

PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO E COMPREENSÃO



Dimas A. Künsch | Everton Dias
Mateus Yuri Passos | Paulo Emílio Fernandes
Pedro Torres Debs Brito

Organizadores

PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO E
COMPREENSÃO

PRODUÇÃO DE CONHECIMENTO E COMPREENSÃO



Dimas A. Künsch | Everton Dias
Mateus Yuri Passos | Paulo Emílio Fernandes
Pedro Torres Debs Brito

Organizadores

2017
São Paulo **UNI**
EDITORA



Este trabalho foi licenciado com uma Licença Creative Commons 4.0 Brasil. Você pode copiar, distribuir, transmitir ou remixar este livro, ou parte dele, desde que cite a fonte e distribua seu remix sob esta mesma licença.

Renata Rodrigues
Projeto gráfico e diagramação

Dimas A. Künsch
Everton Dias
Mateus Yuri Passos
Paulo Emílio Fernandes
Pedro Torres Debs Brito
Edição de texto e revisão

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P154 Produção de conhecimento e compreensão / [org.] Dimas A.
1.ed. Künsch... [et al.]. 1. ed. – São Paulo: UNI, 2017.
311 p.; 14,8x21 cm. –

ISBN: 978-85-92691-18-9

1. Compreensão – método. 2. Produção – Conhecimento. 3. Pesquisador. 4. Educação. I. Dias, Everton II. Passos, Mateus Yuri. III. Fernandes, Paulo Emílio. IV. Brito, Pedro Torres Debs. V. Título.

CDD 001

Bibliotecária responsável: Aline Grazielle Benitez - CRB 1/3129

Índice para catálogo sistemático:

1. Conhecimento: compreensão
2. Educação: comunicação

Editora Uni

Avenida Damasceno Vieira, 903 - CEP: 04363-040 - São Paulo/SP
Fone: (11) 96998-4827
atendimento@editorauni.com

Impresso no Brasil

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

PRINCÍPIOS INSPIRADORES DA COMPREENSÃO COMO MÉTODO.....	9
--	---

PREFÁCIO

AFETIVIDADES E VULNERABILIDADES NA RELAÇÃO PESQUISADOR/SUJEITO PESQUISADO.....	37
Angela Cristina Salgueiro Marques e Luís Mauro Sá Martino	

MÁSCARAS EM ROTAÇÃO: POSSIBILIDADES DO FANTÁSTICO NO SÉCULO XXI.....	51
Alcebíades Diniz	

ROUSSEAU E A COMPREENSÃO PELO OLHAR: O PROCESSO DE EDUCAÇÃO DA CONSCIÊNCIA MORAL.....	77
André de Paiva Bonillo Fernandes	

ENTRE HARRYS: DE PROSS A POTTER.....	93
Carolina Chamizo Henrique Babo	

OS PRINCÍPIOS FÍSICOS DA INCERTEZA E DA COMPLEMENTARIDADE E A COMUNICAÇÃO: DIÁLOGOS POSSÍVEIS	117
Carolina Moura Klautau	

USO DE TECNOLOGIA DIGITAL MÓVEL E A RELAÇÃO COM LUGARES PÚBLICOS: UMA LEITURA SOB A PERSPECTIVA DA COMPREENSÃO	145
Daniele Padovani Emilio de Oliveira Madeira	
O SILÊNCIO E A COMPREENSÃO DE SI MESMO	165
Guilherme Martins Batista e José Eugenio de O. Menezes	
LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LOS MEDIOS DIGITALES: EXPERIENCIA DE FORMACIÓN/APRENDIZAJE EN PERIODISMO EN ESCENARIOS CONVERGENTES	187
Juan Camilo Arboleda Alzate	
LINGUAGEM COMO RELAÇÃO E A COMPREENSÃO: LÉVINAS E A APTIDÃO PARA A PALAVRA E A PAZ	209
Maria Angélica Aleixo Beck Lourenço	
EL MÉTODO ECFRÁSTICO Y LOS MEDIOS DE LA COMPRESIÓN	227
Pedro Agudelo Rendón	
OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO E A SUA EFETIVIDADE À LUZ DA TEORIA	255
Rafael Gomes da Silva	
SÍMBOLOS, FICÇÃO E CONHECIMENTO: SIMBOLOGIA CRISTÃ E EPISTEMOLOGIA FABULATÓRIA EM “NEON GENESIS EVANGELION”	269
Roberto Francisco Fideli Causo	
O JOGO COMO PROPOSTA DE DIÁLOGO ENTRE OS SABERES	287
Tadeu Rodrigues Luama	
AUTORES E ORGANIZADORES DESTE VOLUME	303



APRESENTAÇÃO

PRINCÍPIOS INSPIRADORES DA COMPREENSÃO COMO MÉTODO

Dimas A. Künsch
Everton de Brito Dias
Mateus Yuri Passos
Paulo Emílio Fernandes
Pedro Torres Debs Brito

Você que acompanha as conversas, eventos e produções do grupo de pesquisa “Comunicação, Diálogo e Compreensão” e de seu atual projeto “A compreensão como método” já deve ter observado pelo menos dois detalhes, para nós muito importantes, que têm aparecido nas capas dos nossos livros.

Um primeiro são os balõezinhos, de diversas cores e tamanhos. Com eles pensamos em manifestar o sonho e a esperança, às vezes a própria fé, de que o diálogo, tanto dentro quanto fora da academia, seja possível. Reconhecemos que falar de sonho, esperança e fé não soa muito bem aos ouvidos de um certo academicismo e seu irmão gêmeo univitelino, o cientificismo.

Faz mal não. A gente vai continuar insistindo, no terreno ora fértil ora bem complicado do pensamento compreensivo, que umas coisas precisam conversar com as outras, e que por exemplo, na busca daquela “saúde do espírito” de que fala Epicuro, o método precisa se lambuzar do antimétodo para ser bom – é possível ser ao mesmo tempo a favor e também contra o método, como nos lembra Feyerabend.

Perdoem-nos se a imagem parecer grosseira, mas achamos que coração e mente, mais do que se bicarem um ao outro ou se renegarem mutuamente, podem sentar juntos no bar da esquina e pedir um gole de pinga da boa. Mais comedidos, se for o caso, podem se contentar com um pão saído do forno e manteiga também daquela boa, na chapa. Os mais delicados pensarão num chá ou algo assim muito leve, saboroso e terno.

Bem, mas quem ousará dizer que dialogar seja algo fácil, tranquilo, uma condição normal da existência e de nosso atribulado viver? Não, não é. Mas isso não invalida o valor e a importância do esforço e da aposta. Afinal, toda aposta, em qualquer coisa – inclusive na razão e no método –, carrega consigo alguma dose, às vezes nada pequena, de incerteza e de ousadia. E convenhamos: a vida não passa de uma aposta atrás da outra.

Até lembra uma história de Dietmar Kamper (1936-2001), contada pela esposa dele, Birke Mersmann, no final de 2015, num evento na Faculdade Cásper Líbero. Kamper, ela dizia, tinha feito uma aposta consigo mesmo: de que viver valia a pena. “Toda vez que vinha ao Brasil e passava uns dias por aqui, ele achava que tinha ganho a aposta. Já na Alemanha, mais que uma vez ele me revelou que tinha a sensação de tê-la perdido”.

Jamais uma obviedade, e às vezes mais provável de não acontecer, o diálogo pertence à natureza mais profunda de um pensamento compreensivo que abraça, integra, põe para conversar umas coisas com as outras; os múltiplos conhecimentos, sabedorias, experiências e práticas humanas; as teorias e os conceitos mais diversos; as noites escuras da existência e os dias ensolarados; nosso tão pequeno e valoroso mundo da consciência e a vastidão de fenômenos diante dos quais a razão humana só se deixa mesmo escrever com letras minúsculas. Tragédia e comédia. O real mais denso e forte e a irrealidade como sua inquieta parceira. Nossas imensas sombras e maldades lado a lado com a generosidade, o amor e a amizade, o altruísmo, o encanto do viver.

Isso e muito mais está de algum modo subentendido nos balões que mostramos nas capas dos nossos livros e que constituem também o símbolo inspirador ou logomarca do nosso grupo de pesquisa “Comunicação, Diálogo e Compreensão”.

E aí vem o segundo detalhe, que são os sinais gráficos que esses balões encerram: reticências, interrogações, exclamações... A ideia, aqui, é a de deixar de algum modo clara nossa preferência por signos abertos, evitando sempre que possível o peso, quiçá a violência, dos pontos finais, dos conceitos e das explicações que se pretendem absolutos, do pensamento universalizante, da arrogância da ontologia, ou da ideia de que o mundo é, a vida é, toda e qualquer coisa é...Menos explicação, mais compreensão, costumamos repetir quase que como um mantra ou algo assim. Mais noções, menos conceitos. Menos portanto e mais talvez. Mais vírgulas, reticências, interrogações – muitas interrogações – do que a ideia de uma certeza e de uma verdade não dialógicas.



Em *Filosofia em nova chave*, Susanne Langer, no seguimento das ideias de Ernst Cassirer, sugere que o poder de

simbolização é o que nos informa como humanos – eis-nos aí, então, no terreno dos sentidos abertos, da incerteza e das promessas que todo símbolo encerra. Diz mais: que são as perguntas, as boas perguntas, mais do que as respostas, que traçam o perfil de uma época e os sentidos mais profundos que atravessam uma cultura. Sem orgulho algum, gostamos de imaginar que é mais ou menos por aí que caminham os propósitos do método da compreensão ao afirmar o valor dos pontos de interrogação, das vírgulas e das reticências frente aos pontos finais.

A capa deste volume, **Produção de conhecimento e compreensão**, brinca alegre e responsavelmente com sentidos que nos projetam no campo – uma palavra feia, para alguns – da epistemologia. Sem querer agora entrar na rodinha infeliz dos pares que costumam – e gostam – de ficar se estapeando para defender e dizer com clareza o que epistemologia significa, vamos até onde for possível deixar clara nossa ideia de que epistemologia, no terreno em que as sementes do método da compreensão são espalhadas, representa algo para nós bem mais amplo do que isso que a academia, com o peito às vezes estufado, costuma chamar de “produção de conhecimento [científico]”.

A epistemologia, liberta de amarras, pode muito bem ter a ver com toda a riqueza de formas que os humanos inventamos para nos compreendermos como cidadãos deste mundo: a ciência e a tecnologia tanto quanto a filosofia, as sabedorias de vida, os saberes míticos e religiosos, a arte, as narrativas todas, tudo aquilo que na vida tão trágica como às vezes cômica, tão triste de se possuir parcial (Fernando Pessoa), nos orienta e nos conduz um dia depois do outro, neste mundo “misturado” onde “viver é complicado” e o

melhor a dizer da vida talvez seja que ela é “etcétera” (Guimarães Rosa, em *Grande sertão: veredas*).

Menos explicação, mais compreensão: o signo da explicação, com todo o peso de uma herança de séculos, não vai bem de saúde. Não, não vai. Nossa amiga explicação precisa com urgência descontraír, sorrir um pouco, tirar dos ombros tanta responsabilidade e assumir que tanto o lado bom quanto o lado trágico da vida nem explicação admitem. Não, a vida não é lógica. E tanta coisa há que invoca e evoca atitudes diferentes que a da razão explicadora. Às vezes, um sorriso. Outras, o assombro. Outras ainda, o silêncio.

Menos portanto, mais talvez. O portanto nos lança no terreno pantanoso das explicações e das conclusões. É, não raro, um compromisso pesado demais, visto sob a ótica de uma compreensão possível, de uma busca de mais noções que conceitos. Os mais sérios irão dizer que uma coisa não exclui a outra. Têm razão. A compreensão inclui. E incluir, tendo em conta um modelo de pensamento que há séculos tanto nos fascina quanto nos sufoca, pode significar nesse contexto tirar o pé do acelerador da explicação, do conceito, da definição, da palavra arrogante que fecha o rico campo da diversidade de sentidos sobre o mundo sob a tampa de ferro da determinação de um sentido único.

A relação Eu-Tu (Buber) não poderia deixar de aparecer na capa deste livro, que pensa a epistemologia com a leveza de espírito dos enamorados. Nossa tradição de pensamento, essa filha diletta do nosso esforço e do nosso orgulho de séculos, vamos convir, põe um peso enorme sobre a ideia de objeto. Não faz mal algum ouvir o velho sábio judeu Martin Buber insistindo que o que nos institui

e constitui como humanos é do terreno da relação. “No princípio era a relação.” Mais: que nossas relações com as coisas – o mundo do Isso –, ou melhor, com nossos objetos de experiência e de conhecimento bem que podem ser vistas, transformadas e elevadas à condição de relações de sujeitos com outros sujeitos.

Ah, ainda falando sobre a capa desta obra, tem mais essa brincadeira, quase uma provocação: rigor é bom, mas melhor ainda se acompanhado de vigor. A academia e os “clérigos” do cientificismo (Maffesoli) insistem, não sem razão, no rigor. Mundo do isso, isso, isso, diria Buber.

Vigor, por sua vez, tem algo a ver com vida. Um pensamento rigoroso não pode ser “triste e sem imaginação” (Boaventura de Sousa Santos). E a brincadeira, quase provocação, vai além, para afirmar a vitalidade do ensaio, esse modo entre herege (Adorno) e autoral (Montaigne) de expressão do pensamento.

De novo, os clérigos dirão: não é sério. E mais uma vez terão alguma boa dose de razão. Respondamos com Tomás de Aquino, a quem por certo não irão chamar de leviano ou irresponsável: “A vida ultrapassa o conceito”. Aos cientistas muito sérios diremos, com Rubem Alves, que eles perdem muito em não escutar o canto dos passarinhos.

Rubem Alves também nos conta a história do conhecimento em forma de gastronomia, lembrando a raiz etimológica comum de dois termos preciosos nessa relação: saber e sabor. Conta Alves que as merendeiras pensam não somente a partir da razão, apoiadas em todas as técnicas e no rigor necessários para os bons pratos... Elas se utilizam principalmente de sua sensibilidade para com o outro, aquele que vai provar e degustar o alimento. A cozinha é

dessa maneira uma metáfora para nossa atuação na academia: um pensamento saboroso. Que não seja indigesto.

E então, para finalizar, mais dois princípios dentro dos balões que aparecem na quarta capa, ou a capa detrás do livro: a incerteza e a complementaridade dos opostos.

Estão aí duas coisas, pensamos nós, que a academia anda longe de compreender, integrar, abraçar. A coisa e seu contrário. A bênção e a maldição. Heráclito, lá detrás, convocando os aprendizes de feiticeiro nas artes de uma nova epistemologia a pensar o Deus, vamos chamá-lo assim como Sócrates o fazia, como um ser faminto e ao mesmo tempo de barriga cheia. Nicolau de Cusa e Nietzsche poderiam ser convocados para a conversa. Niels Bohr e Werner Heisenberg, dois nomes fortes da Física Moderna, aplaudiriam.

Os opostos complementares e a incerteza como constitutivos de um mundo e de um pensamento dialógico, aberto, ora fascinado ora sob o efeito terrível do assombro e do medo. Os mais ousados dirão: antes, bem antes, muito antes, *in illo tempore* (Mircea Eliade, Joseph Campbell, Ernst Cassirer, Susanne Langer...), os mitos da humanidade já o sabiam e proclamavam. O mundo não é assim. Ele assim acontece.

São algumas dessas intuições e experiências que o leitor poderá experimentar nas páginas que seguem, que apresentam o resultado de diferentes tentativas dos autores de dialogar com o método da compreensão. Sem cercas, sem trancas, sem ferrolhos, onde possível. Na sequência, seguem os comentários que nós, os organizadores, produzimos para cada texto. Nossa leitura. Nossa interpretação. Nossa maneira de ver o método sendo construído. Método = caminho. Caminho que se faz ao caminhar, para recordar mais uma vez o poeta Antonio Machado.

Máscaras em rotação: possibilidades do fantástico no século XXI

Alcebiades Diniz

A literatura fantástica é com frequência colocada em segundo plano – como o mito, como os contos de fada –, quando não simplesmente descartada enquanto forma de construção de conhecimento, de reflexão sobre questões culturais e sociais de seu tempo, como se utilizar o fantástico como recurso de algum modo rebaixasse o nível de expressão e enunciação de uma obra. A contribuição de Alcebiades Diniz para este volume discute em profundidade as raízes do fantástico e as novas possibilidades de expressão que oferece na contemporaneidade, com foco no niilismo que se articula em resposta a um certo *Zeitgeist* de monotonia e banalidade.

Rousseau e a compreensão pelo olhar: o processo de educação da consciência moral

André de Paiva Bonillo Fernandes

O que causa a degeneração da sociedade e como dela escapar, caso seja possível? O olhar atento e compreensivo do autor observa em Jean-Jacques Rousseau, a partir de sua vasta obra, sentidos bem mais amplos e complexos que o célebre reducionismo encerrado na reconhecida frase de que “o homem no estado de natureza é bom e a sociedade o corrompe”. Fugindo ao tradicional dualismo que opõe Rousseau (o homem é bom e a sociedade o corrompe) a Hobbes (o homem é lobo do próprio homem), a atitude compreensiva trabalha com a hipótese de que o estado de natureza do homem primitivo é, antes, uma prisão em si do que um estado de virtude e liberdade. Virtude e liberdade que emergem como responsabilidade do humano ser em seus embates com sua condição divina e demoníaca, diversa, plural.

Entre Harrys: de Pross a Potter

Carolina Chamizo Henrique Babo

Em muitos textos que escreveu e publicou, alguns dos quais constam nas Referências finais, a autora vem se dedicando com afinco ao estudo das

linguagens simbólicas dos mitos e, particularmente, dos contos de fadas. Compreensivamente, na linha dos objetivos do projeto de pesquisa “A compreensão como método”, as narrativas míticas comparecem nesses estudos como um lugar privilegiado para o diálogo possível entre consciente e inconsciente, como um modo específico de conhecimento, como forma “mágica e básica” (Joseph Campbell) de os humanos desde sempre se situarem no mundo, atribuindo-lhe significado. A arrogância positivista e o furor tecnicista, tão em voga em certos círculos acadêmicos e no mercado de produção e circulação de bens de toda espécie, imaginam ter arrancado das pessoas suas virtualidades imaginativas, o convívio com o inefável, o trânsito constante com as incertezas da alma humana. Mera ilusão. Nesse mundo de faz de conta, o mito renasce, sempre de novo, nas mais diferentes formas de expressão, como mostra o texto.

Os princípios físicos da incerteza e da complementaridade e a Comunicação: diálogos possíveis

Carolina Moura Klautau

Na perspectiva da compreensão como método, não há propriamente campo de saber, coisas ou pessoas que possam ou devam ser vistos como não aptas ao diálogo possível. O auxílio precioso de Martin Buber, que nos desafia a jamais fazer de um Tu um Isso, também nos convoca a acreditar na possibilidade de transformar o Isso (que funda a ideia de objeto, de utilização, de conhecimento) em um Tu. O texto, nessa linha, mostra a mágica, altamente pertinente, de colocar a Física Moderna em roda de conversa com a Comunicação, e especialmente com o jornalismo. Interdisciplinar por natureza, a Comunicação se dá bem com essas ousadias, que, no fundo, dão corpo à ideia de uma democracia cognitiva, na expressão de Edgar Morin. Ou, como preferimos, nós do projeto “A compreensão como método”, ações como essas trazem o tempero da compreensão para o terreno às vezes meio árido da epistemologia, estabelecendo as bases de uma epistemologia compreensiva. Jornalismo, hoje, em pleno século XXI, que não namore os princípios da incerteza e da complementaridade até pode, em nome de uma objetividade ilusória, se chamar de jornalismo. Mas não é.

Uso de tecnologia digital móvel e a relação com lugares públicos: uma leitura sob a perspectiva da compreensão

Daniele Padovani Emilio de Oliveira Madeira

O estudo e a crítica das novas tecnologias de informação e comunicação – da mesma forma como se fez e faz em relação à cultura de massa – frequentemente se aglutina em um de dois polos opostos e opo- sitores: o do deslumbramento e o da condenação. Em termos de episte- mologia da compreensão, a adesão unilateral a uma ou outra corrente tende a turvar a visão, alejando o potencial interpretativo da investiga- ção científica ao se direcionar o instrumental de leitura dos objetos e sujeitos com base em pressupostos absolutos – os de que as tecnologias digitais são essencialmente benéficas ou danosas às relações humanas, ao viver, ao ser. Quando iniciou sua pesquisa de iniciação científica, a autora se viu desafiada a lançar um olhar compreensivo em relação a uma inquietação sua – o modo como o uso de tecnologias móveis im- pacta a relação entre o indivíduo, grupos e espaços públicos urbanos. Daniele Padovani pôde, assim, não rejeitar sumariamente tecnofilia e tecnofobia, mas aprender com ambas as perspectivas para observar a questão de forma mais complexa e instigante.

O silêncio e a compreensão de si mesmo

Guilherme Martins Batista

José Eugenio de O. Menezes

O texto apresenta o silêncio como um modo de a pessoa se distanciar da agitação cotidiana para compreender melhor a si mesmo e aos vín- culos que a unem a outras pessoas. “Os indivíduos encontram cada vez mais dificuldade de se centrar em si mesmos para refletir e sa- borear com profundidade suas vivências, tanto nas redes conectadas como nas redes de contatos presenciais diários”, sugerem os autores, chamando a atenção para o valor e a necessidade da re- flexão, recu- perando o sentido original do verbo refletir no âmbito da filosofia: “Dobrar-se sobre si mesmo para refletir e sentir é um movimento di- recionado a si próprio que muitas vezes não é favorecido pelo intenso

e compulsivo envolvimento tecnológico das conexões digitais”. O ritmo do ensaio, uma forma de expressão do pensamento tão cara a um método da compreensão, convida ao diálogo. Não há propriamente um começo, um meio e um fim. O que há, de fato, é a vontade de chamar para uma conversa. Com tempo. Distantes da correria. Ouvindo a voz imperiosa do silêncio.

La instrumentalización de los medios digitales: experiencia de formación/aprendizaje en periodismo en escenarios convergentes

Juan Camilo Arboleda Alzate

Como superar relações eminentemente funcionalistas no estudo e uso das novas tecnologias de informação e comunicação (TICs), para perceber a urgência de uma postura dialógica e compreensiva no trato com a cultura emergente, que vá além do que propõem os termos *media literacy*, *media education* e educomunicação? Uma leitura atenta de um projeto de quatro anos na Colômbia, em geral, e na Faculdade de Comunicações da Universidade de Antioquia, em particular, sugere que não é o caso de imaginar maravilhas no universo, nem tão encantado assim, dos chamados “nativos digitais”. Diz o autor: “En efecto, seguimos comprendiendo el ingreso al mundo digital a partir de la acumulación de dispositivos y no desde una posición crítica de su incidencia en nuestro entorno como mediación, desde la pertinencia de la relación que establecen la comunicación y la educación, como si allí no se presentara una dimensión intersubjetiva y dialogal”.

Linguagem como relação e a compreensão: Lévinas e a aptidão para a palavra e a paz

Maria Angélica Aleixo Beck Lourenço

Do interior de sua habitação o Eu olha para o horizonte do mundo. Pode observar através de uma janela aberta que lhe permite, além da visão, sentir a brisa, ouvir o som da vida lá fora e pelo olfato degustar os aromas. Pode igualmente escolher deixar a vidraça fechada e, de acordo com a incidência da luz, ver a imagem de si mesmo refletida no vidro, sobre-

pondo-se assim ao cenário exterior. O texto se ocupa em distinguir compreensão da ideia de apreensão plena de um conteúdo efetuada por uma subjetividade, a fazer do Outro um objeto na medida, ou na sombra, do Eu. Pela fenomenologia de Emmanuel Lévinas, a autora trata da relação com a exterioridade e de que forma a palavra exprime a possibilidade ética e a busca pela paz que é, eminentemente, vislumbrar um novo saber relacional, configurando-se, é a aposta, num saber compreensivo.

El método efrástico y los medios de la comprensión

Pedro Agudelo Rendón

Examinando as variantes e o potencial compreensivo da figura retórica da efrase, ou éfrase – uma “representação verbal de uma representação visual”, ou a descrição de um objeto ficcional ou não-ficcional que permite o “ver sem ver”, e, com isso, a compreensão – o autor traz para o debate aquilo que Morin chama de dimensão intelectual da compreensão, assim descrita em *Os sete saberes necessários à educação do futuro*: “A compreensão intelectual passa pela inteligibilidade e pela explicação. Explicar é considerar o que é preciso conhecer como objeto e aplicar-lhe todos os meios objetivos de conhecimento”. A compreensão, como se sabe, abarca uma diversidade de sentidos que o método da compreensão assume, nos diálogos que busca tecer com conhecimentos diversos, teorias, experiências e sabedorias de vida, expressos em sua amplitude pelo autor do texto, quando diz que “compreender es envolver, abraçar, rodear, abarcar, cercar, contornear, contener, incluir, interpretar, discernir, alcanzar y descifrar”. Aqui, o dualismo se transforma em complementaridade: compreensão e explicação “se abraçam” no diálogo fértil e promissor com o mundo da arte por meio do auxílio da efrase.

Os meios de comunicação e sua efetividade à luz da teoria

Rafael Gomes da Silva

A perspectiva compreensiva se dá, numa dimensão macro, no amplo abraço dos saberes humanos, no diálogo entre as diversas formas de conhecimento, ou mesmo das múltiplas perspectivas dentro de uma delas

– como teorias concorrentes no campo da Comunicação. Porém, também nos preocupa a dimensão micro da produção de conhecimento: a estilística, a opção por um gênero ou outro, buscando inclusive superar o dualismo artigo x ensaio – não é à toa que o projeto “A compreensão como método” desemboca, a partir de 2018, num novo projeto de pesquisa sobre o ensaio latino-americano. Neste capítulo, ao traçar paralelos entre contribuições de Emmanuel Lévinas e Marshall McLuhan, o autor trata das limitações dos diferentes meios de comunicação, assim como da própria linguagem verbal: ambos, por mais modernos e sofisticados que pareçam, serão de algum modo sempre incompletos, pois sempre haverá fatores limitantes técnicos e cognitivos. No domínio da linguagem, a incompletude é necessariamente compensada pela metáfora, dispositivo tão execrado por trazer à luz o quanto a subjetividade – felizmente! – ainda permeia nosso pensamento. Essa é uma interessante pista quando refletimos sobre a pretensão científica à totalidade do conhecimento humano, pois tanto os procedimentos técnicos quanto a linguagem utilizada para comunicar seus resultados serão também sempre limitados – e, do mesmo modo, a metáfora está sempre ali, presente, unindo ciência e poesia, casando o objetivo com o subjetivo.

Símbolos, ficção e conhecimento: simbologia cristã e epistemologia fabulatória em “Neon Genesis Evangelion”

Roberto Francisco Fideli Causo

A franquia *Neon Genesis Evangelion* – seja na forma de série de anime ou mangá – já realiza em si um gesto compreensivo ao estabelecer um fértil diálogo entre mito e ciência, entre a cosmologia judaico-cristã e a tecnologia robótica que desde os anos 1970 povoa o imaginário da animação japonesa. Frente a esse instigante material, Roberto Fideli estuda a narrativa de forma compreensiva ao percebê-la como ficção filosófica, como um grande ensaio narrativo acerca da condição humana – no qual emergem desde questões do viver como solidão, culpa e depressão até pontuações sobre bioética, desembocando no épico embate conclusivo entre individualidade e coletividade, o projeto de “instrumentalidade humana” desenvolvido pela agência *Seele*. Para além da análise,

este capítulo traz como contribuição o olhar por trás da máscara do entretenimento para identificar o cuidado dos criadores na produção de uma obra que se oferece como objeto tanto de fruição como de saber.

O jogo como proposta de diálogo entre os saberes

Tadeu Rodrigues Iuama

A essência propositiva do projeto “A compreensão como método”, como sabemos, volta-se à promoção do diálogo entre diferentes saberes, cultivados nas mais diversas esferas da atividade humana. Seria muita pretensão, porém, acreditar que somos os únicos – e que dirá primeiros... – a promover tais pontes dialógicas, ou mesmo acreditar que a academia é um fórum privilegiado, olimpiano, único lugar possível onde essas formas de conhecimento entram em contato, onde conversam entre si e descobrem novas formas de trabalharem juntas. Para além de promover o diálogo entre saberes, portanto, procuramos identificar onde esse diálogo já ocorre – ou seja, espaços e agentes que já trabalham uma postura compreensiva. Esta contribuição de Tadeu Iuama aponta justamente como isso é operado nas mais variadas formas de jogo – como a interface lúdica e interativa proporciona o tensionamento de arquétipos, a harmonia entre ciência e magia, a renovação de crenças.

As obras que integram as Referências a seguir, embora não sejam as únicas, foram todas citadas pelos autores dos diferentes capítulos deste livro. Umas mais e outras menos, elas compõem uma ampla *ágora* de interlocuções no interior do projeto “A compreensão como método”. Por isso, dialogam também de modo direto com esta Apresentação.

Esse exercício é parte de um dos princípios basilares do pensamento compreensivo, que é o de colocar autores, teorias, conceitos e intuições em conversa uns com os outros. O exercício se justifica. Desde que a ideia não seja jamais a de colocar um ponto final nesse universo imenso de sentidos em busca de se compreenderem uns aos outros.

Boa leitura!

Referências

ARANTES, Antonio Augusto (Org). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000.

ARENDDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

AUGÉ, Marc. **Sobremodernidade: do tecnológico de hoje ao desafio essencial do amanhã**. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

BABO, Carolina Chamizo Henrique. **Era uma vez outra vez: a reinvenção dos contos de fada**. Curitiba: Editora Appris, 2016.

BABO, Carolina Chamizo Henrique. O que os contos nos contam. In: KÜNSCH, Dimas A.; PASSOS, Matheus Yuri; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane Regina (Orgs.). **Comunicação e estudos e práticas da compreensão**. São Paulo: Editora Uni, 2016, p. 29-34.

BAITELLO JR, Norval. **A era da iconofagia**. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

BAITELLO JR, Norval. **O animal que parou os relógios**. São Paulo: Annablume, 1999.

BAITELLO JR, Norval. **O pensamento sentado: sobre glúteos, cadeiras e assentos**. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2012 (Coleção Aldus 35).

BARBOSA, Marialva; MORAIS, Osvando (Orgs.). **Comunicação em tempos de redes sociais: emoções, afetos, subjetividades**. São Paulo: Intercom. 2013.

BATISTA, Guilherme Martins; GROHMANN, Rafael. Comunicação, o afeto e o sensível: apresentações entre Cremilda Medina e Muniz Sodré. **Anais do XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação** – São Paulo, 2016.

BATISTA, Guilherme Martins; GROHMANN, Rafael. Do ato comunicacional à identidade: relações entre tempo e o sujeito. Seminário Internacional de Pesquisas em Mídiação e Processos Sociais, [S.l.], v. 1, n. 1, jun. 2017.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de Psicologia Social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre la televisión**. España: Anagrama, 1997.

BRITO, Pedro Debs. **Comunicação e compreensão**: uma contribuição aos estudos da compreensão como método. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Faculdade Cásper Líbero. São Paulo, 2015.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

BURKE, Peter; BRIGGS, Asa. **Uma história social da mídia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

BYSTRINA, Ivan. **Tópicos de Semiótica da Cultura**. (Pré-Print). São Paulo: Cisc, 1995.

CAILLOIS, Roger. **Os jogos e os homens**: a máscara e a vertigem. Lisboa: Edições Cotovia, 1990.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. 10. ed. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2010.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

CAPRA, Fritjof. **O tao da Física**: uma análise dos paralelos entre a Física moderna e o misticismo oriental. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2013.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CASTELLS, Manuel. **A galáxia da internet**: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 (Coleção Interface).

CHEVALIER, Jean, GHEERBRANDT, Alain. **Dicionário de símbolos**. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Emmanuel Lévinas e a idéia do infinito. Margem, São Paulo, n. 16, p. 107-117, dezembro, 2002.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Ternura. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). **Éticas em diálogo. Lévinas e o pensamento contemporâneo**: questões e interfaces. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2003, p. 195-221. (Coleção Filosofia; 159).

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. **Pensar com Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Paulus, 2009.

CYRULNIK, Boris. **O sexto sentido**. Lisboa: Instituto Piaget. 1999.

DE MASI, Domenico. **O futuro chegou**: modelos de vida para uma sociedade desorientada. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e cultura**: Husserl, Lévinas e a motivação ética do pensar. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2007.

FABRI, Marcelo. Lévinas e o conceito fenomenológico de motivação. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Orgs.). **Alteridade e ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008, p. 259-272. (Coleção Filosofia; 204).

FARIAS, André Brayner de. Éticas em diálogo. **Lévinas e o pensamento contemporâneo**: questões e interfaces. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). Éticas em diálogo. Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2003, p. 181-194. (Coleção Filosofia; 159).

FELINTO, Erick. **Pensamento poético e pensamento calculante**: o dilema da cibernética e do humanismo em Vilém Flusser. *Flusser Studies*, n. 15, 2013.

FLUSSER, Vilém. Jogos. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 09 dez. 1967. Suplemento Literário.

FLUSSER, Vilém; BEC, Louis. **Vampyroteuthis infernalis**. São Paulo: Annablume, 2011.

FREIRE, Paulo. **La educación como práctica de libertad**. Madrid: Siglo XXI, 1989.

FREIRE, Paulo. **Pedagogía del oprimido**. Madrid: Siglo XXI, 1992.

GLEISER, Marcelo. **A dança do universo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GRINBERG, Luiz Paulo. **Jung: o homem criativo**. São Paulo: FTD, 1997.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

HUTCHENS, Benjamin C. **Compreender Lévinas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

IUAMA, Tadeu Rodrigues. Histórias de jogo: o uso de histórias de vida como metodologia para o estudo de players de RPG. In: Interprogramas de Mestrado, 11, 2015, São Paulo. **Anais do 11º Interprogramas de Mestrado**. São Paulo: Cásper Líbero, 2015. 1 CD-ROM.

JENKINS, Henry. **Convergence culture: la cultura de la convergencia de los medios de comunicación**. Barcelona: Paidós Comunicación, 2008.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. São Paulo: Nova Fronteira, 1996.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG, Carl Gustav. **O espírito na arte e na ciência**. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. **Os símbolos da transformação**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2013.

JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade**. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

KAMPER, Dietmar. **O trabalho como vida**. São Paulo: Annablume, 1998.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

KÜNSCH, Dimas A. **Maus pensamentos**: os mistérios do mundo e a reportagem jornalística. São Paulo: Annablume, 2000.

KÜNSCH, Dimas. A.; MARTINEZ, Monica. Histórias de vida produzidas por jornalistas-escretores: uma experiência. **Communicare**, v. 7, n. 2, jul./dez. 2007, p. 31-41.

KÜNSCH, Dimas A. Teoria compreensiva da comunicação. In: KÜNSCH, Dimas A.; BARROS, Laan Mendes de (Orgs.). **Comunicação**: saber, arte ou ciência? São Paulo: Plêiade, 2008, p. 173-195.

KÜNSCH, Dimas A. Mais interrogações e vírgulas, menos pontos finais: pensamento compreensivo e comunicação. **Líbero**, São Paulo, v. 12, n. 24, p. 41-50, 2009.

KÜNSCH, Dimas A. A comunicação, a explicação e a compreensão: ensaio de uma epistemologia compreensiva da comunicação. **Líbero**, São Paulo, v. 17, n. 34, p. 111-122, jul./dez. 2014.

KÜNSCH, Dimas A.; AZEVEDO, Guilherme; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane (Orgs.). **Comunicação, diálogo e compreensão**. São Paulo: Plêiade, 2014.

KÜNSCH, Dimas. A. A comunicação, a explicação e a compreensão: ensaio de uma epistemologia compreensiva da comunicação. In: **Líbero**, v. 17, n. 34, jul./dez., 2014, p. 111-122.

KÜNSCH, Dimas A.; MENEZES, José Eugenio de Oliveira. Ficção filosófica, ensaio e compreensão em Vilém Flusser. **Líbero**, v. 19, n. 37A, p. 71-80, ago./dez. 2016.

KÜNSCH, Dimas A.; PASSOS, Matheus Yuri; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane Regina (Orgs.). **Comunicação e estudo e práticas de compreensão**. São Paulo: Uni, 2016.

KÜNSCH, Dimas A.; KLAUTAU, Carolina. Jornalismo e compreensão: uma aposta na ciência que está por vir. Texto apresentado no IX Seminário Alaic Cone Sul. Goiânia, Universidade Federal de Goiás, 22-23 de maio de 2017.

KÜNSCH, Dimas A.; MENEZES, José Eugênio; PASSOS, Matheus Yuri. Conhecimento, compreensão e cultura: aspectos intersubjetivos e epistemológicos da compreensão como método. In: Encontro Anual da Compós, 26, 2017, São Paulo. **Anais do 26º Encontro Anual da Compós**. São Paulo: Compós 2017, p.1-23.

LANGER, Susanne Katherina. **Filosofia em nova chave**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva. 2004.

LE GUIN, Ursula Kroeber. **A mão esquerda da escuridão**. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. Ética e infinito. Lisboa: Edições 70, 2013.

LIMA, Edvaldo Pereira. **Páginas ampliadas**: o livro-reportagem como extensão do jornalismo e da literatura. Barueri-SP: Manole, 1993.

MACHADO, Irene. **Vieses da comunicação**. São Paulo: Annablume, 2014.

MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum**: introdução à sociologia compreensiva. Porto Alegre: Sulina, 2010. (Coleção Imaginário cotidiano).

MARCONDES Filho, Ciro. O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas. **Matrizes**, São Paulo, v.1, n.1, p. 55-74, out. 2007.

MARTINEZ, Monica. **Tive uma ideia!**: o que é criatividade e como desenvolvê-la. São Paulo: Paulinas, 2010.

MARTINO, Luís Mauro Sá. A compreensão como método. In: KÜNSCH, Dimas A., AZEVEDO, Guilherme; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane Regina (Orgs.). **Comunicação, diálogo e compreensão**. São Paulo: Plêiade, 2014, p. 17- 40.

MARTINO, Luís Mauro Sá; MARQUES, Angela. Cristina Salgueiro. A afetividade do conhecimento na epistemologia: a subjetividade das escolhas na pesquisa em Comunicação. Encontro Anual da Compós, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Faculdade Cásper Líbero, 06 a 09 de junho de 2017.

MARTINS, Rogério Jolins; LEPARGNEUR, Hubert. **Introdução a Lévinas: pensar a ética no século XXI**. São Paulo: Paulus, 2014.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 1964.

MCLUHAN, Marshall. **Understanding media: the extensions of man**. Barcelona: Paidós, 2009.

MEDINA, Cremilda. (Org.). **A crise dos paradigmas: 1º Seminário Interdisciplinar**. São Paulo: ECA/USP, 1991.

MEDINA, Cremilda. **Ciência e jornalismo: da herança positivista ao diálogo dos afetos**. São Paulo: Summus, 2008.

MEDINA, Cremilda. Déficit de abrangência nas narrativas da contemporaneidade. **Matrizes**, São Paulo, ano 2, n. 1, p. 77-96, 2º sem. 2008.

MEDINA, Cremilda. **Atravessagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MEDINA, Cremilda; KÜNSCH, Dimas A. Andança mágica em outra História: uma conversa sobre a narrativa do mito. In: KÜNSCH, Dimas A.; AZEVEDO, Guilherme; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane Regina (Orgs.). **Comunicação, diálogo e compreensão**. São Paulo: Plêiade, 2014, p. 63-78.

MELUCCI, Alberto. **O jogo do eu**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

MENEZES, José Eugenio de Oliveira. **Rádio e cidade: vínculos sonoros**. São Paulo: Annablume, 2007.

MENEZES, José Eugenio de Oliveira. **Cultura do ouvir e ecologia da comunicação**. São Paulo: Uni, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo, Cortez; Brasília, DF: Unesco, 2001.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

RENDÓN, Pedro Agudelo. **Cuadros de ficción: artes visuales y ecfrasis literaria en Pedro Gómez Valderrama**. Medellín: La Carreta Editores, 2015.

RIBEIRO JR., Nilo. **A sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 2005.

RICOEUR, Paul. **Del texto a la acción**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

RICOEUR, Paul. **Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido**. México: Siglo XXI, 2006

RUIZ, Castor Bartolomé. Emmanuel Lévinas, alteridade & alteridades – questões da modernidade e a modernidade em questão. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Orgs.). **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008, p. 117-148. (Coleção Filosofia; 204).

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SANTAELLA, Lucia; FEITOZA, Mirna (Orgs.). **Mapa do jogo: a diversidade cultural dos games**. São Paulo: Centage Learning, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, 80, p. 11-43, março 2008.

SEGAL, Robert (Org). **Jung on mythology**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede**. Petrópolis: Vozes, 2002.

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis: afeto, mídia e política**. Petrópolis: Vozes, 2006.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum: notas para o método comunicacional**. Petrópolis: Vozes, 2014.

VICTOR Cilene; KÜNSCH, Dimas A. A palavra que cura, a narrativa e o jornalismo interpretativo. **Líbero**, São Paulo, vol. 18, n. 36, p. 15-26, jul./dez. 2015.

VOGLER, Christopher. **A jornada do escritor**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1998.

WALDENFELS, Bernhard. Lévinas and the face of the other. In: CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (eds.). **The Cambridge Companion to Levinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 63-81.

ZUBEN, Newton Aquiles von. Introdução. In: BUBER, Martin. **Eu e tu**. 10 edição. São Paulo: Centauro, 2012. p. V-LXXVIII.



PREFÁCIO

AFETIVIDADES E VULNERABILIDADES NA RELAÇÃO PESQUISADOR/SUJEITO PESQUISADO

Angela Cristina Salgueiro Marques
Luís Mauro Sá Martino

Emmanuel Lévinas, em sua proposição de considerar a ética como filosofia primeira, coloca a relação com a alteridade como um fenômeno anterior ao próprio conhecimento. O conhecimento, explica, já é em si uma alteridade com a qual nos deparamos. Não existe em nós antes de existir fora de nós: trata-se de uma lógica do encontro, da transformação, de uma relação entre sujeitos mesmo quando a voz do outro nos chega a partir das linhas escritas em um texto.

Daí a ética ser vista como preexistente, anterior ao cognitivo: o encontro com o conhecimento torna-se também um laço com a alteridade e, por isso, envolve-se na infinita responsabilidade que se constitui com o outro. O conhecimento tem um rosto, e é o rosto desse outro que nos transforma em pesquisadoras e pesquisadores. O rosto do conhecimento da alteridade está impregnado de uma ética

imediate nesse ato de Comunicação. Mais ainda quando o rosto do sujeito é, de fato, o de outra pessoa.

Como pode agir o pesquisador ao se deparar com experiências de vida cuja complexidade e apelo moral ultrapassam qualquer modelo teórico-metodológico que podemos conceber e empregar? A pesquisa com sujeitos requer uma abertura à alteridade e à diferença: um deslocamento de sua posição em um quadro de “saber estabelecido”, uma desterritorialização. Nesse deslocamento, o pesquisador e a pesquisa se deixam afetar, transportar e transformar pelo que estudam. Se deixar afetar é deixar entrar em nós aquilo que estudamos e afetá-lo em troca (Favret-Saada, 1990; Barbosa; Hess, 2010).

É provável que não sejamos mais os mesmos depois da pesquisa, pois não podemos nos isolar para examinar à distância os dados coletados. Ter uma experiência como essa significa permitir um contato autêntico, marcado pelo encontro transformador com a alteridade. Frequentemente, o resultado desse processo de mútua afetação não se reduz à descrição do vivido, mas produz uma intervenção concreta nos universos explorados.

Ao se deixar guiar pelos afetos, o pesquisador encontra a experiência do outro, o que conduz a uma interrogação ética. Deixar-se afetar pode nos levar a repensar e reconstruir nossa posição, nossas convicções e nossa ideia de justiça. Esse encontro evidencia a vulnerabilidade do pesquisador e do “pesquisado”, e também nos convida a nos engajarmos com o contexto e os sujeitos da pesquisa, contribuindo para modificar (ao menos um pouco) suas percepções de si mesmos e suas relações com o mundo. Essa dimensão, comunicacional e relacional, traz dian-

te de nós uma questão ética: como nos deixamos tocar/afetar pelos outros, pela alteridade, permitindo-nos uma abertura ao acolhimento e reconhecimento do outro e de nosso próprio eu?



À ESCUTA DO OUTRO

Uma pesquisa que privilegia os afetos permite vários níveis de leitura e aponta a complexidade e riqueza da empiria. Entre pesquisador e pesquisado se constitui uma situação de interpelação mútua que mobiliza sentimentos e afetos de quem fala e quem escuta. A abordagem do pesquisador não é distanciada, isenta de sua própria subjetividade, e por isso mesmo requer um tratamento do texto acadêmico que não reduza a experiência vivida a uma simples representação, descrição ou relatório de ações.

É preciso conferir aos atores pesquisados a maior parte da responsabilidade de confeccionar sua representação. O pesquisador deve se aproximar de uma expressão mais imediata de suas falas e relatos, considerando sua própria maneira de se expressarem e contarem a si mesmos, sem esconder os paradoxos ou contradições nas falas. É importante trabalhar em termos de conseguir uma abertura a várias possibilidades de produzir sentido acerca das falas dos pesquisados, compartilhando com os leitores o trabalho de compreensão e de fabricação de seus próprios textos.

Na pesquisa acadêmica com sujeitos, é preciso pensar em outras formas de deixar o outro falar e de ser afetado por ele, que não podem ser contidas nos modos tradicionais

da representação do conhecimento e dos resultados de pesquisa. Podemos, por exemplo, alternar entre a descrição dos afetos desencadeados pelo trabalho de campo e momentos de reflexividade, sem procurar representar a cultura estudada ou os sujeitos estudados por meio de seus enunciados. Assim, pode-se construir o sentido de forma partilhada, não hierarquizada. Desloca-se o pesquisado do seu lugar de “objeto” de análise e se constitui para ele um lugar de interlocutor, parceiro simétrico na construção da pesquisa.

Assim, uma importante dimensão ética consiste em problematizar o papel do pesquisador na construção das narrativas produzidas pelos entrevistados e na consequente representação dos encontros com esses sujeitos no formato do texto científico.



ASSIMETRIAS DE PODER

De acordo com Goldman (2006), o pesquisador encontra-se em uma posição de poder e autoridade diante dos sujeitos que observa, ocupando um lugar autoritário e confiando em uma escrita muito segura e uma voz monocórdica. É ele que escreve, que toma a palavra, e sua descrição costuma se fechar sobre a representação (a descrição que o pesquisador faz dos sujeitos e seus relatos), muitas vezes sem que ela seja atravessada pela voz dos outros, sem permitir o mínimo de polifonia. Ou seja, a pesquisa acadêmica usa frequentemente o relato dos sujeitos como ilustração de uma perspectiva teórica, sem de fato escutar o que eles têm a dizer: constroi uma representação credível, mas isenta de profundidade, de

respeito pela alteridade e muitas vezes surda às palavras e narrativas criadas na própria interação pesquisador-sujeito pesquisado (Bourdieu, 1992; 2011).

Por isso, é importante fazer reflexões constantes no percurso das interações: o que se deve fazer, quais precauções se deve tomar para representar a narrativa desses sujeitos na pesquisa? Sabendo que o trabalho do pesquisador consiste em escrever e contar (para os outros estudantes e professores da universidade) as histórias que ouviu e viveu em outro lugar, no trabalho de campo, há a preocupação em encontrar uma forma de escrever que possa fazer reviver no texto da pesquisa as cores e texturas das falas dos pesquisados. É um desafio tentar criar, no texto, espaço para que essas vozes voltem a viver por elas mesmas.

O contato com os pesquisados deve permitir uma auto-expressão mais livre, capaz de permitir o apontamento de valores, de trajetórias, de modos de ser e existir, explorando tópicos e temas que figuram como pretexto para falar de si e tecer narrativas identitárias, de resistência, de sofrimento, que revelam os afetos e os códigos morais e éticos que orientam escolhas e decisões. O objetivo é tornar claro aos entrevistados que interessa ao pesquisador não uma resposta “correta” ou esperada, isto é, condizente com as expectativas da pesquisa, mas o fato de que a sua vivência específica lhes permite tecer projetos de vida autônomicos diferenciados, elaborar trajetórias únicas, marcadas pela ousadia, resistência e transformação.

Muitas vezes, ao falarem de objetos ou episódios importantes para eles (mas talvez não previstos nos temas de interesse do pesquisador), os pesquisados falam de si e de suas escolhas: falam da vivência singular de padrões de

opressão (que organizam representações e potencializam formas de autoidentificação, de identificação dos outros e pelos outros); falam de padrões e valores que os caracterizam e identificam na mesma medida em que constroem e hierarquizam; revelam a relação entre suas identidades, preferências aprendidas e opressão.



DIMENSÕES ÉTICAS E AFETIVAS QUE EMERGEM NA PESQUISA COM SUJEITOS

A pesquisa em Comunicação é atravessada por um conjunto de questões sobre o rigor da produção científica. Nela percebemos a objetividade como um horizonte diante de nós, mas que não se concretiza quando nos deixamos afetar pelas experiências dos sujeitos concretos.

De um lado, devemos tomar cuidado para que o comunicacional não se torne pano de fundo de questões sociológicas ou antropológicas (Signates, 2012). Processos de comunicação estão entrelaçados com processos sociais, políticos, educacionais, econômicos e afetivos. Mas, de outro, temos que buscar, no encontro e na conversa com os sujeitos pesquisados, as pistas para indicar os modos de comunicar das pessoas, ou seja, como constroem suas narrativas, se expressam e convidam os outros a interagirem. A responsabilidade ética de quem pesquisa não é só epistemológica (com relação à objetividade científica), mas igualmente política (diante dos sujeitos pesquisados).

Na pesquisa, não há articulação fácil entre conceitos teóricos e as narrativas produzidas pelos pesquisados. A vida de cada um é muito mais complexa do que qualquer

teoria. Teorias não explicam o real, mas auxiliam a enfrentar nossa observação e entendimento.

Processos comunicativos não podem ser “domados” pela teoria nem por protocolos de pesquisa. Por isso não conseguimos alcançar uma “objetividade” (tal como nas pesquisas de ciências exatas) ou “universalidade” nos resultados. Trata-se mais de proceder indutivamente, construindo questões ao longo dos desdobramentos da pesquisa, sem distinção delimitada entre o tempo da pesquisa e o tempo que seria exterior a ela, implicando relações de confiança e mesmo de identificação (Fassin, 2008).

A pesquisa envolve reconhecer as indefinições dos contextos e as confusões e contingências que marcam as suas vidas. Ela exige uma disponibilidade para a escuta, tempo para permitir que o outro elabore o que deseja dizer, enfim, uma outra configuração afetiva da atividade de investigação. A pesquisa em Comunicação requer a escuta das perspectivas dos sujeitos, dos sentidos em jogo, as tensões e os enfrentamentos que marcam suas existências. Nosso material de análise não são só as frases colhidas nas entrevistas. Tais enunciados não são dados isolados de um contexto de experiência: são o produto de uma interação forte entre pesquisador e pesquisado.

Lembramos que o sujeito do conhecimento científico não é o pesquisador e nem o pesquisado, mas o coletivo. Pesquisador e pesquisado dialogam entre si, mas também com uma vasta comunidade científica e acadêmica no campo científico (Bourdieu, 1992; 2011; Hyland, 2012).

Estudar Comunicação e produzir conhecimento na área envolve uma reflexão crítica sobre o que se consegue criar a partir desse encontro entre o pesquisador e os sujei-

tos pesquisados. Não existe nada pronto: a pesquisa surge da observação e análise de como, na interação entre o pesquisador e os pesquisados, os dois lados negociam entendimentos, buscam nomear diferenças, apontar desafios da vida coletiva e entender aquilo que dificilmente pode ser explicado pelas teorias ou categorias de análise.

A teoria não consegue prever a densidade e os detalhes tão ricos da experiência das entrevistas. Pesquisas que envolvem o encontro com a alteridade demandam uma disposição para viver uma experiência pessoal e interpessoal única junto aos sujeitos pesquisados.

O *ethos* do pesquisador talvez não determine necessariamente a ética de sua pesquisa, muito embora o seu senso ético (atrelado à inscrição histórica, institucional e social do pesquisador) influencie sobre a apreciação de sua responsabilidade *vis à vis* dos pesquisados. Ser responsável requer uma atenção ao outro e uma abertura ao encontro, o que não escapa a relações de poder e também sinaliza formas de diferenciação das quais não se pode fugir (Corazza, 1996; Martinelli, 1999).

Além disso, há diferentes momentos e níveis de comprometimento afetivo ao longo da pesquisa, e isso mostra que o distanciamento nunca desaparece, pois há sempre a sombra da desconfiança e do estranhamento entre pesquisador e pesquisado. Por mais que pesquisador e pesquisado tenham várias características de semelhança, um não incorpora totalmente o imaginário, as experiências e o ponto de vista que os outros possuem.

O rigor também requer análises detalhadas nas quais se manifestem explicitamente as implicações político-epistemológicas do pesquisador e as influências históricas, so-

ciais e institucionais que atravessam a prática da pesquisa e sua construção discursiva. Dito de outro modo, o rigor não está só na descrição dos fatos e dos procedimentos metodológicos desenhados para observá-los, mas na dialogicidade e na dialeticidade (negociação ética com as perspectivas dos pesquisados).

Isso faz com que a todo momento o pesquisador se veja desafiado em seus pressupostos, com suas certezas sendo quebradas diante de uma dificuldade em decifrar e entender o modo como cada pesquisado entrevistado pode lidar com determinadas questões e problemas.

A escuta que o pesquisador endereça ao pesquisado deve acontecer com um certo controle e questionamento daquilo que o “espanta”, pois a tendência é sempre procurar amparo no lugar seguro da ciência e de um certo eurocentrismo, enquanto o outro permanece sempre aquém de sua lógica e princípios. Assim, somos instados a uma decodificação e desterritorialização constantes: a todo momento no contato com os pesquisados, os entendimentos, enquadramentos e interpretações do pesquisador são modificados e mesmo jogados por terra. As entrevistas não são meros dados colhidos a serem analisados, mas são o resultado de uma profunda elaboração e construção conjunta, de modo que a pesquisa deve ser “lugar que abriga diferentes temporalidades e afetos no entrelaçamento da modelagem representativa do conhecimento e do encontro transformador com a alteridade” (Moriceau, 2016, p.17).

O importante nesse tipo de pesquisa é saber como se constrói a implicação do pesquisador com o pesquisado. O pesquisador não é e nem pode se comprometer a ser como aqueles que descreve, mas pode desenhar formas de “ser

com”, apresentando-se como “de fora”, como “estrangeiro”, reconhecendo seus limites e ignorâncias, mas oferecendo uma escuta atenta e aberta àquilo que pode ser considerado como um saber “de dentro”.

O ato de pesquisar é também a construção de uma relação na qual o estatuto e a identidade de ambos se reconfiguram constantemente. A visão do pesquisador não pode prevalecer sobre a do pesquisado, porque ambas se configuram juntas, ao mesmo tempo, nas entrevistas. Um se expõe ao outro: um se apresenta diante do outro e deixa aberta uma passagem para que ambos interfiram na percepção um do outro em um encontro transformador.

Referências

BARBOSA, Joaquim Gonçalves; HESS, Remi. **O diário de pesquisa**: o estudante universitário e seu processo formativo. Brasília: Liber Livro, 2010.

BOURDIEU, Pierre. **Homo academicus**. Paris: Seuil, 1992.

BOURDIEU, Pierre. **Questions de sociologie**. Paris: Minuit, 1980.

BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo**: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

COSTA, Marisa Vorraber (Org.). Labirintos da pesquisa, diante dos ferrolhos. In: COSTA, Marisa Vorraber. **Caminhos investigativos**: novos olhares na pesquisa em educação. Porto Alegre: Mediação, 1996, p.105-131.

FASSIN, Didier. L'éthique, au-delà de la règle: réflexions autour d'une enquête ethnographique sur les pratiques de soins

en Afrique du Sud. **Sociétés Contemporaines**, v. 3, n. 71, p. 117-135, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Être Affecté”. **Gradhiva: Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie**, 8. p. 3-9, 1990.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, v. 10, n. 1, p. 161-173, 2006.

HYLAND, Ken. **Disciplinary identities**. Cambridge: CUP, 2012.

MACEDO, Roberto Sidnei. **A etnopesquisa implicada: pertencimento, criação de saberes e afirmação**. Brasília: Liber Livro, 2012.

MARTINELLI, Maria Lúcia. O uso de abordagens qualitativas em serviço social. In: MARTINELLI, Maria Lúcia. **Pesquisa qualitativa: um instigante desafio**. São Paulo: Veras, 1999, p. 19-27.

MARTINO, Luís Mauro Sá; MARQUES, Angela Cristina Salgueiro. A afetividade do conhecimento na epistemologia: a subjetividade das escolhas na pesquisa em Comunicação. Encontro Anual da Compós, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Faculdade Cásper Líbero, 06 a 09 de junho de 2017.

MORAES, Fabiana. **O nascimento de Joicy**. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2015.

MORICEAU, Jean-Luc; PAES, Isabela. Performances acadêmicas e um lugar ao sensível na construção do sentido. In: PICADO, Benjamin; MENDONÇA, Carlos; CARDOSO FILHO, Jorge (Orgs.). **Experiência estética e performance**. Salvador: Edufba, 2014, p.107-130.

MORICEAU, Jean-Luc. Une approche affective de la communication organisationnelle. **Revue Française des Sciences de l'information et de la Communication** v. 9, p. 1-13, 2016.

MORICEAU, Jean-Luc. À distance de la distance représentative: une recherche qui communique et organise. In: MARQUES, Angela; OLIVEIRA, Ivone de Lourdes; LIMA, Fábila Pereira (Orgs.). **Comunicação Organizacional: vertentes conceituais e metodológicas**. v. 2. Belo Horizonte: Selo PPG-COM, 2017, p. 205-222.

SIGNATES, Luiz. O que é especificamente comunicacional nos estudos brasileiros de comunicação na atualidade. In: BRAGA, José Luiz; GOMES, Pedro Gilberto; FERREIRA, Jairo; FAUSTO NETO, Antonio (Orgs.). **10 perguntas para produção do conhecimento em comunicação**. São Leopoldo: Unisinos, 2013, p. 19-29.



PRODUÇÃO DE
CONHECIMENTO E
COMPREENSÃO



Máscaras em rotação: possibilidades do fantástico no século XXI

Alcebíades Diniz

A literatura fantástica é com frequência colocada em segundo plano – como o mito, como os contos de fada –, quando não simplesmente descartada enquanto forma de construção de conhecimento, de reflexão sobre questões culturais e sociais de seu tempo, como se utilizar o fantástico como recurso de algum modo rebaixasse o nível de expressão e enunciação de uma obra. A contribuição de Alcebíades Diniz para este volume discute em profundidade as raízes do fantástico e as novas possibilidades de expressão que oferece na contemporaneidade, com foco no niilismo que se articula em resposta a um certo Zeitgeist de monotonia e banalidade.

INTRODUÇÃO

Desde o final do século XIX, a confluência de certos interesses temáticos (do ocultismo à literatura policial) e de certas nuances estéticas (notadamente, as muitas nuances do fantástico em termos conceituais e narrativos) ganhou considerável espaço em termos de criação literária. Trata-se de certas construções narrativas que ultrapassam os domínios usuais do sobrenatural e configuram um tipo de nova literatura fantástica, uma literatura da estranheza. Inicialmente, esse movimento foi compreendido como um desdobramento tardio do romantismo fantástico do século XIX, e seu futuro parecia definido. Seria, no máximo, um vago modismo, que se dissolveria com as múltiplas brumas de preconceito do século XIX.

Mas não foi bem isso o que ocorreu: novas configurações dessa síntese do fantástico surgiram e se expandiram, colonizando amplas áreas da narrativa contemporânea, de vanguarda ou popular, atingindo uma persistência considerável. Os complexos fragmentos dessas percepções estéticas contemporâneas – que se espalham inclusive em novas mídias – são o alvo de nosso presente artigo.

OTIMISMO E ILUSÃO

A segunda metade do século XIX foi marcada, entre outras coisas, por presságios destrutivos. Conflitos como a Guerra Franco-Prussiana (1870-1871) ou a Guerra de Secessão (1861-1865), com seus novos implementos na tecnologia de destruição e morte em massa, apontavam e configuravam os caminhos dos conflitos mundiais no horizonte do século XX.

Por outro lado, o avanço da ciência e a mecanização universal que surgiam com pompa em eventos como a Ex-

posição Universal pareciam demonstrar que a própria natureza ou o trabalho, esferas nas quais a necessidade de luta pela sobrevivência se mostrava mais encarniçada, já estavam domados pelo homem. Arnold Hauser afirma (1998, p. 380), por exemplo, a respeito do impacto da Exposição Universal de Londres em 1851, a primeira de todas: “A Exposição Universal de 1851 assinala uma mudança na história da Inglaterra; o período vitoriano médio é, à diferença do primeiro, uma época de prosperidade e pacificação”.

Na Exposição Universal de 1889, realizada em Paris, um arco de entrada impressionante de ferro fundido foi construído como pórtico de entrada ao evento. Tratava-se de uma incrível estrutura metálica, que parecia desafiar a gravidade e a própria essência maciça do metal, ao implementar uma infraestrutura relativamente leve, com estruturas que se cruzam em treliças, alçando-se aos céus como a seta culminante de uma catedral gótica. Tal estrutura, a Torre Eiffel, triunfo estético da engenharia, poderia ser vista como um poderoso símbolo dessa modernidade que parecia fazer do mundo um local menos conflituoso, uma utopia de concórdia mediada entre tecnologia, ciência e política.

Tratava-se de uma ilusão. A base de ódio racial e irracionalidade política continuava sua gestação acelerada, cuja conclusão ocorreria no século XX. No entanto, havia oposições que não se conformavam a esse estado de aparente tranquilidade, optando pela busca de uma posição extrema diante da normalidade. A mais conhecida delas foi a dos decadentistas, surgida na virada do século XIX. Seus pressupostos estéticos e ideológicos logo se expandiram da França (o ponto de articulação inicial desse grupo

vanguardista) para o resto da Europa e para o mundo, incluindo leituras e revisões na América e mesmo na Ásia.

MOVIMENTO DECADENTISTA E A BOÊMIA

A influência do decadentismo pode ser facilmente rastreada nas vanguardas artísticas do século XX, notadamente o surrealismo e, inclusive, o futurismo – mesmo com todo seu retórico ódio ao passado – devem muito a periódicos de círculos ligados a Gabrielle D’Anunzio, o representante máximo do decadentismo italiano. O Movimento Fiorentino alimentava objetivos como “o despertar da vida cultural italiana de seu torpor dourado. Marinetti tomaria esse objetivo em suas próprias mãos” (Chessa, 2012, p. 202).

Mas qual seria a especificidade do decadentismo? Alguma visão profética do futuro ou uma adesão programática de um grupo contra a sociedade estabelecida? Pouco havia em comum, dentro de um ponto de vista programático, entre Léon Bloy, Villiers De L’Isle-Adam e J. K. Huysmans, por exemplo, embora na trajetória de cada um deles houvesse coincidências, pontos convergentes e eventuais contatos e amizade. Entrementes, tais autores estavam mergulhados na imediaticidade do *momento* de forma por demais incisiva para serem vistos como profetas, a não ser que se trate de uma imagem ou metáfora.

Talvez, a melhor maneira de entender o decadentismo – que, mais que um movimento estético com manifestos e representantes é uma espécie de “espírito do tempo”, um fantasma que apossava as paisagens tranquilas da *Belle Époque* – seja com o auxílio da análise, empreendida por Hauser (1998, p. 444-447), das mudanças

no espírito boêmio, tão característico da arte no século XIX. Segundo o mesmo autor, em uma primeira fase romântica (representada por nomes como Théophile Gautier ou Gérard de Nerval), teríamos boêmios que mergulhavam no mundo marginalizado como se viajassem “para um país exótico”, sendo assim livres para sair desse universo quando quisessem.

Uma segunda geração, na qual estaria Nadar, Murger e Courbet, representa uma adesão menos artificial e mais *orgânica* ao universo marginalizado, se bem que novamente reversível – neste caso, inclusive com alguma neutralização da sociedade estabelecida, que aprecia a marginalidade quando demarcada dentro de museus e demais espaços artísticos (esse aspecto neutralizado seria representado, segundo Hauser, por Murger¹).

A terceira geração abraçaria a marginalidade de uma forma muito mais complexa e profunda, buscando nela um afastamento absoluto da sociedade estabelecida e mesmo da civilização ordenada², afastamento esse que culmina

1 Esse processo de neutralização fascinada da margem – nas palavras de Hauser, o filisteu consideraria “a boêmia como um submundo. O atraí e o repele” (Hauser, 1998, p. 445) – foi bem percebido por Luiz Nazario no caso de Cruz e Sousa. O poeta propriamente dito foi, na interpretação de Nazario, soterrado pela aura de maldito somado à identidade de vítima da sociedade que lhe foi associada: “Mas, para além das circunstâncias sociais de opressão às minorias, a poesia e ainda mais a prosa poética de Cruz e Sousa possuem tanto vigor (...)” (Nazario, 2007, p. 30).

2 Acreditamos que, diferente de Hauser, a essência destrutiva cultivada pelos autores decadentistas não era exclusiva do Ocidente. Autores procedentes de culturas orientais que mantiveram profundas conexões com o decadentismo, como Ryunosuke Akutagawa e Sadegh Hedayat, também optaram pelo suicídio após uma vida torturada, testemunhada em suas obras. O primeiro autor, um dos mais respeitados e populares do Japão ainda em vida, efetuou mergulho fatal em seus próprios fantasmas e contínuos conflitos mentais, morais e religiosos jamais denegados ou pacificados; já o segundo, dividido entre o Iã

com a alienação, a loucura, o suicídio e a morte. Trata-se de um processo não exatamente metódico, mas realizado com plena consciência, descrito da seguinte forma nas impressionadas palavras de Hauser (1998, p. 446):

A boêmia se converteu em um bando de vagabundos e foragidos, em uma classe dominada pela amoralidade, pela anarquia e pela miséria, em um grupo de desesperados que não só rompem com a sociedade burguesa, mas com toda a civilização européia. (...) Destroem em si mesmos tudo o que pode ser útil para a sociedade, exasperam-se contra tudo o que fornece permanência e continuidade à vida e se enfurecem contra eles mesmos como se estivessem ansiosos para exterminar em sua própria natureza tudo o que possuem de comum com os demais. “Estou me matando – escreve Baudelaire em uma carta de 1845 – porque sou inútil aos demais e um perigo para mim mesmo.” Mas não é apenas a consciência de sua própria infelicidade o que o preenche, mas também o sentimento que a felicidade dos demais é algo de vulgar e trivial.

ASPECTO DESTRUTIVO

Há, portanto, um aspecto destrutivo que o decadentismo cultivará, perceptível desde os títulos de algumas das obras de seus autores mais conhecidos – *Contes cruels* (1883), de Villiers De L’Isle Adam, ou *Sueur de sang* (1893) e *Histoires désobligeantes* (1894), de Léon Bloy, são exemplos que logo surgem à mente. Esse aspecto destrutivo se direciona à sociedade estabelecida e seus alicerces nos jogos políticos, de salão e de academia.

e a Europa, testemunharia o isolamento político e a incompreensão de ambas as culturas (sobre Akutagawa, ver Murakami, 2006, p. ix-xxxiv; sobre Hedayat, ver Sofer, 2013).

Isso se traduzirá, em geral, em conflitos e paradoxos assumidos pelo artista decadente como um aspecto vivo e palpitante de sua própria existência, desdobrado em seu mergulho na boêmia, na marginalidade. A resolução desses conflitos assumidos não será possível e nem buscada – uma síntese seria, desde esse ponto de vista extremista, apenas uma ilusão, uma consolação –, restando assim uma única possibilidade: os *saltos*, sejam eles de fé (a conversão/rejeição da religião, ambas realizadas em seus pontos extremos, torturantes, por Huysmans, Strindberg e Akutagawa), da existência (as transfigurações e êxtases de Van Gogh, em hospícios e no mais doloroso isolamento) ou para a morte (os suicídios e o abandono na miséria).

Complementando a percepção de Hauser, podemos perceber que a sociedade estabelecida possui a mesma hostilidade ao artista decadente que este cultiva: o filisteu percebe que a arte dos decadentistas não pode ser cultuada facilmente em seus museus e demais espaços culturais. O artista decadente não pode ser *recuperado*, nem pelo retorno da *viagem* ao mundo marginal nem pelo culto usual ao lado fascinante e interessante da existência na margem.

Resta a tentativa de reduzir essas visões de beleza, classificar as inventivas literárias e realizar o longo inventário de obsessões e neuroses da arte decadente, para conceder a esta um espaço “adequado” – diminuto, sumarizado – no Museu do Mundo, no quadro evolutivo das artes e do conhecimento. Como escreveu Nazario (2007, p. 31) a respeito de Cruz e Sousa: “O *emparedado* abraça a transcendência na direção da pureza da arte vivida no extremo

prazer da consciência de pertencer-lhe e na extrema dor de saber que os administradores do mundo impedirão de sua vida o ansiado reconhecimento desse pertencimento”.

REFLEXOS NAS VANGUARDAS DO SÉCULO XX

Contudo, a verdade é que o já mencionado aspecto destrutivo do decadentismo, que Hauser via de forma ao mesmo tempo fascinada e enojada, manterá a vida pós-tumba do movimento ativa, refletindo-se já nas articulações mais radicais das vanguardas do século XX, como o expressionismo, o dadaísmo, o futurismo e o surrealismo. Mas o papel de precursor ilustre ou desprezado não será suficiente para a arte decadentista³, cujas bases se propagam de forma mais profunda e complexa em novos ramos culturais e literários dos séculos XX e XXI.

Uma parte dessa longevidade poder-se-ia atribuir à base narrativa, por assim dizer, do decadentismo: herdeiros tanto do romantismo quanto do naturalismo, as narrativas decadentistas oscilam entre esses dois campos de representação opostos, em uma das diversas oposições paradoxais e irreconciliáveis que tais autores alimentavam. Essa tensão paradoxal alimenta um processo narrativo instável – o crítico Jules Lemâitre acha a linguagem do romance *Às avessas*, de J. K. Huysmans, “putrefata como o restante, cheia de neologismos inúteis, de impropriedades

³ Utilizamos com frequência a ideia de uma *arte* decadentista mais que a noção mais exclusiva de *movimento literário* ou *escola*. Procedemos dessa forma, porque a questão da fusão das artes, lançada ainda durante o romantismo e desenvolvida por um Richard Wagner, será crucial tanto para o decadentismo de final do século XIX quanto para os novos desenvolvimentos atuais. José Paulo Paes (1987, p. 28), por exemplo, aproxima o romance, decadentista *par excellence*, *Às avessas*, de J. K. Huysmans, da *Art Nouveau*.

e daquilo que os pedantes chamam de solecismos e barbarismos” (Paes, 1987, p. 6) –, mas complexo exatamente por não permitir uma leitura cômoda, transparente.

Desse modo, a tendência romântica em trabalhar uma subversão da realidade cotidiana (no sonho ou na transfiguração fantástica) encontra-se traduzida pelas “réplicas imaginativas mais satisfatórias do que ela [a realidade]” (Paes, 1987, p. 14), ao mesmo tempo que a trama pode se valer de paródias bem informadas do naturalismo, notadamente a redução “científica” dos comportamentos e da psicologia do personagem a fatores hereditários e/ou de degenerescência individual e social e a opção pelo distanciamento para melhor observação “científica” da trama que se desenrola.

O modelo inicial parece ser Edgar Allan Poe, provavelmente o primeiro a perceber como a realidade imaginativa e mental é vertiginosa, povoada de medos, culpas, racionalizações desesperadas e fúteis de pulsões e desejos. Poe, assim, tornava o fantástico *concreto*, perceptível dentro de um quadro cognitivo não isolado aos termos exclusivamente imaginários e literários do bestiário fantástico, com seus lobisomens, vampiros, duplos e fantasmas.

Mas os decadentes não se prestaram apenas a pastichar Poe, mas trouxeram para essa realização do fantástico a percepção naturalista de um universo radicalmente determinado e fatal em seus mecanismos impiedosos para esse turvo universo mental, provocando algo como um curto-circuito na trama, entre o cientificismo e/ou a observação que se pretende objetiva e a tensão das construções imaginárias e sensoriais, que se multiplicam e expandem, entre a negação da vida e a aceitação de férreas determinações

biológicas, entre a artificialidade do jogo estético e o sentido alegórico mais concreto possível.

Esse paradoxo temático e ideológico era alimentado, por outro lado, por uma linguagem que também ondulava em diversas direções, do jornalismo à recuperação de arcaísmos e o uso sistemático de expressões exóticas, importadas de áreas como a botânica. Nesse sentido, a linguagem empregada, notadamente nas descrições – seja de torturas crudelíssimas em *O jardim dos suplícios*, de Octave Mirbeau, seja de produtos estéticos em *Às avessas*, de J. K. Huysmans – apresenta certa “opulência verbal” que busca estabelecer uma espécie de paralelo à “opulência das impressões visuais” (Paes, 1987, p. 27). Trata-se da tradução daquilo que se convencionou chamar, especialmente após Rimbaud, “alquimia do verbo” – a atividade dos sentidos e da percepção organizando um universo próprio, paralelo, que se distancia da *naturalidade* cotidiana.

Por fim, como bem percebe Paes, a Arte Decadente (as palavras de Paes caracterizam o *Art Nouveau*, na verdade) representaria uma subversão final da sociedade estabelecida e mecânica ao realizar o processo subversivo *por dentro*, nublando continuamente as diferenças entre natureza e cultura, entre o objetivo e o subjetivo, entre o criado e o incriado, entre o humano e o inumano:

Em vez de investir reacionariamente contra a “feiúra” da máquina ou dos produtos dela, os artenovistas procuravam integrá-los ao seio do natural por via da ornamentação, e flores, folhas, frutos, lianas vegetais estilizadas em volutas excêntricas passaram a retorcer a madeira dos móveis, a cerâmica ou vidro dos vasos e luminárias, o ferro não só das balaustradas como in-

clusivo o da estrutura de apoio das construções, agora não mais escamoteado pelo reboque, mas deixado bem a vista como elemento a um só tempo estrutural e decorativo (Paes, 1987, p. 24).

Todos esses aspectos seriam essenciais, ainda que recuperados por vias eventualmente indiretas, na reconstrução do fantástico no século XX. Foge ao escopo de nosso trabalho a discussão – ou mesmo o sumário – das complicadas teorizações críticas em torno do fantástico e de sua “evolução”, mas basta afirmar que o mencionado bestiário sobrenatural, desde Poe em meados do século XIX, sofreu releituras diversas, em geral conectadas à percepção nutrida pelos decadentistas de conexão entre o material e o subjetivo, o “científico” e o imaginário. Essa necessidade se deu por conta de certas pressões por verossimilhança, culminando inclusive com o esforço psicanalítico em entender o efeito do fantástico⁴. Assim, trata-se da superfície do paradoxo decadentista, na qual não poucas obras do fantástico e de suas variantes (a narrativa de terror e as *Weird stories*, por exemplo) se localizam.

ROBERT AICKMAN, INGLÊS

Mas, nesse processo, alguns autores ultrapassaram esse bestiário, reaproximando-se das tensões originais do decadentismo que, como vimos anteriormente, não se situam apenas na solução do bestiário fantástico. Desses autores, destaquemos dois cuja importância para uma curiosa ar-

4 Um dos textos fundamentais desse “esforço” da psicanálise em compreender o processo do fantástico é o artigo “O estranho”, de Sigmund Freud. Uma perspectiva sobre o tema, que defende a tese do desaparecimento contemporâneo do fantástico e de seus efeitos – tese com a qual não concordamos – pode ser vista em Todorov, 2003, p. 165-183.

ticulação moderna do decadentismo será essencial: trata-se do britânico Robert Aickman (1914-1981) e do norte-americano Thomas Ligotti (1953), surgidos em gerações bem diferentes, mas que possuem obras cujo impacto no universo das narrativas fantásticas contemporâneas é apreciável. O primeiro desenvolveu o essencial de sua obra em narrativas curtas, coligidas em coletâneas, sendo que a primeira delas apareceu em 1951, *We are for the dark*, de Aickman em co-autoria com Elizabeth Jane Howard.

Em suas tramas, Aickman demonstra que absorveu uma considerável influência do surrealismo: o ser sobrenatural, entre fantasma e bruxa, que surge no conto “The fetch”, por exemplo, nada possui de imaterial ou de excessivamente espiritual. Trata-se de um ser infernal em sua imprevisibilidade e incognoscibilidade na perseguição do protagonista, sendo de resto um personagem temível pelo que tem de concreto – o jeito de andar, a maneira como se manifesta e os presságios que carrega.

Do surrealismo Aickman também trouxe o gosto pelo desvio insólito da narrativa, a moda de um construto como o *cadavre exquis*, conhecido jogo surrealista no qual partes de uma trama ou de um desenho são agregadas sem se conhecer o todo ou mesmo a parte anterior, com suas tramas tomando desvios insólitos que, embora não essenciais, ajudam na construção de uma *atmosfera* geral de caos destrutivo. Como escreveu Oliver (2012a, p. viii): “Ele gosta de detalhes proliferantes, aparentemente, em si mesmos”.

Trata-se, portanto, de um universo de pesadelo complicado, com seus jogos e rituais vagamente percebidos pelos personagens, revelados nos detalhes abundantes e absurdos e ameaçadores, que Robert Aickman constrói e

que, por verossimilhança e efeito mimético, se parece muito com o nosso. Essa percepção levaria Aickman a certa nostalgia – como bem escreve Oliver, a nostalgia “é uma doença que tende a afetar aqueles que nunca habitaram a ‘terra da alegria perdida’, mas que desesperadamente desejam que ela exista” (Oliver, 2012a, p. ix) –, mas teria um efeito mais profundo em Ligotti – outro que buscaria trazer o caos que percebia no universo ao leitor com a multiplicação dos fatos inquietantes, mas através de outras metodologias –, levando-o ao mais puro e frio niilismo.

THOMAS LIGOTTI, DOS ESTADOS UNIDOS

Nesse sentido, uma das mais notáveis criações de Ligotti é o “ensaio imaginativo”, filosofia narrativa ou ficção filosófica que é *The conspiracy against the human race: a contrivance of horror*, espécie de tratado a respeito do suicídio e das muitas racionalizações filosóficas possíveis de se fazer tendo tal objeto, com a conclusão que o horror mais completo procede da realidade, não da imaginação. Vale a pena reproduzir uma das afirmações desse tratado temível que resume algo de seu espírito:

Assim, é presumível que para alguém que chegou aos termos em algo e que sobreviveu até certa idade, nada poderia ser visto como um direito natural de nascença. Considerando-se os fatos estritamente, *nosso único direito natural de nascença é morrer*. Nenhum outro direito nos foi reservado exceto, repetindo, certas fabricações. O direito divino dos reis pode ser visto agora como uma fabricação, um princípio falsificado para a demência orgulhosa e o impulso mutilador (Ligotti, 2008, p. 214, grifos do autor).

Embora recluso e acosado por ansiedade crônica, Ligotti é bastante ativo na internet e na esfera de obscuras subculturas de massa, tendo colaborado com álbuns e canções da banda de *rock* experimental Current 93 e mesmo elaborado um esboço de roteiro – em colaboração com Brandon Trenz – para episódio da série de TV norte-americana *The X-files* (Arquivo X, 1993-2002), não aproveitado pelo evidente niilismo excessivo da trama.

Considerado por muitos um “novo Lovecraft”, Ligotti constrói mundos de ordenação aparente que vão gradativamente se destruindo e adquirindo formas inumanas, o mesmo servindo para seus personagens. Suas mutações e visões de catástrofes coletivas não estão distantes daquelas do autor *beat* William S. Burroughs, mas sem o aspecto espontâneo e imediato de Burroughs⁵, com a opção pela *lentidão* gradativa da transformação aos olhos do leitor: o homem, a natureza, a sociedade e o própria realidade sofrem doloridas mutações antes de estiolarem-se no nada. A opção pela transformação gradativa fornece a possibilidade de imagens-síntese de destruição, muito empregadas por Ligotti em suas tramas.

EDITORAS E LIVROS

Assim, surgem novos autores e mesmo empreendimentos editoriais – capitaneados, aliás, algumas vezes, por

⁵ É importante destacar que a prosa de Burroughs, frequentemente carregada de uma natureza alucinatória quando não gratuita – garantida pela exploração do acaso, em termos surrealistas, através da técnica do *cut up* que ele empregava – carrega elementos que a prosa decadentista já explorava. Assim, o peso da descrição que vai se deslocando para um campo cada vez mais amplo e que incluiu mesmo o efeito sinestésico, que é uma característica notável de Huysmans, surge em trechos de Burroughs como a alucinante descrição dos cultos maias imaginados pelo autor em comunhão com a modernidade atômica, com seus insetos, órgãos genitais e torturas coloridas, táteis e sonoras (Burroughs, 2008, p. 22-23).

esses mesmos autores: uma espécie de empreendimento em parceria feito de criadores fascinados por dado objeto para clientes que compartilham esse mesmo fascínio, no caso, o fantástico mas também o estranho e o *decadente*.

A Tartarus Press, de North Yorkshire no Reino Unido, é uma editora fundada em 1990 por dois escritores – Ray Russell e Rosalie Parker – especializada nas mais diversas variações de ficção fantástica, antiga e moderna, incluindo o relançamento das coletâneas de contos de Robert Aickman.

Outro exemplo: a norte-americana Centipede Press (Lakewood, Colorado), a cargo do editor Jerad Walters, especializada na reedição de obras de ficção inquietante, inclusive raras coletâneas de Ligotti. Nesse cenário de articulação de membros de uma espécie de cenáculo integrado pelos modernos meios de comunicação, uma pequena editora se destaca desde seu nome: trata-se da Ex Occidente Press, a editora que se percebe nos extremos do Ocidente. Trata-se de uma editora sediada em Bucareste e administrada por um certo Dan Ghetu. As informações a respeito da editora, como data de fundação ou mesmo seus pressupostos estéticos, são praticamente inexistentes, sendo numerosas as reclamações de usuários em fóruns especializados a respeito do atraso ou mesmo do não envio de livros encomendados e pagos.

Apesar disso – ou, talvez, exatamente *por causa disso* –, a editora é responsável por lançar importantes autores do passado (como o fantástico belga Jean Ray) e, especialmente, do presente. Há inúmeras referências ao decadentismo e ao niilismo filosófico: editores ligados à Ex Occidente organizaram coletâneas em homenagem a autores como Gustav Meyrink, Mikhail Bulgakov e Bruno Schultz.

Os livros em si, por outro lado, apresentam em seu *design*, tipografia e composição características distintivas que os tornam quase objetos artísticos. É bem verdade que todas essas pequenas editoras ligadas a esse cenáculo *online* neofantástico – como as já mencionadas Tartarus Press e Centipede Press, mas também a Swan River Press, a Éditions Finitude, a Egeus Press etc. – possuem uma enorme preocupação com a produção dos livros como objetos estéticos aprazíveis.

Em geral, os lançamentos são de pequena tiragem (entre 300 e 500 exemplares), muitos com autógrafos de autores, ilustrações, capa-dura, guardas com imagens etc. Mas a Ex Occidente vai um pouco além disso, ao agregar elementos visuais como hieróglifos, símbolos esotéricos, datação e informações técnicas do livro estilizadas e uma tiragem ainda mais limitada, na casa dos 100 exemplares ou menos.

Esses efeitos fazem com que o leitor, ao abrir o livro, o perceba não apenas como um objeto usual ou mesmo um objeto de arte, mas como um objeto *místico*, que guarda algum segredo esotérico. Assim, por exemplo, nas informações técnicas e sobre ilustrações do livro *The ten dictates of Alfred Tesseller*, de Watt, podemos ler o seguinte: “Ouvindo as súplicas moribundas dos esquecidos na casa de repouso horológica desde 1989” (Watt, 2012, p. 4). Provavelmente a críptica citação trata da data de fundação da editora, mas mesmo essa interpretação é incerta.

Nesse sentido, a recuperação do universo decadentista mais distante (da virada do século XIX para o XX) quanto mais próximo (representado especialmente por Ligotti) surge de maneira mais completa em uma série mais recente de livros da Ex Occidente, que se rebatizou Les

Éditions de l'Oubli para essa pequena série (também deslocada no espaço, pois as obras são datadas de 1945 em alguns locais e nada *correta* de 2012, em outros, todas apresentando um pequeno dístico introdutório, “You begin to understand” ou “Você começa a entender”).

A NOVELA “THE AESTHETE HAGIOGRAPHER”, DE DEREK JOHN

Analisaremos uma das obras dessa série, a novela *The aesthete hagiographer*, de Derek John. Como o título torna evidente, o livro de John trata da santidade: em uma pequena localidade da França, a vida gira em torno das peregrinações que buscam uma santa Margite, cujo corpo venceu a decomposição e que, em vida, teve visões sublimes e apresentou os estigmas de Cristo.

Adam Livesey, o protagonista – um cavalheiro inglês saudavelmente distante de qualquer fé religiosa e que flava em férias para esquecer seu casamento destruído – observa a movimentação dos fiéis não sem ironia cruel. Mas Livesey encontra dois livros que mudam sua existência até aquele momento: a transcrição das visões e uma hagiografia relatando a atribulada e breve vida da santa.

Mergulhado naquelas visões do absoluto que cobrava o máximo do belo corpo de uma jovem mulher – Livesey se apaixona pelas fotos da santa nos dois livros antes mesmo de ver seu corpo preservado –, o protagonista mergulha em uma mescla torturada de religião visionária e mórbida tensão necrófila. O que se desenvolve a seguir é um curioso jogo de sedução entre o inglês falsamente convertido e a santa morta em seu mausoléu de vidro.

Livesey logo participa ativamente das festividades e grupos religiosos locais, se responsabilizando pelas flores

que deveriam decorar o esquife transparente de Margite, ao mesmo tempo que busca roubar a chave do sacristão para ter *acesso ilimitado* à santa. Consegue esse acesso e consoma a trama amorosa de forma brutal e extática, um estupro que surge deslocado na narrativa por uma citação em latim: “Tunc Livesey membrum virilum eius in Sancta Margite possuit et copulata cum ea usque ad portas utero seminis fluxit” (John, 2012, p. 52)⁶.

Pouco antes de consumir sua sedução, o protagonista encontra, escondido no mausoléu raramente aberto, um caderno de notas do hagiógrafo que fez a biografia da santa, relatando as dúvidas e terríveis visões finais de Margite, além da descoberta de que as feridas estigmáticas eram falsas, autoinfringidas. Contudo, Livesey mal lê esse novo material, pois torturado por seu ato pecaminoso, opta por abandonar a cidade e voltar para sua Londres natal, reencontrando seu emprego, terapeuta e problemas usuais, atribuindo sua estadia na França a alguma loucura passageira.

Restabelecido, descobre, certo dia, que levou consigo o caderno de notas do hagiógrafo francês que encontrara aos pés da santa morta no profanado sarcófago transparente. O manuscrito traz novas revelações: conforme avançava em sua disciplina ascética, derivada das leituras de Santa Teresa, Margite afiava suas visões do Absoluto, mas percebia uma anomalia nelas. A meta estabelecida pela jovem falsa estigmática era a escalada dos “castelos” de êxtase religioso descritos por Santa Teresa, mas nesse processo ela

⁶ O trecho escabroso aparece em latim no original, sem tradução, mas o trecho poderia ser vertido para o português da seguinte maneira: “Em seguida, o membro viril de Livesey penetrou Santa Margite de tal forma que ejaculou, ao final da cópula, nas portas do útero dela.”

encontrou não Jesus e alguma prometida esfera redentora, mas o abismo do vazio absoluto. Em suas últimas visões, Margite já se proclamava irmã e esposa não de Cristo, mas do Vazio, com o qual esperava uma comunhão e ao qual atribuía sua milagrosa sobrevivência, superando a fome e a sede dos jejuns forçados e penitências.

Entrementes, Livesey, perturbado por essas visões, mas curado de sua recaída mística, opta por recolocar o caderno de notas de onde retirou: aos pés da santa em seu mausoléu, empregando sua chave roubada. Contudo, lá chegando, constata que o mausoléu está fechado e a ordem de leigos que cuidava do local fora dissolvida, pois a santa estava “poluída” e “fétida”. Adivinhando que seu *pecado* fora responsável por aquilo, Livesey se esconde no confessionário enquanto observa um médico e dois religiosos responsáveis pelo “restauração” da santa para visita pública – o que incluía, se necessário, a troca do sangue de Margite por formol para evitar o mau cheiro e preservar a aura de milagre do local.

Assim que o médico fura a barriga da santa para que o gás preso lá dentro escape, encontra um jorro de sangue fresco. Logo, a santa desperta, morta viva sangrenta, para assassinar o médico e se colocar diante de Livesey e dos outros atônitos religiosos no local. O último ato de Margite é em homenagem ao Vazio, que ela passara a cultuar, e incluiu queimar a si e a Livesey vivos e incendiar a igreja. Nas ruínas, há quatro corpos (ou seja, o de Margite desapareceu), e os restos calcinados de Livesey, confundidos com o da santa, tornaram-se relíquia religiosa, uma lembrança da incorruptível Margite que operaria milagres para os mais crédulos.

Há no desfecho da trama de Derek John muito de um arriscado excesso: Margite sucessivamente é uma morta que engravida de um vivo (o mau cheiro seria seu bebê morto ainda no útero), depois se revela que seu milagre era fruto de uma vontade feroz e disciplinada como aquela dos iogues, ato seguido pelo incêndio da catedral e destruição apocalíptica. A narrativa segue a perspectiva do protagonista inglês, que nos permite acompanhar sem sentir os sobressaltos da trama, pois a visão de Livesey segue um percurso extático, mas no qual se inocula um forte elemento irônico que se concretiza ao final.

Percurso semelhante é empregado por outro prosador contemporâneo da ironia, do fantástico e da estranheza, Oliver, em seu conto *The dreams of cardinal Vittorini*, no qual vemos a transcrição de delírios cada vez mais blasfemos e centrados em uma transcendência tenebrosamente vazia e árida que acossam o protagonista-título, um inquisidor na Itália do século XVI. A trama se estrutura a partir de falsos tratados, crônicas e diários, que criam curiosas e nuançadas formas de espelhamento. As imagens surgem então de um processo indireto e de leitura/tradução, dentro de um jogo de referências. Oliver (2012b, p. 310-333) chega a ilustrar seu conto com imagens criadas por ele mesmo, duas no caso desse conto e uma delas com fortes influências e referências a outras ilustrações e ilustradores.

John, contudo, emprega um processo de identificação direta do protagonista, Livesey, com a santa através da crise de fé distorcida pelo desejo, um recurso que permite acompanhar de perto a atormentada psique do protagonista. Assim, enquanto lê as ferozes e sangrentas visões místicas de Margite, nutre fantasias românticas nas quais

foge com a santa do mosteiro no qual ela estava encerrada, para viver uma vida de boêmia ao lado de Rimbaud, Verlaine e Gauguin.

Há um conflito paradoxal, portanto, na trama que poderia ser sumarizado no binômio corpo x espírito, se não houvesse o corte representado pela descoberta, feita pela *santa* Margite, do Vazio como uma estranha substância que preencheria, paradoxalmente, o universo: “Nós somos receptáculos do vazio e eu, Margite Level, sou mãe e irmã do Vazio” (John, 2012, p. 62). Trata-se de uma visão niilista que Ligotti não desaprovava, pois alimentada pelo falso misticismo e pela transmutação do milagre em transação puramente mental e carnal. A visão religiosa entraria, na trama, como um *construto* que simplifica e degrada a realidade apavorante. A normalização e a denegação da catástrofe que, por ser inevitável, pode demorar mas não tarda, como o final apocalíptico e cínico da narrativa aponta.

○ VAZIO E O NIILISMO

A partir do que vimos anteriormente, seria possível concluir que o niilismo absoluto postulado por John, embora possua evidentes ressonâncias no decadentismo do século XIX, está algo distante da visão acalentada por tais autores no distante século XIX-XX. Pois os autores decadentistas alimentavam uma contínua contradição estética que resolviam fora da esfera estética, na esfera da vida. E mesmo essa solução não deixaria de carregar algo de artificioso, de planejado. Nesse sentido, é interessante a reflexão que Hauser faz de Arthur Rimbaud, o niilista mais acabado do século XIX, que negaria sua carreira como autor, sua fortuna literária e mesmo a literatura como um todo:

A cultura ocidental teria de alcançar o estado de sua crise presente para que uma vida semelhante fosse sequer concebível. (...) quando o alcançam, na África, notícias de sua fama [como poeta], se recusa a escutá-las e as despacha com um ‘Merde pour la poésie’. Pode se imaginar algo mais aterrador, mais contrastante com a ideia de um poeta? Não será o caso, como diz Tristan Corbière, de que “seus poemas eram de outro e ele nunca os leu”? Não é este o mais terrível niilismo imaginável, a extrema autonegação? E este é o real fruto da semente lavrada por Flaubert, respeitável burguês, cuidadoso e excêntrico, e por seus amigos, artificiosos, cultos e cheios de ideias artísticas (Hauser, 1998, p. 447-448)⁷.

Assim, o niilismo se mostra sempre como um jogo filosófico – e, claro, estético, ideológico – perigoso, no qual se sustenta uma oscilação pendular entre o Vazio e o Êxtase, sendo o encontro de ambos a destruição. A síntese destrutiva parece mais atrativa ao niilista contemporâneo que o extenuante movimento pendular, cujo empuxo representa o dinamismo da visão do decadentismo original. Por outro lado, esse niilismo moderníssimo opera a partir da representação estética “pura”, evitando o conflito interior que não mais se expressa em suas sofisticadas fantasias de Apocalipse e Vazio.

7 Não deixa de ser revelador que, como Rimbaud, Shakespeare possui uma vida em tal contraste com sua obra que não são poucos que questionam sua autoria, uma obsessão bem atual, ilustrado pelo recente filme *Anônimo* (Anonymous, 2012), de Roland Emmerich. Essa situação é bem descrita por Borges: “Cinco anos antes de sua morte, retirou-se para o seu povoado natal, Stratford-on-Avon, e não escreveu uma só linha, salvo um testamento, no qual não se menciona um único livro, e um epitáfio tão tosco que mais vale tomá-lo como piada.” (BORGES, 1999, p. 153). Mas a encarnação do arquétipo “artista que abandona a Arte” é anticlimática no caso de Shakespeare, o que pode indicar que o niilismo de Rimbaud possui algo de estetizado.

Mas é bem verdade que essa tentação do Vazio já encontrou um nicho amplo na cultura de massas de uma época em que o sagrado pode ser facilmente esvaziado ou caricaturizado, eventualmente confundido exclusivamente com doutrinação religiosa – um painel completamente diferente daquele visto por autores como Huysmans, Bloy, Akutagawa ou Strindberg, terrivelmente dilacerados por questões relacionadas à fé. Em um episódio recente da série de televisão *Game of thrones* – de título *The climb* (2013), dirigido por Alik Sakharov –, um dos personagens, ressuscitado várias vezes por uma divindade de luz e trevas, responde, diante de um questionamento a respeito do que haveria *do outro lado*, na morte, sendo que a resposta deixa claro que não havia *nada ali*.

O diálogo é breve e sem maiores consequências, mas é a demonstração que formas do niilismo mais radical também chegaram até os programas de televisão bem sucedidos e de altíssima audiência, assistidos por milhões de pessoas no mundo todo. E a semente, dessa vez, foi plantada pelos atuais cenáculos de literatura fantástica, estranha e decadente, cujos distantes vestígios estão na negação da sociedade e da própria civilização do decadentismo, mas que ora sustentam o conflito inerente a esse negação ora o sintetizam em uma imagem estetizada de destruição.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em nosso texto, buscamos elaborar o percurso de um tipo de pensamento que persistiu desde o final do século XIX, ao longo de todo o século XX, chegando ao século XXI: a ideia da *decadência*, uma percepção dupla; por um lado, a intuição de que a realidade percebida pelos senti-

dos, em sua singeleza quotidiana, era insuficiente diante das possibilidades imaginativas, dos potenciais imensos da mente; de outro, a pressão social, que empurraria os indivíduos para uma espécie de beco sem saída abismal. Essa percepção duplicada indicaria o caminho do colapso, se não de toda a Civilização e da História, ao menos da fruição estética, da luta contra a monotonia amorfa da banalidade. A plenitude vertiginosa do vazio, do elemento que não pode ser preenchido, surgiu como resposta para os sinais da decadência, mas essa *resposta* sofreu alterações expressivas ao longo do tempo e sua constante utilização resultou em configurações novas, em codificações originais – mais ou menos radicais – para aquele *nada* tão peculiar, já analisado por Heidegger, que, ativo, pode nulificar aquele que o cultua.

Referências

BORGES, Jorge Luis. **Obras completas**. v. IV. São Paulo: Globo, 1999.

BURROUGHS, William Seward. **The wild boys**. London: Penguin, 2008.

CHESSA, Luciano. **Luigi Russolo, futurist: Noise, Visual Arts, and the Occult**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2012.

HAUSER, Arnold. **Historia social de la literatura y el arte**. Madrid: Debate, 1998.

JOHN, Derek. **The aesthete hagiographer**. Bucarest: Les Éditions de l'Oubli, 2012.

LIGOTTI, Thomas. Thinking Horror In: LIGOTTI, Thomas. **Collapse**. v. IV. Falmouth: Athenaeum Press, 2008.⁸

MURAKAMI, Haruki. Akutagawa Ryûnusoke: Downfall of the Chosen. In: AKUTAGAWA, Ryûnusuke. **Rashomon and 17 other stories**. London: Penguin, 2006.

NAZARIO, Luiz. Brocados e ouropéis, gemas e cristais. **O eixo e a roda**, Belo Horizonte, v. 14, p. 85-89, jan./jun. 2007.

OLIVER, Reggie. Introduction. In: AICKMAN, Robert. **Intrusions**. North Yorkshire: Tartarus Press, 2012a.

OLIVER, Reggie. **The dreams of cardinal Vittorini & other strange stories**. North Yorkshire: Tartarus Press, 2012b.

PAES, José Paulo. Huysmans ou a nevrose do novo. In: HUYSMANS, J.-K. **Às avessas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOFER, Dalia. A Review of *The Blind Owl* by Sadegh Hedayat. **The Believer**, fev. 2011. Disponível em: <http://www.believer-mag.com/issues/201102/?read=review_hedayat> Acesso em: 07 maio 2013.

TODOROV, Tzvetan. **Introdução à literatura fantástica**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

WATT, D. P. **The ten dictates of Alfred Tessler**. Bucareste: Ex Occidente Press, 2012.

⁸ Trata-se de uma versão resumida de **The conspiracy against the human race: a contrivance of horror**, acompanhada do ensaio fotográfico *Memento Mori – Dead Monkeys*, de Oleg Kulik.



Rousseau e a compreensão pelo olhar: o processo de educação da consciência moral

André de Paiva Bonillo Fernandes

O que causa a degeneração da sociedade e como dela escapar, caso seja possível? O olhar atento e compreensivo do autor observa em Jean-Jacques Rousseau, a partir de sua vasta obra, sentidos bem mais amplos e complexos que o célebre reducionismo encerrado na reconhecida frase de que “o homem no estado de natureza é bom e a sociedade o corrompe”. Fugindo ao tradicional dualismo que opõe Rousseau (o homem é bom e a sociedade o corrompe) a Hobbes (o homem é lobo do próprio homem), a atitude compreensiva trabalha com a hipótese de que o estado de natureza do homem primitivo é, antes, uma prisão em si do que um estado de virtude e liberdade. Virtude e liberdade que emergem como responsabilidade do humano ser em seus embates com sua condição divina e demoníaca, diversa, plural.

INTRODUÇÃO¹

O homem no estado de natureza é bom e a sociedade o corrompe. Tema dos mais explorados nas leituras de Rousseau,² em especial a partir do 2º *Discurso*, parece sugerir que o aparecimento das faculdades virtuais do homem, isto é, a imaginação, o entendimento, a razão, o lançariam em um caminho onde técnica e moral não caminham juntas: quanto maior o progresso da razão, maior também a degeneração moral. Entretanto, talvez seja possível, a partir dos próprios textos de Rousseau, encontrar elementos para, compreensivamente, afirmar que a saída do estado de natureza não apenas era inevitável como também necessária para que o homem

1 Para facilitar a referência às obras de Rousseau, adotaremos a seguinte forma: 1º *Discurso*, para o *Discurso sobre as ciências e as artes*; 2º *Discurso*, para o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*; *Ensaio*, para o *Ensaio sobre a origem das línguas*; *Emílio*, para o *Emílio, ou da educação*; *Narciso*, para *Prefácio de Narciso ou o amante de si mesmo*; e *Confissões*, para as *Confissões*, além das cartas propriamente nomeadas.

2 Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) nasceu em Genebra, Suíça. Músico e filósofo, ainda que não no sentido convencional do termo, adquiriu notoriedade em Paris ao vencer o concurso realizado pela Academia de Dijon com o *Discurso sobre as ciências e as artes*. Dentre outros, manteve relações próximas com Diderot (tendo contribuído para a *Encyclopédie*), Voltaire e Hume (em cuja casa se hospedou por um período). Sua vida, além de um complexo de perseguição que foi se acentuando com o tempo, foi marcada por uma série de experiências emocionalmente intensas, como as conversões religiosas, a querela musical com o célebre Rameau e o próprio Voltaire, a condenação pública de suas obras e os embates com as autoridades civis e eclesiásticas, que resultaram na decretação de sua prisão e as constantes fugas. Marcou para sempre a história do pensamento ocidental ao colocar em xeque, em pleno século das Luzes, a superioridade e o estatuto da Razão, exaltando a vida interior e moral do homem sobre as conquistas civilizatórias. É por vezes mal interpretado, tomado como um ingênuo crítico da sociedade, sobretudo a burguesa, que buscava o retorno a uma natureza e passados idílicos. Sua obra transita desde a música, a educação e escritos autobiográficos até a política e organização do Estado, defendendo sempre a liberdade como bem supremo do homem, não apenas seu direito, mas seu dever.

pudesse atingir o objetivo de sua criação pelo Ser Supremo: ser livre, bom e feliz.

Para chegar a essa conclusão, precisaremos ter como guia um sentido a que Rousseau alude em todos os seus textos: a visão.

Primeiro, veremos que as faculdades virtuais iniciam seu desenvolvimento, dentre outras circunstâncias, pela visão do outro. Em seguida, que o amor-próprio consiste em querer distinguir-se e ser visto pelo outro. Ao final de todo o percurso, a conclusão será a de que a consciência moral não é apenas a melhor característica do homem, mas que é, em verdade, todo um processo de amadurecimento e educação do olhar.

Realizado tal processo, o reconhecimento não seria mais buscado no olhar exterior, mas a partir de si mesmo, reencontrado consigo, e não mais alienado de si. Assim, o homem poderia ver e compreender a si e ao outro como seres iguais que são.

○ ESTADO DE NATUREZA

Rousseau afirma que, “tendo o primeiro homem recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se encontrava nem mesmo ele nesse estado” (2º *Discurso*, p. 52). Se o estado de natureza é recurso teórico de investigação, historicamente ele não poderia ocorrer, pois, “tendo o próprio Deus tirado os homens do estado de natureza logo depois da criação, são eles desiguais porque assim o desejou” (2º *Discurso*, p. 53). Afora a atividade divina, o autor também menciona que as associações humanas podem ser atribuídas, em grande parte, aos acidentes da natureza, como vulcões, terremotos e incêndios (*Ensaio*,

p. 294), que, entretanto, talvez não fossem tão acidentais, pois, uma vez estabelecidas as sociedades, tais desgraças cessaram de ocorrer, instrumentos que foram da Providência (*Ensaio*, p. 294).

Dessa maneira, a saída do estado de natureza seria inevitável. Mas faltaria, ainda, um elemento para sedimentar a ligação entre os homens: o olhar. Em sua poética e delicada maneira de descrever os eventos, fogo e água acabaram por proporcionar o mesmo efeito. A visão das chamas do fogo que afugenta os animais atrai o homem, que em torno delas se reúne, faz festins, dança: “os agradáveis laços do hábito aí aproximam, insensivelmente, o homem de seus semelhantes e, nessa fogueira rústica, queima o fogo sagrado que leva ao fundo dos corações o primeiro sentimento de humanidade” (*Ensaio*, p. 295).

Nas regiões quentes, mas abundantes em água, a prodigalidade da irrigação retardava o contato entre os homens e o estabelecimento da sociedade. Por sua vez, nas regiões áridas, os bárbaros, vivendo de seus rebanhos, tinham necessidade de encontrar bebedouros comuns tanto para o gado como para si, o que estimulava a convivência:

Aí se formaram os primeiros laços de família e aí se deram os primeiros encontros entre os dois sexos. As moças vinham procurar água para a casa, os moços para dar de beber aos rebanhos. Olhos habituados desde a infância aos mesmos objetos, começaram aí a ver outras coisas mais agradáveis. O coração emocionou-se com esses novos objetos, uma atração desconhecida tornou-o menos selvagem, experimentou o prazer de não estar só. A água, insensivelmente, tornou-se mais necessária, o gado teve sede mais vezes: chegava-se açodadamente e partia-se com tristeza.

[...] Tal foi, enfim, o verdadeiro berço dos povos – do puro cristal das fontes saíram as primeiras chamas do amor (*Ensaio*, p. 297).

Fogo e água serviram de estímulo ao olhar. A atração provocada pela visão das chamas fez com que os homens se reunissem e se entreolhassem; a necessidade da água fez com que homens e mulheres vissem mais do que viam antes, e “à força de se verem, não podem mais deixar de novamente se verem” (*2º Discurso*, p. 92).

E assim surgiram as festas primitivas (Freitas, 2015, p. 184) descritas por Rousseau, em que se cantava e dançava. Olhando-se uns aos outros, começaram a desejar também serem eles próprios olhados, alcançando a estima pública. O mais belo, forte, astuto, eloquente, o melhor cantor ou dançarino passou a ser mais considerado que os outros, nascendo, assim, a desigualdade e o vício: vaidade e desprezo, vergonha e inveja (*2º Discurso*, p. 92). Vendo os outros, o homem viu a si mesmo e tomou consciência de si: começava, então, a expansão do ego narcísico do amor-próprio (*2º Discurso*, p. 146-147, nota “O”).

Essas novas luzes fizeram o homem voltar-se sobre si, alienando-o do exterior (*2º Discurso*, p. 78); as desigualdades naturais se transformaram em desigualdade moral ou política, estabelecida ou autorizada pelo consentimento (*2º Discurso*, p. 51). Portanto, para Rousseau, em todas as nações, o progresso do espírito é proporcional, em um primeiro momento, às necessidades recebidas da natureza e às paixões que levam ao seu atendimento (*2º Discurso*, p. 66); depois, à sociedade, pois transformadas em necessidades artificiais (*2º Discurso*, p. 114).

○ APRISIONAMENTO DE SI

É comum aos intérpretes de Rousseau opor as virtudes do estado de natureza e do homem primitivo à degeneração do estado social e do homem social. Quer parecer-nos, entretanto, que o estado de natureza do homem primitivo é, antes, uma prisão em si do que um estado de virtude e liberdade; ele não *faz* parte da natureza, mas *é* natureza. Assim, é ele movido pelas necessidades físicas ditadas unicamente pela natureza, sem desejos que não os relativos a essas necessidades (*2º Discurso*, p. 65-66).

Nesse sentido, a moralidade só pode existir em sociedade, uma vez que vício e virtude são conceitos surgidos do convívio social (*Narciso*, p. 300, nota 1), não sendo possível afirmar que o homem do estado de natureza seja virtuoso. Quando dizia que os costumes de sua época estavam corrompidos, Rousseau não buscava provar que os costumes dos ancestrais eram bons, mas que os de seus contemporâneos eram ainda piores (*Narciso*, p. 293, nota 1). Rousseau não era um crítico da sociedade, da ciência ou das artes consideradas de maneira abstrata, mas de uma sociedade, uma ciência e uma arte historicamente determinadas (*1º Discurso*, p. 191).

Por isso, o estado de natureza e o homem primitivo só poderiam ser considerados bons e virtuosos em comparação com a sociedade que Rousseau visava criticar. Não havendo entre os homens primitivos qualquer relação moral ou mesmo deveres comuns, “não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios e virtudes” (*2º Discurso*, p. 75). De maneira oposta, também não poderiam ser considerados maus apenas por não conhecerem a virtude (*2º Discurso*, p. 75). Em certo sentido “nada deve ser tão tranquilo

quanto a sua alma e nada tão limitado quanto seu espírito” (2º discurso, p. 141, nota “K”).

No *Ensaio*, Rousseau parece confirmar a nossa hipótese de que o homem primitivo está preso em si mesmo: “Aquele que nunca refletiu, não pode ser clemente, justo ou piedoso, nem tampouco mau e vingativo. Quem nada imagina não sente mais do que a si mesmo: encontra-se só no meio do gênero humano” (*Ensaio*, p. 287-288).

Como consequência, o estado de natureza não comportaria qualquer adjetivação: ele não seria bom ou mau, virtuoso ou vicioso. Bastaria dizer que o estado de natureza é, assim como bastava ao homem primitivo *ser*. E, de fato, era um ser aprisionado no presente de suas necessidades físicas e imediatas, alheio, mas não alienado, ao mundo a seu redor; sentia ele apenas a necessidade de se conservar.

Podemos, entretanto, nos perguntar: se o homem selvagem, privado de luzes, só experimentaria paixões decorrentes de suas necessidades físicas e, portanto, desejos relativos a elas (2º Discurso, p. 65-66), seria esse desejo de uma espécie diferente do desejo experimentado pelo homem social em suas necessidades artificiais?

Talvez o desejo em sociedade não seja melhor ou pior, maior ou menor do que o desejo decorrente das necessidades físicas. O problema parece ser que o progresso da razão e da técnica multiplicou aquilo que pode ser desejado, e que o sentimento do desejo tenha apenas encontrado novas maneiras de se manifestar: “Entre os selvagens, o interesse pessoal fala tão fortemente quanto entre nós, mas não diz as mesmas coisas” (*Narciso*, p. 298, nota 1).

Com isso, a expansão do ego narcísico e a alienação de si podem ser vistos como uma consequência não do desen-

volvimento da sociedade e das faculdades virtuais em si, mas dos novos modos de manifestação do desejo de distinguir-se, de ser considerado pelo olhar do outro.

○ ABUSO DAS FACULDADES VIRTUAIS

Para Rousseau, não é a razão que distingue o homem dos animais, mas a capacidade de aperfeiçoar-se, responsável pelo desenvolvimento de todas as outras faculdades e que existe tanto no indivíduo quanto na espécie (2º *Discurso*, p. 64-65)³.

Some-se a essa perfectibilidade a língua, e veremos que “a língua de convenção só pertence ao homem e esta é a razão por que o homem progride, seja para o bem ou para o mal, e por que os animais não o conseguem” (*Ensaio*, p. 264). Mesmo a comunicação pode ser atribuída à perfectibilidade, pois ela estaria mais ligada às faculdades humanas que aos órgãos utilizados para esse fim. Fosse outra a conformação física do homem, ainda assim ele se comunicaria (*Ensaio*, p. 263).

Como dissemos, não é a existência das faculdades virtuais que leva à degeneração do homem e sua consequente alienação. Mesmo porque “o autor de todas as coisas é a fonte da verdade; tudo conhecer é um de seus atributos divinos: adquirir conhecimentos e espalhar luzes equivale, pois, a participar, de certo modo, da inteligência suprema” (*Carta ao rei da Polônia*, p. 242).

Como, então, conciliar esse atributo divino e o estado de degeneração no qual se encontram os homens? Rousseau parece dar a resposta no *Emílio*, ao afirmar que o abu-

3 Rousseau enxerga um paralelismo entre o desenvolvimento do indivíduo e o da sociedade.

so de nossas faculdades é o que nos torna infelizes e maus (*Emílio*, p. 325).

Seria ainda possível indagar se a ausência dessas faculdades tornaria o homem melhor. O próprio Rousseau já cuidou de responder: “Então, para impedir o homem de ser mau fora preciso limitá-lo ao instinto e fazê-lo estúpido? Não, Deus de minha alma, nunca te censurarei tê-la feito à tua imagem, a fim de que eu possa ser livre, bom e feliz como tu” (*Emílio*, p. 325). É, portanto, o amor-próprio, o furor de distinguir-se (*2º Discurso*, p. 111), o orgulho, que engendram todos os outros vícios (*Emílio*, p. 307).

As ciências, nascidas de fonte pura e possuidoras de um fim tão louvável, deram origem a inúmeros erros (*Carta ao rei da Polônia*, p. 242-243), pois o estudo do universo, que deveria elevar o homem ao Criador, só o elevava à vaidade (*Carta ao rei da Polônia*, p. 246), enquanto o gosto pelas artes teria nascido do desejo de se distinguir (*Narciso*, p. 295).

Em suma, o conjunto de ciências, letras e artes acaba por estender suas guirlandas de flores sobre as cadeias de ferro carregadas pelos homens em sociedade (*1º Discurso*, p. 190). Não são os punhos de renda ou as roupas bordadas que causam esse mal, mas o considerar feliz aqueles que os possuem e dedicar todos os esforços para obtê-los (*Carta ao rei da Polônia*, p. 255). Se era dito que a virtude era um amor à ordem, ele afirmou que o vício também o seria, mas tomado em um sentido diferente: o bom se ordenaria em relação ao todo, o mau, o todo em relação a si (*Emílio*, p. 339-340).

Como, então, escapar dos dois extremos representados pelo aprisionamento interno do homem primitivo e a de-

geração do homem social? O vigário saboiano⁴ afirma ser nem a ignorância nem a razão estéril, mas a consciência moral, intelecto plenamente desenvolvido animado pelo princípio inato de justiça e virtude presente no fundo da alma (*Emílio*, p. 335). Se não é possível combater a perfectibilidade e o desenvolvimento das faculdades virtuais, o que se pode fazer é desenvolvê-las de maneira adequada (*Emílio*, p. 305-306).

A EDUCAÇÃO E COMPREENSÃO DO OLHAR

Se a resposta para evitar o aprisionamento interno do homem primitivo e a degeneração do homem social é a consciência moral, talvez o caminho para desenvolvê-la adequadamente, e atingi-la, seja enxergá-la como um processo de educação do olhar, de modo que a visão não mais leve ao amor-próprio, mas, sim, ao amor de si.

A sugestão de um processo educativo não é novidade nas obras de Rousseau, pois podemos tomar como referência a música e as cores.

Se a beleza dos sons pertence à natureza e seus efeitos são puramente físicos, e todos os homens podem sentir prazer ao ouvi-los, cantos e harmonia são uma língua cujo dicionário seria preciso aprender. Assim, “ouvidos rústicos só ouvem ruídos em nossas consonâncias”

⁴ Personagem central na obra de Rousseau, que aparece no *Emílio* em uma seção intitulada “Profissão de fé do vigário saboiano”, que é, inclusive, editada à parte do livro, tamanha a sua importância. Nela, o vigário narra suas agruras e discorre sobre temas como a bondade divina, fé, consciência, orgulho, decadência, costumes, sensações, sentimentos e razão. Ela fora baseada em dois padres conhecidos por Rousseau em sua juventude: “E reunindo o padre Gâtier com o padre Gaime, fiz com esses dois dignos clérigos o original do vigário saboiano. E lisonjeio-me de não ter a cópia desonrado os modelos” (*Confissões*, livro III, p. 128).

(*Ensaio*, p. 311). Ao mesmo tempo em que as sensações produzem efeitos sensoriais, frequentemente também acabam por produzir efeitos morais (*Ensaio*, p. 307). Os sons não agem apenas como sons, mas como sinais de afeição e sentimentos, despertando também nos homens os movimentos que exprimem.

Se assim não o fosse, e não tivessem essa característica moral, também os bárbaros se comoveriam e não os considerariam meros ruídos (*Ensaio*, p. 315). De fato, o som como simples objeto dos sentidos não tem um grande poder: é capaz de distrair por alguns momentos, mas não encanta e comove. Para tanto, devem oferecer “algo que não seja nem acorde nem som e que apesar de mim mesmo me emocione” (*Ensaio*, p. 316).

O que seria esse algo a mais? Se pudermos fazer uma comparação válida entre diferentes sentidos, o que essa educação musical é para o reconhecimento da música, a consciência moral o é para a razão. E o que é a consciência moral? O vigário saboiano afirma ser o “princípio inato de justiça e de virtude de acordo com o qual, apesar de nossas próprias máximas, julgamos boas ou más nossas ações e as alheias” (*Emílio*, p. 335) e que ela “se obstina em seguir a ordem da natureza contra todas as leis dos homens” (*Emílio*, p. 305). Assim entendida, “[...] os melhores guias que as pessoas de bem possam ter são a razão e a consciência” (*Carta à Bordes*, p. 280).

O próprio Rousseau, para defender o partido da verdade, se utiliza de suas luzes naturais, encontrando o conforto no fundo do coração (*1º Discurso*, p. 186). Se as desvantagens do desenvolvimento da razão eram inúmeras, isso não significava a sua abdicação (*Carta ao rei da Polônia*, p. 244), principalmente quando

teus princípios não estão gravados em todos os corações? E não bastará, para aprender tuas leis, voltar-se sobre si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões?” (1º Discurso, p. 214).

Além do mais, é pelo bom uso da razão que se descobrem os atributos de Deus (*Emílio*, p. 331), a Suprema inteligência (*Emílio*, p. 330). A própria análise dos artigos de fé do vigário saboiano demonstra a dignidade da razão e da inteligência: há uma vontade que move o universo e anima a natureza (*Emílio*, p. 315); a matéria movendo-se segundo certas leis mostra a existência de uma inteligência, um ser ativo e pensante, presente nos céus, nos astros, nos pássaros e em cada um (*Emílio*, p. 317); o homem também é livre em suas ações e animado por uma substância imaterial (*Emílio*, p. 325).

“É-me impossível conceber um sistema de seres com tanta constância ordenados, sem conceber uma inteligência que os ordene”, diz o vigário, que continua: “Não depende de mim acreditar que a matéria passiva e morta tenha podido produzir seres vivos e sensíveis, que uma fatalidade cega tenha podido produzir seres inteligentes, que o que não pensa tenha podido produzir seres que pensam”, acreditando ele, portanto, “que o mundo é governado por uma vontade poderosa e sábia; eu o vejo, ou melhor, eu o sinto e é o que me importa saber” (*Emílio*, p. 319).

Paradoxalmente, é a própria razão que confirma a necessidade de não se entregar apenas a ela (*Emílio*, p. 312). O entendimento, portanto, pode assumir uma dupla face: ou elevar o homem ao “estudo das verdades eternas, ao amor à justiça e ao belo moral” ou “diminuí-lo baixamente dentro de si, escravizando-o ao império dos sentidos” (*Emílio*, p. 321-322).

O selvagem olha apenas para dentro de si, sem disso ter consciência, enquanto o homem social, alienando-se, olha para si apenas de fora, “baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes” (2º *Discurso*, p. 115). Sem a consciência moral o homem tem o triste privilégio de se perder de erro em erro, assistido por um entendimento sem regra e uma razão sem princípios (*Emílio*, p. 338).

Assim, a consciência moral deve ser desenvolvida por meio de uma mudança no olhar,⁵ e, como uma luz demasiado forte, primeiro ofusca, só depois ilumina:

Se as primeiras luzes do julgamento nos ofuscam e confundem de início os objetos a nossos olhos, esperemos que estes se reabram, se afirmem; e dentro em breve reveremos esses mesmos objetos às luzes da razão, tais como no-los mostrava a princípio a natureza” (*Emílio*, p. 338).

Essa mudança do olhar assim se desenvolveria: no princípio, o homem primitivo viveria preso em si mesmo, sem saber sequer ser parte da natureza; acidentes naturais, ou a Providência, forneceria as circunstâncias para o desenvolvimento das faculdades virtuais, fazendo o amor-próprio expandir desenfreadamente o ego narcísico e o homem alienar-se de si, passando a reconhecer-se apenas pelo olhar do outro; por último, após ter passado por essas fases, independentemente de sua duração no tempo, seja longa ou breve, a consciên-

5 A metáfora usada por Rousseau não poderia ser mais adequada, tanto pelo nosso fio condutor quanto pela sutileza de representar um processo que se desenvolve no tempo, como um processo educativo.

cia moral, animando a razão plenamente desenvolvida, transformaria, ou ocasionaria o retorno, o amor-próprio em amor de si mesmo, agora sabedor e consciente de seu lugar na criação e na natureza.

Há, talvez, um pequeno detalhe: Rousseau sugere que a plena consciência moral não é atingível nessa vida:

Neste mundo, mil paixões ardentes absorvem o sentimento interior e substituem-se aos remorsos. As humilhações, as desgraças que o exercício das virtudes acarreta, impedem de sentir-lhes os encantos. Mas quando, libertados das ilusões que nos dão o corpo e os sentidos, gozarmos da contemplação do Ser supremo e das verdades eternas de que é fonte, quando a beleza da ordem impressionar todas as forças de nossa alma, e quando estivermos ocupados unicamente com comparar o que fizemos com o que deveríamos ter feito, então a voz da consciência recuperará sua força e seu império (*Emílio*, p. 328-329).

Esse pequeno detalhe, contudo, não exclui a beleza de seu percurso, nem o dever de percorrê-lo.

Referências

FREITAS, Jacira de. Imaginação em Rousseau e Diderot. **Revista Discurso**, vol. 45, n. 1, p. 169-186. São Paulo, 2015.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Carta ao Sr. Philopolis**. São Paulo: Nova Cultura, 1999. (Coleção Os Pensadores, vol. 2).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Confissões**. Bauru, SP: Edipro, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fun-**

damentos da desigualdade entre os homens. São Paulo: Nova Cultura, 1999. (Coleção Os Pensadores, vol. 2).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre as ciências e as artes.** São Paulo: Nova Cultura, 1999. (Coleção Os Pensadores, vol. 2).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio, ou da educação.** 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Ensaio sobre a origem das línguas.** São Paulo: Nova Cultura, 1999. (Coleção Os Pensadores, vol. 1).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Prefácio de Narciso, ou o amante de si mesmo.** São Paulo: Nova Cultura, 1999. (Coleção Os Pensadores, vol. 2).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Resposta ao rei da Polônia.** São Paulo: Nova Cultura, 1999. (Coleção Os Pensadores, vol. 2).

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Última resposta ao Sr. Bordes.** São Paulo: Nova Cultura, 1999. (Coleção Os Pensadores, vol. 2).



Entre Harrys: de Pross a Potter

Carolina Chamizo Henrique Babo

Em muitos textos que escreveu e publicou, alguns dos quais constam nas Referências finais, a autora vem se dedicando com afinco ao estudo das linguagens simbólicas dos mitos e, particularmente, dos contos de fadas. Compreensivamente, na linha dos objetivos do projeto de pesquisa "A compreensão como método", as narrativas míticas aparecem nesses estudos como um lugar privilegiado para o diálogo possível entre consciente e inconsciente, como um modo específico de conhecimento, como forma "mágica e básica" (Joseph Campbell) de os humanos desde sempre se situarem no mundo, atribuindo-lhe significado. A arrogância positivista e o furor tecnicista, tão em voga em certos círculos acadêmicos e no mercado de produção e circulação de bens de toda espécie, imaginam ter arrancado das pessoas suas virtualidades imaginativas, o convívio com o inefável, o trânsito constante com as incertezas da alma humana. Mera ilusão. Nesse mundo de faz de conta, o mito renasce, sempre de novo, nas mais diferentes formas de expressão, como mostra o texto.

Seria dizer pouco que vivemos num mundo de símbolos – um mundo de símbolos vive em nós.

Chevalier e Gheerbrant

Em: *Dicionário de símbolos*.

“Os símbolos vivem mais que os homens”, disse certa vez o teórico da comunicação Harry Pross (apud Baitello Jr., 1999, p. 104). E, se refletirmos um pouco sobre essa afirmação, veremos que Pross fala diretamente à nossa alma. Sendo os símbolos um produto de nosso inconsciente (Jung, 2012c), eles dialogam com os nossos mitos, nossas lendas, nossos contos de fada, com aquelas estruturas do imaginário que flutuam em nosso mais profundo mundo interior. Universais, esses temas muitas vezes são nossos desconhecidos, mas os sentimos tão intensamente que é impossível não reagirmos a eles quando nos são apresentados.

Heróis, vilões, bruxas, fadas, deusas, deuses, princesas, príncipes. Estruturas arquetípicas que emergem do nosso inconsciente. Como compreender o fascínio que exercem, até hoje, esses personagens de narrativas que há tanto tempo povoam nosso imaginário?

Os contos de outrora, ao contrário de parecerem ultrapassados, encontram-se cada vez mais presentes dentro de cada um de nós. Eles apenas modificam-se ou adaptam-se a determinada época ou cultura. Deuses e deusas transformam-se em fadas e elfos ou, até mesmo, bruxas e bruxos, para renascerem e recontarem suas histórias, para transmitirem sua sabedoria, para dialogarem conosco.

Na primeira parte do texto, explora-se um dos mais importantes símbolos da humanidade, a cruz. Da ansata egípcia à cruz do cristianismo. Do martelo de Thor à cicatriz de Harry Potter. Esse símbolo, sua importância e seu

mito permanecem vivos nas mais diversas histórias que os homens contam e recontam ao longo dos tempos.

Na segunda parte, o artigo volta-se à figura do herói e encontra no bruxo imaginado (conscientemente ou inconscientemente) pela escritora J.K.Rowling um grande representante de nossa época. Correspondendo aos antigos contadores de histórias das sociedades arcaicas, coube a essa autora, imbuída, talvez, de magia e conhecimentos ancestrais, transmitir uma história impregnada por aquela antiga compreensão sobre a sabedoria de vida (Campbell, 2010).

Por fim, retornamos às ideias de Harry Pross para entendermos como, atualmente, podemos entrar em contato com essas mitologias. Da oralidade que marcava os rituais ancestrais ao ritual de uma sala de cinema atual, os mitos permanecem vivos, modificando-se e reinventando-se, habitando nossa alma, nos guiando, nos orientando e, especialmente, nos ensinando, com suas antigas provações, desafios e jornadas.¹

○ SÍMBOLO DA CRUZ

Jesus Cristo (o homem) morreu para salvar a humanidade, mas Jesus Cristo (a divindade, o mito) permanece vivo entre os cristãos – assim como a cruz em que Ele foi pregado, objeto que se tornou um dos símbolos máximos

1 O texto que aqui se apresenta dá continuidade aos estudos e pesquisas da autora sobre as linguagens dos símbolos, os mitos e, especificamente, os contos de fada. O tema dos contos de fada, em sua inserção no mundo dos arquétipos do inconsciente humano, pode ser visitado, de forma mais breve, no texto “O que os contos nos contam” (Babo, 2016). Os mesmos contos aparecem, numa envergadura maior para abranger o campo mais geral dos símbolos e dos mitos, na obra *Era uma vez outra vez: a reinvenção dos contos de fada*. (Babo, 2016), resultado do curso de Mestrado em Comunicação, concluído em 2015 na Faculdade Cásper Líbero.

do cristianismo, representando tanto a história da Salvação como a Paixão do Salvador; tanto o sofrimento de Cristo quanto sua vitória sobre a morte.

O símbolo da cruz, no entanto, é mais antigo que o próprio Jesus Cristo e aparece em diversas mitologias, como a egípcia e a celta. A cruz representa os quatro pontos cardeais, os quatro elementos. Pode ser interpretada ainda como a Árvore da Vida ou como uma ponte entre a Terra e o Céu, entre o humano e o divino.

Em seu *Dicionário de símbolos*, Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2005, p. 309) destacam que “nela se juntam o céu e a terra (...) Nela se confundem o tempo e o espaço (...) Ela é o cordão umbilical, jamais cortado, do cosmo ligado ao centro original. De todos os símbolos ela é o mais universal, o mais totalizante”.

Entre os povos do Egito, a cruz é um símbolo de eternidade. Um pouco diferente daquela que estamos habituados a ver, sua parte superior é ovalada, lembrando uma alça fechada (Figura 1).



Figura 1: Cruz ansata, ankh ou cruz ankh.

Fonte: “Dicionário de símbolos”²

² Disponível em: <www.dicionariodesimbolos.com.br>. Acesso em: 4 set. 2017.

Observada na representação de diversos deuses, ela é essencialmente ligada a Ísis, divindade cultuada como mãe e esposa ideais, protetora da natureza e da magia. Esposa de Osíris, Ísis foi a responsável por encontrar as partes do corpo do marido e auxiliá-lo em sua ressurreição, após o mesmo ser assassinado e esquartejado por Seth.

Já a cruz celta, reproduzida com um círculo no meio das linhas que a compõem (Figura 2), remonta ao equilíbrio da vida, à totalidade. Suas origens, anteriores ao cristianismo, residem no círculo, que simboliza o Sol ou, ainda, Beli, o deus brilhante. Beli é o consorte da deusa Danu, uma das divindades supremas do panteão celta, reverenciada como senhora do lar e da família. Considerada como a Grande Mãe dessa mitologia, ela liderou os “Tuatha Dé Danán” (“povos da deusa Danu” ou “filhos da deusa Danu”), o povo mágico, que habitou a Irlanda e foi o responsável por levar ensinamentos, magia, arte e sabedoria para essa região. Mais tarde, essas divindades ficaram conhecidas, simplesmente, como “fadas”.



Figura 2: Cruz celta

Fonte: “Dicionário de símbolos”³

³ Disponível em: <www.dicionariodesimbolos.com.br>. Acesso em: 4 set. 2017.

Embora a cruz seja cultuada entre distintos povos e em diversos lugares, devemos sempre lembrar que nenhum desses significados ou representações anula ou invalida o outro. Referem-se ou complementam-se para integrar o símbolo, atribuindo a ele ainda mais sentido.

A FORÇA ESPIRITUAL DOS MITOS

Pensando um pouco além de nossa própria época, encontramos diversos outros símbolos, exercendo funções semelhantes. Os povos nórdicos, por exemplo, também adornavam seus corpos com uma série de desenhos, cada um representando ou homenageando determinado deus ou deusa de seu panteão. Nos rituais dedicados a alguma divindade, pintando os corpos para se prepararem para uma batalha ou usando os símbolos em acessórios, os deuses estavam sempre presentes na vida desse povo, estavam sempre em contato com ele. Acerca desse fato, Jung (2012a, p. 70) nos recorda “que os homens do passado não pensavam nos seus símbolos. Viviam-nos, e eram inconscientemente estimulados pelo seu significado”.

Simbolizados, especialmente, pelas runas (o conjunto de letras e caracteres destinado tanto à escrita, quanto à proteção mágica), esses acessórios, muitas vezes utilizados como joias, possuíam, de acordo com Mirella Faur (2011, p. 38), “fins mágicos de proteção contínua” e eram associados ao culto de determinados deuses. A autora ressalta a importância dos símbolos para esses povos, quando afirma:

As inscrições rúnicas tinham como finalidade favorecer o contato com os poderes sobrenaturais para derrotar um inimigo (...) Graças a runas mágicas, uma lança sempre alcançava seu alvo e um

guerreiro tornava-se inviolável contra as armas inimigas (Faur, 2011, p. 38).

Um dos mais adorados dos deuses, Thor, era simbolizado pela figura de seu martelo, Mjölfnir (Figura 3), recebido como um presente dos anões, após mais uma das confusões de Loki. O Mjölfnir (que, aliás, assemelha-se bastante a uma cruz), pode ser observado, até hoje, em exposições sobre a cultura nórdica, por meio de joias e objetos de decoração, um reflexo do poder do símbolo para esses povos.



Figura 3: Mjölfnir.

Fonte: "Dicionário de símbolos"⁴

Ligado aos raios e aos trovões, o martelo é ao mesmo tempo criador e destruidor, instrumento de vida e de morte. Essa poderosa arma possibilitava a Thor atacar seus inimigos e (quase) sempre os vencer.

Thor morreu no Ragnarok. O mais forte dos deuses foi derrubado pela serpente Jörmungund, um dos filhos de Loki, conhecido como Serpente de Midgard ou Serpente

⁴ Disponível em: <www.dicionariodesimbolos.com.br>. Acesso em: 4 set. 2017.

do Mundo. Mas o símbolo de Thor, Mjölnir, foi recuperado pelos seus filhos, Módi e Magni, que, juntos, o levaram à morada dos deuses, para um novo recomeço do mundo. Mesmo com a morte da divindade, seu mito continuou, e, como símbolo, permaneceu por muito tempo como um dos mais importantes representantes daquele panteão.

Muitos anos se passaram desde Thor e, atualmente, quando vemos ou ouvimos os raios, relâmpagos e trovões cortando o céu, passamos a acreditar que não há nenhum deus por trás ou no interior desse fenômeno. A ciência nos mostrou que se trata apenas de uma descarga elétrica de grande intensidade. A era da razão desprezou nossos mitos, desacreditando-os, como tolas narrativas. Não há mais espaço para a voz poderosa do deus ou para a força de seu martelo. E, desde então, pagamos um alto preço por isso, como aponta Jung (2008, p. 120):

À medida que aumenta o conhecimento científico, diminui o grau de humanização do nosso mundo. O homem sente-se isolado no cosmos porque, já não estando envolvido com a natureza, perdeu a sua “identificação emocional inconsciente” com os fenômenos naturais. E estes, por sua vez, perderam aos poucos as suas implicações simbólicas. O trovão já não é a voz de um deus irado, nem o raio de seu projétil vingador. Nenhum rio abriga mais um espírito, nenhuma árvore é o princípio de vida do homem, serpente alguma encarna a sabedoria e nenhuma caverna é habitada por demônios. Pedras, plantas e animais já não têm vozes para falar ao homem, e ele não se dirige mais a eles na presunção de que possam entendê-lo.⁵

5 É fácil ver a semelhança entre o que diz Jung no texto citado e a seguinte

No entanto, como os símbolos vivem dentro de nós e nos revelam, como nos indica Jung (2012a, p. 14), “manifestações da essência de nossa própria alma”, eles sempre retornam. Como sonhos, como arte, como produtos da cultura. Reinventam-se em histórias em quadrinhos, em livros, em pinturas, em músicas, em filmes. Basta olharmos de maneira compreensiva,⁶ aquela que abraça, que entrelaça os saberes, aquela que propõe diálogos entre ciência, mitos, religião e arte, entre tantas outras formas de vermos e entendermos o mundo, e perceberemos que eles estão lá, atuando em nossas vidas e tentando conversar conosco sobre o seu modo de ver o mundo e a vida, sobre seus ensinamentos.

O raio de Thor, por exemplo, pode se esconder onde menos se espera. Mais recentemente, ele foi visto na testa de um bruxo adolescente, que resistiu a um feitiço mortal quando ainda era um bebê. Uma criança que se aventurou em um mundo mágico, realizou uma grande jornada, morreu e ressuscitou, para se transformar em um herói. Um herói nascido das páginas dos livros direcionados aos jovens, que fez tantas crianças voltarem a ler e aprender

afirmação de Joseph Campbell (2010, p. 21): “A função primária da mitologia e dos ritos sempre foi a de fornecer os símbolos que levam o espírito humano a avançar, opondo-se àquelas outras fantasias humanas constantes que tendem a levá-lo para trás. Com efeito, pode ser que a incidência tão grande de neuroses em nosso meio decorra do declínio, entre nós, desse auxílio espiritual efetivo”.

6 O tema da compreensão como método é objeto de estudo do grupo de pesquisa “Comunicação, diálogo e compreensão”, do qual a autora faz parte. Nas pesquisas do grupo, a compreensão apresenta-se tanto em sua dimensão epistemológica (de um conhecimento compreensivo) quanto no nível das relações humanas intersubjetivas, entre pessoas, grupos, culturas. O primeiro sentido, de natureza epistemológica (a compreensão como um auxílio para um entendimento mais pertinente do mundo em todas as suas muito amplas e complexas possibilidades, incluindo a dimensão do inconsciente), incorpora, de maneira densa e forte, os estudos que aqui se propõem.

com seu novo/velho mito valiosas lições, como a importância da amizade, das escolhas e, especialmente, do amor.

Assim, percebemos que, em qualquer cultura ou época em que estão inseridos, “o papel dos símbolos religiosos é dar significação à vida do homem” (Jung, 2008, p. 111). Seja por meio da cruz, do círculo que representa o Sol, do martelo ou do raio. Entre os povos vikings, celtas, egípcios, pagãos ou cristãos. Antigamente ou nos dias atuais. Em mitos orais, escritos ou visuais. Por meio das histórias de Osíris, Belí, Thor, Jesus Cristo... ou Harry Potter.

○ MENINO QUE SOBREVIVEU

“Quando a mente explora um símbolo”, escreve Jung (2008, p. 19), ela “é conduzida a ideias que estão fora do alcance da nossa razão”.

Considerado um dos maiores fenômenos literários e cinematográficos dos últimos tempos, a saga de sete livros e oito filmes Harry Potter criou uma legião de fãs. Em todo o mundo, crianças, jovens e, até mesmo, adultos se identificaram com a história do “menino que sobreviveu”.

Um parque foi criado nos Estados Unidos para simular os ambientes da saga, um estúdio foi aberto em Londres, para que o público possa ver algumas das locações e os figurinos utilizados pelos atores e, até mesmo, o café/restaurante que a autora frequentava para escrever a obra, em Edimburgo, se transformou em lugar de culto entre os fãs da saga, que vão até lá e deixam, diariamente, mensagens escritas nas portas e paredes dos banheiros do local. Tamanha identificação e devoção nos faz, novamente, refletir sobre esse mundo simbólico de que fala Harry Pross, em sua famosa frase.

Mas, para entender esse fenômeno, é o próprio Harry Potter quem irá nos ajudar, com uma de suas mais emblemáticas questões:

- Me diga uma última coisa – disse Harry. – Isso é real? Ou esteve acontecendo apenas em minha mente? Dumbledore lhe deu um grande sorriso, e sua voz pareceu alta e forte aos ouvidos de Harry, embora a névoa clara estivesse baixando e ocultando o seu vulto.
- Claro que está acontecendo em sua mente, Harry, mas porque isso significaria que não é real? (Rowling, 2007, p. 525)

Ora, por que não seria real? Reagimos, nos identificamos com os temas que Harry Potter evoca, porque eles são fundamentalmente simbólicos. São temas relacionados aos nossos mitos, aos nossos contos de fada, ao nosso imaginário. Os temas de Harry Potter dialogam com o que temos de mais valioso dentro de nós: nossa capacidade de criar narrativas, de exteriorizar sonhos. Estudá-los e compreendê-los significa estudar e compreender a nossa própria história, nossa jornada, nossa vida.

Estamos perante temas e estruturas arquetípicas, universais, primordiais, e, diante disso, nos entregamos inteiramente ao fascínio que eles exercem sobre nós. De acordo com Jung, o momento em que encontramos um arquétipo é caracterizado por uma “intensidade emocional peculiar” (Jung, 2012b, p. 82). Trata-se, para o autor, de um momento numinoso, pois, nesse instante, “não somos mais indivíduos, mas uma espécie; pois a voz de toda a humanidade ressoa em nós” (Jung, 2012b, p. 83).

Se a autora utilizou essas estruturas de maneira intencional, racional, ou se a história veio a ela desde seu in-

consciente, como um presente que deveria dar ao mundo, não nos cabe julgar. O que tentamos entender, aqui, mais uma vez, é a importância de nossos símbolos, contos de fada e mitos como formas de ensinamento, como espaço de conhecimento.

Percebemos, dessa forma, que mesmo afastados de nossos mitos antigos, mas tendo todo o seu potencial dentro de nós, torna-se impossível não ser tocado quando entramos em contato com uma história como essa. Por mais que tentem nos convencer de que os deuses não existem ou que eles morreram e que os heróis não passam de histórias de crianças, sabemos que eles ainda permanecem em nossa cultura. Porque eles vivem dentro de nós.

Portanto, respondendo à pergunta de Harry, sim, isso está acontecendo na mente do garoto, em seu mundo interior, em seu inconsciente, habitado por arquétipos, por símbolos, por estruturas arcaicas. E sim, isso é real.

○ HERÓI HARRY POTTER

Tema mais antigo que a própria descoberta da consciência no homem, o herói simboliza “aquela divina imagem redentora e criadora escondida dentro de todos nós” (Campbell, 2010, p. 43). Ele aparece como um salvador da humanidade (ou de sua própria humanidade), passa por diversas provações, enfrenta os mais terríveis perigos e, por fim, tem um retorno transformado.

Harry Potter representa o típico herói dos mitos e dos contos de fada, e sua trajetória será a mesma que a de diversos outros que o precederam. A linha central da saga adequa-se ao tema do monomito, proposto pelo mitólogo Joseph Campbell em sua obra *O herói de mil faces* (2010),

e composto, essencialmente, por três estágios: a Partida (onde o herói será apresentado), a Iniciação (lugar em que sua aventura irá acontecer) e o Retorno (simbolizado pela volta transformada do herói).

Para Campbell, se procurarmos nas diversas narrativas de todo o mundo, encontraremos sempre a mesma história e o mesmo herói. Os detalhes físicos e culturais podem variar, mas a essência de sua jornada é semelhante. Assim, temos que:

O percurso padrão da aventura mitológica do herói é uma magnificação da fórmula representada nos rituais de passagem: separação – iniciação – retorno, que podem ser considerados a unidade nuclear do monomito. Um herói, vindo do mundo cotidiano se aventura em uma região de prodígios sobrenaturais; ali ele encontra fabulosas forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes (Campbell, 2010, p. 36).

O herói Harry Potter também cumpre esse papel. Há o tema da *Separação* quando o garoto é apresentado em seu mundo comum, mas percebe não fazer parte dele. Desprezado pelos tios e pelo primo, ele dorme em um pequeno quarto, embaixo de uma escada, e vive na casa dos mesmos como se fosse um empregado.

A partir de então, como indica Campbell, Harry recebe um *Chamado à aventura*, quando, ao ler a carta de Hogwarts, é convidado a entrar para a Escola de Magia e Bruxaria. Esse é o momento em que o garoto deverá sair de seu mundo cotidiano, para adentrar uma região sobrenatural. Ao chegar nessa escola, Harry Potter encontra seu mentor, o bruxo Albus Dumbledore, quem lhe fornece o

Auxílio sobrenatural com seus conselhos e com sua ajuda. O jovem passa pelo *Primeiro limiar* ao se deparar com as forças do mal e entra no *Ventre da baleia* quando enfrenta pela primeira vez seu oponente, Voldemort, ainda apenas um espectro habitando o corpo de outro bruxo.

A *Iniciação* acontece quando Harry enfrenta um *Caminho de provas*, impostas por seu antagonista, no decorrer dos livros/filmes. Essas provações irão incluir o salvamento de uma amiga, o encontro com seu padrinho, uma importante tarefa em um labirinto, uma aliança com muitos bruxos e uma perda irreparável. Já tendo passado por esses perigos, virá a *Apoteose*, quando Harry, que se afasta da escola, retorna para salvar seus colegas, e a *Benção última*, simbolizada por uma lágrima que esconde um segredo, e que irá revelar os últimos passos de sua jornada.

Chega, portanto, o momento do *Retorno* do herói. Após passar por uma morte e renascimento, Harry Potter consegue, finalmente, acabar com o bruxo das trevas, mudando o destino de todos a sua volta. No gráfico 1, podemos entender em que momentos esses estágios acontecem na saga de livros Harry Potter.

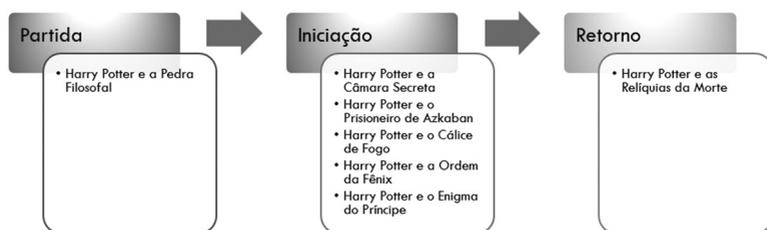


Gráfico 1: Jornada do herói em Harry Potter.

ANIMAIS RELACIONADOS AO HERÓI

Além de termos a temática do herói bastante presente nessa narrativa, existem outros elementos simbólicos importantes que também devemos estudar, se quisermos compreender nossa identificação com a saga. Esses elementos serão caracterizados por uma série de animais que, de alguma maneira, acompanham Harry em sua jornada.

O primeiro deles é a coruja, o animal de estimação do bruxo. Ave da deusa grega Atenas, a coruja simboliza o conhecimento intuitivo, a reflexão. Ela aparece diversas vezes ligada à Lua e à clarividência. A coruja representa também o “avatar da noite, das chuvas e das tempestades” (Chevalier; Gheerbrant, 2005, p. 293). Estamos, portanto, diante de um animal ligado a uma força divina, reforçando a posição de Harry Potter como o herói dessa história.

Outro animal que se destaca por seu vínculo com o herói é o leão. Símbolo da Casa⁷ de Harry Potter e seus amigos, a Grifinória, o leão representa coragem, poder, é um símbolo solar. Aparecendo em diversas mitologias e religiões, podemos nos recordar que “Krishna é o leão entre os animais; Buda é o leão dos Shakya; Cristo é o leão de Judá” (Chevalier; Gheerbrant, 2005, p. 538). Se lembrarmos de outras obras que fazem menção aos antigos mitos e contos de fada, vemos em *As crônicas de Nárnia*, do autor irlandês C. S. Lewis, o leão Aslam como uma alegoria de Jesus Cristo. Outra referência que liga diretamente Harry Potter aos heróis que o precederam.

7 Ao chegar em Hogwarts, os alunos precisam ser selecionados para uma das quatro “casas” que compõem a escola. São elas: Grifinória (cujo símbolo é um leão), Corvinal (representada por uma águia), Sonserina (simbolizada por uma serpente) e Lufa-Lufa (personificada por um texugo).

Símbolo de outra das casas de Hogwarts (a Sonserina), a serpente é mais um dos animais cuja representação merece ser observada. Comumente ligada ao mal, ao grande deus das trevas, foi por influência de uma serpente que Adão e Eva provaram o fruto proibido e a humanidade foi expulsa do paraíso. Em uma luta com uma enorme serpente, o deus Thor morreu. Relacionada também aos dragões, especialmente na Idade Média, ela é a inimiga de São Jorge ou do herói nórdico Sigurd. A serpente aparece, nesse sentido, como rival do homem, seu oposto, aquilo que precisa ser derrotado.

Portanto, sairão dessa casa os principais antagonistas de Harry Potter: seu colega de classe, Draco Malfoy, seu professor, Severo Snape, e o lorde das trevas, o bruxo Voldemort. Este último, inclusive, é descrito com olhos de serpente e era conhecido por saber falar a língua desses animais. Dom que passou para Harry quando tentou tirar a sua vida e, acidentalmente, prendeu a sua alma à do próprio garoto.

Podemos entender, assim, que a serpente é o obstáculo que precisamos superar para alcançar o nível do sagrado, aquilo que devemos matar dentro de nós mesmos para evoluirmos. E é justamente isso que Harry Potter fará durante sua jornada. Em um primeiro momento, essa morte da serpente é representada quando ele mata o basilisco (segundo livro/filme), usando a famosa espada da Grifinória, e salvando, com isso, sua amiga Gina Weasley. Aqui temos, em Harry, um reflexo de São Jorge matando o dragão, ou dos antigos cavaleiros que resgatavam as donzelas em perigo, tema recorrente de diversas lendas e contos de fada.

No entanto, o mais emblemático embate entre herói

e serpente acontece quando Harry Potter, ao morrer e renascer, destrói a parte de Voldemort (a parte serpente) que existia dentro de si mesmo, se livrando dessa parcela profana, subterrânea de sua alma, e podendo, dessa maneira, completar a sua jornada, retornar transformado e, por fim, vencer seu inimigo (sétimo livro/oitavo filme).

Porém, não podemos esquecer que a serpente “é um dos mais importantes arquétipos da alma humana” (Bachelard apud Chevalier; Gheerbrant, 2005, p. 815) e outra de suas interpretações será abordada nessa história. Existem algumas mitologias, como a asteca, por exemplo, que atribuem a ela um sentido positivo, como um deus que se sacrifica para salvar o mundo.

Esse lado também será revelado em Harry Potter, por meio de um dos personagens que o garoto julgava ser um de seus principais adversários. Figura central da narrativa, o professor Snape será a representação do lado positivo da serpente, que se sacrificará pelo herói e, conseqüentemente, por toda a humanidade.

Por fim, outro símbolo que deve ser considerado nessa interpretação de Harry Potter é o cervo. Aparecendo como seu patrono,⁸ esse animal está diretamente ligado à luz, ao Sol, aos renascimentos, à fecundidade. Ele é um símbolo de renovação cíclica. E, aqui, percebemos a importância da escolha desse animal e de sua ligação direta com a cruz, de que falamos na primeira parte deste texto. Chevalier e Gheerbrant (2005, p. 224) afirmam:

8 Um dos mais famosos e complexos encantos defensivos da saga Harry Potter, o feitiço do patrono consiste em que o bruxo ou bruxa evoque, por meio de uma lembrança feliz, uma energia poderosa, capaz de protegê-los de forças maléficas que desejam roubar sua alma.

O cervo surgirá como mediador entre o céu e a terra, como o símbolo do nascer do Sol, que se eleva para o seu zênite. Um dia, aparecerá uma cruz entre suas galhadas e ele se tornará a imagem do Cristo, o símbolo do dom místico, da revelação salvífica. Mensageiro do divino, ele pertence, portanto, a essa cadeia de símbolos que veremos muitas vezes estreitamente ligados entre si: a árvore da vida, os chifres, a cruz.

Harry e seu cervo correspondem, portanto, a Jesus e à cruz, a Osíris e Ísis, a Beli e Danu, a Thor e Mjöltnir. À totalidade, aos renascimentos, ao humano e ao divino. Assim, seja por meio desses símbolos que aqui observamos ou por tantos outros que essa saga ainda traz, podemos perceber como nossos temas arcaicos continuam aparecendo para nós, dialogando com o nosso inconsciente, transmitindo suas mensagens, nessas novas/velhas mitologias.

A cultura mostra-se como um tecido vivo, que mistura seus elementos, recriando novos sentidos. E esses símbolos, como manifestações do inconsciente que são, agarram-se a esses novos sentidos, tecidos pela imaginação humana, e continuam aparecendo, se reinventando para permanecerem ativos em qualquer tipo de plataforma que a humanidade escolher. Seja no corpo que costumávamos pintar em homenagem aos antigos deuses, nas páginas dos livros sagrados que lemos, ou nas telas do cinema de nossa época.

DO CORPO À IMAGEM. DA IMAGEM AO CORPO

Voltemos a Harry Pross. Ao fazermos uma reflexão sobre os mitos e os contos de fada, desde suas origens até a sua atual aparição em produtos culturais, como a saga

Harry Potter, podemos perceber que essa tradição era passada oralmente aos seres humanos e que as histórias eram contadas sem a ajuda de nenhum aparato, senão a própria voz e a imaginação. Enquanto as palavras fluíam, as imagens surgiam na mente e a história tocava e encantava, tanto a quem narrava quanto àquele que ouvia.

Estamos, portanto, diante daquilo que Harry Pross denomina, em sua *Teoria dos media*, mídia primária. O corpo e suas linguagens aparecem, assim, como a primeira e mais importante forma de comunicação humana, seu ponto de origem e também o seu destino final.

No entanto, com o advento da escrita e, posteriormente, com a chegada dos livros, essas narrativas encontrariam novas plataformas para serem apreciadas. Assim, a oralidade que marcava os mitos e os contos de fada seria substituída por uma nova forma de se “vê-los”. Aqueles dois corpos transformaram-se em apenas um e seu livro.

As histórias, reunidas ou surgidas da imaginação dos artistas responsáveis por compilar ou escrever os contos e mitos povoaram as páginas dos livros. Uma vez inseridas em uma plataforma impressa e, sobrevivendo ao tempo de vida de seus criadores, elas se eternizaram registradas no papel.

Posteriormente, com o advento do cinema e da televisão, as narrativas novamente sofrem uma mudança em sua forma de serem apreciadas. Compreendida a partir de produções baseadas em histórias arcaicas, que serão transformadas e recriadas, essa nova forma de contar histórias pode ser facilmente entendida quando pensamos nos filmes da atualidade.

Temos em Harry Potter, portanto, esse movimento das mídias, do corpo à imagem. A história do bruxo,

concebida pela autora J. K. Rowling, começa em seu corpo. Inspirada por tantos outros mitos, ela nasce em sua mente (consciente e/ou inconsciente). Transferida, posteriormente, para as páginas dos livros, a história é imortalizada e chega a milhões de pessoas em todo o mundo. Devido ao seu sucesso, é levada às telas de cinema, por meio de oito filmes, e invade as redes sociais com sites especializados ou páginas de discussão feitas por fãs, tornando-se imagem e atingindo ainda mais corpos. Como símbolo que é, Harry Potter, o herói universal, permanece vivo, mantendo-se em movimento.

No entanto, recentemente, essa história voltou a habitar os corpos, realizando o sentido inverso do que estamos acostumados a ver. A partir de uma continuação, intitulada *Harry Potter and the Cursed Child*,⁹ o herói volta para as páginas escritas, quando a narrativa transforma-se no roteiro de uma peça de teatro. E, finalmente, retorna aos corpos quando é interpretada no palco do Palace Theatre, em Londres.

Marcada, como nossos antigos mitos, pela oralidade, essa história, com seus símbolos, necessitou de corpos que a transmitissem e corpos que a acolhessem. E lá estavam novamente os gestos, as expressões, os cheiros, os sentidos, as modulações da voz, características da mídia primária. Dessa forma, esses símbolos, esses arquétipos, com os quais há tanto tempo havíamos nos identificado, foram revividos novamente por meio de um ritual. Como propõe Eliade (1992, p. 17):

⁹ Lançada em 2016, *Harry Potter and the Cursed Child* é uma peça de teatro de duas partes escrita por Jack Thorne, J.K. Rowling e John Tiffany. Essa história narra a jornada do herói, 19 anos após os eventos descritos no último livro da saga, e aborda a vida de Harry Potter como um homem casado, pai de três filhos e funcionário do Ministério da Magia.

Não basta conhecer o mito da origem, é preciso recitá-lo; em certo sentido, é uma proclamação e uma demonstração do próprio conhecimento. E não é só: recitando ou celebrando o mito da origem, o indivíduo deixa-se impregnar pela atmosfera sagrada na qual se desenrolam esses eventos miraculosos. O tempo mítico das origens é um tempo “forte” porque foi transfigurado pela presença ativa e criadora dos Entes Sobrenaturais. Ao recitar os mitos reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se, conseqüentemente, “contemporânea”, de certo modo, dos eventos evocados, compartilha da presença dos Deuses ou dos Heróis. Numa fórmula sumária, poderíamos dizer que, ao “viver” os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo “sagrado”, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável.

Ao rememorar os contos, ao “reatualizá-los” (Eliade, 1992), ao recitá-los, também podemos repetir o que essas figuras arquetípicas fizeram “in illo tempore”, no tempo mítico. E não falamos apenas do menino Harry Potter, mas dos símbolos que ele carrega, dos arquétipos que ele reinventa.

No teatro, conseguimos, portanto, entrar em uma atmosfera mítica. Todos estivemos em Hogwarts, vivendo as aventuras de nossos heróis. Recitando com eles os feitiços mágicos. Sentindo o frio dos dementadores¹⁰ invadindo a sala. Ou o calor dos patronos que os enfrentavam. Saímos de nosso tempo profano e fomos levados a um tempo sagrado. Um tempo de deuses e heróis. Um tempo mágico.

10 Dementadores são criaturas das trevas que se alimentam da felicidade humana, causando desespero em qualquer um que se aproxime deles. Eles também podem consumir a alma de um indivíduo. A mais eficaz defesa contra os dementadores é o Feitiço do Patrono.

Mas, quando essa experiência ritualística acaba, devemos voltar ao nosso próprio tempo. Um tempo que menospreza as narrativas como formas inferiores de pensamento. Um tempo que despreza os símbolos e a magia que existe em nossa alma.

Entretanto, tocados por essas histórias, sabemos que podemos mergulhar novamente nossos corpos no mito, por meio da mídia secundária, com nossos livros, e da terciária, ao assistirmos aos filmes, ou, até mesmo, visitando novamente nossa Escola de Magia e Bruxaria de Hogwarts, pelo famoso site *Pottermore*. Nele, somos selecionados para uma das quatro casas, descobrimos o nosso Patrono e sabemos como é a nossa varinha, além de obtermos tantas outras informações sobre essa saga.

Aplicativos em nossos celulares nos permitem praticar feitiços, realizar jornadas e duelar contra os bruxos das trevas. As redes sociais, trazendo novidades ou evocando lembranças, também representam uma importante maneira de interligar os corpos que buscam pelo encantamento. Dessa maneira, percebemos que por meio da mídia terciária também podemos manter o contato com a magia.

Ao lembrar que essa esfera mágica habita nosso mais profundo mundo interior, mas também existe em nosso mundo cotidiano, conseguimos experimentar os símbolos e sentir os arquétipos que tanto nos ensinam, nos atraem, nos emocionam, nessa dança das mídias, dos meios, dos corpos, estudada por Pross e imortalizada por Potter.

Referências

BABO, Carolina Chamizo Henrique. **Era uma vez outra vez: a reinvenção dos contos de fada**. Curitiba: Editora Appris, 2016.

BABO, Carolina Chamizo Henrique. O que os contos nos contam. In: KÜNSCH, Dimas A.; PASSOS, Matheus Yuri; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane Regina (Orgs.). **Comunicação e estudos e práticas da compreensão**. São Paulo: Editora Uni, 2016, p. 29-34.

BAITELLO JR, Norval. **A era da iconofagia**. São Paulo: Hacker Editores, 2005.

BAITELLO JR, Norval. **O animal que parou os relógios**. São Paulo: Annablume, 1999.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. 10. ed. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2010.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FAUR, Mirella. **Ragnarok o crepúsculo dos deuses: uma introdução à mitologia nórdica**. São Paulo: Cultrix, 2011.

GAIMAN, Neil. **Mitologia nórdica**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2017.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. São Paulo: Nova Fronteira, 1996.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2012a.

JUNG, Carl Gustav. **O espírito na arte e na ciência**. Petrópolis: Vozes, 2012b.

JUNG, Carl Gustav. **Os símbolos da transformação**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012c.

KÜNSCH, Dimas A.; AZEVEDO, Guilherme; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane (Orgs.). **Comunicação, diálogo e compreensão**. São Paulo: Plêiade, 2014.

ROWLING, J.K. **Harry Potter e as relíquias da morte**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.



O s princípios físicos da incerteza e da complementaridade e a Comunicação: diálogos possíveis¹

Carolina Moura Klautau

Na perspectiva da compreensão como método, não há propriamente campo de saber, coisas ou pessoas que possam ou devam ser vistos como não aptas ao diálogo possível. O auxílio precioso de Martin Buber, que nos desafia a jamais fazer de um Tu um Isso, também nos convoca a acreditar na possibilidade de transformar o Isso (que funda a ideia de objeto, de utilização, de conhecimento) em um Tu. O texto, nessa linha, mostra a mágica, altamente pertinente, de colocar a Física Moderna em roda de conversa com a Comunicação, e especialmente com o jornalismo.

¹ Trabalho originalmente apresentado como conclusão da disciplina “Comportamento, Subjetividade e Cultura da Mídia”, do Mestrado em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero, ministrada pelo Prof. Dr. Dimas A. Künsch no primeiro semestre de 2016, com o título “A comunicação encontra a física quântica: como a crise de paradigmas permite novos diálogos no campo comunicacional”. Posteriormente, o trabalho foi apresentado, com o mesmo título, no XXXIX Congresso da Intercom, no GP Teorias da Comunicação, realizado na Universidade de São Paulo (USP), em setembro de 2016. O texto foi re trabalhado e sofreu alterações para a publicação nesta obra.

Interdisciplinar por natureza, a Comunicação se dá bem com essas ousadias, que, no fundo, dão corpo à ideia de uma democracia cognitiva, na expressão de Edgar Morin. Ou, como preferimos, nós do projeto “A compreensão como método”, ações como essas trazem o tempero da compreensão para o terreno às vezes meio árido da epistemologia, estabelecendo as bases de uma epistemologia compreensiva. Jornalismo, hoje, em pleno século XXI, que não namore os princípios da incerteza e da complementaridade até pode, em nome de uma objetividade ilusória, se chamar de jornalismo. Mas não é.

A pergunta que se pretende levantar neste texto é de natureza epistemológica. O contexto é o da crise do modelo positivista de pensamento e das possibilidades que daí emergem para novos diálogos transdisciplinares em Comunicação. Assim, já no próprio texto, se aposta no diálogo compreensivo entre os dois aspectos, opostos mas complementares: o da crise e o do que a crise pode trazer de positivo para a construção de novos conhecimentos.

Especula-se sobre possíveis conversas entre certas percepções e achados da Física – particularmente, iremos falar dos princípios da incerteza e da complementaridade, ou da complementaridade dos opostos – e certos aspectos da ciência da Comunicação. Mais do que um corpo de conceitos e de conhecimentos específicos, a Física Moderna, ou Quântica,² é chamada a dialogar de maneira muito

² Tratamos indistintamente de física quântica e física moderna, sem nos ocuparmos com maiores definições, para os objetivos específicos em que se circunscreve esta proposta de trabalho.

mais, digamos, metafórica com a Comunicação e com o Jornalismo, mais especificamente, de modo a contribuir com o entendimento não da realidade física, mas social. Estaremos para tanto nos apropriando, compreensivamente, do que os próprios físicos e estudiosos desse campo de conhecimento nos entregam, graciosa e gratuitamente, para a nossa compreensão.

Fugimos, assim, à pergunta, entre malvada e tosca, que não nos parece ser o caso de responder: “Você, jornalista e pesquisadora de Comunicação, o que entende de Física Moderna”? A pergunta, tanto pelo seu lado malvado quanto pelo tosco, é vítima talvez inconsciente de uma concepção de conhecimento que vê os distintos campos como feudos, ilhas, latifúndios, zona proibida. Pior, descarta *a priori* a ideia de diálogo e de compreensão, de interdisciplinaridade.

A atitude compreensiva traz consigo a ideia de que esses diferentes campos de saber, como a Física e a Comunicação de que estamos tratando, embora distintos, guardam surpreendentes semelhanças entre si. Mais, para além da ideia, também estranha, de pensamento “disciplinado”: Física e Comunicação, para continuarmos no nível de nossas preocupações neste texto, compreensivamente, são dois lados de uma mesma e complexa moeda, que é o real, a vida, o mundo.

Os objetivos deste texto podem ser resumidos da seguinte forma: queremos em parte entender e em parte mostrar como a crise, que já vem há tempo atravessando o modelo positivista de ciência, pode auxiliar na exploração de novas possibilidades para o campo da Comunicação. Vamos tentar entender, ainda que de modo necessariamente ligeiro, como essa crise se configura, para compreender-

mos como, a partir dela, podemos avaliar as possibilidades de um diálogo entre os dois campos de conhecimento. Um diálogo que, neste texto, toma como objetos os princípios da incerteza e da complementaridade (dos opostos) e seus significados para a comunicação jornalística.

O objetivo geral, mais uma vez, ao se investigar a possibilidade de um diálogo entre Física Moderna e Comunicação, é reforçar a ideia de um método compreensivo de trabalho, inclusivo, dialógico, construindo pontes não apenas entre campos distintos do saber científico, mas entre estes e outros saberes e práticas humanas de conhecimento, como podem ser a arte, o mito, o senso comum etc.

CRISE DE MODELOS EXPLICATIVOS

Já faz umas boas décadas que se vem falando, no mundo acadêmico, daquilo que se convencionou chamar de “crise de paradigmas”. Uma das críticas que talvez se pudesse fazer a essa percepção, sem negá-la, é que uma crise tão prolongada e profunda pudesse, antes, ser considerada uma verdadeira depressão. Uma outra percepção possível é que a crise possa ser também vista como constitutiva da natureza última da ciência, ou, ainda, de que não existe crise alguma, a não ser na cabeça de certos críticos descontentes.

Boaventura de Sousa Santos, um crítico descontente de fato, ainda nos anos 1980, como outros autores, falava da crise no sentido negativo do termo. Dizia se tratar, no caso da crise da ciência ou de seus modelos explicativos, de uma verdadeira “crise de degenerescência”, como sinônimo da crise da própria epistemologia em que esses modelos se apoiam (Santos, 1989, p. 19).

Sustentando-se em parte, como ele mesmo diz, numa distinção feita por Thomas Kuhn, em *A estrutura das revoluções científicas* – obra lançada em 1962 pela editora da Universidade de Chicago –, Santos distingue entre “crises de crescimento”, como as denomina Kuhn, e “crises de degenerescência”, como Santos vê o que para ele está ocorrendo:

As crises de degenerescência são crises de paradigma, crises que atravessam todas as disciplinas, ainda que de modo desigual, e que as atravessam a um nível mais profundo. Significam o pôr em causa a própria forma de inteligibilidade do real que um dado paradigma proporciona e não apenas os instrumentos metodológicos e conceituais que lhe dão acesso (Santos, 1989, p. 18).

Em momentos de crise de degenerescência da ciência, a reflexão epistemológica, completa Santos (1989, p. 18), “tende a ser enviesada no sentido de considerar o conhecimento científico como uma prática de saber entre outras, e não necessariamente a melhor”. O que ajuda a sustentar a própria tese principal da obra, expressa em sua Introdução:

(...) compreender a prática científica para além da consciência ingênua ou oficial dos cientistas e das instituições de ciência, com vista a aprofundar o diálogo dessa prática com as demais práticas de conhecimento de que se tecem a sociedade e o mundo (Santos, 1989, p. 16).³

3 O tema da crise de paradigmas esteve em pauta até os recentes anos de 1990, rendendo diálogos e imbricações entre os diferentes tipos de saberes. Em 1990, na Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP), Cremilda Medina organizou o “1º Seminário Interdisciplinar: A Crise dos Paradigmas”, para entender como pesquisadores de diversas áreas percebiam a crise de modelos explicativos em seus campos de atuação. Químicos, físicos, matemáticos, sociólogos, psicanalistas, neurologistas e psicólogos

Tendemos a comungar com a análise, feita por Santos, sobre o momento atravessado pela ciência, já pelo menos desde o fim da primeira metade dos anos 1900, após a Segunda Guerra Mundial, por razões diversas, cujos detalhes não é objetivo deste texto explicitar. Assim, quando utilizamos o termo paradigma, entendemos que este se dá a conhecer como um organizador que conduz, fixa normas e procedimentos para a produção de um certo corpo de conhecimentos científicos, além de orientar as perguntas que precisam ser respondidas.

Compreensivamente – e aqui o termo “compreensão” assume toda a carga positiva de que se reveste no interior do projeto “A compreensão como método”, no escopo do qual este texto é produzido –, queremos realçar também o lado positivo da crise, como geradora de novos organizadores ou condutores do pensamento, de novas perguntas e, também, de novas abordagens, na tentativa, muitas vezes sem garantia (princípio da incerteza) de responder a essas perguntas.

E fazendo uso, nesse esforço por responder às questões que se levantam, do princípio da complementaridade dos opostos. Essa visão, tanto da incerteza quanto da complementaridade dos opostos, constitui uma herança preciosa do grupo de pesquisa “Comunicação, Diálogo e Compreensão” e do projeto “A compreensão como método”, em cujo terreno em movimento essas indagações se situam.⁴

participaram do debate, mediado por uma comunicadora, em que se discutiu também como o saber científico pode estar mais próximo do cotidiano dos indivíduos, fora do “Olimpo” da ciência (Medina, 1991, p. 9).

4 Uma boa introdução às intuições do grupo e do projeto de pesquisa sobre a compreensão pode ser encontrada no conjunto de textos que compõem esta obra. Outros textos (livros, capítulos de livros e artigos científicos) são

Paradigmas não se confundem com as teorias que utilizamos para legitimar certas respostas, tendo mais a ver com o “esquema cognitivo que nos conduz e nos instrui a ver uma coisa e não outra” (França, 2001, p. 24). Ou, dito de forma mais simples, “um teto de ideias” (Medina, 2014). O paradigma orienta nosso olhar e a perspectiva pela qual enxergamos determinada questão. Podemos pensar, de forma metafórica, numa espécie de lente pela qual interpretamos o mundo.⁵

Uma das marcas sociais mais conhecidas dessa crise – fugindo neste momento ao campo estritamente epistemológico da questão e roçando de algum modo o complexo terreno das causalidades – advém do fato de que as grandiosas promessas de que se fez acompanhar o avanço científico, em muitos e importantes casos, ficaram longe de se realizar. Os desafios da exclusão social, da pauperização da população, da violência e da destruição da natureza são alguns dos exemplos (Dalla Zen, 2010).

Outros exemplos do não cumprimento das promessas, que não raro vêm acompanhados pela geração de novos problemas, poderiam ser verificados no campo das doen-

facilmente localizáveis nas redes e nos currículos Lattes dos pesquisadores. Uma dissertação de Mestrado inteira foi dedicada ao método da compreensão, de autoria de Pedro Debs Brito, *Comunicação e compreensão: uma contribuição aos estudos da compreensão como método*. Disponível em: <<https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2016/03/PEDRO-DEBS-BRITO1.pdf>>. Acesso em: 7 set. 2017.

5 Para fugir um pouco ao caráter quase negativo associado hoje à expressão “crise de paradigmas”, preferimos, em mais de um momento, pensar essa crise como “de modelos explicativos”, ou, também, de visão da própria natureza da ciência e de seu lugar social. Uma discussão mais aprofundada sobre a “crise de paradigmas” e, também, sobre os seus reflexos sobre a Comunicação e, especificamente, o jornalismo, pode ser encontrada em *Maus pensamentos: os mistérios do mundo e a reportagem jornalística* (Künsch, 2000).

ças psíquicas que assolam uma boa parcela da humanidade, da produção e consumo desregrados de remédios, da produção de lixo, da mobilidade urbana, do consumismo, da obesidade – sem esquecer o drama, ou melhor, a tragédia de alguns milhões de seres humanos que vagam pelo mundo, refugiados, deslocados, vítimas da guerra, da fome, de ditaduras cruéis, do terrorismo.

A crise de modelos explicativos que deságua na contemporaneidade tem relação direta com a maneira pela qual a ciência, como a entendemos hoje, é constituída e concebe a si mesma. Para debaixo do nobre tapete da Ciência, com inicial maiúscula neste caso, foram varridas questões humanas que não se deixam submeter a métodos e experimentos científicos: a religião, o sentido da vida, a felicidade, a arte e outros tantos questionamentos ancestrais, que acabam não sendo “dignos de reflexão” por parte da ciência, chamada de “ortopédica” por Santos (2008, p. 14). Essa perspectiva de ciência como único saber válido, legítimo e possível produz um “pensamento monocausal, redutor, determinista”, que persegue “razões necessárias” e “respostas definitivas” (Künsch, 2000, p. 17).

Há o que temer, mas talvez nem tanto: com o passar do tempo, pensamentos de fôlego, que reconhecem outras formas de conhecer o mundo como possíveis – e tão válidas quanto a ciência, ainda que diferentes – começam a tomar conta da própria produção científica. Entre os exemplos possíveis, ficamos aqui com Renato Somberg Pfeffer (2011, p. 16), para quem a própria narrativa jornalística se insere no esforço geral de conhecer e compreender o mundo:

A ciência moderna não é a única ou a melhor forma de explicação possível da realidade. A metafísica, a religião, a arte, a poesia e a *produção jornalística* podem ser tão válidas quanto a ciência. Ao mesmo tempo, não é concebível que o conhecimento científico fique restrito a um pequeno número de intelectuais que se assenhoram de seus resultados para tomar decisões que afetam toda a coletividade (Grifo do autor).

Onde o autor utiliza o termo “explicação”, talvez fosse melhor, como nós mesmos preferimos, falar de “compreensão”, uma vez que acreditamos que o mundo não está aí para ser “explicado”, o tempo todo e quase compulsivamente, em muitos casos. Além disso, e como já adiantamos, chamando para a conversa sobre o sentido original, grego, do termo crise, podemos pensar que crises constituem também momentos de reflexão sobre nossas visões de mundo e um verdadeiro convite à transformação. É nessa perspectiva que Cilene Victor e Dimas Künsch entendem que as crises são momentos muito bem-vindos em nossa história:

A palavra crise, originalmente grega, não tem a ver com desgraça, morte e fim. A crise é, sim, um momento de se tomar decisões, eleger novos caminhos, saber separar o que presta do que não presta, o que valia no passado e já não vale hoje do mesmo modo. Nesse sentido positivo, a reação mais sensata talvez fosse: “Viva a crise! Que venha a crise!” (Victor; Künsch, 2015, p. 15).

Caminhamos, então, para um momento, quiçá de avanço da consciência, em que seja possível enxergar o mundo sob diferentes lentes – e não apenas pela lente gloriosa, mas incompleta da ciência. Também podemos fazer com que

essas várias perspectivas, compreensivamente,⁶ converseem umas com as outras – como propomos aqui, por exemplo, no diálogo entre a Comunicação e a Física Moderna. O diálogo criador, quando retoma “a liberdade de pensamento, de criação e de imaginação”, é uma saída possível para a crise de paradigmas (Medina, 1991, p 74). Medina, com essas palavras, retoma e reforça algo que foi expresso pelo químico Atilio Vanin, participante do “1º Seminário Transdisciplinar: A Crise dos Paradigmas”, de que já falamos.

Dito tudo isso, podemos começar a criar e a imaginar.

A COMPREENSÃO COMO EPISTEMOLOGIA

Uma metáfora já apresentada antes para representar a compreensão, entendida como método de produção de conhecimento, é a da roda de conversas (Künsch; Klautau, 2017), que foi estudada em detalhes por Brito (2015) em sua dissertação de Mestrado. O que a compreensão procura fazer é aproximar os diferentes; trazer para o diálogo o saber científico e os saberes comuns, como a arte e o mito, por exemplo. A compreensão tem uma perspectiva não-arrogante, não-violenta e não dogmática do conhecimento – e do mundo. Compreender, do latim *comprehendere*, comporta a ideia de “abranger, abraçar ou pegar junto” (Künsch, 2005, p. 46).

Assim, uma perspectiva compreensiva do conhecimento busca significados e orientação no mundo não apenas pelo viés científico, mas também pelo das artes, como

6 O tema da compreensão, como já deve ter ficado claro, sobretudo em seu viés epistemológico, constitui objeto de estudo do grupo de pesquisa “Comunicação, Diálogo e Compreensão”, ao qual encontra-se vinculado o projeto “A compreensão como método”, do Mestrado em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero. A autora faz parte de ambos.

dos mitos, das experiências humanas, do Jornalismo e outros. O conhecimento, a partir desse ponto de vista, é aquilo que nós, seres humanos, temos produzido ao longo de nossa história: a cultura (Künsch; Menezes; Passos, 2017). A compreensão é uma boa anfitriã para os vários tipos de saberes que tornam nosso mundo tão plural:

Nesse diálogo dos diferentes – ou pluralógo –, o pensamento compreensivo entende ser possível ir além, no movimento da roda empurrada pelas mãos de quantos, por caminhos às vezes muito diversos, se põem à procura do que julgam poder interessar à vida e ao futuro da comunidade humana. O conhecimento humano resulta, pois, nesse sentido, de um empenho comunicativo-compreensivo. Mais: a pluralogia acrescenta, soma. O desprezo, a arrogância, o preconceito, o etnocentrismo, o reducionismo e outros vícios, não. Mutilam. Empobrecem a compreensão do mundo (Künsch, 2008, p. 183).

Compreensão esta que se dá basicamente de duas formas diferentes, mas igualmente importantes e complementares para o conhecimento do mundo: objetiva e subjetivamente. Quando pensamos neste segundo aspecto, a compreensão entre os seres humanos, um nome salta à memória: Hannah Arendt. Para a pensadora alemã, a compreensão acompanha o indivíduo por toda a vida: ela nunca pára. A atitude compreensiva permite a conciliação com a realidade e entende o “mundo como nossa casa”, mesmo com todos os problemas que esse lugar possa revelar.

Compreender é infundável e, portanto, não pode gerar resultados definitivos. É maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como es-

tranh e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte (Arendt, 2008, p. 331).

A compreensão – que já sabemos que não caminha só e que carrega consigo as mais diversas formas de conhecer, significar e orientar-se no mundo – é parceira inseparável de outra forma de pensamento: o da complexidade, na perspectiva do pensador francês Edgar Morin. A etimologia de ambas até se parece: do latim, *complexus* é o tecer junto. “A complexidade é a união entre a unidade e a multiplicidade” (Morin, 2001, p. 38).

O pensamento complexo está afinado com o contexto dos acontecimentos, com a não-fragmentação do conhecimento, a interdependência entre as partes e o todo e a interdisciplinaridade em lugar da disciplinaridade. A complexidade pede, com urgência, a união: dos saberes, das realidades e dos seres humanos. O pensamento da complexidade é primo-irmão do pensamento da compreensão.

A COMPREENSÃO DESAFIA AO DIÁLOGO

Em 1923, o filósofo judeu-austríaco Martin Buber publicou a mais famosa de suas obras, *Eu e tu*, a partir da ideia de que o diálogo constitui sempre uma atitude – seja em relação ao Outro, ao Transcendente ou ao mundo. E essa atitude parte de um indivíduo que, em sua essência, é dual, e que se constitui como humano nessa dualidade. Ampliando o pensamento buberiano, podemos dizer que o ser humano – que se constitui como tal na relação Eu-Tu, como expressa Buber – convive com paradoxos e com contrários que se complementam: não são de um jeito *ou* de

outro; são de um jeito *e* de outro, numa perspectiva compreensiva dos seres humanos.

A tarefa humana, em geral, e cognitiva, em particular, de pensar e de unir contrários não é fácil. Essa tarefa “permanece um mistério na profunda intimidade do diálogo”, como interpreta o prefaciador da edição brasileira de *Eu e tu* (2012), Newton Aquiles Von Zuben (2012, p. 20). O diálogo consigo, com o Outro e com o mundo faz parte do encontro da vida.

Buber (2012) traduz uma boa parte de seu pensamento dialógico em duas palavras-princípio, ambas relacionadas respectivamente à maneira de nos colocarmos em relação com outros seres humanos e com as coisas: “Eu-Tu” e “Eu-Isso”. “Eu-Tu” é uma ação essencial do indivíduo, é encontro, relação entre dois seres. “Eu-Isso”, também indispensável, tem a ver com uma atitude mais utilitária, de experiência do mundo. Esta última é ação de conhecimento e a outra, de atitude ontológica. Nas palavras de Zuben (2012, p. 46):

O EU de uma palavra-princípio é diferente do EU da outra. Isso não significa que existem dois “Eus”, mas sim a existência de uma dupla possibilidade de existir como homem. A estrutura toda é dual. Há dois mundos, duas relações. Chamamos relação para EU-TU e relacionamento para EU-ISSO. TU e ISSO são duas fontes onde a eficácia da palavra se desenvolve constituindo a existência humana.

Diálogo. Opostos que se complementam. Experiência. Essência dual... Estes são temas muito caros à conversa que pensamos ser possível estabelecer entre a Comunicação e a Física Moderna.

A COMUNICAÇÃO MULTIDISCIPLINAR POR NATUREZA

Uma pergunta persegue o campo da Comunicação há mais de um século, desde que ela começa a ser estudada como uma forma de conhecimento: seu real objeto de estudo. Vera Veiga França (2001) pensa em duas grandes áreas: os meios de comunicação e o processo comunicativo. O primeiro, tem grande visibilidade e impacto, pois faz parte de nossas vidas como mídias e tecnologias da comunicação – os meios de comunicação. O segundo compreende a produção e a circulação de informações e “pode ser encontrado em todas as dimensões do mundo biológico, social, e mesmo do mundo físico” (França, 2001, p. 16).

Como tentar delimitar aquilo que é próprio da pesquisa em Comunicação, se esta nos constitui como seres humanos e está, de acordo com França, na base de todas as pesquisas que abordam aspectos sociais da realidade? A Comunicação, em sua essência, é terreno multidisciplinar – e é isso que acreditamos ser, justamente, o grande brilho dessa área de conhecimento.

É absolutamente saudável e enriquecedor a abertura assumida e mantida ainda hoje por nós, pesquisadores da comunicação, para buscar e assimilar as contribuições advindas das várias áreas de conhecimento – Filosofia, Sociologia, Psicologia, Linguística, Semiótica, Antropologia, Educação, Ciências da Informação, e até de campos mais distantes, como a Física ou a Biologia. O fato de que nossa área não se feche, mas esteja atenta e busque incorporar as diferentes reflexões que pontuam o pensamento atual é fonte de permanente vitalidade (França, 2001, p. 11).

Podemos ilustrar essa multidisciplinaridade a partir das próprias teorias da Comunicação, reunidas num grande esquema por Venício Lima, em *Mídia, teoria e política* (2001): elas podem emprestado à Engenharia, Psicologia, Sociologia, Matemática e Antropologia, só para ficarmos em alguns exemplos, maneiras de abordar o fenômeno da Comunicação – seja numa perspectiva interpessoal ou de estudos das mídias.

A imbricação entre a Comunicação e diversas áreas de conhecimento, desde que ela ultrapassa o terreno das relações entre indivíduos e passa também a se constituir como um campo de estudo, é um dos principais estímulos para a relação com a Física Moderna. A Comunicação é multidisciplinar porque é, como nós, seres humanos: impossível de se limitar a uma disciplina ou a uma visão de mundo.

UM COMEÇO ONDE MUITOS VIAM UM FIM⁷

O físico austríaco Fritjof Capra conta, em *O Tao da Física* (2013, p. 29), que as descobertas da Física Moderna, no início do século XX, geram “uma profunda revisão da concepção humana acerca do universo e do relacionamento do indivíduo com este último”. Como então imaginar que, na segunda metade do século anterior, o “fim da física” (Künsch, 2000, p. 42) tivesse sido decretado? Para Lord Kelvin, um físico-matemático e engenheiro britânico, “nada mais fundamental havia para ser descoberto nessa ciência” (Künsch, 2000, p. 42). Aos cientistas do futuro, restava apenas cuidar de detalhes.

⁷ Para um estudo mais aprofundado na Física (newtoniana e moderna) ver *O tao da Física* (2013), de Fritjof Capra, e *A dança do universo*, de Marcelo Gleiser (2006).

Nas palavras de ninguém menos que Albert Einstein, como lembra Capra (2013, p. 67), a sensação causada pela Física Moderna era de “como se o solo tivesse sido retirado de sob nossos pés”. Isso porque ela abala os conceitos de tempo, espaço, matéria, causa e efeito. Incertezas, paradoxos, indeterminismo e probabilidades passam a ser resultados possíveis dos experimentos das *hard sciences* (Künstch, 2000, p. 35). A criatura confundia até mesmo o criador: a teoria da relatividade, estranha até para Einstein, é um dos pilares da Física moderna (Capra, 2013, p. 59).

Um novo mundo e um mundo de possibilidades é apresentado a partir da Física Moderna, que estuda “os fenômenos do mundo submicroscópico: as propriedades e interações das partículas subatômicas de que toda matéria é composta” (Capra, 2013, p. 31). A intenção de conhecer essa “natureza última da matéria” surpreendeu, ao revelar a existência dos átomos e “seus componentes (os núcleos e os elétrons) e, por fim, os componentes do núcleo (prótons e nêutrons) e inúmeras outras partículas subatômicas” (Capra, 2013, p. 64).

Mas as descobertas da Física moderna não intrigaram apenas seus pesquisadores: as noções de incerteza, paradoxos, probabilidades e indeterminismo foram para além das ciências exatas e invadiram outras áreas de conhecimento. Carl Gustav Jung, por exemplo, escreve *Sincronicidade* (2016) em parceria com o físico Wolfgang Pauli sobre acontecimentos que compartilham conexões acausais, que se relacionam por seus significados e não por razões de causa e efeito. *Sincronicidade* é publicado pela primeira vez em 1951, como resultado de uma conferência proferida por Jung para o Círculo de Eranos, na Suíça.

O próprio Capra sai do sólido terreno da Física e mergulha no mundo do misticismo oriental, ao relacionar essas duas formas de apreender o mundo, a da Física e as do budismo, taoísmo e hinduísmo. Dentro do Jornalismo da atualidade, Edvaldo Pereira Lima (1993) fala de um jornalismo holístico, em *Páginas ampliadas: o livro-reportagem como extensão do jornalismo e da literatura*.

Agora, nossa proposta é falar sobre o diálogo da Física Moderna com a Comunicação interpessoal e, de forma mais empírica, com o Jornalismo também.

○ DIÁLOGO POSSÍVEL: COMUNICAÇÃO E FÍSICA MODERNA

Vamos apresentar rapidamente duas possibilidades de diálogo compreensivo entre a Comunicação e a Física Moderna, a saber: o princípio da incerteza e o princípio da complementaridade.

A) Princípio da incerteza

Antes da Física Moderna, a natureza, na tradição científica ocidental, respondia em geral aos experimentos dos cientistas de acordo com o sistema de causas e efeitos. Ao conhecer a posição e a velocidade iniciais de uma onda, por exemplo, suas equações de movimento poderiam prever seu comportamento futuro – como explica Marcelo Gleiser, em *A dança do universo* (2006).

Mas, em 1927, o físico alemão Werner Heisenberg é levado a formular o princípio da incerteza, que “afirma que é impossível conhecermos com precisão absoluta tanto a posição como a velocidade (na verdade, a quantidade de movimento) de uma partícula” (Gleiser, 2006, p. 293). O que o princípio da incerteza nos diz, além de que o contro-

le sobre as leis da natureza pode nos escapar, é que, ao medir um experimento, o que está sendo medido é afetado.

A incerteza integra capilarmente o mundo das ciências humanas, como argumenta Morin, em *Os sete saberes necessários à educação do futuro* (2001). O autor aponta sete “buracos negros” da educação que são ignorados em vários níveis da formação dos estudantes. O quinto deles é, justamente, a incerteza: da micro-física⁸ às ciências humanas é ensinado aquilo sobre o que se tem certeza, e ninguém está preparado para o inesperado. Morin defende que é fundamental que se mostre, em vários campos do conhecimento, a possibilidade do surgimento do imprevisto.

Lucrécia D’Alessio Ferrara vai além da incerteza, ao considerar a Comunicação como rara. Pode-se prever a transmissão de informação, enquanto a comunicação em si opera no mundo das probabilidades⁹; probabilidade, aliás, que é uma das principais características da Física Moderna, que emerge no princípio da incerteza.

Quando saímos do campo da comunicação interpersonal e nos aventuramos por outro de seus caminhos, o do Jornalismo, encontramos textos (editoriais, ensaios e reportagens, principalmente) que trazem a incerteza para seu domínio. Um exemplo: no dia 27 de maio de 2017, o psicólogo e analista de comportamentos, Luiz Hans, escreve para o jornal *O Estado de S. Paulo* o ensaio “Qual das

8 Área de estudos da física que estuda fenômenos atômicos e nucleares em escala microscópica (Goswami, 2008).

9 Informação verbal proferida por Lucrécia D’Alessio Ferrara durante o seminário “Quinta Essencial”, na Faculdade Cásper Líbero, São Paulo, em agosto de 2016.

três corrupções decidiremos combater?”¹⁰, propondo que existem três tipos de corrupção no Brasil: sistêmica, endêmica e sindrômica.

Por corrupção sistêmica, o autor entende o apodereamento do patrimônio público, que deveria ser combatido por meio de “leis duras, controle dos financiamentos eleitorais e apoio público contra a impunidade” (Hans, 2017, p. B11). A corrupção endêmica relaciona a corrupção do cotidiano e a corrupção que envolve o patrimônio público. Nessa perspectiva, a corrupção deveria ser combatida do micro ao macrocosmo. O último “tipo” de corrupção apontado por Hans é a sindrômica. Esta é relacionada à má gestão, burocracia e corrupção, sendo “típica do subdesenvolvimento”. Ao longo do texto, o autor complementa uma perspectiva da corrupção com a outra: ela nunca é, apenas, sindrômica, sistêmica ou endêmica. Ela é uma e as outras *também*.

Apesar dessa perspectiva *compreensiva* da corrupção brasileira, que não pensa numa causa única e que entende o contexto, só para ficarmos em algumas poucas relações possíveis, a incerteza irrompe na última frase do ensaio: depois de falar de todas as possibilidades, sem querer provar nada, apenas apresentar perspectivas possíveis sobre o assunto, Luiz Hans finaliza com “Ou será nossa corrupção só sistêmica?” (Hans, 2017, p. B11)”

Encerrar o texto com uma pergunta, depois de ao longo dele não ter trabalhado com a intenção primeira de provar nada, mas de apresentar possibilidades de entendimento do assunto, pode ser um exemplo do mundo da incerteza

10 Disponível em: <<http://economia.estadao.com.br/noticias/geral,qual-das-tres-corrupcoes-decidiremos-combater,70001816141>>. Acesso em: 5 set. 2017.

se manifestando no Jornalismo, entendido como uma de nossas narrativas da contemporaneidade (Medina, 2008).

B) Princípio da complementaridade¹¹

Werner Heisenberg e Niels Bohr eram amigos e correspondentes sobre o estranho mundo da Física Moderna. Um ano depois do princípio da incerteza, Bohr concebe o princípio da complementaridade. Aqui, “onda e partícula são duas versões igualmente possíveis e complementares, embora mutuamente incompatíveis, de como objetos quânticos (como elétrons ou átomos) irão se revelar a um observador” (Gleiser, 2006, p. 295). A manifestação de uma ou outra depende do contato do objeto quântico com o observador. “Incertezas, dualidades e complementaridades não eram apenas representativas de nossa ignorância: elas representavam como a Natureza é, fundamentalmente incerta e dual” (Gleiser, 2006, p. 296).

Em 1947, Niels Bohr foi condecorado na Dinamarca com a Ordem do Elefante da Coroa. O símbolo que esco-

11 Milênios antes da Física Moderna, os grandes mitos da humanidade cultivaram com naturalidade o princípio da complementaridade dos opostos. Os deuses e as deusas, em suas origens, são bons e são maus, o mesmo podendo ser dito das formas arquetípicas da humanidade, como a da Grande Mãe, por exemplo. Ver, a respeito de todo esse assunto, de Joseph Campbell, *O herói de mil faces* (2007). Esse aspecto dual do próprio ser humano, comparece, ainda como exemplo, nesse mesmo universo, nos contos de fada originais, como mostra Carolina Chamizo Babo, em *Era uma vez... Outra vez* (2016), resultado de sua dissertação de Mestrado. Na Filosofia ocidental, esse princípio vem desde o tempo de Heráclito (535-475 a.C.), para quem, por exemplo, “deus é fome e é barriga cheia” (Künsch, 2008), passando por Nicolau de Cusa (1401-1464) e atingindo pensadores atuais das mais diferentes áreas, como, por exemplo, na Sociologia, Michel Maffesoli (2010). Sobre Nicolau de Cusa e o princípio da complementaridade dos opostos, formulado em latim como da *coincidentia oppositorum*, ver Santos (2008). No campo da Psicologia, os estudos junguianos mostram esse mesmo princípio aplicado à alma humana (por exemplo, em Jung, *Símbolos da transformação* [1986] e *Arquétipos e inconsciente coletivo* [2000]).

lheu para seu brasão de armas foi o Yin e Yang, com a inscrição “*Contraria sunt complementa*”, “os opostos se complementam” (Gleiser, 2006, p. 296). Interessante observar, desde os anos 1940, o diálogo que os próprios físicos estabeleceram entre a Física Moderna e a filosofia oriental – e que, cerca de quarenta anos depois, se fixaria em *O Tao da Física* (2013), de Fritjof Capra.

O princípio de complementaridade trata da natureza dual da luz que, dependendo da natureza do experimento, pode se manifestar como onda ou como partícula. Temos aí a “famosa dualidade onda-partícula” (Gleiser, 2006, p. 287). A luz não é partícula *ou* onda: é partícula *e* onda.

Voltamos a Martin Buber e à sua perspectiva do ser humano como dual. Se a dualidade faz parte de nossa constituição como pessoas, ela não estaria, também, na forma como nos relacionamos – ou nos comunicamos – uns com os outros? Simpático à ideia dos opostos que se complementam, Edgar Morin a incorpora aos seus estudos sobre *Os setes saberes necessários à educação do futuro* (2001). Apesar de não usar diretamente a expressão “opostos complementares”, Morin insiste que faz parte do conhecimento e da compreensão humana o conflito, o múltiplo, as partes e o todo.

Ao explorar novamente o Jornalismo como uma narrativa de nosso tempo, percebemos que a complementaridade dos opostos está lá. Mesmo que, acostumados aos mais diferentes tipos de dualismos, ainda estejamos na maior parte do tempo presos a narrativas que definem e que separam a realidade e os atores sociais em bons e maus, bandidos e mocinhos, há lampejos de complementaridades no jornalismo do cotidiano.

O jornalista francês Gilles Lapouge, por exemplo, escreve para o jornal *O Estado de S. Paulo* sobre “As razões de Pyongyang”, em 23 de agosto de 2017¹². No texto, de natureza ensaística, há uma tentativa de compreender, de “pensar junto” os motivos pelos quais a Coreia do Norte poderia estar investindo em armamentos atômicos, enfrentando a ira e as ameaças de um ataque por parte do governo dos Estados Unidos.

Trazendo como subtítulo “A obstinação norte-coreana para obter armas nucleares não é mero capricho dos Kims”, a interpretação das figuras dos líderes dos dois países, Kim Jong-un e Donald Trump, não se resume ao embate do Ocidente contra o Oriente, do capitalismo contra o comunismo. É mais do que isso: trata-se de uma interpretação de personagens que podem ser tão distintos e, ao mesmo tempo, tão iguais. Seus papéis diante de um possível conflito são cambiantes – quem sabe, assim como a natureza da luz?

Na queda de braço entre Trump e Kim, quem está levando vantagem? À primeira vista, a questão é risível. Como pode um pigmeu opor-se a um Hércules, ainda mais quando o pigmeu gosta de assumir um papel de bufão? Neste ano, porém, o duelo entre o anão e o gigante ficou menos desequilibrado – não apenas porque o gigante é ainda mais bufão que o anão, mas porque o anão já tem bombas nucleares e, sobretudo, motores para mísseis balísticos capaz de levá-las longe (Lapouge, 2017, p. A11).

12 Disponível em: <<http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,as-razoes-de-pyongyang,70001946443>>. Acesso em: 5 set. 2017. A ideia do diálogo deste ensaio de Gilles Lapouge com o princípio da complementaridade surge na disciplina Jornalismo Opinativo, ministrada por Dimas Künsch, na Faculdade Cásper Líbero, para os alunos do 4º ano da Graduação.

CONSIDERAÇÕES

A crise de modelos explicativos de que estamos tratando, no fundo, nos deixa com um sentimento mais positivo que negativo, no que diz respeito às formas de conhecer o mundo e de nele nos situarmos. Crises, como momentos de reflexão e de transformação, nos possibilitam uma abertura ao novo, ao diferente, a algo que nos impulsiona a achar, mais do que respostas, caminhos. Não há uma solução para essa crise. O que se tem encontrado, cada vez mais, são novas perspectivas de abraçar e fazer dialogar os vários tipos de conhecimento que a nossa cultura proporciona.

Há cerca de cento e poucos anos, podia ser inimaginável a ideia de se aceitar incertezas, paradoxos e “meras” possibilidades como respostas da Natureza aos experimentos humanos. Hoje, apesar de a ideia continuar intrigando físicos e não-físicos, a realidade mais profunda da matéria expande horizontes e nos traz uma perspectiva mais complexa e sutil da realidade.

E, quando vemos que essa interpretação da realidade sai dos muros da Física e dialoga com a Psicologia, a religião, a Filosofia e a arte, por exemplo, ficamos tentados a incluir mais uma conversa nessa roda: a da Física Moderna com a Comunicação. E acreditamos que esse diálogo ainda tem um bom e largo caminho pela frente. E, por Comunicação, entendemos, sim, a relação interpessoal e intersubjetiva, mas, também, as narrativas jornalísticas que, quando abandonam o mundo tranquilo e fechado das gramáticas e dos manuais, podem encontrar um terreno muito vasto de interpretações mais sensíveis e complexas da realidade.

Referências

ARENDDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BRITO, Pedro Debs. **Comunicação e compreensão: uma contribuição aos estudos da compreensão como método**. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Faculdade Cásper Líbero. São Paulo, 2015. Disponível em: <<https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2016/03/PEDRO-DEBS-BRITO1.pdf>>. Acesso em: 8 set. 2017.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. 10. ed. São Paulo: Editora Centauro, 2012.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2007.

CAPRA, Fritjof. **O tao da Física: uma análise dos paralelos entre a Física moderna e o misticismo oriental**. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2013.

DALLA ZEN, Ana. Crise de paradigmas. **Em Questão**, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 49-63, jul./ dez. 2010. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/EmQuestao/article/view/16071/10447>>. Acesso em: 19 ago. 2017.

FRANÇA, Vera Veiga. Paradigmas da comunicação: conhecer o quê? **Ciberlegenda**, [S.l.], n. 5, jan. 2001. Disponível em: <<http://www.ciberlegenda.uff.br/index.php/revista/article/view/314>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

GLEISER, Marcelo. **A dança do universo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HANS, Luiz. Qual das três corrupções decidiremos combater? **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 27 maio 2017, Economia e Negócios, p. B11. Disponível em: <<http://economia.estadao.com.br/noticias/geral,qual-das-tres-corrupcoes-decidiremos-combater,70001816141>>. Acesso em: 7 set. 2017.

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG, Carl Gustav. **Sincronicidade**. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

KÜNSCH, Dimas A. **Maus pensamentos**: os mistérios do mundo e a reportagem jornalística. São Paulo: Annablume, 2000.

KÜNSCH, Dimas A. Teoria da compreensão: saber científico, comunicação e dialogia de saberes. In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 31, 2008, Natal. **Anais**. Natal: Intercom [2008]. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2008/resumos/r3-0946-1.pdf>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

KÜNSCH, Dimas A.; KLAUTAU, Carolina. Jornalismo e compreensão: uma aposta na ciência que está por vir. Texto apresentado no IX Seminário Alaic Cone Sul. Goiânia, Universidade Federal de Goiás, 22-23 de maio de 2017.

KÜNSCH, Dimas A.; MENEZES, José Eugênio; PASSOS, Mateus Yuri. Conhecimento, compreensão e cultura: aspec-

tos intersubjetivos e epistemológicos da compreensão como método. In: Encontro Anual da Compós, 26, 2017, São Paulo. **Anais do 26º Encontro Anual da Compós**. São Paulo: Compós 2017, p.1-23. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/arquivos_2017/trabalhos_arquivo_VM6PB76816R-ZN2YHLBIA_26_5809_24_02_2017_09_56_35.pdf>. Acesso em: 7 set. 2017.

LAPOUGE, Gilles. As razões de Pyongyang. **O Estado de S.Paulo**, São Paulo, 23 ago. 2017, Internacional, p. A11. Disponível em: <<http://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,as-razoes-de-pyongyang,70001946443>>. Acesso em: 7 set. 2017.

LIMA, Edvaldo Pereira. **Páginas ampliadas**: o livro-reportagem como extensão do jornalismo e da literatura. Barueri-SP: Manole, 1993.

LIMA, Venício Artur de. **Mídia, teoria e política**. São Paulo: Perseu Abramo, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **O conhecimento comum**: introdução à sociologia compreensiva. Porto Alegre: Sulina, 2010. (Coleção Imaginário cotidiano).

MEDINA, Cremilda. (Org). **A crise dos paradigmas**: 1º Seminário Interdisciplinar. São Paulo: ECA/USP, 1991.

MEDINA, Cremilda. Déficit de abrangência nas narrativas da contemporaneidade. **Matrizes**, São Paulo, ano 2, n. 1, p. 77-96, 2º sem. 2008. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/38209/40965>>. Acesso em: 7 set. 2017.

MEDINA, Cremilda. **Atravessagem**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo, Cortez; Brasília, DF: Unesco, 2001.

PFEFFER, Renato. O jornalismo e a crise do paradigma científico moderno. **Conexão – Comunicação e Cultura**, UCS, Caxias do Sul, v. 10, n. 20, p. 15-24, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conexao/article/view/680/964>>. Acesso em: 19 ago. 2017

RÉGIS, Fátima. Comunicação, sistemas complexos e transdisciplinaridade: um comunicar intercientífico. **Contracampo**, Niterói, n. 15, p. 151-164, 2º sem. 2006. Disponível em: <<http://www.contracampo.uff.br/index.php/revista/article/view/551/317>>. Acesso em: 7 set. 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, 80, p. 11-43, março 2008. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/691>>. Acesso em: 7 set. 2017.

VICTOR Cilene; KÜNSCH, Dimas A. A palavra que cura, a narrativa e o jornalismo interpretativo. **Líbero**, São Paulo, vol. 18, n. 36, p. 15-26, jul./dez. 2015. Disponível em: <<https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2015/12/TC.-CILENE-DIMAS.pdf>>. Acesso em: 7 set. 2017.

ZUBEN, Newton Aquiles Von. Introdução. In: BUBER, Martin. **Eu e tu**. 10 edição. São Paulo: Centauro, 2012. p. V-LXXVIII



Uso de tecnologia digital móvel e a relação com lugares públicos: uma leitura sob a perspectiva da compreensão

Daniele Padovani Emilio de Oliveira Madeira

O estudo e a crítica das novas tecnologias de informação e comunicação – da mesma forma como se fez e faz em relação à cultura de massa – frequentemente se aglutina em um de dois polos opostos e opoitores: o do deslumbramento e o da condenação. Em termos de epistemologia da compreensão, a adesão unilateral a uma ou outra corrente tende a turvar a visão, alejando o potencial interpretativo da investigação científica ao se direcionar o instrumental de leitura dos objetos e sujeitos com base em pressupostos absolutos – os de que as tecnologias digitais são essencialmente benéficas ou danosas às relações humanas, ao viver, ao ser. Quando iniciou sua pesquisa de iniciação científica, a autora se viu desafiada a lançar um olhar compreensivo em relação a uma inquietação sua – o modo como o uso de tecnologias móveis impacta a relação entre o indivíduo, grupos e espaços

públicos urbanos. Daniele Padovani pôde, assim, não rejeitar sumariamente tecnofilia e tecnofobia, mas aprender com ambas as perspectivas para observar a questão de forma mais complexa e instigante.

INTRODUÇÃO

Para acessarmos as mídias digitais, até o início do século XXI, era necessário que estivéssemos situados em algum lugar fixo, como residência, trabalho, *lan house*, devido à necessidade da conexão a cabo com a internet. Dessa forma, mesmo nos deslocando virtualmente, o ambiente ao nosso entorno, imóvel, poderia ser acessado pelos olhos num outro momento, favorecendo uma conduta mais estática, passiva e focada diante das telas (Baitello Jr, 2012).

Em tempos em que a tecnologia digital tornou-se móvel, qualquer pessoa pode acessá-la via *wi-fi* (sem fio ou inalâmbricas) ou conexões 3G e 4G, em qualquer espaço. Uma das características desse espaço é o fato de ele ser dinâmico e mutável, podendo transformar a maneira como interagimos com os lugares ao acessarmos aparelhos, como *smartphones*, enquanto estamos em movimento, chamado por Lemos (2009) de território informacional que se dá pela interface entre o espaço eletrônico e o espaço físico. Este acontecimento ocorre sem a dissociação entre comunicação, mobilidade, espaço e lugar. Essa relação cria uma tensão de oposições entre o que é público e privado, próximo e distante, movimento e repouso, isolamento e agregação; por isso a expressão território informacional – pois é dessa inquietude que se elabora a política, a cultura, a sociabilidade e a subjetividade.

Devido à complexidade e prematuridade temática que envolve fatores relevantes, como os citados acima, surgem outras angústias concomitantes às inovações promovidas pelos implementos virtuais, que nos deslocam no tempo e no espaço. Talvez percamos ao caminhar pelas ruas, aprisionados numa tela, o poder de observação, apropriação e de relação com estes espaços, aquele olhar circunstancial, como o do *flâneur*, “um tipo de pessoa moderna” que surgiu na França, no século XIX, no início do processo de formação das cidades. O flâneur que foi idealizado por Charles Baudelaire em sua obra *A une passante*, dedicava seu tempo a vagar pelas ruas, observando o seu redor e tentando, além de captar algo do cenário urbano, experimentar coisas novas e criar relações e percepções ao passar pela paisagem e aglomerados de pessoas (Arantes, 2000).

Os espaços, associados ao comportamento individual de detenção pelas telas, podem também deixar de ter um significado antropológico tradicional. Isto é, podem deixar de serem definidos como um lugar identitário, relacional e histórico, passando a serem considerados como “não-lugares” (Augé, 2006), representando espaços de passagem e fluxo contínuo, como estradas, supermercados, aeroportos, rodoviárias, lugares de transição nos quais não se estabelece nenhuma relação, nem com o espaço, nem com pessoas – já que ambos se encontram numa mesma situação, movendo-se de um lugar para outro. Isto, segundo Canclini (1999) provoca individualismo nas relações, incapacitando esses indivíduos de conviver com aqueles que compartilham fisicamente os mesmos ambientes de trânsito, empobrecendo o referencial coletivo ligado à cultura histórico-territorial (espaço x tempo).

Entretanto, ao mesmo tempo em que ocorre a situação apontada acima, a todo momento as novas tecnologias podem nos dar novas possibilidades de vivenciar esses lugares, sob um aspecto interativo, concedendo uma perspectiva rica e complexa para o estudo das relações entre sujeitos, dispositivos e informação como refere o estudo de Mantovani (2011), ao analisar os relatos de seus entrevistados, que colocaram em evidência princípios da mobilidade, tais como copresença, onipresença, mobilidade produtiva, espaço de fluxos, territórios informacionais, comportamento multitarefa, entre outros.

Exemplo disso, entre muitos outros, são os aplicativos de localização (GPS). Suponha que você seja um turista numa cidade desconhecida, que se interesse por um restaurante, exposição, museu, ou qualquer outro lugar ou evento. Você pode pela internet de seu celular acessar os endereços, inserir palavras-chave no aplicativo de busca. A partir daí, durante o percurso, construir uma relação com o espaço e o lugar desejado, seja por observação e/ou orientação das ruas, ou ainda, trocar informações com os transeuntes no intuito de facilitar a sua trajetória. Este é o princípio de uma série de desdobramentos que poderão ter início nesse ato. Como consequência, uma possível amizade pelo interesse correspondente ao tema, o descobrimento de um novo lugar e a possibilidade de um retorno, afinidade pelo local escolhido e o desejo de permanência, o registro fotográfico da situação e o provável compartilhamento nas redes sociais, com comentários e interesses de outrem. Ponderando tudo isso, essa atitude, atualmente usual, pode gerar um enredo de tramas interessantes de serem estudadas, pesquisadas.

Neste sentido, podemos dizer que as relações interpessoais podem, também, ter se transformado levando em consideração que segundo Künsch (2008) a comunicação tem a ver com processos, dinâmicas interativas, trocas e vínculos entre sujeitos humanos. Lemos (2009) diz também que a comunicação implica movimento de informação e movimento social: saída de si no diálogo com o outro e fluxo de mensagens carregadas por diversos suportes. Vaz (1999) complementa dizendo que o campo da comunicação tem como uma de suas características pesquisar e refletir tanto sobre tecnologias de comunicação quanto sobre mudança cultural.

Para Vaz (1999), há um consenso crescente em nossa cultura de que as tecnologias vigentes, especialmente as cognitivo-comunicacionais, estão transformando as experiências de corpo, pensamento, trabalho, espaço e tempo. Isto posto, não é presumível afirmar que os personagens sociais evidenciem uma relação solitária com seus aparelhos móveis e alheia aos acontecimentos adjacentes às telas. As relações que homens de uma determinada cultura estabelecem consigo mesmos e com o seu mundo, incluindo o ambiente tecnológico, pode gerar uma transformação imprevisível e um investimento na possibilidade do que podemos ser.

Dentro dessas possibilidades, ainda que o olhar não seja aprofundado, é fácil perceber ao caminhar pelas ruas indivíduos interagindo com seus dispositivos móveis, conectados à internet, desenvolvendo múltiplas tarefas como trabalho, agenda, estudo, lazer, orientação de espaço, relação social, compras, ou seja, todos desempenhando algum papel social, num contexto diferente de outrora, quando

cada um desses papéis tinha seu lugar fixo, sugerindo um determinado comportamento; agora o espaço é fluido.

Com isso, Lemos (2009) nos dá sua ideia de cultura móvel. Para ele a cultura móvel é mais perceptível na contemporaneidade, mas sempre esteve presente na evolução da cultura humana, correlacionando o deslocamento ao tempo e espaço e ampliando o potencial de comunicação. Acrescentando, Mantovani (2011) diz que ao ampliar a capacidade de interação, tanto entre os sujeitos quanto entre eles e as informações, tais dispositivos acabam por criar uma sociedade potencialmente sempre conectada e disponível para ingressar em processos interativos, atuando como próteses de interação, extensões do corpo humano. Poderíamos falar em organismo cibernético?

Dada a conectividade como uma “tendência sociológica e antropológica” (Lemos, 2009), ou seja, uma tendência que movimenta e transforma o comportamento da sociedade, é relevante buscar compreender como se dão esses processos interativos, as relações que os sujeitos constroem com seus dispositivos, com o espaço em que estão enquanto acessam esses dispositivos e ainda as relações entre próprios os sujeitos. Inevitável que alguns pensem que algo valioso se perca nesse processo; por outro lado, os admiradores da era da informatização pensarão que muito se ganha ao colocar as pessoas em conexão permanente com o mundo. Contudo, procurar considerar essas mudanças como algo novo que valoriza o passado, sem deixar de contemplar o futuro e entender esse dinamismo sócio-tecnológico parece ser um caminho harmônico e aberto a novas experiências.

Uma vez que não se pode frear o desenvolvimento das tecnologias, nem tampouco a forma como a recepção relativa a esses avanços é feita pelos seres humanos, cabe a nós buscar não necessariamente respostas, e sim a compreensão num espectro mais amplo, a caminho do reconhecimento dessas transformações e do potencial inovador, ou de resgate que cada uma delas pode nos oferecer. Muito provavelmente, mesmo após pesquisar acerca do assunto, essa sociedade tecnológica sofrerá novos progressos e o que será certo no final dessa empreitada é que não faltarão novas perguntas, em razão da vivacidade do tema, mas também não se pretende respondê-las todas, e sim buscar novos questionamentos, novos olhares e novos saberes.

Desse modo, o propósito deste trabalho é investigar possíveis relações que possam ser construídas com os lugares públicos por personagens sociais, enquanto acessam seus dispositivos móveis. Para tal fim, foi realizada pesquisa bibliográfica de natureza exploratória, baseada em estudos acerca da mobilidade, tecnologia, informação, cultura e as relações sociais, mediadas pela perspectiva da compreensão.

Entenda-se por perspectiva da compreensão, epistemologicamente, uma abordagem dialógica e interdisciplinar, na qual se incentiva a conexão entre saberes e proporciona, desse modo, grande potencial comunicativo entre os temas propostos neste estudo, de maneira que eles coexistam e se interrelacionem. Nessa perspectiva, somar conhecimento, criando ambientes discursivos em que haja a integração de saberes, espaço para novos questionamentos, enlaçamento do antigo e do novo, ganhando entendimento de cada um deles, vislumbrando a complementaridade entre eles.

CULTURA DA MOBILIDADE

Para falarmos da cultura da mobilidade é necessário darmos a dimensão da palavra *cultura*, e ao acessar o dicionário Dicio (s/d), temos:

conjunto dos conhecimentos adquiridos; instrução; conjunto dos hábitos sociais e religiosos, das manifestações intelectuais e artísticas, que caracteriza uma sociedade; normas de comportamento, saberes, hábitos ou crenças que diferenciam um grupo de outro; expressão ou estágio evolutivo das tradições e valores, num período determinado.

Dito isso, compreendemos que os movimentos da cultura e da ciência não podem ser simplificados por periodizações ou rígidas conceituações; eles são dinâmicos e imprevisíveis. Ainda que para nossa compreensão seja mais fácil dividi-los, pontuá-los e estratificá-los, ganhando em entendimento e cronologia, perde-se muito na percepção das mudanças, ou do que está por vir; tornamo-nos indiferentes (Ferrara, 2010).

McLuhan, filósofo e teórica da comunicação canadense, tenta nos fazer refletir a respeito, com um de seus aforismos mais célebres e discutidos no meio acadêmico: “O meio é a mensagem”, sugerindo o entendimento dos meios pela manifestação de possibilidades e respostas cognitivas (Braga, 2012). Ele afirma que é pela linguagem que o entendimento do mundo se manifesta e que a estabilidade das culturas depende do equilíbrio proporcional de seus meios (Machado, 2014). É a consciência de que a linguagem não diz respeito apenas à faculdade humana de expressão e interações socioculturais, mas observa-se na força revelada

pela palavra como meio (seja ela dita ou escrita) as relações que o homem mantém com o mundo.

Sendo assim, e apesar disso, podemos considerar que a cultura está diretamente relacionada ao hábito perdurável e transformador do modo de ser e estar dos seres humanos. Ao longo da nossa trajetória evolutiva passamos por diferentes processos no que diz respeito à mobilidade e, de alguma forma, eles sempre conversaram com os meios (tecnologia) – desde o nomadismo, passando pela invenção da roda, que deu origem às carroças, bicicletas e carros, até chegarmos aos navios, trens e aviões. Com isso, também ampliamos a nossa capacidade de comunicação, nos mais diferentes níveis – a escrita, cartas, telégrafos, sinais via rádio (código Morse, *beeps* e *paggers*), mensagens via satélite pelo telefone, até chegarmos à era digital com correio eletrônico, mensagem via SMS, aplicativos sociais como facebook e whatsapp (Burke; Briggs, 2004).

Todos esses avanços fizeram e fazem parte do que somos hoje e implicam na maneira como interagimos com o mundo e como se processam as dinâmicas semióticas dentro da contemporaneidade, uma vez entendido que tais dinâmicas são sempre dependentes das linguagens e das memórias disponibilizadas pelas culturas de cada época (Pereira, 2011).

O ser humano, desde o primeiro momento, se mostrou concebido fisicamente apto a realizar longas caminhadas e ele permanece com essa característica. É próprio da vida social o deslocamento, o nomadismo, e a nossa Comunicação se deu ao longo dessas peregrinações, dando a mobilidade humana o status de produto social e cultural. Muitos territórios foram conquistados

por meio desses deslocamentos, seja por bravatas ou pacificamente, para o assentamento em algum lugar seguro; no século IV a.C., sem deixar de sofrer interferências progressas, não só os gregos da Escola Peripatética gostavam de filosofar andando, mas muitos outros escritores depois deles também se inspiravam caminhando (Baitello Jr, 2012), para depois deixarem seus registros escritos. O corpo e o movimento permaneciam, portanto, ligados ao desenvolvimento cultural e intelectual.

Em tempos modernos, ou, pós-modernos, em que é possível nos transferirmos para qualquer lugar virtualmente, sem nos movermos corporalmente, ou ainda realizar os dois concomitantemente, com certeza, gerou-se uma nova forma de interação entre indivíduos, espaços públicos e a tecnologia.

Segundo Lemos (2009), a mobilidade informacional-virtual tem impactos diretos sobre a mobilidade física e sobre o lugar e o espaço onde opera, e vice-versa. A comunicação é uma forma de “mover” informação de um lugar para outro, produzindo sentido, subjetividade, espacialização. Essa informação assegura o que já foi discutido, entretanto, agora ela assume características da contemporaneidade.

Adaptando-nos e/ou sofrendo as interferências dos meios, como já mencionado, temos hoje indivíduos que perambulam pelas ruas entretidos com seus aparelhos celulares realizando todo tipo de atividade e a isso damos o nome de Mobilidade Ampliada – algo que potencializa as dimensões física e informacional numa espécie de extensão de suas capacidades. Explicando de modo mais simples, esses andarilhos criam territorializações (lugares) – inclui-se aí a informacional (lugares virtuais) também - em meio a movimentos no espaço

urbano, como se fosse possível estar em dois lugares ao mesmo tempo, conectados com o mundo.

Podemos dizer que está em curso a criação de uma rede de informações, uma ideia de globalização, onde todas as informações podem ser compartilhadas instantaneamente com todos, em qualquer lugar e em qualquer tempo, conhecido como sociedade em rede, chamado por McLuhan de Aldeia Global, em decorrência de sua compreensão de que o desenvolvimento das tecnologias comunicacionais impõe um aprimoramento da capacidade de produzir, acumular e de, principalmente, partilhar informações, especialmente após a entrada das mídias eletrônicas em cena, promovendo uma perturbação nas referências espaço-temporais, subjetivas e culturais (Pereira, 2011).

Para que possamos ter um melhor entendimento, Lemos (2009), define que para pensarmos a mobilidade são necessárias três dimensões fundamentais: o pensamento (a desterritorialização); a física (corpos, objetos) e a informacional-virtual (informação).

A dimensão do pensamento ocorre ao crer que a mobilidade produz espacialização e os lugares devem ser pensados como eventos em um fluxo de práticas sociais, de processos territorializantes e desterritorializantes, estar (lugar) e não estar (não lugar) – uma experiência locativa. Ao se associarem às mídias, os lugares criam formas de conhecimento e de experiência local, levando em consideração nossa percepção do mundo e de nós mesmos e da relação com o outro e do outro conosco.

Já a dimensão física se dá pelo corpo. Em princípio, ao mover-se você estaria limitando o seu acesso à informação, pelo próprio ato de estar em ação e, portanto, nesse momen-

to inacessível a informações disponibilizadas em suportes não-móveis, talvez e tão somente como consumidor – assistindo à TV enquanto faz um exercício aeróbico na esteira de uma academia. Não obstante, há a dimensão informacional-virtual: diante da portabilidade das mídias digitais este impedimento físico deixa de ser um problema, passando a ser um elemento facilitador. Nesse caso, é possível consumir, produzir e trocar informações virtualmente enquanto nos movemos de um lugar para outro. Surge então a mobilidade informacional, aspecto essencial da cultura da mobilidade.

Esta relação desponta cheia de questões imbricadas, porque essas dimensões não são neutras nem naturais, ao contrário são espaços de tensões. O indivíduo passa a ter acesso a um mecanismo extremamente poderoso, que pode ser de controle e vigilância, polarizador, inclusão e exclusão, acessibilidade, autonomia, enfim e, portanto, deve ser deliberado com cautela.

Enfim, ao pensarmos sobre, ou ouvirmos a expressão Cultura da Mobilidade, é necessário ter em mente que seu princípio fundamental está embasado na mobilidade sem precedentes de pessoas, tecnologias e informação.

TRANSFORMAÇÃO DO CORPO NO ESPAÇO-TEMPO

Diante desta metamorfose social e estrutural, o corpo simbioticamente responde a essas alterações. Claro, ele continua com o espírito nômade, ainda é intrínseco o desejo de sair por aí, conhecendo e conquistando territórios e agregando pessoas e, na verdade, é a partir daí que surge a nossa sociedade.

A sociedade tradicional que conhecemos começou no contato entre corpos por meios sensoriais que per-

mitiram a comunicação. Menezes (2007), em seu livro *Rádio e cidade: vínculos sonoros*, faz referência a Harry Pross, que afirma que toda comunicação humana começa no corpo, isto é, o corpo se constitui como mídia (meio). Ele o caracteriza em três formas de mídia: primária, secundária e terciária.

Como mídia primária, os participantes individuais do ato comunicacional se encontram cara a cara e imediatamente presentes com seu corpo: movimentos faciais e corporais, odores, ritmos, rituais e por fim as línguas naturais. O corpo como memória cultural de expressividade.

Como secundária: o homem não vive apenas no mundo biológico, sobrevive num universo simbólico permeado de crenças, narrativas, histórias, religiões, ciências e artes. A imprescindibilidade de utilizar uma ferramenta amplificadora da força de nossas mensagens através do tempo e do espaço se faz sentir e, com isto, a escrita inaugura a era virtual, possibilitando a vitória simbólica do homem sobre o tempo.

Enquanto mídia terciária: os corpos envolvidos no processo comunicativo precisam de equipamentos que os vinculem, tal como o rádio, e atualmente a internet, reiterando a múltipla teia de códigos, neste caso, o campo das narrativas veiculadas por meios eletrônicos que permitem partilhar informações com o maior número de pessoas, num processo de interação que sincroniza a vida nas sociedades.

Podemos dizer que elas são complementares e fazem referência ao corpo; portanto, a percepção do próprio corpo somente é realizável quando este se encontra vinculado a outro. Complementando, esse vínculo se dá num tempo e nos espaços territoriais.

No ato comunicacional, habitamos simultaneamente as três mídias de que fala Harry Pross. Não obstante, o ambiente tecnológico contemporâneo favorece interações mediadas pela mídia terciária, de modo que temos visto a consolidação de uma sociedade que cada vez mais se comunica em rede, através dos aparatos telemáticos, caracterizando uma maneira particular de nosso tempo de exercitar os vínculos sociais.

Em vista disso, é importante saber que relações sociais são relações de sentido e que se configuram em um espaço, que também se estrutura de um certo modo ao longo da história, território no qual o sujeito se inscreve (Pfeiffer, 2013). A pergunta agora é: de que território estamos falando? No contexto do presente artigo falamos de dois: o espaço urbano e o virtual.

Essa sociedade em rede, de vitalidade cultural intensa, que está exposta a outras fontes de informação, que frequenta mais eventos de arte, lê mais literatura, vê mais filmes, assiste e pratica mais esportes do que aqueles que não a acessam (Castells, 2003), nos faz supor que exista uma harmonia e homogeneidade no tempo mundial, aglutinando todos os espaços, sobretudo os urbanos. Entretanto, os espaços não são “globalizáveis”; o que é possível se globalizar são sociedades, homens e pessoas nos seus lugares urbanos de apropriação. Todavia, ao mentalizarmos os espaços urbanos, podemos pensar em sua estrutura física, na territorialidade e em seus eixos político-sociais, o que nos faz perceber que a ideia de rede não surgiu na era digital, ela é uma característica urbana por natureza (Ferrara, 2010).

Tocando no território virtual, seria ele um espaço globalizado? Castells (2003) afirma que a internet tem como

características fundamentais a comunicação livre e horizontal, onde todos têm espaço para se manifestar, interagir, se expressar, encontrar e criar o seu próprio destino. Muitos tiram proveito dessa flexibilidade para divulgar ideias e articulá-las, para o bem, como é o caso do *crowdfunding* (captação de dinheiro filantrópico para desenvolvimento de projetos) e para o mal – posicionamentos políticos extremistas, radicalismos.

Analisando esses dois territórios, físico e virtual, que têm como qualidade serem centros de disputas, mediações, conflitos, relações, territórios onde exercemos a nossa identidade, é possível afirmar que, acima de tudo, eles sejam espaços sociais? A concepção de Augé (2006) sobre Lugares e Não-Lugares nos provoca a respeito disso, dado que lugar é um ambiente com o qual você cria uma relação de afetos e não-lugar é aquele ambiente de passagem onde o espaço e os outros são praticamente invisíveis e insignificantes, isto é, desprovidos de significado. Embora isso já tenha sido relatado no artigo, faz-se aqui uma apropriação dessa abstração para aplicá-la ao corpo, o corpo que está e não está nesses territórios.

Para isso é necessário entender a relação espaço-tempo, se apropriando dos momentos de deslocamento do corpo, de mobilidade, a imaginar o tempo livre. Nessa situação, “o que estou fazendo enquanto estou”, ou ainda, “onde estou enquanto” e para isso muitas atividades podem ser inseridas no início e no final destas frases, como exemplos: o que estou fazendo com meu celular enquanto caminho; estou no museu enquanto tiro uma foto; leio uma informação no meu *tablet* enquanto volto para casa de ônibus; seguiriam muitos outros exemplos. A provocação aqui é: se segundo

as leis da física de Newton, dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço ao mesmo tempo, será que dois espaços poderiam simultaneamente ocupar o mesmo corpo/lugar, sentir-ser afetado por eles, conectar-se com os dois; ou estaria este corpo exercendo a sua personalidade em somente um dos territórios, enquanto para o outro ele seria o não-corpo, aquele com o qual ele não se relaciona? Seguindo em frente, em qual desses territórios estou exercendo a sociabilidade? Em que momento me deixo afetar por um ou por outro?

PERSPECTIVA DA COMPREENSÃO

Resgatando a imprevisibilidade do tempo e das ações do homem ao longo da história da sociedade, na construção de seus territórios, creio que seja difícil responder de maneira conclusiva às questões colocadas, o que também não é o propósito do artigo. Ao contrário, trazendo à luz da compreensão (Künsch, 2008; 2009; 2014) - saber comunicacional indissociável de uma ética cognitiva, que assume, defende e propõe uma reflexão sobre os sentidos humanos de todo conhecimento, indo além da dominância da Explicação, para buscar a Compreensão - buscamos até aqui observar a dinâmica que gira em torno de espaços urbanos, indivíduo e tecnologia digital móvel.

Nota-se que o corpo é base de tudo. Por meio dele surge a comunicação e a demanda pela construção dos espaços, gerando a sociedade. A sociedade pode ser considerada uma rede de relações tanto no espaço físico, quanto no virtual, e em cada uma delas podemos exercer papéis, ou, simplesmente não exercer, sendo somente passageiros pelos espaços. Não se trata necessariamente de optar por um

ou por outro, o que importa são as situações (pensamento, território, informacional-virtual) em que se encontra o indivíduo no momento das conexões, seja no espaço físico urbano, seja nos ambientes virtuais.

Vimos ainda que estes espaços, embora possam se caracterizar ora como lugar, ora como não-lugar, não são neutros; são territórios polarizadores, políticos e de exercício da identidade, portanto um espaço de comunicação e de mudança constantes. Com a máxima “o meio é a mensagem”, podemos dizer que o corpo, enquanto mídia, é o transformador do mundo, motivado pelas suas próprias produções e pelo desenvolvimento das tecnologias.

A perspectiva da compreensão procura olhar para todas essas informações como um achado, uma descoberta de possibilidades para alcançar e perceber o humano em toda a sua amplitude, seja ela física, social, virtual, sem desconsiderar qualquer percurso que ele tenha feito para chegar até onde estamos. Do ponto de vista da ciência, essas colocações cooptam saberes que colaboram com outras áreas de investigação, criando braços de extensão para outros campos de conhecimento, deixando em aberto qualquer tentativa legítima de acrescentar e trocar informação.

O presente artigo esforçou-se para, a partir da perspectiva da compreensão, entender as relações que o indivíduo em deslocamento desenvolve com os espaços, enquanto acessa aparelhos digitais móveis. Notou-se que a depender da circunstância, ele exerce um papel identitário social ou não, mas que a todo momento, sendo este corpo mídia, ele se comunica com os espaços, criando uma rede de informações e produzindo cultura.

Referências

ARANTES, Antonio Augusto (Org). **O espaço da diferença**. Campinas: Papirus, 2000.

AUGÉ, Marc. **Sobremodernidade**: do tecnológico de hoje ao desafio essencial do amanhã. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

BAITELLO JR, Norval. **O pensamento sentado**: sobre glúteos, cadeiras e assentos. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2012 (Coleção Aldus 35).

BRAGA, Adriana. McLuhan entre conceitos e aforismos. **Revista Alceu**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 24, p. 48-55, jan./jun. 2012. Disponível em: <http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/Artigo%204_24.pdf>. Acesso em: 06 Set. 17.

BURKE, Peter; BRIGGS, Asa. **Uma história social da mídia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**: conflitos multiculturais da globalização. 4. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.

CASTELLS, Manuel. **A galáxia da internet**: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003 (Coleção Interface).

DICIO. Dicionário online. Disponível em: <www.dicio.com.br/cultura> Acesso em: 27 Jun. 16.

FERRARA, Lucrecia d'Alessio. A mobilidade como contradição do espaço urbano. **Matrizes**, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 165-177, jul/dez 2010. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/38280/41093>>. Acesso em: 6 Set. 17.

KÜNSCH, Dimas A. Mais Interrogações e Vírgulas, Menos Pontos Finais: pensamento compreensivo e comunicação. **Líbero**, São Paulo, v. 12, n. 24, p. 41-50, 2009. Disponível em: <<https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2014/05/Mais-interroga%C3%A7%C3%B5es-e-v%C3%ADrgulas.pdf>>. Acesso em: 6 Set. 17.

KÜNSCH, Dimas A. Teoria compreensiva da comunicação. In: KÜNSCH, Dimas A.; BARROS, Laan Mendes de (Orgs.). **Comunicação: saber, arte ou ciência?** São Paulo: Plêiade, 2008, p. 173-195.

KÜNSCH, Dimas A.; AZEVEDO, Guilherme; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane Regina. (Org.). **Comunicação, diálogo e compreensão**. São Paulo: Plêiade, 2014. Disponível em: <<https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2015/04/E-book-Comunica%C3%A7%C3%A3o-Di%C3%A1logo-Compreens%C3%A3o.pdf>>. Acesso em: 29 Ago. 17.

LEMOS, André. Cultura da mobilidade. **Revista Famecos**: Porto Alegre, v. 16 n. 40, 2009. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/view/6314/4589>>. Acesso em: 29 Ago. 17.

MACHADO, Irene. **Vieses da comunicação**. São Paulo: Anna-blume, 2014.

MANTOVANI, Camila Maciel Campolina Alves. **Narrativas da mobilidade**: comunicação, cultura e produção em espaços informacionais. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação), Escola de Ciência da Informação, UFMG. Belo Horizonte, 2011. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ECID-8P2JKG/narrativas_da_mobilidade_tese_camilamantovani_eci.pdf?sequence=1>. Acesso em: 14 Nov. 17.

MENEZES, José Eugenio de Oliveira. **Rádio e cidade**: vínculos sonoros. São Paulo: Annablume, 2007.

PEREIRA, Vinicius Andrade. **Estendendo McLuhan**: da aldeia à teia – Comunicação, memória e tecnologia. Porto Alegre: Editora Sulina, 2011.

PFEIFFER, Claudia Castellanos. Percursos em um saber urbano e linguagem. In: GUIMARÃES, Eduardo (Org.). **Cidade, linguagem e tecnologia**: 20 anos de história. Campinas: Labeurb/Nudecri, 2013, pp. 93-109.

VAZ, Pedro. Agentes na rede. In: Encontro Anual da Compós, 8, 1999, Belo Horizonte. **Anais do VIII Encontro Anual da Associação Nacional de Programas de Pós-graduação em Comunicação**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.



O silêncio e a compreensão de si mesmo¹

Guilherme Martins Batista
José Eugenio de O. Menezes

O texto apresenta o silêncio como um modo de a pessoa se distanciar da agitação cotidiana para compreender melhor a si mesma e aos vínculos que a unem a outras pessoas. “Os indivíduos encontram cada vez mais dificuldade de se centrar em si mesmos para refletir e saborear com profundidade suas vivências, tanto nas redes conectadas como nas redes de contatos presenciais diários”, sugerem os autores, chamando a atenção para o valor e a necessidade da re-flexão, recuperando o sentido original do verbo refletir no âmbito da filosofia: “Dobrar-se sobre si mesmo para refletir e sentir é um movimento direcionado a si próprio que muitas vezes não é favorecido pelo intenso e compulsivo envolvimento tecnológico das conexões digitais”. O ritmo do ensaio, uma forma de expressão do pensamento tão

1 Trabalho apresentado ao X Encontro de Pesquisadores em Comunicação e Cultura. Sorocaba, Universidade de Sorocaba, 25 e 26 de setembro de 2017.

cara a um método da compreensão, convida ao diálogo. Não há propriamente um começo, um meio e um fim. O que há, de fato, é a vontade de chamar para uma conversa. Com tempo. Distantes da correria. Ouvindo a voz imperiosa do silêncio.

A COMPREENSÃO DO “BIOS VIRTUAL” OU “MIDIÁTICO”

Em 2013, o Congresso da Intercom teve como tema “Comunicação em tempo de redes sociais: afetos, emoções, subjetividades”. Ao final do evento, que reúne anualmente alguns milhares de pessoas para tratar de temas de comunicação, os organizadores publicaram um livro com alguns dos principais artigos e palestras apresentados.

Muitos temas caracterizavam-se pela nova estrutura e ecologia comunicacional que se montou com a crescente utilização dos mecanismos de conexão em redes digitais por crescente parte dos cidadãos do planeta. As configurações e demandas sociais mudaram. Por isso exigem diferentes tipos de olhares compreensivos face à diferença de velocidade, tempo e espaço que a tecnologia permitiu. Esse novo *ethos* midiaticizado (Sodré, 2002) surge com uma “eticidade estetizante e precária, [...] uma espécie de terceira natureza”, pela qual torna-se onipresente por sua capacidade universal e fetichiza a realidade, em prol de uma padronização exigida pelos novos modelos econômicos.

O *bios virtual* ou *mediático* firmou-se como uma realidade que não permitiu nem permite uma lenta maturação tecnológica e cognitiva por parte daqueles(as) que com ele convivem. O congresso de 2013 tinha como principal foco exatamente compreender os afetos, as emoções, as subjeti-

vidades no contexto das novas demandas da Comunicação em tempo de redes sociais conectadas. A maior transformação promovida por esse novo ecossistema consiste na mutação da informação que, tratada especialmente como produto, muitas vezes exige a adaptação por parte de pessoas de diferentes culturas e pressiona no sentido da homogeneização global.

Grande parte das relações sociais, especialmente as realizadas em contexto de consumo de bens materiais e simbólicos, são marcadas pelo processo mercadológico promovido pelo atual modelo de financeirização. O universo das corporações que trabalham com conexões digitais e promovem essa visão de mundo tende a anular o espaço, estocando os dados de maneira aparentemente infinita em bancos de dados localizados em grandes repositórios denominados “nuvens”.

Nesse contexto de conexões digitais a imprensa escrita passa a competir com diferentes formas de expressão promovidas pelas redes sociais. Com a lógica do engajamento, as afetações surgem de maneiras distintas, pois, além dos agentes sociais de maior engajamento, todos os consumidores, seguidores e usuários passam a produzir conteúdos, distintos ou repetitivos. Os processos de criação de memes (memerização) e determinadas publicações que engajam de maneira intensa em poucas horas (*buzz*) facilitam a disseminação de temas que antes eram tratados no espaço público apenas pelos grandes jornais ou redes de rádio e de televisão. A midiaticização é um processo que predomina no *bios* e passa a ter influência sobre o indivíduo em sociedade. Essa tendência a se virtualizar nas tecnointerações sociais

é uma ordem das mediações socialmente realizadas no sentido da comunicação entendida como processo informacional, a reboque de organizações empresariais e com ênfase num tipo particular de interação, caracterizada por uma espécie de prótese tecnológica e mercadológica da realidade sensível (Sodré, 2002, p. 21).

A constatação de Sodré nos ajuda a entender a crescente complexidade das nossas experiências nos universos em que estamos socialmente inseridos como observadores/observados, protagonistas ou, muitas vezes, cobaias. No contexto dessas transformações, participamos de mutações que muitas vezes escapam à nossa percepção por causa da intensa mudança que elas provocam nas práticas de cognição e atuação social. A presença do *bios virtual e midiático* (Sodré, 2002) produz resultados na constituição do indivíduo; afinal, esse sujeito o mais das vezes é coagido a estar presente na rede digital para fazer parte dessa nova maneira de a sociedade contemporânea se apresentar.

Nosso modelo de agrupamento social é diferente do modelo de produção mercantil que marcou o século XIX. No século XX, em parte significativa do planeta ocorreu a padronização serializada no interior do espaço social, com novos modelos, operações funcionais, com signos e objetos predominantemente tecnicistas, cujo referencial se constrói sobre a base da ideia de eficácia. O século XXI, entre outras características, começou marcado pela busca da eficácia requerida pela velocidade das informações que circulam pelos aparatos técnicos.

Essa redefinição do contexto social acaba por redefinir também as relações no interior desse *bios*. Seus *habitus* (Bourdieu), costumes, valores e concepções passam a se

propor e repropor em um espaço no qual o consumo de informações se torna quase compulsivo, exigindo que os cidadãos se reajustem continuamente. Com poucas brechas para o distanciamento em relação a tantas solicitações provenientes dos contatos nas redes conectadas, e com a intensa presença da mídia estruturando as conexões no ambiente que os envolve, os indivíduos encontram cada vez mais dificuldade de se centrar em si mesmos para refletir e saborear com profundidade suas vivências, tanto nas redes conectadas como nas redes de contatos presenciais diários. Dobrar-se sobre si mesmo para refletir e sentir é um movimento direcionado a si próprio que muitas vezes não é favorecido pelo intenso e compulsivo envolvimento tecnológico das conexões digitais.

O modelo funcional-econômico que passa a esculpir predominantemente nossas experiências se integra na lógica da eficácia. A estimulação predominantemente visual pretende organizar as relações sociais. Cada vez mais espetacularizadas, projetadas em diferentes expectativas, objetificadas e colocadas em tempos futuros, a informação e a comunicação, concentradas e aceleradas pelos dispositivos eletrônicos na palma de nossas mãos, deslocam-se dos lugares e se movimentam em fluxos invisíveis. Esse meio de comunicação terciário, isto é, que precisa de eletricidade para permitir a participação dos envolvidos, leva a uma precariedade que se deve à soma entre eficácia e fluxos intensos de demanda. Esses novos fluxos marcam as vivências subjetivas de indivíduos que constantemente tentam construir suas identidades como pessoas. Uma nova reconfiguração neste *ethos liberatório* (Sodré, 2002) exige diferentes escolhas, demandas, atenções e tempos dos indivíduos nele inseridos.

A necessidade de sentir e compreender o que ocorre nessa nova configuração social, como vimos antes, foi tema de estudo de vários textos apresentados no Congresso da Intercom. Neste trabalho, tentaremos ir além do estudo a respeito da eficácia das redes para investigarmos as formas de escape encontradas pelo indivíduo para gerar condições de cultivar também a reflexão e o sentir por si mesmo.

Há um processo de configuração intersubjetiva que hoje chama atenção pela constituição desse indivíduo no interior desse modo de o social se apresentar, em constante e acelerada transformação. Trata-se da mutação antropológica da qual o indivíduo participa, muitas vezes não tendo condições de dar conta de todas as possibilidades, escolhas, realizações e potências que o ambiente das conexões digitais proporciona. Por isso, em diálogo com essa constante urgência, o indivíduo minimamente sensível é sutilmente desafiado a cultivar a percepção de si mesmo, a refletir e sentir, a desenvolver sua propriocepção não somente fisiológica, mas especialmente simbólica ou, também poderíamos dizer, espiritual.

INTERLOCUÇÕES ENTRE COMUNICAÇÃO E MÍDIA

Dentro das exigências da nova configuração midiática da sociedade há uma relação constante com as imagens, distribuídas aos borbotões no universo digital. A constante conexão e a serialização das imagens nesse contexto exercem uma superexploração de objetos ópticos que ocupam o tempo necessário para entender: elas passam a ocupar todos os pequenos momentos de reflexão ou silêncios, como revela Merleau-Ponty em “Linguagem indireta e as vozes do silêncio” (1984). Brechas que poderiam dar significado

a ações, mas que são pressionadas por um estímulo externo que necessita cada vez mais de nossa atenção. Como cada signo exige uma interpretação por parte de quem tem contato com ele, essa constante pressão do fluxo de informações nem sempre é saudável para o cultivo da propriocepção e da qualidade dos vínculos no ambiente social comunicativo.

Um novo tipo de sociedade se modaliza. A partir das imagens que já estavam dentro de nossa própria cultura, uma nova articulação se faz presente. Quando repetidas à exaustão, elas fazem parte de “uma espécie de comunidade afetiva de caráter técnico e mercadológico, onde impulsos digitais e imagens se convertem em práticas sociais” (Sodré, 2006, p. 99).

O indivíduo carece de compreender algumas mutações nessa nova realidade, pois, dentro dela, expressões do corpo tornam-se ritmadas, associando-se a um “membro orgânico de uma ambiência que deixa de funcionar na escala tradicional do corpo humano, para adequar-se existencialmente pelo êxtase” (Sodré, 2006, p. 106), experimentado como um novo tipo de sensibilidade coletiva. A vertigem passa a ser um vício dentro dessa esfera simbólica. A visualidade eletrônica e interações de choque, que estimulam e oferecem diferentes tipos de conexões com os sentidos do corpo, se mesclam em uma regência digital própria. O ritmo intenso de sensações exige que esse corpo se abra e receba pacotes de informações e/ou imagens. Os diferentes tipos de afetações que surgem desses modelos informacionais de hipertextos passam a compor esse movimento oscilatório de ir e vir do corpo diante das suas percepções e dos constantes estímulos. Essa medida de movimento feroz transmuta nossas atenções e nos

leva a uma quase contínua troca de informações que nem sempre envolvem a comunicação. De modo particular fica prejudicada a comunicação com os gestos do corpo, aquela que, como lembra Muniz Sodré (2006, p. 107), contempla “as variadas entonações corporais [que funcionam como] índices imprescindíveis à interpretação dos signos propriamente linguísticos”.

Isso causa, além de uma falta, uma exigência de responsabilidades dentro dessa constituição de mundo. Esse ir e vir que a vertigem promove de forma intensa e abrupta parte de pequenos momentos interpretativos que iniciam um novo processo sógnico. As responsabilidades aumentam dentro desse *bios*; a lógica racional instrumentalizante se mantém: com o maior e mais rápido acesso, novas tendências de conexões, ações e demandas também existem, exigindo muito mais dos indivíduos. Isso não se revela apenas nas situações de trabalho. Os apelos de diferentes empresas distribuidoras de *gadgets* frisam a urgente necessidade de uma conexão social ininterrupta.

Uma mutação característica desse novo modelo de estruturação social é a atrofia de alguns sentidos. As relações corpóreas com esse novo *bios*, que não demanda uma presença tão forte, sofrem certos tipos de restrições, gerando novos modos de sedação perante esse tipo de convocação à constante conexão. Com a necessidade de consumir imagens, alguns sentidos passam por sua urgência a ultrapassar uma maior medida frente aos demais. Nossos instintos se perdem nesse momento e nossa intuição cada vez mais dá espaço à lógica da causalidade.

Afinal, há uma concepção clara em relação ao fato de os meios de comunicação explorarem com muita ênfase a dis-

tância entre os indivíduos. Pela globalização e mutação dos modelos de produção, as fronteiras físicas se perdem com a imersão no universo digital e barreiras são muitas vezes eliminadas. A configuração do espaço muda e novos sentidos são exigidos pelas demandas desse meio. Vídeos, fotos, sons e textos se concentram na palma da nossa mão e consequentemente nossa audição e visão passam a ter um valor potencial maior que os outros sentidos. O tato, o paladar e até o olfato são constantemente colocados em segundo lugar.

Há nesse *modus operandi* uma mudança da percepção do tempo junto com a diferenciação de espaço. O tempo presente não se mostra como uma experiência reflexiva, mas ultrapassa diretamente as expectativas e é pautado como projeções. O indivíduo é exigido sem parar. A forma linear de pensamento implica sempre um objetivo e as demandas exigem sua resolução com maior rapidez. O presente se perde na ansiedade, e aquilo que foi deixado no passado retoma-se como algo para além daquilo que é, visando um além, enquanto ainda há tempo para isso e, consequentemente, se fragmenta. Os atos de vinculação tornam-se cada vez mais rápidos, superficiais, sem momentos de pausa para uma absorção, abstração e compreensão maior.

Com a atrofia de alguns sentidos e constante bombardeamento simbólico, a demanda desloca-se para a atenção. Imersos nesse novo *bios*, conectados, sentimos a necessidade de estarmos atentos em virtude dos estímulos que aumentam progressivamente. Nossa percepção passa a mover-se com fluidez em aspectos afetivos que nos tensionam, em representações conhecidas da memória. O processo de escolhas do indivíduo cresce com a constante

exposição e disponibilidade de informações. A tendência de estruturar-se, obter e interpretar a natureza dessas informações muitas vezes entra em conflito com a necessidade de atender às demandas de responsabilidades colocadas pelo estilo de vida contemporâneo. O vazio e o abismo que se criam na relação fazem com que as constantes informações dentro desse meio sejam absorvidas de forma intensa, sem uma compreensão ou reflexão própria. Mas esse trabalho é “insano e inglório” (Baitello Jr, 2012), pois há uma relação temporal que limita esse tipo de condição.

Nesse ecossistema em que a necessidade de resignificação é ininterrupta, o tempo interno (Melucci, 2004) passa a ter uma importante função pela criação e consciência de um novo mundo diante das informações que interpelam o indivíduo. O planeta interno (Melucci, 2004) que se forma tem um novo tipo de tempo, distinto desse padronizante, modelado pelas convenções culturais. Ocorre assim uma tensão entre o tempo interno, que demanda a construção de capacidades autônomas, e as regulamentações externas do tempo dos aparelhos. É notável entender que, nessa intensidade de relações entre o interno e o externo, “o sistema nervoso se torna capaz de tratar informações não percebidas, mais suscetível se torna de ser perturbado por representações” (Cyrulnik, 1999), demonstrando tentar resolver esse imenso vazio que coloca o indivíduo numa órbita circular de repetições de ideias e/ou imagens.

Como nossas experiências são modificadas incessantemente pela pressão exercida pelo fluxo contínuo de informações, o desenvolvimento da intersubjetividade, que supõe uma lenta vinculação também com a comunicação presencial, muitas vezes sai prejudicado.

Para tentar saltar o abismo entre um corpo e outro corpo os seres humanos comunicam. O indivíduo que participa dos momentos e gestos de comunicação experimenta o pertencimento a uma coletividade. Portanto, o *bios* cada vez mais se articula como um ambiente para satisfação própria. Ainda que haja essa demanda, a questão consiste no fato de que não há espaço e nem tempo para afastar-se da informação constante e dar lugar a uma representação própria quando se misturam as dinâmicas mensuráveis de informação e as surpresas da comunicação entre pessoas. O tempo interno é necessário para o indivíduo não se diluir na coletividade e desenvolver a habilidade de contemplar os outros interlocutores como iguais.

A incapacidade de reconhecer-se é um problema de saúde psíquica. Produzir significados próprios e representações é parte do tornar-se humano. O ser humano é um ser psíquico. Pelo modelo serializado de produção que se instaurou e ditou as ordens sociais, as padronizações dos elementos interpretativos sensíveis passaram a ser cada vez mais comuns. Por isso a necessidade da retomada: dar novo significado à própria existência. E o cultivo de experiências de silêncio pode ser um caminho.

AFETAÇÃO PROMOVIDA PELO “BIOS MIDIÁTICO”

Na chamada sociedade da informação a exigência de constante repetição de imagens e/ou outros conteúdos pressupõe a convivência com a multiplicidade de tempos próprios dos diversos ambientes culturais a partir dos quais essas imagens são compartilhadas. Os ritmos produzidos “exigem distanciamentos, desvios e interrupções que fragmentam a percepção da continui-

dade e exigem passagens rápidas, adaptações frequentes, flexibilidade e sintonização” (Melucci, 2004).

Essas relações, segundo o filósofo italiano Alberto Melucci, se encontraram na articulação do tempo externo com o tempo interno, o primeiro marcado pela velocidade dos aparatos técnicos que quase não desligam e o segundo, pela vivência concreta que inclui algumas horas diárias de descanso e sono. O equilíbrio entre o tempo externo e o interno permite uma autonomia e o reconhecimento do indivíduo no interior de um sistema social. “Em um espaço vivenciado basicamente pelo registro simbólico, a relação com o corpo tende a desaparecer” (Melucci, 2004), por isso o fetichismo da técnica não dá conta da necessidade humana de refletir, de dobrar-se para olhar a si mesmo.

É necessária uma disposição pessoal que estabeleça relações entre os tempos interno e externo na esfera social. Quando consegue fazer silêncio, o indivíduo pode encontrar o seu próprio tempo para saborear as vivências cotidianas. Quando exagera na atenção ao pensamento predominantemente racional e instrumentalizador, corre o risco de perder muito tempo com tantas informações e não ter o cuidado com o seu ritmo de saborear as informações e as vivências cotidianas. No contexto do *bios virtual e midiático* (Sodré, 2002) o indivíduo corre o risco de consumir representações simbólicas próprias das corporações que gerenciam os aparatos, passando muitas vezes a cultivar uma memória midiaticizada aquela acessada por sentidos incessantemente midiaticizados.

A necessidade de estar incluído no *bios virtual*, conectado incessantemente e pronto para todas as demandas diárias possíveis, acentua ainda mais o consumo simbóli-

co dos fenômenos pautados pela mídia aos quais o sujeito está exaustivamente convocado. Essa experiência exige dele uma ação contínua e maçante de autorreflexão, mesmo que efêmera, na tentativa de construir-se no contexto dos dados que recebe desse campo vivido. Assim, identidade já não é um termo propício para isso, pois o sujeito, agora em movimento constante, não possui apenas uma herança e um dado que o individualize, mas é constantemente modificado em seu cerne. Esse fenômeno poderia ser denominado *identização* (Melucci, 2004).

No *bios midiático* a aceleração reflexiva não dá conta de estacionar ou deslocar a identidade do indivíduo em certos aspectos. Como indivíduos em relação própria (sujeito-sujeito) nos constituímos como tais em todo momento, mesmo com tantas ameaças externas. Nesse contexto, retomamos Melucci.

Vemos hoje nossa identidade como um produto de uma ação consciente e resultado da autorreflexão, mais do que como um dado ou uma herança. Somos nós que construímos nossa consistência e reconhecemo-nos dentro dos limites impostos pelo ambiente e pelas relações sociais (Melucci, 2004, p. 47).

Os processos de desagregação do eu não ocorrem de fato, pois há um esforço de identificação que expressa a mudança do indivíduo nessa sociedade. Todavia, antes que haja esse tipo de conexão sujeito-sociedade, há uma reflexão própria, em que esse indivíduo reconhece o grupo e se reconhece como parte dele, mesmo que às vezes em escala mínima. Esse processo é interior, porém exige medidas exteriores, como tempo e percepção. Mas só surge da refle-

xão interior acerca do espaço em que se vive. Essa concepção de reconhecimento é crucial para o entendimento do sujeito nesse jogo social intenso e constante.

Na sociedade da informação, nossa consciência torna-se cada vez mais reflexiva: não se trata mais apenas de aprender, mas de aprender a aprender, isto é, de controlar os processos cognitivos e motivacionais e adaptá-los a novos problemas. A potência tecnológica está acompanhada de uma dilatação sem limites das possibilidades simbólicas, da atividade autorreflexiva e da capacidade de espelhar e representar a realidade por múltiplas linguagens (Melucci, 2004, p. 60).

As relações sociais também exigem uma nova concepção de indivíduo. Sempre em constante reflexão e mudança, o sujeito passa a negociar sua identidade, entra numa dinâmica de metamorfose constante diante dos processos de intersubjetividade incessantes. Esse efeito é dado pelo tempo exterior padronizante e linear dividido, com início e fim. Há uma relação de causa e consequência ainda promovida por essa percepção mecanicista do tempo; por isso, há a necessidade de escolhas da ação individual. As escolhas cotidianas são impostas com certo grau de responsabilidade que muitas vezes exigem uma capacidade de reconstituição do indivíduo.

Para corresponder a esse tipo de multiplicidade é necessário que o indivíduo não se desloque, mas cultive uma capacidade de se reajustar, em virtude de conexão e união com as diferentes exigências. Isso exige um distanciamento para que, para além daquilo que ele recebe, trate as informações e exigências que recebe, determine suas escolhas e capacite sua própria vertente ou potência.

O diálogo é necessário. O que possibilita tal diferença é o dobrar-se: notar a transferência iminente de atenção e permitir a mudança de percepção. Na medida em que se produz uma aliança comunicacional de tipo Eu-Tu (Buber, 2001), as relações de confiança e conexão entre diferentes tornam-se cruciais para a comunicação. Em nosso modelo social, abrir-se a uma relação Eu-Tu, constitutiva do humano segundo Martin Buber, representa uma saída possível da esfera das relações superficiais. Uma relação Eu-Tu não ocorre necessariamente entre sujeitos. Um sujeito pode procurar se relacionar consigo mesmo. Não somos apenas corpo técnico, instrumentalizado, feito para a práxis. Mesmo em casos de não consciência, um objeto, na medida em que se torna ser, pode ser visto como um Tu. Um Isso que assume o estatuto de um Tu, na visão de Buber. A capacidade imaginativa nos permite uma criação e um diálogo próprios. O cultivo da interioridade exige esse constante vir a ser.

Hoje, a necessidade de um tempo interno é cada vez mais requisitada para a compreensão de nós mesmos e do mundo que nos envolve. Abrir-se e se fechar é um movimento constante em processos comunicacionais que não permitem que sejamos sufocados pelo excesso de mensagens e informações que o mundo da vigília propõe. Assim, é compreensível que o sujeito esteja em constante movimento em direção a si mesmo, em virtude de pressões externas e internas. Afinal, a reflexão, se se pode dizer assim, ocorre no íntimo da pessoa, num diálogo do próprio sujeito diante do mundo que o cerca.

As tentativas constantes de reelaboração do sujeito parecem nascer dessa angústia gerada pela responsabilidade do ser perante o contexto social. A evolução do significado,

pelas constantes demandas que o *bios* impõe ao significante, pressupõe a superação do medo ao desconhecido. Nesse momento é interessante o distanciamento perante o que afeta o indivíduo. A percepção de desamparo é um passo que media uma reflexão a respeito do caminho percorrido. O silêncio parece um laço que ajuda nessa comunicação própria do indivíduo. A constituição da Cidade Humana (Sodré, 2002) só pode existir com o pleno reconhecimento de si mesmo como sujeito no interior do social.

O corpo é um marcador dos mais importantes para o (re)conhecimento de si mesmo e do outro. A interação comunicacional ocorre quando o movimento de individualização passa a ser reconhecido pelo próprio indivíduo. A comunicação interna, o diálogo consigo mesmo, a busca por compreender a si mesmo jogam um papel fundamental nesse embate com a tecnologia e com o mundo que ela projeta. A compreensão de si é condição para se lidar com as complexidades das exigências externa e interna.

Tudo isso implica a necessidade de cada indivíduo sentir a si mesmo e refletir a respeito de sua história. Inseridos numa sociedade que faz da razão a principal faculdade norteadora da existência, o ato de reflexão, no sentido em que se está aqui apresentando, assume a natureza de uma saída possível, um distanciar-se, desembocando em um silêncio vinculador. “Através da história, ser e tempo se reconciliariam no interior de uma memória social que deveria ser assumida reflexivamente por todo sujeito em suas ações” (Safatle, 2015, p. 137). Através de sua própria história e de sua trajetória de vida, o Eu entra em dialogia com o seu Tu, reconhecidos os limites provocados pelo constante devir.

○ SILÊNCIO VINCULADOR

O Ocidente ainda não deu a devida atenção à importância da pausa, uma postura contemplada pela visão oriental dos fenômenos da vida. A sociedade em que vivemos, baseada na produção em série de bens e de símbolos, favorece a instrumentalização das relações. As criações e inovações tecnológicas, de forma muitas vezes violenta, tomaram nossa realidade sem a medida de compreensão de seus malefícios. Os benefícios são divulgados ao extremo. A reflexão posterior não cabe diante da eficácia, apenas a pré-reflexão. Observemos como utilizamos o *wi-fi*: os sinais alcançam nossos corpos e nossas mentes, o tempo inteiro conectados conosco. Há alguma medida de preservação?

As condições de necessidade que o tempo impõe sobre nossos corpos muitas vezes não permitem sequer um tempo de cuidado. Como a comunicação nasce de um desamparo, só na medida em que reconhece sua própria impotência e cultiva sua intimidade o indivíduo se dispõe a despossuir-se, a perder o controle racional de si mesmo, suas barreiras, e a abrir-se para o vínculo com o outro.

Lançar-se ao outro exige perda e ausência em troca de intersubjetividade. Nesse ato que supõe insegurança, reduzem-se as constantes emoções que bloqueiam a aliança comunicacional, como expõe Cremilda Medina (2008) quando menciona Pascal, para quem os principais bloqueios são o egoísmo e a inveja. Essa abertura para o outro, que implica de algum modo a perda da posse de si mesmo, encontra-se na raiz de toda comunicação, da criação desse ambiente comunicacional formado pelas subjetividades que se dispõe ao vínculo e à compreensão.

A pausa é fundamental. Na comunicação constante e nos processos midiáticos que nos afetam diariamente, a grande questão é a da capacidade do distanciamento. Nesse contexto, o silêncio, como forma de compreensão de como o mundo de vigília nos impregna e de como nos constituímos dentro desse mundo, parece hoje mais do que necessário. Assumir a tensão recursiva entre o interior e o exterior constitui uma prática cotidiana que necessita ser treinada. É uma maneira de se colocar como sujeito nos silêncios e abismos que as dobras do sistema serializado permite.

O ato de silenciar-se é um desafio constante. A arquitetura opressora dos grandes centros urbanos muitas vezes não nos permite fugir por um minuto sequer ao estado de atenção. A sobrecarga do olhar, as luzes acesas, as pupilas dilatadas, o ritmo ditado pelo tempo padronizado, as veias bombardeando o sangue mais rápido, a adrenalina percorrendo o corpo e estimulando os sentidos, tudo isso dificulta imensamente a ação de encontrar tempo para a pausa e o silêncio. Dormir já é algo difícil, nem fechar os olhos é permitido.

O silêncio e a pausa são maneiras de se distanciar e de enriquecer a reflexão íntima, tanto quanto de retomar a si mesmo, de assumir-se como sujeito na sociedade. Esse método não é individual, pelo contrário. Os modos de aproximação dos corpos expressam a comunicação como forma de vinculação. Os vínculos permitem que o indivíduo se sinta parte de uma comunidade. A Cidade Humana supõe que os indivíduos cultivem vínculos entre si, mais que conexões, como condição para aquilo que Epicuro chamava “saúde do espírito”.

As questões aqui levantadas foram instigadas justamente pelo livro do Congresso da Intercom 2013: *Comunicação em tempo de redes sociais: afetos, emoções e subjetividades*. Elas nos desafiam a continuarmos estudando os vínculos a partir, entre outros, dos trabalhos do etólogo Boris Cyrulnik. A perseverarmos nas observações da importância da pausa e do silêncio na sobrevivência em uma sociedade dominada pela velocidade. A compreendermos a importância da propriocepção, isto é, a percepção de si mesmo nos processos de vinculação. A estudarmos a contribuição do silêncio na compreensão de si mesmo. E, enfim, a valorizarmos a possível força comunicacional do silêncio interno e externo para suportarmos o excesso de informações e cultivarmos os vínculos possíveis.

O silêncio pode nos tornar mais abertos a perspectivas compreensivas no estudo da Comunicação. Uma apaixonante tarefa que nos vincula na continuidade da vida e das pesquisas. Cientes dos desafios que temos pela frente, talvez fosse bom começarmos com um minuto de silêncio em homenagem ao silêncio interior e ao cultivo do silêncio que favorece ambientes e posturas compreensivas.

Referências

BAITELLO JR, Norval. **O pensamento sentado**: sobre glúteos, cadeiras e imagens. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2012.

BARBOSA, Marialva; MORAIS, Osvando (Orgs.). **Comunicação em tempos de redes sociais**: emoções, afetos, subjetividades. São Paulo: Intercom. 2013.

BATISTA, Guilherme Martins; GROHMANN, Rafael. Comunicação, o afeto e o sensível: apresentações entre Cremilda Medina e Muniz Sodré. **Anais do XXXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação** – São Paulo, 2016. Disponível em: <<http://portalintercom.org.br/anais/nacional2016/resumos/R11-2836-1.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2017.

BATISTA, Guilherme Martins; GROHMANN, Rafael. Do ato comunicacional à identidade: relações entre tempo e o sujeito. **Seminário Internacional de Pesquisas em Mídiação e Processos Sociais**, [S.l.], v. 1, n. 1, jun. 2017. ISSN 2526-222X. Disponível em: <<http://midiaticom.org/anais/index.php/seminariointernacional/article/view/39>>. Acesso em: 17 nov. 2017.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória**: ensaios de psicologia social. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BUBER, Martin. **Eu e tu**. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

CYRULNIK, Boris. **O sexto sentido**. Lisboa: Instituto Piaget. 1999.

KÜNSCH, Dimas A.; PASSOS, Matheus Yuri; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane Regina (Orgs.). **Comunicação e estudo e práticas de compreensão**. São Paulo: Uni, 2016. Disponível em: <<https://casperlibero.edu.br/mestrado/livros-mestrado/>>. Acesso em: 25 fev. 2017.

MAIA, Kênia Beatriz Ferreira; ARAÚJO, Emily Gonzaga de. Memórias midiaticizadas: a noção de ciência construída pelos indivíduos a partir do consumo midiático. **Animus**, Santa Maria, v. 11, n. 22, p. 84-105, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/animus/article/download/6999/pdf_1>. Acesso em: 30 ago. 2017.

MEDINA, Cremilda. **Ciência e jornalismo**: da herança positivista ao diálogo dos afetos. São Paulo: Summus, 2008.

MELUCCI, Alberto. **O jogo do eu**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MENEZES, José Eugenio de Oliveira. **Cultura do ouvir e ecologia da comunicação**. São Paulo: Uni, 2016. Disponível em: <<https://casperlibero.edu.br/mestrado/livros-mestrado/>>. Acesso em: 25 ago. 2017.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho**: uma teoria da comunicação linear e em rede. Petrópolis: Vozes, 2002.

SODRÉ, Muniz. **As estratégias sensíveis**: afeto, mídia e política. Petrópolis: Vozes, 2006.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

SAFATLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. São Paulo: Cosac Naify, 2015.



La instrumentalización de los medios digitales: experiencia de formación/aprendizaje en periodismo en escenarios convergentes

Juan Camilo Arboleda Alzate

Como superar relações eminentemente funcionalistas no estudo e uso das novas tecnologias de informação e comunicação (TICs), para perceber a urgência de uma postura dialógica e compreensiva no trato com a cultura emergente, que vá além do que propõem os termos media literacy, media education e educomunicação? Uma leitura atenta de um projeto de quatro anos na Colômbia, em geral, e na Faculdade de Comunicações da Universidade de Antioquia, em particular, sugere que não é o caso de imaginar maravilhas no universo, nem tão encantado assim, dos chamados “nativos digitais”. Diz o autor: “En efecto, seguimos comprendiendo el ingreso al mundo digital a partir de la acumulación de dispositivos y no desde una posición crítica de su incidencia en nuestro entorno como mediación, desde la pertinencia de la relación que establecen la comunicación y la educación, como si allí no se presentara una dimensión intersubjetiva y dialogal”.

Este trabajo brinda una aproximación problemática a lo que significa el dominio de las TIC con el propósito de repensar y comprender las experiencias de formación en la educación superior.

Acá se realiza un diálogo interdisciplinar entre la educación y la comunicación, de allí la importancia de comprender que cada uno de los sustantivos trae consigo un aporte que amerita superar relaciones eminentemente funcionalistas, haciendo pertinente superar la hibridación *educomunicación* para situarnos en una concepción que haga posible ampliar los significados que las relaciones entre la acción comunicativa, la acción educativa, las mediaciones y el rol activo/participativo de los educandos demanda.

Resultan de vital importancia los aportes de Mario Kaplún, Ismar de Oliveira, Roberto Aparici y Jesús Martín-Barbero, toda vez que ayudan a precisar que si bien enseñar siempre es comunicar, no siempre la comunicación es enseñanza.

APROXIMACIÓN AL PROBLEMA

¿Por qué catalogar de entrada desde el término *instrumentalización* esta experiencia vivida en las aulas de la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia entre los años 2013 y 2017? La razón, como se desarrollará, tiene un claro componente histórico. Un marco general para abordar la relación entre los campos educación y comunicación plantea de entrada una problemática: conocer los enfoques preliminares.

La denominación acá es importante, toda vez que el recorrido histórico evidencia una serie de cruces que ame-

ritan revisión: en primer lugar, el término que ha denominado los estudios desde la segunda mitad del siglo XX en los Estados Unidos parte de la *media literacy*, mientras que en el Reino Unido se comprendió como *media education* (Aparici, 2010).

Como puede apreciarse, la construcción semántica tiene un peso relevante: alfabetización en los medios o educación en medios lleva necesariamente a una relación entre los términos educación y comunicación, un movimiento que en Latinoamérica derivó en un híbrido que resulta polémico: *edukomunicación*, campo que en esta región tiene como bastiones a los autores Paulo Freire (1989, 1992) y Mario Kaplún (1987, 1992), quienes con su enfoque han ubicado claramente el tema desde la diada pedagogía crítica y uso de los medios de comunicación, y los métodos como herramientas para brindar acceso al conocimiento a los públicos con los que se esté trabajando, en especial desde una perspectiva en la educación para el cambio social.

En segundo lugar: esa unión de los términos, y con ello el cruce de enfoques teóricos y pragmáticos, derivó en una relación que gracias a Ismar de Oliveira Soares (1999) puede identificarse que se trata de un:

(...) nuevo campo interdiscursivo y transdisciplinar, con referencias teóricas y metodológicas propias con el surgimiento de un nuevo profesional, cuyo perfil está siendo construido en la práctica de la acción comunicativa en espacios educativos (De Oliveira, 1999, en Aparici, 2010, p. 18).

Como puede apreciarse, se trata de un diálogo interdisciplinar pero al mismo tiempo, si nos acogemos a la

perspectiva de emergencia de un nuevo campo, de un entendimiento que requiere de la recuperación de prácticas y teorías de cada uno de los saberes. Así pues, la importancia de comprender que cada uno de los sustantivos trae consigo un aporte que amerita superar relaciones eminentemente funcionalistas o instrumentalistas, escenario en el cual se ubica el ejercicio emprendido en la Universidad de Antioquia con estudiantes del pregrado en Periodismo mediante el curso Reportería y Redacción IV, asistiendo a una concepción que se acerca a las relaciones entre la acción comunicativa, la acción educativa, las mediaciones y el rol activo, participativo, de los educandos.

Estos elementos nos llevan a considerar que, en efecto, seguimos comprendiendo el ingreso al mundo digital a partir de la acumulación de dispositivos y no desde una posición crítica de su incidencia en nuestro entorno como mediación, desde la pertinencia de la relación que establecen la comunicación y la educación, como si allí no se presentara una dimensión intersubjetiva y dialogal.

¿Los medios como mediadores?

Marshall McLuhan (2009) tiene una sentencia que ha sido bastante divulgada, pero falta saber si analizada y comprendida: “El medio es el mensaje”, una expresión que nos indica que eso que ahora denominamos *soporte* trae consigo también una serie de características que dan forma y sentido al contenido. Quizá una sentencia más clara y menos divulgada sea esa en la que el mismo McLuhan expresa: “Nuestra respuesta convencional a todos los medios, en especial la idea de que lo que cuenta es cómo se los usa, es la postura adormecida del idiota tecnológico” (2009, p. 31). El llamado que McLuhan hiciera desde los años 1960

para no reducir las tecnologías a herramientas resultó tan pertinente entonces como lo es ahora, en especial para una experiencia en un pregrado en Periodismo que tiene a los medios como centro de su ser y hacer.

DELIMITACIÓN DEL ARTÍCULO

Este texto consta de dos momentos: *Los hechos*, los cuales se abordan de la manera más descriptiva posible porque son el insumo de esta experiencia donde lo más relevante, consideramos, está en el proceso que ha significado constantes cambios al comprender el papel del contexto, la condición de los estudiantes y las necesidades de formación; la segunda parte se denomina *Conclusiones*, las cuales queremos disculpar desde ya si no brindan certezas con respecto a la experiencia sino más preguntas, pero es parte de estar en medio de un proceso, de una tarea inacabada como es la formación/aprendizaje.

La parte de los hechos se subdivide así:

- 1) Experiencia de formación en línea dirigida a periodistas colombianos mediante el proyecto Periodismo de Hoy.
- 2) Experiencia en el curso Reportería y Redacción IV, materia teórico-práctica obligatoria del pregrado en Periodismo que busca ingresar a los estudiantes al escenario digital, ya que las materias previas (prerrequisitos) están enfocadas en los medios tradicionales: diario impreso, radio y televisión.
- 3) Diagnóstico del uso de las TIC en la Facultad de Comunicaciones.

LOS HECHOS

Lo que yo quiero son Hechos. A estos chicos y chicas
no hay que enseñarles nada más que Hechos.

Charles Dickens en *Tiempos difíciles*

EXPERIENCIA PERIODISMO DE HOY (PDH)

En 2010 surgió en la Facultad de Comunicaciones la red Periodismo de Hoy, proyecto de extensión desarrollado con el Ministerio de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (MinTIC) para fomentar la responsabilidad social en el periodismo y formar también de manera presencial en aspectos técnicos a periodistas de todo el país. Con base en las necesidades detectadas durante el primer año, para 2011 se diseñaron cuatro cursos de formación que se ofrecieron completamente en línea, lo que permitió la entrega de 1.200 certificados a cientos de periodistas y comunicadores colombianos (profesionales o en formación).

PDH llevó capacitación no formal a distancia con el uso de una plataforma de gestión de aprendizaje (Moodle 2.0), la cual permitía consultar contenidos multimedia, evaluaciones cualitativas y cuantitativas mediante foros, formularios de selección múltiple y el desarrollo de contenidos periodísticos aplicando los conceptos y las herramientas vistas en los cursos. De igual modo, se seguía una estrategia transmediática gracias al uso de videocharlas sincrónicas y asincrónicas, redes sociales como Facebook y Twitter, mensajes de texto (SMS), llamadas telefónicas, publicación de contenidos en la red Ning, entre otros. En 2013, último año de ejecución del proyecto, se logró entregar 4.050 certificados mediante los cursos, que ese año

llegaron a ser 10, y desarrollando otros encuentros presenciales en varias regiones del país.

Se tiene estimado que entre 2011 y 2013 fueron entregados alrededor de 8.000 certificados a las personas que hicieron parte de los cursos. Además del compromiso y la participación de las personas, hay otro elemento que merece ser destacado: solo un 5% de los estudiantes se retiraba, es decir, la deserción era más baja de lo que puede encontrarse en formación en cursos en línea en diversos países, e incluso en cursos de pregrado presenciales, donde se considera que estar entre el 5% y el 10% es un índice bajo. Es decir, una cifra envidiable para cualquier Mooc (cursos masivos y a distancia) en la actualidad. De acuerdo con el estudio de Cecilia García Torres, realizado en 2012 para el Instituto de Investigación en Educación de la Universidad Nacional de Colombia:

Al revisar cifras sobre deserción en diversas instituciones se encuentra por ejemplo que la West Texas A&M University (2001) informa sobre una deserción del 40%; Moraine Community College (2000) presenta una deserción del 70%, el Insurance Institute of America (1999) informa una deserción del 50%, Sheperd (2003) cita estadísticas de la Universidad Corporativa basadas en un estudio de 4148 estudiantes virtuales que muestran tasas de deserción del 70%; Estudio de la British Broadcasting Corporation habla de deserción en programas on-line en Estados Unidos que fluctúan entre el 37% y el 65%; la Universidad de Quilmes, Argentina, Universidad Virtual, presenta tasas de deserción del 30%; la NAD de Colombia informa una deserción del 40% en sus programas de educación a distancia (Restrepo, 2005). En términos generales, se estima que

la deserción alcanza el 50% en las Instituciones de Educación Superior en México, de acuerdo con los reportes de la OCDE, UNESCO y ANUIES (Fernández Sánchez, 2009, apud García, 2012, p. 3).

EXPERIENCIA REPORTERÍA Y REDACCIÓN IV

A partir del semestre 2013-2 este curso, que se brinda en el cuarto semestre del pregrado, se apoyó en los módulos diseñados por PDH, ya que el proceso de autoevaluación terminado en 2012 había evidenciado los vacíos que el pregrado tenía con respecto al mundo digital desde lo teórico y lo práctico. Si nos ceñimos al decreto 1075 del 26 mayo de 2015 del Ministerio de Educación Nacional de Colombia, *Reportería y Redacción IV* consta de 4 créditos, lo que equivale a 192 horas de trabajo semestral; su distribución, en el papel, es la siguiente: 64 horas de docencia directa (se ofrece 4 horas a la semana) y 128 horas de trabajo independiente por parte de los estudiantes (8 horas a la semana).

La siguiente serie de anotaciones corresponde a lo vivido entre el segundo semestre de 2013 y el primer semestre de 2017, donde uno de los elementos a destacar es que a la fecha el curso se ha dejado de implementar con el apoyo de la plataforma de Periodismo de Hoy pero sigue explorando estrategias de alfabetización transmedial que buscan eliminar la barrera entre educación/conocimiento formal e información/conocimiento no formal, toda vez que se pretende explotar algo que considerábamos (presunción generalista y errónea) hacía parte del ADN de las generaciones de estudiantes de pregrado actuales: las habilidades digitales, y con ello la posibilidad de usar estrategias de

aprendizaje significativo. En otros términos, aprovechar las condiciones culturales actuales a partir de lo que Henry Jenkins (2008) ha denominado *cultura de convergencia*.

En los semestres 2013-2 y 2014-1, Reportería y Redacción IV se apoyó en cuatro módulos (cursos) de Periodismo de Hoy: N2: Producción e Interacción Digital en el Ejercicio Periodístico, Community Management para Periodistas, Radio en Línea y Periodismo Móvil. El proceso generó algunas confusiones en los estudiantes porque identificaron variaciones o falta de un lenguaje común por parte de los docentes en las formas de abordar las evaluaciones y las recomendaciones. Asimismo, al tratarse de su primera experiencia de formación desde una LMS (Learning Management System, o sistema de gestión de aprendizaje en español), los estudiantes encontraron complejo acostumbrarse al consumo de contenidos como parte del proceso de aprendizaje, así como el acercamiento a las pruebas de conocimiento y la dinámica de participación en los foros en línea. De acá vale la pena destacar la pregunta de un estudiante, y esto no con el propósito de burla sino todo lo contrario, de comprensión porque ante los jóvenes hemos caído en una cierta idea errada que vale la pena matizar para brindar un acercamiento apropiado: “Profesor, ¿y cómo se crea un hipervínculo?”. La pregunta, claro está, fue por fuera del aula y de manera independiente.

Dado el carácter presencial del pregrado, el curso siguió una modalidad mixta: presencial y virtual. Los estudiantes consumían desde cualquier espacio y momento los contenidos de las unidades temáticas de los módulos (además de las pruebas de conocimiento y participación en foros) y una vez a la semana (las clases tienen dos sesiones pero se

propuso un encuentro semanal) nos encontrábamos en el aula de clases para aclarar conceptos, abordar inquietudes y profundizar en elementos no vistos en la plataforma. Básicamente, la participación de los estudiantes mediante el LMS fue escasa y las clases presenciales eran centrales para volver sobre los conceptos y los trabajos solicitados.

Para el semestre 2014-2 se retiró el módulo Radio en Línea (el cual se propuso para el curso Reportería y Redacción II) y se incluyó una unidad sobre el proceso de convergencia digital en el periodismo al inicio del semestre, el cual se ofreció de manera presencial al no tenerlo en Periodismo de Hoy. El curso fue ofrecido este semestre por tres docentes.

A partir de acá, ya se verá, el uso de la plataforma Moodle comienza a desaparecer y cobra mayor importancia la lectura de documentos tradicional, la presencialidad y el diálogo directo.

En el semestre 2015-1 se hicieron ajustes para lograr una mejor aproximación a dos conceptos que resultaron difíciles para los estudiantes en semestres anteriores: convergencia e intertextualidad. Por esta razón se empezó con dos semanas presenciales y luego siguieron las unidades en línea con el apoyo de los módulos de Periodismo de Hoy. El curso terminó con tres semanas presenciales trabajando los conceptos cross-media y transmedia. Las clases presenciales se usaron para trabajar a profundidad los conceptos que no se abordaban en la plataforma de PDH. La materia fue ofrecida este semestre por tres docentes: uno se encargó de las dos primeras semanas de clase y de las tres últimas, totalmente presenciales; los otros dos docen-

tes se apoyaron en la plataforma digital, aunque sin abandonar la modalidad mixta.

Los estudiantes varían en observaciones sobre la modalidad del curso: para unos, la presencialidad se presta para repetir contenidos ya vistos en la plataforma, lo que no debía suceder en ningún caso y fue motivo de ajustes constantes por parte de los profesores; otros consideraban que la presencialidad se debía aprovechar solo para ejercicios prácticos y aprender de herramientas; otros preferían que la clase fuera exclusivamente presencial, pues les parecía dispendioso consumir los contenidos mediante la plataforma y además les demandaba “tiempo extra”; otro grupo de estudiantes se mostró a gusto con el acceso a los contenidos desde el LMS.

Una dificultad expresada por los estudiantes es que previamente no habían tenido acercamiento a plataformas de aprendizaje en línea y que la serie de cursos Reportería y Redacción (I a III) del pregrado tenían un enfoque más práctico, por lo que consideraban negativo que se brindara atención a lo teórico en Reportería y Redacción IV. Otro inconveniente señalado de manera reiterada por parte de los estudiantes estuvo alrededor del uso de los foros: dijeron que se repetía información y que no lograban llevar a cabo una interacción que resultara valiosa. Cuando se hace, dijeron profesores y estudiantes, es porque cuatro o cinco estudiantes se empoderan a lo largo del semestre, es decir, la participación se reducía a los mismos estudiantes. En este punto es necesario destacar la pasividad de los estudiantes, puesto que no seguían indicaciones ni proponían nuevas temáticas o enfoques cuando consideraban

que el tópico se había agotado. Valga anotar que se trata de una serie de consideraciones o problemáticas que no surgían en tal grado cuando los contenidos se ofrecían en línea desde Periodismo de Hoy a los periodistas o comunicadores del país.

En el semestre 2015-2 se decidió mezclar unidades del curso, reorganizar la estructura y trabajar así con tres profesores: Unidad 1. Ecología de los medios: convergencias, remediaciones y transmediaciones; esta fue totalmente presencial durante ocho semanas, aunque con un apoyo hipermedial así: uso de blog, foros, correo electrónico, grupo en Facebook y seguimiento a la etiqueta #RyR4_2015 en Twitter y Tumblr. Unidad 2. Producción e interacción digital en el ejercicio periodístico; esta se trabajó de manera mixta (presencial y virtual) durante 4 semanas con el apoyo de la plataforma de Periodismo de Hoy. Y la unidad 3. Periodismo y social media también siguió con una metodología mixta durante 4 semanas. Como se puede apreciar, las tres unidades siguieron una propuesta de educación transmedial.

¿Cuál fue el propósito de seguir una estrategia transmediática? Apostarle a la descentralización del conocimiento, acercarnos a la aplicación, comprensión y aprovechamiento de competencias transmedia para la producción y consumo de contenidos y, cómo no, aplicar estrategias informales de aprendizaje en los estudiantes, en su mayoría jóvenes entre los 18 y los 25 años de edad, con el ánimo de acudir a un modelo de comunicación/aprendizaje participativo, dialógico, multidireccional, concibiendo al estudiante desde lo que en 1975 Jean Cloutier denominó como *emirec* (emisor-receptor) o lo que ahora conocemos como *prosumidor*.

En este semestre, 2015-2, los estudiantes mostraron de nuevo una baja participación en la plataforma digital mediante los foros y no se sintieron a gusto con el proceso de evaluación desarrollado en Moodle; su participación más efectiva se apreció en Facebook mediante la opción “Me gusta”, pues los comentarios fueron escasos; en Twitter también se tuvo poca participación de los estudiantes con el uso de la etiqueta definida (la cual se usó para llegar a ejemplos, a prácticas de los conceptos, a conocimiento no formal); la aplicación menos usada fue Tumblr, donde apenas dos estudiantes se aproximaron a lo largo del curso.

Es oportuno mencionar que algunos estudiantes aprovecharon las redes sociales para expresar de manera divertida la comprensión de los conceptos, su preocupación sobre los mismos o para compartir prácticas periodísticas ejemplares. Es decir, solo hasta este punto y en una baja proporción, los estudiantes pasaron de ser sujetos pasivos y se convirtieron en prosumidores del curso. Gracias a las facilidades de las plataformas Facebook y Twitter, se comenzó a expresar la cultura convergente y la subversión del tradicional modelo emisor/receptor, en este caso profesor/estudiante o editor/reportero, superando así de manera moderada el modelo didáctico vertical que destaca Carlos Agudelo (1999) para la formación en periodismo. Como era de esperar, la proporción de los estudiantes que participó de manera activa fue escasa, aunque en la práctica cotidiana el acceso a los medios digitales les resultaba habitual. ¿A qué obedece esta situación? La respuesta de los estudiantes, por lo menos de algunos de ellos, resultó reveladora: “Como estudiante, no me gusta mezclar mis redes personales con lo académico”. Esto se traduce en pena o

desinterés en que el profesor tenga acceso a sus cuentas, es decir, deseo de “privacidad”, de “no mezclar mundos” porque la clase es en la universidad y las redes sociales son consideradas parte de su vida personal.

En los años 2016 y 2017 se decidió no acudir más a la plataforma de PDH. Las razones: constantes dificultades por parte de los estudiantes para apropiarse de la misma, necesidad de repetición de lo visto, mejor acercamiento a los temas desde lo presencial y grupal, alta dependencia de la orientación del docente. También se trabajó con un solo profesor, se redujo la estrategia hipermedial (no se usan más los medios sociales) y se acudió a reforzar el uso del correo electrónico y a un blog personal en Wordpress¹ para facilitar el acceso a lecturas, videos e hipermedias; todos los textos escritos cuyo soporte original es libro o revista, son dejados mediante fotocopias o invitando a consultarlo en la biblioteca. En 2017 se incluyó el uso de la plataforma móvil Telegram para facilitar el acceso a contenidos no formales y que no eran distribuidos desde el correo electrónico; de un promedio de 20 estudiantes, solo 7 se unieron al canal del curso.

Durante ambos años se siguió buscando la participación mediante los comentarios del sitio generado en Wordpress, pero el resultado no fue distinto al de años anteriores. Al día de hoy los estudiantes no acusan recibo de un correo electrónico; varios de ellos envían mensajes en los que dejan un adjunto sin un mensaje que aclare el contenido; ha sido necesario usar parte de las clases para aprender a manejar plataformas como Wix, Storify, editores de

1 <<https://juancamiloarboleda.wordpress.com>>

imágenes y vídeos, además de desarrollo de infografías, líneas de tiempo, medios sociales, entre otros. Por último, es de destacar el interés inicial generado por los estudiantes durante el semestre 2017-1 ante una situación crítica: la muerte de uno de sus compañeros de pregrado. Ante el shock de la situación, se motivó el diálogo en clase y se invitó a generar contenidos que ayudaran a recordar las características positivas del compañero y a construir memoria, logrando con ello hacer cierta catarsis y movilizar aplicando lo visto hasta entonces en el curso².

DIAGNÓSTICO DEL USO DE LAS TIC EN LA FACULTAD DE COMUNICACIONES

En 2014 surgió en la Facultad de Comunicaciones la inquietud por el uso formal de las TIC en los cursos de los distintos pregrados. Se decidió aplicar una encuesta de la que participaron 108 docentes (vinculados, ocasionales y de cátedra, de pregrado y posgrado, de un total de 203). Esta permitió evidenciar que el 88% de los profesores participantes considera que su confianza al emplear los medios tecnológicos en su materia es entre buena y excelente; además, manifestaron utilizar plataformas de almacenamiento como Google Drive y Dropbox, redes sociales como Facebook y Twitter y las herramientas de Google Sites, entre otros recursos. Según los participantes, la mayor dificultad para el uso de las TIC en sus cursos es la falta de alfabetización digital de los estudiantes, pues muchos de ellos “reclaman” la clase magistral; asimismo, aparecen temáticas como problemas de derechos de autor y la falta de conciencia respecto al uso de estas herramientas con fines académicos, entre otros.

2 El trabajo puede consultarse en <<https://enmemoriadeleonidas.wordpress.com/>>

CONCLUSIONES

Esta experiencia nos genera la necesidad de repensar qué estamos haciendo con respecto a las mediaciones y sobre cómo las iniciativas (por más tecnológicas y conectadas a la red que estén) deben estar inscritas en un sistema curricular y pedagógico. Esto para evitar los microcurrículos aislados, esa serie de propuestas bien intencionadas aunque independientes que se pierden en su loable propósito de “apoyarse en las TIC” para unirse a las presuntas “capacidades o demandas” de los estudiantes y que derivan en un laberinto que no dialoga con un modelo pedagógico de programa y que se acomoda a los intereses del docente. ¿Qué papel tienen las TIC en el programa y en el perfil del futuro profesional? Esa sería una pregunta básica para comenzar.

Otro aspecto necesario es comprender a los estudiantes. Esos que, suponemos, hacen parte de la generación conectada o millennials (nacidos entre 1981 y 1999, jóvenes que ahora están entre 16 y 35 años). Según el reporte Tendencias Digitales de 2016 “Conecta tu marca con los millennials”,³ un 30% de la población en Latinoamérica es millennial. Si nos atenemos a una proyección de la consultora Deloitte, en 2025 estos serán el 75% de la fuerza laboral en el mundo.⁴ En otros términos: un alto porcentaje de los estudiantes de pregrado en la actualidad son millenials, pero son los mismos que en más de una ocasión han expresado en las aulas del pregrado en Periodismo: “Es que no quiero

3 La presentación completa puede consultarse en <<https://es.slideshare.net/carlosjimeneznet/conecta-tu-marca-con-los-millennials-31998237>>

4 Para más información, consultar <<https://www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/global/Documents/About-Deloitte/gx-dttl-2014-millennial-survey-report.pdf>>

combinar mundos, es que no quiero que se metan en mi vida privada por usar las redes sociales”. No es una paradoja. Zygmunt Bauman nos recuerda en su libro *Identidades* (2007, p. 87) las palabras del escritor Max Frisch, quien “definió la identidad como el *rechazo* de lo que los otros quieren que seas”. Esta lógica encontrada en los estudiantes del pregrado en Periodismo se asemeja a la analogía que trae el mismo Bauman sobre los marinos: “Al no confiar ya en la red de navegación pública, [los marinos] vigilarán celosamente el acceso a estos puertos privados de cualquier intruso” (p. 102).

Se trata esto de la puesta en evidencia de un prejuicio: las generaciones más jóvenes son “nativos digitales”, “viven conectados a la red” y “saben usar las TIC”. De acuerdo con José Antonio Gabelas (2010, p. 210), se trata de un discurso estigmatizador con tendencia a la uniformización:

Una tipología que carece de rigor y veracidad, que esconde sutiles perversiones conceptuales muy próximas al esquematismo y al estereotipo. Los denominados nativos digitales (menos de veinte años, según Prensky), que han nacido y crecido con el clic del ratón y no con el mando a distancia de la televisión, se describen como expertos en el uso de las nuevas tecnologías, con cualidades casi innatas y destrezas tecnológicas muy avanzadas.

Las representaciones que los medios de comunicación han brindado sobre los jóvenes a partir del uso de las TIC muestran una condición paternalista que expone la división nativo digital vs. migrante digital. Por un lado, una visión moral: son mostrados como débiles o como amenaza, requiriendo la presencia de un adulto que se encargue

de su protección; del otro, el mercado: ese público que está preparado para usar las TIC (Gabelas, 2010).

Ese dualismo, nos recuerda Gabelas, “carece de rigor y veracidad” (Ibíd.). Ello obedece a intereses del mercado para conducir a una fuente de negocio al hacer una relación sencilla: jóvenes + tiempo libre + diversión = uso de TIC. Todo esto lleva a identificar que los medios de comunicación, y las instituciones académicas basados en ellos, han configurado una realidad imprecisa alrededor de los jóvenes; con su poder ideológico (Masterman, 1993; Manovich, 2005), los medios han puesto en el escenario público una idea de los jóvenes que oculta e impide comprender, y que al mismo tiempo beneficia al mercado, lo que va en detrimento de los mismos jóvenes al restringir dos elementos fundamentales en la formación: poder elegir y poder equivocarse.

Se hace entonces perentorio articular necesidades/intereses de los estudiantes que llegan hoy a la educación superior y repensar los currículos en clave de las mediaciones, y no solo desde los contenidos (pregrados asignaturistas). No hacerlo nos ha llevado equívocamente, aunque con la mejor de las intenciones, a la instrumentalización de la educación, a llenar los cursos de tecnologías hipertextuales que significan un reto pedagógico y que aún no hemos terminado de comprender en cuanto proceso, en cuanto experiencia que demanda otras lógicas, aunque estas no son necesariamente nuevas. Jesús Martín-Barbero (2002, p. 3) expresa al respecto:

Resulta bien significativo que quienes más lúcida y valientemente nos han puesto frente a la envergadura de los cambios que, en este orden de cosas vivimos, hayan

sido no tecnólogos o tecnócratas sino uno de los mayores historiadores de la lectura y la escritura en Occidente, Roger Chartier (2000, 13-20), y un lingüista nada entusiasta de esos cambios como Raffaele Simone (2000, 37-43), quienes han planteado que la revolución que introduce el texto electrónico no es en verdad comparable con la de la imprenta – ya que lo que ésta hizo fue poner a circular textos ya existentes, como la Biblia, cuya difusión era el preciso objetivo que Gutenberg le dio a su invento – sino con aquella otra más larga mutación introducida por la aparición del alfabeto.

Si miramos con atención, no será extraño llegar a un lugar común, mas no por ello se puede dejar de resaltar: muchas de las experiencias educativas que emprendemos hoy no dejan de ser gutemberianas, toda vez que seguimos funcionando bajo la lógica del papel o sus características en la versión digital. Acá debemos plantearnos la pregunta por la incidencia de la imagen y la hipertextualidad en la educación, la importancia de superar el obstáculo epistemológico sobre lo que significa tener la imagen como elemento central para acceder al conocimiento y la hipertextualidad como modelo de organización del mismo.

Entrar en una lógica de diálogo y participación será una tarea difícil de emprender en la medida que no se genere un cambio entre la actitud y las concepciones que se tengan de las prácticas educativas, donde el juicio crítico debe estar al orden del día junto a las competencias de la cultura de la participación de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba (Jenkins, 2008). Mientras tanto, llama la atención que un alto porcentaje de los estudiantes que han hecho parte de estos cursos del pregrado en Periodismo continúen a la

espera de lo que Mario Kaplún (1993) denominó como la concepción bancaria de la educación, pues confían en esas dimensiones rígidas o por lo menos hacen parte de sus expectativas al ingresar a la universidad. En otros términos: existe la posibilidad de que los estudiantes en pregrado no deseen la descentralización ni la fragmentación de sus cursos; para ellos la clase en la universidad tiene un espacio, un tiempo y una forma que define la experiencia educativa.

Para finalizar: es importante comprender el cambio. Nuestros medios de comunicación no han comprendido, como no hemos logrado hacerlo en su totalidad desde lo pedagógico, el cambio significativo en los modos de producción y consumo de información y de conocimiento. Una lógica que, como bien expone Pierre Bourdieu (1997), nos tiene aún de lleno en la “circulación circular de la información”, en una suerte de antropofagia mediática y pedagógica.

Referências

AGUDELO, Carlos. **Programa de pregrado en Periodismo**. Documento marco del plan de estudios. Medellín, 1999.

APARICI, Roberto. Introducción: la educomunicación más allá del 2.0. En: **Educomunicación: más allá del 2.0**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2010, p. 9-23.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidades**. Buenos Aires: Losada, 2007.

BARROSO, José Antonio Gabelas. Escenarios virtuales, cultura juvenil y educomunicación 2.0. En: **Educomunicación: más allá del 2.0**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2010, p. 205-223.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre la televisión**. España: Anagrama, 1997.

DUCH, Lluís; CHILLÓN, Albert. **Un ser de mediaciones**: antropología de la comunicación. Barcelona: Herder, 2012.

FREIRE, Paulo. **La educación como práctica de libertad**. Madrid: Siglo XXI, 1989.

FREIRE, Paulo. **Pedagogía del oprimido**. Madrid: Siglo XXI, 1992.

JENKINS, Henry. **Convergence culture**: la cultura de la convergencia de los medios de comunicación. Barcelona: Paidós Comunicación, 2008.

KAPLÚN, Mario. Una pedagogía de la comunicación. **Voces y Cultura**, n. 11/12, p. 69-88, 1987.

KAPLÚN, Mario. **A la educación por la comunicación**: la práctica de la comunicación educativa. Santiago de Chile: Unesco-Orealc, 1992.

KAPLÚN, Mario. Repensar la educación a distancia desde la comunicación. **Diálogos de la Comunicación**, n. 37, 1993.

MANOVICH, Lev. **El lenguaje de los nuevos medios de comunicación**: la imagen en la era digital. Barcelona: Paidós, 2005.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **La educación desde la comunicación**. Argentina: Editorial Norma, 2002.

MASTERMAN, Len. **La enseñanza de los medios de comunicación**. Madrid: La Torre, 1993

MCLUHAN, Marshall. **Understanding media**: the extensions of man. Barcelona: Paidós, 2009.

SOARES, Ismar de Oliveira. Caminos de la educomunicación: utopías, confrontaciones, reconocimientos. En: **Educomunicación: más allá del 2.0**. Barcelona: Editorial Gedisa, 2010, p. 129-150.

TORRES, Cecilia García. **Estudio del índice y factores que contribuyen a la deserción de los participantes en los cursos virtuales ofrecidos por el Departamento de Educación Continua de la Sociedad Colombiana de Anestesiología y Reanimación (S.C.A.R.E.) durante el año 2011 y presentación de un modelo basado en la andragogía para el control de los mismos**. Trabajo de grado de maestría. Bogotá, Instituto de Investigación en Educación de la Universidad Nacional de Colombia, 2012. Disponible em: <<http://www.bdigital.unal.edu.co/10745/1/ceciliagarciatorres.2012.pdf>>. Acceso em: 1 set. 2017.



Linguagem como relação e a compreensão: Lévinas e a aptidão para a palavra e a paz

Maria Angélica Aleixo Beck Lourenço

Do interior de sua habitação o Eu olha para o horizonte do mundo. Pode observar através de uma janela aberta que lhe permite, além da visão, sentir a brisa, ouvir o som da vida lá fora e pelo olfato degustar os aromas. Pode igualmente escolher deixar a vidraça fechada e, de acordo com a incidência da luz, ver a imagem de si mesmo refletida no vidro, sobrepondo-se assim ao cenário exterior. O texto se ocupa em distinguir compreensão da ideia de apreensão plena de um conteúdo efetuada por uma subjetividade, a fazer do Outro um objeto na medida, ou na sombra, do Eu. Pela fenomenologia de Emmanuel Lévinas, a autora trata da relação com a exterioridade e de que forma a palavra exprime a possibilidade ética e a busca pela paz que é, eminentemente, vislumbrar um novo saber relacional, configurando-se, é a aposta, num saber compreensivo.

○ QUE NÃO É COMPREENSÃO? ○ QUE É TOTALIDADE E VIOLÊNCIA

Propor a compreensão como método, penso eu, é menos considerar diretivas que conduzem a um saber sobre si, o outro e o mundo e mais tatear novas possibilidades de condução das realidades interior e exterior que nos constituem e nas quais estamos imersos: uma nova possibilidade que se oferece como modo de ser compreensivo e, não sendo dada anteriormente, se revela como caminho a ser percorrido.

O porquê arcar com a conta e risco desta jornada? Por mais que a ideia de compreensão pareça clamar por um descentramento do Eu em favor de um sentido que lhe ultrapassa, soando até como uma aceitação passiva do que se lhe apresenta, é só por meio da afirmação de si e de sua liberdade que se pode decidir por compreender: é um trabalho do Eu em favor de si mesmo, e disso não se pode fugir. Não parte de um pressuposto ético mas de uma decisão por um modo de ser como ética compreensiva. Assim, a universalidade do método compreensivo está em sua teleologia, formulada nas vivências e relações de cada individualidade que se decide pela compreensão.

Por que pensar o que é tão particular? Porque é nefasta a diluição dos seres na Totalidade de um “isto é isto” e, ao fazer esta afirmativa – tendo em mente que coloco sobre meus ombros todo o peso de um grito desesperado, uma polarização quase panfletária em favor das vozes silenciadas pela unidade homogeneizadora – vislumbro Lévinas e suas considerações acerca da Totalidade e da produção do saber na imanência.

Para Lévinas, o pensamento da totalidade é uma forma de violência e guerra mantida pelo “eu penso” como a

consciência cuja razão e ação de pensamento orbitam somente em torno de si mesma, cujo trabalho conduz toda alteridade à sua imanência. Segundo o autor, o Eu não apreende do exterior nenhum dado novo: do que lhe aparece, recolhe na medida de seu pensamento, sempre restituindo essa mesma proporção e num incessante englobar em si mesmo: “Aquilo que o pensamento conhece ou o que em sua ‘experiência’ ele apreende é, ao mesmo tempo, o outro e o próprio do pensamento” (Lévinas, 2008, p. 186).

O autor delinea enfáticas demarcações da forma como a noção de subjetividade e liberdade se desenvolvem no pensamento ocidental: a *apercepção transcendental* constitui em torno do *eu penso* um sistema de conhecimento que sustenta o saber como imanência e cujo movimento sempre reconduz a consciência como consciência de si. Não somente o hegelianismo, dirá ele, evoca esse movimento em que “permanece o mesmo; passa de um termo a outro contrário que o chama, mas a dialética em que se reencontra não é diálogo, no máximo é o diálogo da alma consigo mesma” (Lévinas, 2008, p. 189).¹ Na fenomenologia husserliana, escola na qual Lévinas inicia seus estudos², o *Ego transcendental* continua operando o comando dos modos

1 “Alguma coisa torna-se um Outro, mas o Outro é ele mesmo um Algo, portanto ele se torna igualmente um Outro e assim sucessivamente, ao infinito.” Esta afirmativa hegeliana foi publicada por Lévinas sob a interjeição: “Que imanência! Que mau infinito!” (Lévinas, 2008, p. 26).

2 Lévinas foi aluno de Edmund Husserl (1859-1938) no ano acadêmico de 1928 a 1929 em Freiburg, Alemanha, convivendo ainda nesse período com as instigantes provocações de Martin Heidegger (1889-1976), cuja obra *Ser e tempo* (1927) acabara de ser lançada. Na entrevista a Philippe Nemo, datada de 1981 e publicada em *Ética e infinito*, Lévinas afirma: “Foi com Husserl que descobri o sentido concreto da própria possibilidade de ‘trabalhar em filosofia’ sem, no seu conjunto, ficar fechado num sistema de dogmas, mas ao mesmo tempo sem correr o risco de avançar por intuições caóticas” (Lévinas, 2013, p. 17).

de conhecimento numa forma de “atividade englobante e sintética” onde “a racionalidade equivale à confirmação da intencionalidade mediante o dado; a obra intencional é identificação” (Lévinas, 2008, p. 157).

O idealismo de Husserl tenta definir o sujeito enquanto origem, enquanto lugar onde cada coisa responde por si mesma. O sujeito é absoluto, não porque seja indubitável, mas é indubitável porque responde sempre por si mesmo e a si mesmo. Esta autossuficiência caracteriza seu absoluto (Lévinas, 1997, p. 61).

Lévinas utilizará o termo Mesmo e a esta forma de subjetividade atribui o empreendimento da guerra “como a experiência pura do ser puro” (Lévinas, 2000, p. 7). Martins e Lepargneur (2014), ao anotarem o verbete “totalidade”, tão presente no pensamento levinasiano, explanam que nesse absoluto “a relação é de domínio e violência”.³ A análise de Waldenfels ainda indica sobre este fato:

The totality, which forces everybody into certain roles, is based on violence, on a general war which does not end when the individual's striving for self-preservation makes use of rational means (2002, p. 63).⁴

3 “É a razão definida pelo Eu. Consiste na compreensão da ontologia como analogia ao indivíduo – único a existir – na sua individualidade. O primado do Eu se assenta na suficiência essencial do Mesmo, na identificação da *ipseidade*, no seu egoísmo. Trata-se de uma egolatria (...) a relação é de domínio e violência, pois o outro é o ‘eu mesmo’ – ‘mesmidade’” (Martins; Lepargneur, 2014, p. 6).

4 Em tradução livre: “A totalidade, cuja tensão enquadra todos em certos papéis, é baseada na violência, numa guerra generalizada que não termina quando o esforço individual pela autopreservação faz uso de recursos da racionalidade”.

Logo, sob essa insistência que é também um modo da Totalidade, cremos ser possível dizer que jazem potências de não consideração do Outro, pois o Eu sustenta-se em suas afirmações particulares. Como considera Hutchens, mesmo ao buscar alguma verdade exterior, “quando volta com suas descobertas, ele fecha a porta, trancando lá fora todas as formas de diferença e transcendência (...) Ele é tirânico em sua interioridade silenciosa, em sua renúncia ao diálogo e nas apropriações violentas da alteridade” (2007, p. 67).

Por outro lado, ao comentar a obra levinasiana, Cintra lembra que “a razão impessoal cavalga a história” quando o ente humano desaparece sob o Ser (2009, p. 48), havendo ainda o que Hutchens anota sobre a “ontologia do poder”, como denominado por Lévinas, em que se instauram sobre o indivíduo níveis de violência que se camuflam sob a flâmula da liberdade do Ser advinda desta autodeterminação de sua liberdade e o que, na verdade, o faz “um mero agente no serviço interessado da história”: “A filosofia busca totalizar todas as coisas, ter uma síntese total da existência, inclusive do eu individual, deixando-nos ‘lado-a-lado’” (Hutchens, 2007, p. 58) – à forma de unidades que se somam resultando em um número total único – e não “face-a-face”, na relação de alteridades dadas à compreensão.

Desta feita, as relações nesse cenário compreendem a “mobilização de absolutos”. São seres que não se falam uns aos outros. Logo, negando a exterioridade e na afirmativa da liberdade mesma, trazem para sua imanência o que lhes rodeia, como ato de posse que subjuga o Outro e lhe assassina. O grande paradoxo é que o Eu ao agir neste estado bélico destrói não apenas o Outro – triste violência, dirá Lévinas – mas está igualmente refém de si mesmo: “Ser

encurralado em si, ele é o não-ser do ser” (Lévinas, 1997, p. 285), porque se nega ao chamamento de responsabilidade pelo absolutamente Outro que, insiste Lévinas, implanta e justifica a minha liberdade (Lévinas, 2000, p. 191).

LINGUAGEM É RELAÇÃO E TOMADA DE CONSCIÊNCIA

Künsch nos revela sobre o pensamento compreensivo: “Incluir e abraçar sentidos, tendo a incerteza como princípio motivador da perene busca: eis aí um projeto que clama por vigor, mais que por rigor” (2014, p. 116). Inferimos que a condução do pensamento compreensivo é ao exterior, num movimento que rompe a tentadora imanência do Eu na Totalidade e cuja energia e robustez se dirigirá para o encontro com o Outro. “O pensamento compreensivo, de novo, convoca para a conversa e o diálogo de conhecimentos, saberes, disciplinas e teorias entre si e no seio de cada campo de conhecimento” (Künsch, 2014, p. 116).

E qual o papel da linguagem? Lévinas propõe o entendimento da linguagem como relação em que o dirigir-se ao Outro deve sempre à maneira da manutenção da alteridade,⁵ em que o Eu opera a invocação jamais feita por meio de conceitos: pode-se falar ao Outro, mas não se deve tematizá-lo de forma objetiva. Para Lévinas, a linguagem se refere à “possibilidade de entrar em relação, independentemente de qualquer sistema de signos comum aos interlocutores” (Lévinas, 1997, p. 283), nos remetendo ao que Künsch nos adverte acerca do diálogo entre si e no seio de cada campo de conhecimento, onde vige o distanciamento e liberdade.

⁵ Podemos dizer que o pensamento levinasiano é uma verdadeira proposta de “filosofia da alteridade”.

A linguagem pode e, claro, torna comum conteúdos entre interlocutores. Mas a palavra que constitui o discurso não participa de um plano comum, segundo Lévinas. Não se pode desconsiderar que há o falar como astúcia, nos diz o autor, que é imediato e que busca fazer com que o Outro abdique de sua liberdade. Lévinas cita os exemplos da propaganda, da diplomacia, da fala médica e psicanalítica. Quando visa à dominação de uma liberdade, a palavra é ainda um modo de violência e o Outro, nesta relação, não é um interlocutor pois não há reciprocidade e as relações constituem um sistema. Logo, “a transcendência é o que nos faz face” (Lévinas, 2009, p. 61), e aqui podemos propor que compreender, nesta perspectiva, não trata de tornar comum via imposição de conceitos.

A palavra é, portanto, relação entre liberdades que não se limitam nem se negam, mas se afirmam reciprocamente. Elas são transcendententes uma em relação à outra. Nem hostis, nem amigáveis (Lévinas, 2009, p. 61).

A intencionalidade se dirige “falando” ao Outro (o que é diverso de falar sobre) em sua particularidade, e não visando a um objeto ou ao indivíduo no fundo familiar de um horizonte que se estabelece a partir do poder do Eu, de sua liberdade (Lévinas, 2009, p. 27). Ela, portanto, não opera os modos de acesso ao ser segundo a intenção da consciência. Trata-se também de uma socialidade que não se reduz; ou seja: a direção é sempre ao exterior. Para Lévinas, nesta forma de intencionalidade não se pode “retornar às coisas mesmas”, à mesma disposição do Eu; não é possível uma síntese ou uma sincronia. Se isso se der, a alteridade do Outro foi englobada. O fato da linguagem não se

subordinar à consciência revela seu caráter de condição da “tomada de consciência” (Lévinas, 2009, p. 27).

Fabri, analisando aspectos da relação intersubjetiva que se estabelece e da função da linguagem nesse frente-a-frente, considera o Outro como o mestre numa função pedagógica que exige não a mesma atitude da maiêutica, mas a de apresentar ao aluno algo novo, o que é possível porque ensinamento, aqui, não se refere a um conteúdo universal “transmitido ou despertado em mim pelo interlocutor”. A palavra é o começo ou possibilidade de um sentido, uma apresentação do mundo pelo Outro via intencionalidade *kerigmática*, “de um falar” que, para Fabri, é o primeiro passo de uma filosofia intercultural:

O rosto é, precisamente, aquilo que impede ou interrompe o primado do discurso universal, mas é, também, aquilo sem o que o empreendimento teórico da universalização nem mesmo poderia ter início. A realização da linguagem como *logos*, como unificação das diferenças é condicionada, segundo Lévinas, pela relação inter-humana (2007, p. 72).

A ESCOLHA PELO EU COMPREENSIVO E A SUA ÉTICA

Na afirmativa levinasiana, “a presença de um Rosto é, por conseguinte, apelo e ensinamento, entrada em relação comigo numa relação ética” (Lévinas, 2000, p. 176) em que um significante – compreendemos que aqui nos referimos à palavra antes mesmo de sua materialidade fonética – surge para revelar um significado, independentemente do contexto ou do horizonte no qual essa palavra se projetará. O significante é em si significação e não se subordina a outros elementos, não é correlativo e não se transforma num conteúdo abarcado pelo pensamento.

Já a fala, precisamente (e nesta ideia o filósofo critica o signo como linguagem muda e impedida), é essa relação em que o interior se oferece pela palavra a Outrem numa “manifestação sem paralelo” ou como Lévinas conclui: “Ser em si é exprimir-se, quer dizer, servir já outrem. O fundo da expressão é a bondade. Ser é ser bom” (Lévinas, 2000, p. 177).

Isso representa uma inversão no movimento intencional da consciência, precisamente porque, agora, não se trata apenas de compreender o processo de constituição do mundo, mas sim de reconhecer, na obra da razão, uma receptividade, um sentido de acolhimento (Fabri, 2007, p. 73).

Logo, o Bem surge como “excelência do Espírito”; e, não se tratando de olhar o outro e de o visar, estar em relação é responsabilidade e manutenção da alteridade. O movimento dessa relação é suscitado pelo Desejo metafísico que não pode ser saciado pelo Outro, pois com ele não faço unidade.

A seguir, selecionamos dos textos levinasianos e de alguns comentadores passagens que assinalam como a linguagem advém do *além* da razão, o que ele identifica como sendo o local da ética, a partir do qual se pode dar testemunho de uma nova forma de saber, onde pode ocorrer aquilo que verdadeiramente seja “consciência de”.

Hutchens, ao analisar a origem não temática da linguagem no diálogo explana que não se trata apenas de transmissão ou informação, de se estabelecer comunicação ou de um meio de apropriação do exterior.

A linguagem ética, portanto, não é apenas um agregado de valores do bem e do mal, do certo e do errado. Ao contrário, ela é uma descrição mais profunda das experiências que o eu não escolhe, controla ou talvez até deseje ter, especialmente nas relações com outras pessoas (2005, p. 72).

Reconhecer a liberdade do Outro e estar em relação com a exterioridade não é apenas sabê-la, mas é responder a ela. Responder, para Lévinas, se situa no radical da responsabilidade e se configura como discurso. Rosto e discurso se ligam, e este último é que assume pela fala a forma autêntica da relação ética que está além do saber e na ordem do saber. Ribeiro Júnior assim sintetiza:

A consciência moral, nesse sentido, é a consciência de estar já respondendo à palavra do Rosto antes de decidir-se por ele na liberdade. Ela é descrita como uma espécie de “condição de possibilidade ética” de qualquer outra consciência e do desvelamento do ser (2005, p. 83).

A fala radical do Rosto, segundo Lévinas, é “não matará”. Assim, diante dele o Eu é a primeira pessoa que pode responder ao apelo. Sozinho diante do Outro, devede tudo; mas há o terceiro que, com a multiplicidade dos homens, condiciona as leis e instaura a justiça, a dizer, modera o privilégio de Outrem sob o controle da relação interpessoal inicial (Lévinas, 2013, p. 73). Logo, o Rosto suspende o enlevo da racionalidade pela sujeição.

Heteronomia do Outro no Mesmo, em que o Outro não escraviza o Mesmo, antes o desperta e o desembriaga, como um desembriagamento que é um pensa-

mento mais pensante do que o pensamento do Mesmo, como um despertar (Lévinas, 2008, p. 169).

Se o pressuposto de todas as relações humanas, diz Lévinas, não fosse o domínio dado a Outrem e a sua pobreza frente à submissão e à riqueza do Eu, “nem sequer diríamos, diante de uma porta aberta: *primeiro o senhor!* É um *primeiro o senhor!* original que eu procuro descrever” (Lévinas, 2013, p. 73).

Trata-se de uma subjetivação, sem dúvida, mas não no sentido da interiorização, antes de um vir a si do sujeito no movimento em que ele acolhe o Completamente-Outro (*Tout-Autre*) como Altíssimo (*Très-Haut*). Esta subordinação ordena e dá a subjetividade do sujeito. O acolhimento do Altíssimo no acolhimento do outro é a subjetividade propriamente dita (Derrida, 2013, p. 72).

Assim, essa socialidade indica uma reciprocidade não sincrônica – porque A não está para B. A e B separam-se de forma irreduzível à objetivação e, diante do Mesmo, o Outro mostra sua altura que é transcendência. Encontrar é, portanto, sempre saudar e jamais apenas um conhecimento. Recordamos de Lévinas que essa forma de relação se denomina também como religião (*religare*) em que o vínculo é o vocativo, é chamar. Nomear é uma negação parcial, é violência, pois coloco o Outro como dependente de mim. Invocar difere do nomear e não há o antecedente do “saber sobre”. Assim, compreender não é algo dado, mas aquilo que chamamos caminho a ser percorrido sem a posse de mapas, pois a compreensão não se alcança por procedimentos racionais sistematizados. Como vimos em Künsch, é preciso mais vigor do que rigor.

PAZ E A APTIDÃO PARA A PALAVRA

Uma importante revelação advinda da guerra como espelhamento da filosofia dominante no Ocidente é a conclusão, para Lévinas, de que a busca pela paz deve empreender a busca por um novo saber relacional visto que a própria paz, ele a compreende como “a excelência irreduzível do social na sua proximidade” (Lévinas, 2009, p. 246). Afirma o autor:

A paz dos impérios saídos da guerra assenta na guerra e não devolve aos seres alienados a sua identidade perdida. É necessária uma relação original e originária com o ser. (Lévinas, 2000, p. 8)

Relação que é “não-in-diferença mesma”, afirma Lévinas. Frente ao saber na imanência em que orbita o Mesmo, o problema da alteridade configura-se fundamental e compreende essa relação originária. Paz não é unidade em síntese, um neutro descompromissado; é relação que se dá com uma alteridade inassimilável. E é com tal força que Lévinas discute o tema da alteridade que seu pensamento, para alguns autores, pode ser lido na paráfrase “alteridade como filosofia primeira” (Ruiz, 2008, p. 118).

Consideremos ainda que, para o autor, mesmo nas teorias intersubjetivas, como em Buber, em que são trazidos novos ares ao conceito de alteridade, “o outro se torna um componente do diálogo intersubjetivo através do qual se decidem as normas éticas que devem ser aplicadas num determinado grupo social” (Ruiz, 2008, p. 129). Lévinas opera o conceito de forma mais radical. Ele não se contenta com a ideia do Outro como componente de co-referência do Eu que ainda ocupa a primeira instância frente ao

interlocutor necessário. “Lévinas inverte o sentido do eu moderno, vira-o pelo avesso e coloca seu ser como uma existência relativa a um outro”, enfatiza Ruiz (2008, p. 133).

Para o pensamento levinasiano, o Eu deve distinguir-se da totalidade que ele funda através de si mesmo, e a instância inicial de estruturação da subjetividade se assenta no questionamento da razão soberana do Eu em sua posição de centralidade e cuja expressão ainda será imanência e identificação. Cintra destaca a referência de Lévinas ao conceito de mônada separada, ressaltando que “o Eu tem nessa constituição ontológica grandeza e miséria”, até que desencaixe, saindo de seu próprio cativeiro (2009, p. 21).

Quando o exterior descentraliza a subjetividade, inverte sua liberdade e lhe clama a responder – responsabilidade que é linguagem ética – pela relação com o excedente que advém dele. Lévinas a isso chama também de escatologia:

A ideia do ser que ultrapassa a história torna possível entes ao mesmo tempo comprometidos no Ser e pessoais, chamados a responder ao seu processo e, por consequência, já adultos, mas, por isso mesmo, entes que podem falar (Lévinas, 2000, p. 9).

Essa capacidade de atender à interpelação e que põe em questão a subjetividade faz-se pela nudez da face do Outro – seu aspecto de irreducibilidade – e troca a ordem do Eu, em seu egoísmo ou salvação, pela gratuidade da transcendência-ao-outro, numa quebra da tensão do Mesmo e da “dura lei da guerra”, para garantir a participação da subjetividade no juízo, atendendo à “responsabilidade irrecusável” que o Outro suscita (Lévinas, 2009, p. 282);

invocação em que “a paz gera-se como aptidão para a palavra” (Lévinas, 2000, p. 10).

POR FIM, “A COMPREENSÃO DIALOGA”⁶

Parece-nos que estas conclusões cooperam para a compreensão e aquilo que explicita Künsch:

Uma enorme limitação da nossa cultura, me parece, é o vício de pensar e viver a racionalidade não no sentido do diálogo e da compreensão, mas da dominação sobre o outro, da desqualificação de outras leituras, num verdadeiro jogo de vencedores e vencidos, de perde e ganha (Medina; Künsch, 2014, p. 71).

Para Lévinas, a paz é a fala mais próxima ao Outro e a excelência da socialidade está no “reconhecimento no indivíduo da unicidade da pessoa” (Lévinas, 2009, p. 247). Como se lê nos parágrafos finais de *Totalidade e infinito*: “A paz deve ser a minha paz, numa relação que parte de um eu e vai para o Outro, no desejo e na bondade em que o eu ao mesmo tempo se mantém e existe sem egoísmo” (Lévinas, 2000, p. 304).

Referências

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Emmanuel Lévinas e a idéia do infinito. **Margem**, São Paulo, nº 16, p. 107-117, dezembro, 2002. Disponível em: <<http://www4.pucsp.br/margem/pdf/m16bc.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2017.

⁶ Dimas Künsch faz esta afirmativa num diálogo com Cremilda Medina ocorrido em 2011 e transformado em texto intitulado *Andança mágica em outra História: uma conversa sobre a narrativa do mito* e publicado no livro *Comunicação, diálogo e compreensão* (2014).

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Ternura. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). **Éticas em diálogo. Lévinas e o pensamento contemporâneo**: questões e interfaces. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2003, p. 195-221. (Coleção Filosofia; 159). Disponível parcialmente em: <https://books.google.com.br/books/about/Eticas_em_dialogo.html?hl=pt-BR&id=ImeZ81uBu1I-C&redir_esc=y>. Acesso em: 25 out. 2017.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. **Pensar com Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Paulus, 2009.

DERRIDA, Jacques. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

FABRI, Marcelo. Memória, repetição e ressurgimento do si-mesmo. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). **Éticas em diálogo. Lévinas e o pensamento contemporâneo**: questões e interfaces. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2003, p. 79-96. (Coleção Filosofia; 159). Disponível parcialmente em: <https://books.google.com.br/books/about/Eticas_em_dialogo.html?hl=pt-BR&id=ImeZ81uBu1I-C&redir_esc=y>. Acesso em: 25 out. 2017.

FABRI, Marcelo. **Fenomenologia e cultura**: Husserl, Lévinas e a motivação ética do pensar. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2007. Disponível parcialmente em: <https://books.google.com.br/books/about/Fenomenologia_e_cultura.html?id=Ffe4lXcN-qaUC&redir_esc=y>. Acesso em: 26 out. 2017.

FABRI, Marcelo. Lévinas e o conceito fenomenológico de motivação. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Orgs.). **Alteridade e ética**: obra come-

morativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008, p. 259-272. (Coleção Filosofia; 204). Disponível parcialmente em: <https://books.google.com.br/books/about/Alteridade_e_%C3%A9tica_obra_comemorativa_do.html?id=cXN7ZGvjyXQC&redir_esc=y>. Acesso em: 31 out. 2017.

FARIAS, André Brayner de. **Éticas em diálogo. Lévinas e o pensamento contemporâneo**: questões e interfaces. In: SUSIN, Luiz Carlos; FABRI, Marcelo; PIVATTO, Pergentino Stefano; SOUZA, Ricardo Timm de (Orgs.). *Éticas em diálogo. Lévinas e o pensamento contemporâneo: questões e interfaces*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2003, p. 181-194. (Coleção Filosofia; 159).

HUTCHENS, Benjamin C. **Compreender Lévinas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

KÜNSCH, Dimas A. A comunicação, a explicação e a compreensão: ensaio de uma epistemologia compreensiva da comunicação. **Líbero**, São Paulo, v. 17, n. 34, p. 111-122, jul./dez. 2014.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000.

LÉVINAS, Emmanuel. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós**: ensaios sobre alteridade. Petrópolis/RJ: Vozes, 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2013.

MARTINS, Rogério Jolins; LEPARGNEUR, Hubert. **Introdução a Lévinas: pensar a ética no século XXI**. São Paulo: Paulus, 2014.

MEDINA, Cremilda; KÜNSCH, Dimas A. Andança mágica em outra História: uma conversa sobre a narrativa do mito. In: KÜNSCH, Dimas A.; AZEVEDO, Guilherme; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane Regina (Orgs.). **Comunicação, diálogo e compreensão**. São Paulo: Plêiade, 2014, p. 63-78. Disponível em: <<https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2015/04/E-book-Comunica%C3%A7%C3%A3o-Di%C3%A1logo-Compreens%C3%A3o.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2017.

RIBEIRO JR., Nilo. **A sabedoria de amar: a ética no itinerário de Emmanuel Lévinas**. São Paulo: Loyola, 2005.

RUIZ, Castor Bartolomé. Emmanuel Lévinas, alteridade & alteridades – questões da modernidade e a modernidade em questão. In: SOUZA, Ricardo Timm de; FARIAS, André Brayner de; FABRI, Marcelo (Orgs.). **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2008, p. 117-148. (Coleção Filosofia; 204).

WALDENFELS, Bernhard. Lévinas and the face of the other. In: CRITCHLEY, Simon; BERNASCONI, Robert (eds.). **The Cambridge Companion to Levinas**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 63-81.



El método ecfástico y los medios de la comprensión

Pedro Agudelo Rendón

Examinando as variantes e o potencial compreensivo da figura retórica da ecfase, ou écfase – uma “representação verbal de uma representação visual”, ou a descrição de um objeto ficcional ou não-ficcional que permite o “ver sem ver”, e, com isso, a compreensão – o autor traz para o debate aquilo que Morin chama de dimensão intelectual da compreensão, assim descrita por ele, em Os sete saberes necessários à educação do futuro: “A compreensão intelectual passa pela inteligibilidade e pela explicação. Explicar é considerar o que é preciso conhecer como objeto e aplicar-lhe todos os meios objetivos de conhecimento”. A compreensão, como se sabe, abarca uma diversidade de sentidos que o método da compreensão assume, nos diálogos que busca tecer com conhecimentos diversos, teorias, experiências e sabedorias de vida, expressos em sua amplitude pelo autor do texto, quando diz que “compreender es envolver, abraçar, rodear, abarcar, cercar, contornear, contener, incluir, interpretar, discernir, alcanzar y descifrar”. Aquí, o dualismo se

transforma em complementaridade: compreensão e explicação "se abraçam" no diálogo fértil e promissor com o mundo da arte por meio do auxílio da ecfrase.

En este trabajo se aborda el problema de la ecfrasis desde el punto de vista metodológico. Se busca comprender la ecfrasis, definirla y describir las posibilidades metodológicas que ofrece esta figura retórica en la interpretación y comprensión de textos literarios e iconográficos y, con ello, visibilizar su dimensión semiótica y hermenéutica.

Se parte de la idea según la cual la ecfrasis literaria es una representación verbal de una representación visual, cualquiera que ella sea, pero que en la actualidad cobra mayor vigencia y vigor en los textos literarios, especialmente aquellos de carácter iconográfico.

HACIA LA ECFRISIS

Se parte, así mismo, de las tres principales tipologías ecfrásticas, a saber: la ecfrasis mimética, que consiste en la traducción verbal del objeto descrito; la ecfrasis interpretativa, que hace referencia a una mediación crítica; y la ecfrasis recreativa, que define un modo de descripción e interpretación más libre. En los tres tipos de ecfrasis hay un componente descriptivo, en el nivel semiótico, y uno comprensivo, en el nivel hermenéutico.

Es, justamente aquí, de donde se desprende la dimensión metodológica de la ecfrasis, es decir, su carácter de mediación interpretativa de una realidad. En este sentido, el despliegue de la ecfrasis, entendida más allá de su carácter retórico, es un proceso que adquiere una autonomía derivada de la actitud crítica del escritor y de su intención literaria.

Así, la dimensión descriptiva de la ecfrosis está más dirigida a la estructura analítica de la imagen artística, mientras que la comprensiva está más dirigida hacia el elemento intencional del discurso visual. De este modo, la imagen se convierte en un dispositivo semiótico que activa una narración literaria a la vez que detona múltiples sentidos. Para llevar a cabo esta conceptualización, se recurre, en primer lugar, a los principales autores que han abordado el problema de la ecfrosis literaria. Así mismo, se asumirá una perspectiva semiótica (peirceana) que contribuirá a calibrar el carácter de mediación comprensiva propio de la ecfrosis.

EL CONCEPTO DE ECFROSIS

La relación entre arte y literatura es, sin lugar a dudas, histórica. Basta recordar el *ut pictura poesis* (“como la pintura, así es la poesía”) de Horacio para comprender que ya los antiguos habían formulado un problema que, hoy por hoy, sigue vigente. Pero antes de que el poeta latino hiciera resonar esta locución que atravesaría los siglos por medio de su afamada *Epístola a los Pisones* hasta llegar a nosotros, bien con su sentido original o completamente tergiversada, ya los griegos habían puesto en cuestión esta relación.

De un lado, encontramos un vínculo estrecho entre ambos modos de expresión artístico en el canto XVIII de la *Ilíada*, en la detallada descripción pictorialista del escudo que Hefesto fabrica para Aquiles (véase Figura 1), a solicitud de su madre Tetis. Por otro lado, está la muy afamada y elocuente locución del poeta lírico griego Simónides de Ceos (véase Figura 2): “La poesía es pintura que habla y la pintura, poesía muda”, que ha recorrido, igual que la sentencia horaciana, los tiempos inmemoriales hasta nuestra época.



Figura 1 – *Tetis entregando la armadura a Aquiles (Thetis Bringing the Armor to Achilles)*. Benjamin West. 1804. Óleo sobre lienzo. 68,6 x 27 cm. Museo de Arte del Condado de Los Ángeles (Lacma).¹

Entonces lo que leemos en el poeta latino es la resonancia no solo de un fuero interno – un juego que resulta metafórico y alegórico –, sino sobre todo el eco de una tradición clásica que le otorga un especial énfasis a la relación entre la palabra y la imagen. Tal como señala Onians (1996, p. 155), el arte se había transformado en el siglo II a.C., “cuando un relieve podría ser una obra de crítica literaria, una copa podía ser un poema, o un edificio podía ser una oración”. El arte, que para los ciudadanos de la antigua Grecia es considerado solo una destreza, se convierte en este periodo en un método de comunicación que atiende a las necesidades del espectador:

¹ Fuente: Wikimedia Commons. Página web: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Benjamin_West_-_Thetis_bringing_the_Armor_to_Achilles.jpg>

Ello se manifiesta no solo en el uso extendido de inscripciones, sino también en el cuidado con que estas se colocaban en una posición visible y con el tamaño suficiente para ser leídas a distancia. También ahora se presta especial atención a la fuente y vehículo de información (Onians, 1996, p. 155).

Encontramos, aquí, un primer atisbo a lo que constituiría una de las formas más ricas y explotadas durante el siglo XX, y un antecedente de muchos de los juegos visuales y literarios que desarrollarían tanto los artistas y escritores de vanguardia, como aquellos otros inscritos en la contemporaneidad. Se trata de la equivalencia entre palabra e imagen, cuando esta última tiende a ser texto o aquella se torna ícono.



Figura 2 – *Simónides de Ceos*. Michael Wolgemut (il.). Grabado en madera usado en la obra *Las crónicas de Núremberg*, de Hartmann Schedel. 1493. (Sin dimensiones del original. Imagen escaneada del libro 247 × 328 píxeles, tamaño del archivo 176 kb). Museo de Orsay, París.²

² **Fuente:** Wikimedia Commons. Página web: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Nuremberg_chronicles_f_60r_3.png>

La equivalencia constituye un tipo de aparición icónica y textual en el que, por ejemplo, el comentario verbal es contemporáneo de la imagen figurativa, buscando, con ello, cierta correspondencia. Los poetas se alejan de los artistas y ellos mismos convierten sus poemas en imagen:

En lugar de que todos los versos del poema tuviesen la misma longitud, o que variasen según las exigencias de la métrica, se acortaban o alargaban para componer en su totalidad una silueta que se correspondía con el contenido del poema, el cual en sí mismo se convertía en epigrama (Onians, 1996, p. 155).

Este género (el epigrama), novedoso en su especie, tiene lugar en uno de los periodos más esplendorosos de las artes visuales de la antigüedad, el periodo helenístico. Es como si los escritores quisieran emular, en una nueva reinterpretación de la realidad, lo que están haciendo los artistas plásticos. Pero, aún más importante, aparece aquí, por primera vez, *la comprensión como un gesto semiohermenéutico* en la relación palabra e imagen. Según Onians (1996, p. 156), “la comprensión de una equivalencia entre la palabra y la imagen no solo se tradujo en una ampliación de la actividad del artista, pues esta evolución también influyó en los escritores”.

La novedad se encuentra, por supuesto, en esta doble (o mutua) influencia; pero desde el punto de vista epistemológico, lo que resulta más significativo es el hecho de que se asuma la equivalencia entre palabra e imagen en un juego interpretativo que implica procesos cognitivos y hermenéuticos inicialmente distintos. Leer un texto pone en juego operaciones de índole lingüístico, esto es, asumir

rasgos propios de los signos verbales, como su carácter temporal; mientras que leer una imagen activa procesos semióticos, distintivos de los signos no verbales, como su apertura y su rasgo propiamente espacial.

Este momento es único en la historia de las ideas y del vínculo entre palabra e imagen, ya que implica una nueva forma de aprehender la realidad a través de la comprensión de lo que, en un término genérico, podríamos llamar iconotexto, es decir, una imagen que funciona como texto o un texto que actúa como imagen. El camino que hay entre el siglo III a. C y nuestro tiempo está atravesado por diferentes circunstancias que han dado con el refinamiento de este hecho semiótico y hermenéutico, pero también con la apertura y ramificación de este fenómeno en distintas variantes.

En las últimas décadas podemos destacar dos hechos relevantes. De un lado, el surgimiento de una serie de teorías que buscan explicar una de las figuras en las cuales se concreta la relación palabra-imagen, a saber, la efrasis. De otro, un conjunto de explicaciones críticas que responden a la proliferación de textos efrásticos. En el primer caso, se destacan los trabajos de James Heffernan (1994), Krieger (1992), W. J. T. Mitchell (1994), Gottfried Boehm (1985) y Michael Riffaterre (2000); en el segundo, los ensayos críticos de Valdivia (2000), Lozano-Renieblas (2005), Díaz-Morales (2006), Alberio (2007), Redondo (2008) y Martínez (2008), entre otros.

Estos hechos contrastan tanto con la génesis del problema de la relación arte-literatura, como con la historia de dicha relación desde la Grecia de los siglos IV y III a. C. hasta el Romanticismo del siglo XIX. Una de las formas en

que se materializa esta relación, como dijimos, es la ecfrasis, una figura retórica que consiste en la representación y descripción verbal de un objeto visual. Se empleaba habitualmente en los ejercicios retóricos de los *progymnasmata* (Προγυμνάσματα), los cuales tenían como finalidad ejercitar a los alumnos en la práctica de la escritura. La principal función de la ecfrasis, por entonces, “es dotar de vida al relato, acercándolo al lector para crear una imagen visual de manera que produzca en el espectador el mismo efecto que si estuviera ante el original” (Lozano-Renieblas, 2005, p. 31).

Y es ahí, justamente en el ejercicio de ver sin ver – del ver a través de lo que se escucha – que se produce el acto de la comprensión. Entonces la ecfrasis constituye una estrategia (y una figura, como veremos más adelante) para la comprensión. Si comprender es, entre otras cosas, “percibir y tener una idea clara de lo que se dice”, entonces la ecfrasis es un modo a la vez que un instrumento de la claridad comprensiva de lo que se verbaliza i.e. de lo que se dice.

ECFRASIS Y COMPRENSIÓN

Veamos ahora la relación entre ecfrasis y comprensión, pero definamos inicialmente cada uno de estos conceptos. La ecfrasis es considerada inicialmente una figura retórica, un componente de los ejercicios retóricos del buen describir. Sin embargo, este uso clásico muta gracias a la crítica literaria del siglo XX, cuando se lo atribuye, con prerrogativa, a un subgénero específico: la narrativa artística; es decir, la ecfrasis se entiende, casi que de forma excepcional, como una descripción, general o detallada, de una obra artística; y aún después de esta atribución de exclusividad se extendió su uso a cualquier texto literario cuya referencia

sea artística, como una obra literaria que aluda a la vida de un artista o al tema del arte en general.

Ahora bien, es cierto que se puede hablar de la ecfra-
sis literaria o de la ecfra-
sis crítica, y en cualquier caso, bien
como figura retórica o bien como una forma descriptiva
propia de la literatura o de la crítica de arte, la ecfra-
sis se inscribe, en buena medida, en el contexto de la lógica o
filosofía de la imagen (García, 2011), toda vez que tiene su
fundamento en las nuevas formas de la visualidad y en la
manera en que los sujetos interactúan con la realidad. Este
contexto es el que ha llevado a que se amplíe su esfera de
comprensión, acercándola cada vez más a la semiótica. De
ahí que la ecfra-
sis no esté ceñida a fenómenos literarios,
sino también cognitivos y semióticos. Cuatro definiciones
ponen de relieve este hecho. La ecfra-
sis:

- 1) Es una representación verbal de una representación visual, cualquiera que ella sea.
- 2) Se trata de una representación verbal de un objeto exclusivamente artístico.
- 3) Comprende la representación verbal de cualquier objeto o fenómeno.
- 4) Es la representación verbal vívida que “trae”, a través del lenguaje verbal, un objeto (Agudelo, 2015, p. 108).

La primera y tercera definición son plenamente semióticas, la segunda es la que se emplea usualmente en la crítica literaria y la cuarta es la que más se acerca a la definición retórica clásica. En las cuatro definiciones sobresale el concepto de representación, que implica un proceso de transducción signíca según el cual un sistema de significa-

ción (no verbal o semiótico) se transforma en otro (verbal o lingüístico). De modo que, desde la perspectiva efrástica, la comprensión constituye un verdadero proceso de transducción en el que un código semiótico muda su piel sígnica (el exterior de la efrasis: su descripción), así como las leyes que gobiernan su estructura interna (su interior: su carácter ilusionista e interpretativo).

Lo que adviene en este punto es la pregunta por la comprensión, es decir, por aquello que sucede cuando un interpretante entra en relación con un signo efrástico: qué comprendemos cuando comprendemos algo. Indagar por esto es socavar la dimensión hermenéutica que arrastra todo proceso efrástico, es decir, todo proceso que pone en relación la imagen con la palabra, o la idea y el concepto con la imagen, o la imagen con el imaginario social instituido o por instituirse.

Lo que comprendemos, en cualquier caso, es lo que las palabras representan como imagen y, en última instancia, lo que la imagen define como percepción de una realidad, sea esta real o imaginaria. De ahí que, al hablar de una filosofía de la imagen, y al hablar de un giro icónico, lo que se está planteando es que la efrasis tiene un papel determinante en la comprensión de algunas cuestiones contemporáneas sobre lo que define el conocimiento, la existencia, la verdad, la mente, lenguaje y la belleza en la actualidad.

Esto se evidencia no solo en lo que vemos en los museos (obras de arte iconotextuales), en los textos literarios (narrativas o poéticas efrásticas), sino también en la vida cotidiana (en la publicidad, los medios de comunicación y las redes sociales). Estamos ante un mundo que ha mudado las formas de razonar, y estas formas de

pensar son cada vez más visuales y, no por ello, menos racionales. Lo que sigue siendo irracional es el comportamiento de los sujetos, no la mente y los dispositivos de los que disponemos para ejercer la comprensión del mundo y el libre pensamiento.

Comprender es envolver, abrazar, rodear, abarcar, cercar, contornear, contener, incluir, interpretar, discernir, alcanzar y descifrar. Es descubrir el sentido profundo de algo, decodificar su significación, rodear el objeto hasta cercarlo con un sentido explicativo, descubrir sus significados a través del discernimiento. Algo se comprende cuando la razón lo considera explicable, cuando al abrazarlo el pensamiento lo hace legible, cuando al ceñirlo con la razón aparece visible a la mente como una imagen.

No es que todo sea propiamente lingüístico, ni que todo se comprenda a través de la imagen; más bien, como plantea Peirce (2012), se trata de una conjunción de tres instancias que definen el pensamiento: la primeridad y cualidad, la segundidad y el referente real, y la terceridad y la ley; es el signo en su forma cualisignica, sinsignica, legisignica, icónica, indexical, simbólica, remática, dicéptica y argumentica. Y es que el signo aparece como una imagen conectada con el mundo e instituida por la mente; el signo es aquello que le permite al pensamiento funcionar, pues el pensamiento mismo es un signo.

Comprendemos cuando avistamos algo como un objeto percibido y establecido en la mente como signo, pero comprendemos algo cuando lo buscamos con otros signos, cuando activamos el proceso de semiosis. Entonces la comprensión es, desde ese punto, interpretación y representación de aquello que la mente visualiza como una

forma del mundo. Para Gadamer, “la comprensión debe entenderse como parte de un acontecer de sentido en el que se forma y se concluye el sentido de todo enunciado, tanto del arte como de cualquier otro género de tradición” (Gadamer, 1996, p. 217); de ahí que la tradición enmarque el fenómeno que se desea entender, y que la comprensión no se reduzca a un componente metodológico.

El filósofo alemán aboga por una teoría general del comprender, toda vez que la pregunta apunta al ser humano que busca dotar de significado el mundo que habita. Quien interpreta no solo dialoga con la tradición representada en el texto, establece una conversación consigo mismo a través del texto para entenderse a sí mismo. La comprensión, por tanto, es un acto de interpretación que tiene lugar a través del diálogo, y por eso el lenguaje constituye el instrumento por medio del cual se da la comprensión.

Es, en este sentido, que Gadamer (2006, p. 111) afirma que la pretensión de verdad está soportada en el arte del lenguaje. La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición, que no es sencillamente un acontecimiento del que en sentido último se pueda disponer, sino que es lenguaje, ya que interpela como un tú. Esto significa que la tradición tiene voz propia y que funge de interlocutor. La experiencia del tú es lo que permite explicar la experiencia hermenéutica. El lenguaje, en tanto sistema semiótico, siempre apunta más allá de sí mismo, más allá de lo que expresa; de ahí que está dispuesto para la manipulación (Gadamer, 1994) y la mala comprensión o la sobre-comprensión.

Por otra parte, Ricoeur habla de la comprensión como uno de los modos de la interpretación, y sin embargo, esto

supone otras formas de signos producidos por los sujetos. Para él, la hermenéutica ha de encargarse de la interpretación de los textos escritos, los cuales constituyen los modelos del comportamiento humano. Y es ahí, justamente, donde inscribe su concepto de discurso, tomado de la pragmática de base filosófica y lingüística. Con esto, se distancia, en buena medida, del planteamiento gadameriano sobre el diálogo, ya que de acuerdo con el filósofo francés, “únicamente la escritura, al liberarse no sólo de su autor, sino también de la estrechez de la situación dialogal, revela su destino de discurso, que es el de proyectar un mundo” (Ricoeur, 2006, p. 174). El discurso es la contrapartida del sistema o código lingüístico; “es acontecimiento en forma de lenguaje” (Ricoeur, 2006, p. 170). Su unidad básica es la oración, de ahí que sea la lingüística de la oración el soporte de la teoría del discurso como un acontecimiento.

De acuerdo con esto, el filósofo define cuatro rasgos de la lingüística de la oración en una hermenéutica del acontecimiento, a saber, la realización temporal y en presente propia del discurso; la remisión a quien lo pronuncia; la referencia a algo, a un mundo que expresa; y su dirección a un mundo y a un otro. De modo que el discurso es algo que se da, que es diferente a lo que ya existe; si es hablado, se trata de un acontecimiento que desaparece mientras se emite; si es escrito, su fijación posibilita su interpretación por medio de la hermenéutica.

Ahora bien, una adecuada interpretación se da mediante un proceso que implica conjeturar (comprender) y validar (explicar). El autor pone en cuestión la dicotomía que asigna a la comprensión y explicación campos epistemológicos diferentes, es decir, que pone a ambos términos

en polos diferentes. Explicar y comprender constituirían, para él, “los momentos relativos de un proceso complejo que se puede llamar interpretación” (Ricoeur, 2006, p. 150), y cuya dimensión epistemológica está referida a su implicación mutua; es decir que se puede encontrar entre las ciencias humanas y naturales tanto una continuidad como una discontinuidad, métodos afines tanto como específicos. En este sentido:

La comprensión reclama la explicación desde que ya no existe la explicación del diálogo, donde el juego de las preguntas y respuestas permite verificar la interpretación en situación a medida que se desarrolla. En la situación simple del diálogo, explicar y comprender casi coinciden. Cuando no comprendo espontáneamente, pido una explicación; la explicación que se me da me permite comprender mejor. En este caso la explicación es solo una comprensión desarrollada por preguntas y respuestas (Ricoeur, 2006, p. 153).

La comprensión detenta un carácter conjetural y, en esta medida, propiamente filosófico y hermenéutico; mientras que la descripción arroga una forma más lingüística y semiótica. Ahora bien, la lengua en su sentido lato carece de un sujeto, y su mundo no deja de ser una abstracción fuera del tiempo; mientras que el discurso apunta a un sujeto y a un mundo que es construido en el acontecimiento del habla o la escritura. Estos rasgos patentes en la teoría hermenéutica ricoeuriana están latentes en la teoría de la ecfrasis literaria. Tal como se ha dicho, la ecfrasis “es una representación verbal de una representación visual” (Agudelo, 2015, p. 108) y esto supone, de un lado, un discurso con dos componentes: la

comprensión y la descripción. Antes de ahondar en ellos, es importante distinguir los tipos de efrasis.

LA COMPRESIÓN ECFRÁSTICA

Tres definiciones del diccionario *The forest of rhetoric* (Burton, en línea), permiten comprender su carácter crítico, literario, semiótico y hermenéutico:

- 1) Vivid description; using details to place an object, person, or event before the listeners' eyes (=hypotyposis or evidentia). See also enargia
- 2) The Greek term for the progymnasmata exercise, description
- 3) Ecphrasis has another more restricted definition: the literary description of a work of art. Philostratus Lemnius helped to fix this more restricted sense of this term in the second century in his *Imagines*

La primera acepción, sin embargo, debe precisarse, toda vez que la efrasis, como figura retórica, se diferencia de la hipotiposis. Esta última alude justamente a un sentido inverso: una representación visual de una representación verbal, tal como ocurre en las ilustraciones que Gustav Doré realiza de *El paraíso perdido* de Jhon Milton. La efrasis, en efecto, es una descripción vívida, tanto de una obra de arte como de un objeto o una persona, y es el grado de intensidad icónica – la visualización que logra a través de recursos verbales – lo que la determina y lo que define su carácter cognitivo y semiótico.

La segunda acepción la inscribe dentro de los ejercicios retóricos, y la tercera la restringe a los textos literarios cuyas

referencias son artísticas. En todos los casos, lo que indica que el hablante-oyente, el espectador o el lector se encuentra frente a una ecfrosis es que esta: a) tiene un carácter representativo (es un enunciado, un signo o un texto que remite a otro mundo, diferente de sí mismo, y lo hace de forma sígnica, específicamente icónica); b) es descriptiva (expande, a través de recursos léxicos, lo que es el objeto descrito); y c) implica un nivel de interpretación y comprensión del objeto descrito.

Estos tres aspectos no solo determinan el nivel semiótico y cognitivo sino que también definen tres tipos de ecfrosis.³ De un lado, está la *ecfrosis mimética*, que algunos autores como Alberio (2007), por ejemplo, definen como una traducción o representación fiel del objeto, es decir, una especie de reproducción o suplantación. Una ecfrosis de este tipo pone ante los ojos el objeto descrito a través de las palabras que lo describen.

En segundo lugar está la *ecfrosis recreativa* o propiamente literaria. Esta consiste en la construcción de un mundo literario a partir de un referente artístico, bien si este es real o imaginario. Comprende tanto los homenajes que algunos escritores le hacen a artistas, como las reflexiones sobre arte a través del lenguaje poético o las referencias a obras de arte. Y en tercer lugar se encuentra la *ecfrosis interpretativa*, la cual involucra la dimensión crítica, ya que a través de ella su autor ofrece una interpretación sobre el objeto que se describe.

Las tres ecfrosis emplean distintos instrumentos lingüísticos que definen su grado de ilusionismo, descrip-

3 Por lo menos las tres que, después de hacer un exhaustivo estado del arte, constituyen las constantes en cualquier teoría ecfástica. Véase al respecto *Cuadros de ficción: artes visuales y ecfrosis literaria* en Pedro Gómez Valderrama (2015).

tivismo o interpretación, tales como los marcadores explícitos (repetición léxica, sustitución, elipsis, anáfora asociativa, catáfora), partículas temporales, adverbios deícticos, tiempos verbales, presencia autoral (como la interpelación en vocativo), la solicitud de complicidad del lector, la referencia a la materia, combinaciones cromáticas y paralelismos narrativos, entre otros.

Adicionalmente, hay en ellas referencias a la mirada y aparición de verbos de visión que permiten identificar el referente poético con la imagen pictórica, y el sujeto con la figura del artista. Esto, a su vez, les otorga claridad y viveza; le asigna vida al relato y acerca, con ello, al lector a un efecto de visualización a partir de la ilusión de una imagen, como si el lector fungiera de espectador y estuviera realmente delante del objeto original.

No obstante, son tres las características inherentes a la ecfrosis, y que constituyen su base metodológica y la postula como medio de la comprensión. De un lado está el *ilusionismo*, pues la ecfrosis es una descripción realizada a través del lenguaje verbal, y es la palabra la que crea la ilusión de una realidad objetual, y la que propicia los mecanismos para la comprensión de dicha realidad. Lo que se presenta a través del lenguaje no es algo que por sí mismo sea un objeto, sino algo que *parece ser* un objeto, que *puede ser* una cosa real. De ahí que Riffaterre (2000) la catalogue como una mimesis de una mimesis, y que señale que la mimesis doble está más cercana a la ilusión referencial que a la auténtica reproducción de un objeto.

Se trata de una mimesis doble porque ya la pintura o el dibujo, para el caso de una ecfrosis pictorialista, está representando a través del lenguaje visual y plástico una realidad

determinada; de modo que al realizar una descripción de dicha pintura o dibujo, el escritor está generando una nueva representación a través de otro tipo de signo. En tal sentido, el artista capta un percepto de aquello que observa, capta un momento y una emoción de aquello que admira; mientras que el escritor captura el momento de percepción de la obra de arte y genera una ilusión del objeto en una recreación y escenificación del momento de contemplación; genera, con ello, una ilusión de verdad sobre el referente. En este caso es el signo o la descripción como signo lo que está en lugar de otra cosa. De ahí que la ilusión ponga, finalmente, el reclamo de algo que está ausente: comprendemos a través de la ecfrasis y la ilusión que ella crea, aquello que está ausente; y es en su ausencia que lo comprendemos mejor.

El ilusionismo es, desde todo punto de vista, determinante en la configuración de una ecfrasis retórica o literaria. No obstante, es el *descriptivismo* el principal rasgo. La descripción, tal como señala Raúl Dorra (1984, p. 509) es una de las modalidades básicas de la relación lógica, a saber, la de entidades simultáneas; y una de las modalidades básicas de la representación verbal. La descripción presenta una idea o visión del objeto; y en esto no solo se encuentra con la ecfrasis, sino que hace parte de su funcionamiento, en tanto la define y la determina:

La descripción, en que consiste una écfrasis, posee, como hemos apuntado, un carácter esencialmente estático – comparémoslo con el pintor o el aprendiz de pintor ante una obra de arte que quiere reproducir –; al igual que sucede en las artes plásticas, las acciones se representan congeladas, paralizadas en un marco de simultaneidades, que puede relajarse o para el

que no pocos autores tratan de buscar soluciones que aporten movimiento. No obstante, a la simultaneidad propia del objeto, se le añade en la écfrasis la vivencia en la simultaneidad del testigo ocular que realiza la descripción y transmite los detalles del objeto. El ejercicio, realizado a la perfección, ha de provocar que redactor y público se compenetren y empaticen con la situación del testigo presencial (Mesa, 2010, p. 174).

La ecfraesis presupone la descripción, y esta, a su vez, implica la simultaneidad del objeto. Esta simultaneidad pone de relieve el estatismo y la suspensión del tiempo narrativo; pero esto no implica necesariamente que la narración excluya a la descripción, o que la presencia de esta última implique la substracción o supresión de lo narrativo en la ecfraesis, pues hay textos efrásticos que, antes que describir una obra artística, presentan de forma narrativa una visión del objeto.

Esto es posible – es otra forma comprensiva propia del pensamiento sintagmático, según Jerome Bruner (1986) – porque “la narración tiene una función descriptiva que, presente siempre, puede alcanzar un grado tal de actividad que, modificando la visión del objeto, presente la temporalidad como si fuera un espacio” (Dorra, 1984, p. 514). De tal modo que “se puede describir sin contar, pero no se puede contar sin describir” (Dorra, 1984, p. 515). La comprensión supone un rasgo descriptivo, de modo que la ecfraesis como método supone que sus elementos constitutivos son inherentes a la comprensión.

El tercer rasgo de la ecfraesis es el *interpretativo*. Interpretar es transponer un contenido semiótico determinado a una forma renovada de expresión. En tal sentido, inter-

pretar es la cara opuesta de la representación, toda vez que *representar* consiste en volver a *presentar* lo que ya está dado en la realidad, es crear una visión a través de distintos signos. *Interpretar*, por su parte, es concebir y reconstruir la realidad que ya la representación ha puesto delante del interpretante. De ahí, precisamente, que para Gadamer la interpretación sea un acto de lenguaje, ya que este es el medio en el que ella tiene su realización:

Toda interpretación de lo comprensible que ayude a otros a la comprensión tiene, desde luego, un carácter lingüístico. En este sentido, la experiencia entera del mundo se expresa lingüísticamente, determinándose desde ahí un concepto muy amplio de tradición que, ciertamente, no es como tal lingüístico, pero que es susceptible de interpretación lingüística (Gadamer, 2006, p. 58).

La interpretación efrástica es un constructo de lenguaje poético que, parafraseando a Gadamer (2006, p. 75), no señala un objetivo, sino solamente una dirección, es decir, un espacio abierto, pues se interpreta lo multívoco y ambiguo. La efrasis, por tanto, no crea solo una ilusión a través de la descripción o de la intención mimética, sino que, además, amplifica la forma y los aspectos perceptuales de la obra de arte re-inscrita en el universo de ficción a través del lenguaje poético.

La dimensión interpretativa de la efrasis supone que se amplifican las intenciones simbólicas de la obra, o bien se cuestiona o se exalta la vida de un artista y se postula una tesis sobre el concepto de arte. Lo que hace el escritor a través de la efrasis, diría Riffaterre (2000), no es describir o imitar, sino, ante todo, interpretar. Por tanto, lo que hay

que descifrar no es el cuadro en el texto o en el lenguaje poético, sino, más bien, la interpretación preconcebida en él, es decir, las ideas que han sido preñadas por el autor cuando se ha puesto frente a la obra artística.

Esto es así porque el lenguaje crea un universo en el que el sujeto se compromete a través del discurso. Este último remite a quien lo pronuncia, remite a embragues como los pronombres personales y siempre es a propósito de algo: “se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar” (Ricoeur, 2006, p. 170), y extiende la interpretación de quien lo pronuncia.

Ahí, justamente, está el nivel más intenso de la comprensión efrástica. Comprendemos a través de la ecfraza la obra que las palabras nos ponen delante; pero también comprendemos, es cierto, los signos y las intenciones simbólicas cuyas estelas le pertenecen a la interpretación del autor. En *La obra maestra desconocida* no se trata solo de la visión del arte propio del Renacimiento, de su renovación y su proyección, sino, ante todo, de la visión que Balzac tenía sobre el arte cuando escribió la novela en 1831, y que instituye el advenimiento de lo que ocurriría con el impresionismo en las décadas siguientes, y lo que sobrevendría posteriormente con las vanguardias del siglo XX.

Estos rasgos efrásticos (ilusionismo, descriptivismo, interpretacionismo) definen el modo en que esta figura retórica, crítica y literaria actúa como un medio de la comprensión. Lo que ella hace está definido por el lenguaje verbal, por eso es una representación que crea una ilusión a través de la descripción; por eso, también, es una interpretación, una presencia signífica de una cosa ausente a la que es posible acceder gracias a la mediación de un interpretante que la produce. Su carácter

estético lo otorga esta ausencia, pues la ecfrosis es un signo que siempre remite a otra cosa, y es esta distancia la que crea la ausencia, esa ausencia que nos hace pensar y reconstruir una imagen a partir de los vestigios que arrostra el lenguaje.

A MODO DE CIERRE

La ecfrosis literaria es una inscripción de la visión de un escritor. Incluso en los cuentos históricos del escritor colombiano Pedro Gómez Valderrama lo que la narrativa reclama no es tanto la descripción del referente, sino su interpretación. En esta inscripción hay, como señala Ricoeur, una distancia:

La primera condición de toda inscripción es, en el discurso como tal, aun oral, la distancia ínfima que se abre entre el decir y lo dicho. [...] La lectura ya no es simplemente una escucha. Está regulada por *códigos* comparables al código gramatical que guía la comprensión de las oraciones. En el caso del relato, estos códigos son precisamente aquellos que el análisis estructural destaca bajo el nombre de códigos narrativos (Ricoeur, 2006, p. 153).

La correspondencia entre palabra e imagen no es, por tanto, completa ni absoluta. La ecfrosis no hace una copia ni una representación definitiva de aquello que representa, describe e interpreta; en cambio, crea una visión renovada de ese objeto. En eso consiste el juego literario, en eso consiste el juego semiótico de la comprensión ecfrosística, en acusar un sentido y una intención que el lenguaje arrastra consigo. De ahí sus rasgos y dimensiones, tal como se expuso atrás (véase Tabla 1):

ECFRASIS COMPRENSIVA		
Carácter o aspecto	Tipo de efrasis	Característica
Representativo	Mimética	Ilusionismo
Descriptivo	Recreativa	Descriptivismo
Interpretativo	Interpretativa	Interpretacionismo

Tabla 1 – Efrasis comprensiva.⁴

El escritor literario juega con las imágenes de las pinturas y las presenta narrativamente. Hay en esta estrategia más que una representación, una ilusión creada por la descripción y la interpretación; no puede el escritor simplemente describir e interpretar sin producir una ilusión, ni puede describir sin que con ello active la interpretación. Incluso, en casos como los de Balzac o Gómez Valderrama, la imagen que describe el escritor produce una nueva imagen del artista, y por eso Frenhofer se hace más real (a pesar de su clara ficcionalización) que los artistas – muy reales –, también protagonistas de la novela, Porbus y Nicolas Poussin.

Así, la comprensión efrástica instaaura un nuevo diálogo en el que crece el mito. El riesgo interpretativo está en correr los velos de la ilusión sin la precaución adecuada, lo que daría con la destrucción del mito sobre el artista que crean muchos escritores. Esta fractura de la doble representación se da porque, como dice Calvino:

Toda interpretación empobrece el mito y lo ahoga; con los mitos no hay que andar con prisa; es mejor dejar que se depositen en la memoria, detenerse a meditar en cada detalle, razonar sobre lo que nos dicen sin salir de su len-

⁴ **Fuente:** elaboración propia.

guaje de imágenes. La lección que podemos extraer de un mito está en la literalidad del relato, no en lo que añadimos nosotros desde fuera (Calvino, 1989, p. 16-17).

En este sentido, el lector se enfrenta a una nueva realidad, a la presencia sónica de una cosa ausente, que es posible conocer gracias a la mediación de un interpretante que la describe, pero también a la participación cómplice de un lector, pues no hay comprensión sin que alguien la active. Habrá en ello, a no dudar, juicios, referencias a valores estéticos y a cualidades artísticas; habrá en ello más ausencia, pues la comprensión efrástica siempre deja un vacío etéreo de una imagen que siempre queremos poseer.

Referências

ALBERO, Danilo. **La ecfrosis como mimesis**. Buenos Aires, Argentina: Instituto de Altos Estudios Sociales (Idaes), Universidad Nacional de San Martín, trabajo final del curso Estética, correspondiente a la Maestría Historia del Arte, 2007. Disponível em: <<http://absta.info/la-cfrasis-como-mmesis1-danilo-albero-unsam-resumen.html>> Acesso em: 1 out. 2017.

BRUNER, Jerome. **Actual minds, possible worlds**. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

BURTON, Gideon. **The forest of rhetoric**. Silva Rhetoricae. Provo, Utah, EE.UU: Brigham Young University, 2016. Disponível em: <<http://rhetoric.byu.edu/>> Acesso em: 1 out. 2017.

CALVINO, Italo. **Seis propuestas para el nuevo milenio**. Madrid: Ediciones Siruela, 1989.

DÍAZ-MORALES, Magda. (2006). La ecfrosis literaria en “Un

día en la vida de Julia”, de Juan García Ponce. **Narrativas, revista de narrativa contemporánea en castellano**, España: n. 1, p. 3-28, abril-junio de 2006.

DORRA, Raúl. La actividad descriptiva de la narración. **Teoría semiótica: lenguajes y textos hispánicos**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), v. 1, p. 509-516, enero 1984.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método II**. Madrid: Editorial Sígueme, 1994.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdad y método I**. Salamanca: Editorial Sígueme, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. **Estética y hermenéutica**. 3. ed. Madrid: Editorial Tecnos, 2006.

HEFFERNAN, James. Lusting for the Natural Sign. **Semiotica**, Journal of International Association for Semiotic Studies, Berlín, Alemania: v. 98, n. 1/2, p. 219-228, 1994.

HORACIO. **Obras completas**. París: Casa Editorial Garnier Hermanos, 1908.

KRIEGER, Murray. **Ekphrasis: the illusion of the natural sign**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1992.

LOZANO-RENIEBLAS, Isabel. La efrasis de los ejércitos o los límites de la enárgeia. **Revista Monteagudo**, Universidad de Murcia, España: v. 3, n.10, p. 29-38, 2005.

MARTÍNEZ, José. Poética del cuadro ausente: poesía y pintura en Antonio Colinas. **Revista Signa**, Madrid: Asociación Española de Semiótica, n. 17, p. 225-248, 2008. Disponible em:

<<http://www.cervantesvirtual.com/obra/potica-del-cuadro-ausente-poesa-y-pintura-en-antonio-colinas-0/>> Acesso em: 1 out. 2017.

MEZA SANZ, Juan. Rethorum itera: écfrais. **Eikasía**. Revista de Filosofía, Oviedo, España: n. 32, p. 173-196, 2010.

MITCHELL, William John Thomas. **Ekphrasis and the other**. Chicago: Universidad de Chicago, 1994.

PEIRCE, Charles Sanders. **Obra filosófica reunida** (1893-1913). Tomo II. México DF: Fondo de Cultura Económica. Nathan Houser y Christian Kloesel (editores), 2012.

REDONDO, Carlos. La ecfrais pictórica en la poesía de Irene Sánchez Carrón. **Extravío**, revista digital de literatura comparada, Universidad de Valencia, España: n. 3, p. 87-103, 2008. Disponível em: <<https://ojs.uv.es/index.php/extravio/article/view/2248>> Acesso em: 1 out. 2017.

RENDÓN, Pedro Agudelo. **Cuadros de ficción: artes visuales y ecfrais literaria en Pedro Gómez Valderrama**. Medellín: La Carreta Editores, 2015.

RICOEUR, Paul. **Del texto a la acción**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

RICOEUR, Paul. **Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido**. México: Siglo XXI, 2006.

RIFFATERRE, Michael. La ilusión de ecfrais. **Literatura y pintura**. Madrid: Editorial Arco Libros, 2000, p. 161-183.

VALDIVIA, Alberto. Ekphrasis como traducción visual y correspondencias literarias en el lenguaje pictórico desde “Museo

interior” de José Watanabe. **Agulha**. Revista de Cultura, Brasil: 2009. Disponível em: <<http://www.triplov.com/Agulha-Revista-de-Cultura/2008/Alberto-Baselli.htm>> Acesso em: 1 out. 2017.



O s meios de comunicação e sua efetividade à luz da teoria

Rafael Gomes da Silva

A perspectiva compreensiva se dá, numa dimensão macro, no amplo abraço dos saberes humanos, no diálogo entre as diversas formas de conhecimento, ou mesmo das múltiplas perspectivas dentro de uma delas – como teorias concorrentes no campo da Comunicação. Porém, também nos preocupa a dimensão micro da produção de conhecimento: a estilística, a opção por um gênero ou outro, buscando inclusive superar o dualismo artigo x ensaio – não é à toa que o projeto “A compreensão como método” desemboca, a partir de 2018, num novo projeto de pesquisa sobre o ensaio latino-americano. Neste capítulo, ao traçar paralelos entre contribuições de Emmanuel Lévinas e Marshall McLuhan, o autor trata das limitações dos diferentes meios de comunicação, assim como da própria linguagem verbal: ambos, por mais modernos e sofisticados que pareçam, serão de algum modo incompletos, pois sempre haverá fatores limitantes técnicos e cognitivos. No domínio da linguagem, a

incompletude é necessariamente compensada pela metáfora, dispositivo tão execrado por trazer à luz o quanto a subjetividade – felizmente! – ainda permeia nosso pensamento. Essa é uma interessante pista quando refletimos sobre a pretensão científica à totalidade do conhecimento humano, pois tanto os procedimentos técnicos quanto a linguagem utilizada para comunicar seus resultados serão também sempre limitados – e, do mesmo modo, a metáfora está sempre ali, presente, unindo ciência e poesia, casando o objetivo com o subjetivo.

EMMANUEL LÉVINAS E MARSHALL MCLUHAN

Emmanuel Lévinas, judeu, testemunha do século XX, viveu o século da aceleração do tempo subjetivo humano em função, entre outras coisas, da internacionalização de economias regionais ligadas a regimes políticos e a tradições milenares de países importantes na formação da modernidade. Testemunhou a polarização do mundo em formações políticas e ideológicas que serviram como fator de ocultamento ou de realce da economia na vida humana.

Lévinas não desvinculou sua interpretação teórica da base espiritual que o impeliu a se posicionar moral e afetivamente na sociedade, por sua origem judaica que levou os elementos religiosos a constituírem no seu ideário importantes representações simbólicas. Ele foi a seu tempo um intérprete do símbolo que a linguagem constrói e transmite.

Marshall McLuhan, por sua vez, foi um estudioso destacado dos veículos comunicativos, dos meios da comunicação, e recebeu inclusive financiamento da Fundação Ford para conduzir suas pesquisas. Na época, a Fundação

Ford financiou o estudo dos veículos de comunicação e a sua relação com a sociedade de massa, desejando entender os desdobramentos dos objetos que serviam de interceptores na comunicação humana. A história desses objetos não vem de hoje, nem mesmo do tempo da invenção da prensa tipográfica, no século XV. A trajetória histórica dos veículos de comunicação se estende para a China antiga e a criação da escrita alfabética pelos fenícios, na Mesopotâmia – não se ignora aqui que se parte de um entendimento de História Ocidental por McLuhan.

O veículo e seu usuário foram elevados à área central nos estudos de McLuhan, enquanto a análise do conteúdo foi deslocada para uma área periférica. A relação entre comunicador e comunicação era a real problemática dos seus estudos, porque a demanda de Ford e de outros agentes econômicos financiadores da pesquisa em Comunicação era estar a par do novo cenário constituído pela chamada Aldeia Global: a sociedade que se formava a partir do mundo interconectado por sistemas de informação econômicos, informativos e de disseminação de símbolos culturais.

A relação entre as teorias de McLuhan e Lévinas possui densidade suficiente para colaborar na construção de uma Teoria e Epistemologia da Compreensão. A plural malha de significados do projeto de pesquisa “A compreensão como método”, por meio do estudo e da promoção do diálogo entre saberes, proporciona uma diferente perspectiva sobre os papéis do comunicador e da comunicação humana, assim como a redução de limites e a superação de dificuldades na elucidação da rede de significados do que é veiculado pelos meios de comunicação, sem esquecer o papel do emissor ou produtor de conteúdos nesse processo.

Assim como a compreensão, em termos cognitivos, implica o reconhecimento da validade da alteridade das narrativas de conhecimento do outro, a compreensão como método leva em consideração a epistemologia como espaço da alteridade com o qual se dialoga. A abertura epistemológica reside, entre outros fatores, em se pensar que outras teorias, conceitos e métodos podem ser – e são – igualmente importantes para a construção de uma imagem do mundo. E reconhecer que, diante da complexa unidade da realidade, conceitos podem dialogar – afinal, estão falando de recortes diferentes de um mesmo mundo (Martino, 2014, p. 29).

A proximidade temporal entre os dois teóricos, McLuhan (1911-1980) e Lévinas (1906-1995), reforça aquilo que Martino (2014, p. 29) aponta como sendo “o reconhecimento da validade da alteridade das narrativas de conhecimento do outro”. Se o primeiro colaborava para que as empresas e a própria sociedade – que também tinha acesso ao conteúdo teórico ali desenvolvido – se adequassem aos novos parâmetros de convivência gerados pela emergência dos meios de comunicação de massa, num mundo ameaçado por conflitos sociais eminentes, o segundo, enquanto judeu, além de testemunhar os efeitos da diáspora judaica, conviveu com o risco do genocídio. Os pontos de contato entre os autores deixam à mostra essa alteridade, o que se investigará neste trabalho. O objeto sobre o qual foi realizada a investigação é composto pelos seguintes dois livros, um de cada autor: *Humanismo do outro homem* (1993), de Lévinas e *Os meios de comunicação como extensão do homem* (1964) de McLuhan.

DA NECESSIDADE DA COMPREENSÃO DO MEIO

Para Lévinas (1993) o dado (aquilo que é percebido) transmitido é em si incompleto, deixando entender que o emprego da metáfora completa o sentido daquilo que é comunicado. A metáfora é uma representação, substituição de algo concreto por algo figurativo e aproximado, ou melhor, algo que se quer aproximar: receber e perceber aquilo que é comunicado, portanto, implica em completar seu significado por meio da metáfora, a qual está sempre presente no uso da linguagem.

A metáfora não é apenas a representação aproximada da linguagem real do emissor, comunicante primeiro; é também o significado atribuído pelo receptor, comunicante segundo: ela é sempre uma aproximação. Qualquer que seja a linguagem, oral ou escrita, o que se percebe e se quer transmitir para outrem é apenas representação. A experiência exata fica retida no ser.

Lévinas “defende explicitamente uma filosofia do diálogo, que se oporia, segundo ele, à tradição filosófica da unidade do Eu (ou do sistema) e da suficiência de si (da imanência)” (Marcondes Filho, 2007, p. 64). Dialogar significa, para ele, a busca pela superação da incompletude da comunicação, porque a linguagem é incompleta, existe apenas como aproximação do que se pensou, se transmitiu ou se atribuiu na relação direta.

McLuhan, por sua vez, compreende que o meio de comunicação é por si mesmo uma fonte de compreensão completa, porque seus limites para transmitir mensagens já são conhecidos, e o seu formato pressupõe certo estilo de interação dentro desses mesmos limites. Com o surgimento de novos meios, há uma redefinição

de limites e, assim, uma redefinição dos próprios processos de comunicação.

Depois de três mil anos de explosão, graças às tecnologias fragmentárias e mecânicas, o mundo ocidental está implodindo. Hoje, depois de mais de um século de tecnologia elétrica, projetamos nosso próprio sistema nervoso central num abraço global, abolindo tempo e espaço (pelo menos naquilo que concerne ao nosso planeta). Estamos nos aproximando rapidamente da fase final das extensões do homem: a simulação tecnológica da consciência, pela qual o processo criativo do conhecimento se estenderá coletiva e corporativamente a toda a sociedade humana, tal como já se fez com nossos sentidos e nossos nervos através dos diversos meios e veículos (McLuhan, 1964, p. 17).

A linguagem é um veículo que transmite informações incompletas para Lévinas, enquanto McLuhan reconhece a incompletude dos meios de comunicação e a superação de limites como um movimento histórico: trata-se também do movimento milenar de fragmentação da atividade humana, reconhecido a princípio no trabalho, em especializações que buscam o incremento da produção e da eficiência. Assim, taylorismo e fordismo aparecem “depois de três mil anos” (McLuhan, 1964, p. 17) como reflexos desse movimento de integração global. A incompletude não é falha do desenvolvimento humano, da linguagem, ou da imperfeição tecnológica, em função de paradigmas científicos atrelados ao aspecto econômico. A incompletude do ato comunicativo, para McLuhan, é decorrente do movimento de fragmentação e a especialização ligada a ele, e também sustentada por ele.

Se, como afirma McLuhan, “estamos nos aproximando rapidamente da fase final das extensões do homem” (McLuhan, 1964, p. 17), as formas comunicativas que se estabelecerem ao final dessa fase seriam indicativas das novas organizações da sociedade e da economia.

SAC: UM ESTUDO DE CASO

É princípio, em McLuhan, que a informação ou aquilo que é percebido pelos órgãos sensoriais provém ao humano em sua dimensão de ação. A fragmentação da atividade humana não é a fragmentação do ato; trata-se, sim, da fragmentação da informação que se recebe, da informação sobre a qual incide a ação interventora do sujeito sobre o objeto. “Haveria, portanto, significações ‘sérias’, reais, ditas em termos científicos, orientadas pelas necessidades e, de maneira geral, pela economia”, afirma Lévinas (1993, p. 42). Tais significações não estariam fixadas no conteúdo comunicativo, mas estruturadas no meio, segundo McLuhan, para quem “o meio é a mensagem” (1964, p. 21).

O Serviço de Atendimento ao Consumidor, o SAC, pode servir de exemplo atual de incompletude comunicacional. Quando oferecido em canal eletrônico, ele oferece ao consumidor um número restrito de tópicos a selecionar, reduzindo as possibilidades de comunicação de quem consome. Um tópico inédito não está contemplado na lista de interesses do consumidor como responsabilidade social.

Muitas empresas passaram a abrir canais de comunicação com o consumidor, que não eram limitados a apenas ouvir queixas e reclamações, mas visavam antecipar – ou até evitar – possíveis problemas. Bem estruturados, os Serviços de Atendimento ao Consu-

midor (SACs) podem se tornar uma vigorosa alavanca de negócios e fator de competitividade para a organização (Portal INMETRO, 2015).

O que indica “antecipar – ou até evitar – possíveis problemas” (PORTAL INMETRO, 2015)? A empresa prevê as queixas aos bens e serviços ofertados, sujeitando o consumidor a apenas se interessar pelo aspecto econômico atrelado ao bem. Aferir valor não econômico não é algo contemplado nessa previsão, pois o ideário de símbolos se resume à “significação econômica” (Lévinas, 1993, p 41): uma reclamação deve indicar rejeição ao produto, queda de vendas, uma sugestão de um novo nicho comercial a ser explorado, um pedido de troca, a manutenção da clientela, não apresentando entre as opções outros interesses que não se configurem como negócios.

“Antecipar – ou até evitar – possíveis problemas” (Portal INMETRO, 2015), enquanto uma preocupação geral de empresas, aponta para a orientação de atendentes a roteiros de atendimento com premissas de identificar usuário por nome, documentação e endereço, uma vez que o consumidor passou pelo sistema eletrônico de atendimento. “O meio é a mensagem” (McLuhan, 1964, p. 21): o sujeito é anônimo, a sua identidade é apenas reconhecida pelas suas posses, o tempo é escasso, a eficiência do atendimento depende da prontidão do consumidor em reconhecer o funcionamento do SAC, inclusive deve reconhecer os problemas que a empresa pressupõe que ele tenha.

Em trabalho anterior sobre a Revolução Francesa, De Tocqueville já havia explicado como a palavra impressa, atingindo sua saturação cultural no século XVIII,

havia homogeneizado a nação francesa. Os franceses se tornaram a mesma espécie de gente, do norte ao sul. Os princípios tipográficos da uniformidade, da continuidade e da linearidade se haviam superposto às complexidades da antiga sociedade feudal e oral. A revolução foi empreendida pelos novos literatos e bacharéis (McLuhan, 1964, p 29).

“A revolução foi empreendida” e “havia homogeneizado a nação” (McLuhan, 1964, p. 29). Assim, o SAC representa a multiplicação de um meio de comunicação por meio do qual os interlocutores são organizados sob o dever de serem atentos, pacientes e capazes de objetividade. Trata-se de um “meio frio” (McLuhan, 1964, p. 38), pois combina recursos de comunicação oral e escrita, além de auditiva – o telefone era considerado um “meio quente” para McLuhan, por trabalhar apenas a dimensão auditiva:

Há um princípio básico pelo qual se pode distinguir um meio quente (...) [de um] frio (...) Um meio quente é aquele que prolonga um único sentido de nossos sentidos e em ‘alta definição’. Alta definição se refere a um estado de alta saturação de dados (McLuhan, 1964, p. 38).

O SAC comunica – é a mensagem – que a compreensão entre os interlocutores é reduzida, o meio de comunicação dá “um sentido único ao ser, não ao celebrá-lo, mas ao trabalhá-lo” (Lévinas, 1993, p. 41): o relacionamento é determinado pelo meio.

A escolha de um meio frio ou quente não se dá apenas pelo interesse em querer dominar ou sujeitar o interlocutor, em ordenar a interlocução. Outros fatores são determinantes na sua preferência:

A intensidade ou alta definição produz a fragmentação ou especialização, tanto na vida como no entretenimento; isto explica por que toda experiência intensa deve ser “esquecida”, “censurada” e reduzida a um estado bastante frio antes de ser “aprendida” ou “assimilada” (McLuhan, 1964, p. 39).

Assim, a incompletude do meio é reflexo da hierarquia de preferências de órgãos de sensação em uma determinada cultura. Segundo Lévinas (1993), a linguagem é um querer transmitir a percepção total de um ser, uma pessoa – não apenas o olho ou a visão, os ouvidos e audição, mas todo o corpo humano, percebendo e também se apercebendo de si para transmitir significado.

Segundo McLuhan (1964), a transmissão da percepção em sua totalidade é transformadora e perigosa, pois é capaz de levar o indivíduo com sua alteridade a uma disfunção cognitiva. A completude da comunicação não é saudável, porque não permitiria a divisão psicológica e psíquica do Eu e do Outro. A incompreensão serve como limitadora.

“Todos os meios são metáforas ativas em seu poder de traduzir a experiência em novas formas. A palavra falada foi a primeira tecnologia pela qual o homem pode desvincular-se de seu ambiente para retomá-lo de novo modo” (McLuhan, 1964, p 77).

A metáfora, na compreensão de McLuhan (1964), não é um ajuste de uma limitação, no sentido de perda, mas tem a função de permitir que os interlocutores mantenham a divisão de suas consciências, personalidades e psiquismo: a incompletude na comunicação torna possível a alteridade, em termos cognitivos. Ainda segundo McLuhan (1964), a incompletude na comunicação, no meio, não é

escolhida arbitrariamente por agentes individuais, mas é uma ação coletiva orientada pelas preferências culturais no uso do corpo e dos órgãos sensoriais.

Há concordância entre Lévinas e McLuhan acerca da incompletude, da totalidade da comunicação entre pessoas, na transmissão integral e total da experiência por todos os órgãos sensoriais do corpo, mas a incompletude para McLuhan serve de indicativo para quais meios de comunicação são preferidos e mais bem compreendidos em uma sociedade.

A “significação econômica” (Lévinas, 1993, p 41), com apoio em McLuhan, não é posterior ao agir comunicativo, é anterior. Ela está inserida no corpo e no seu uso, pois os meios de comunicação são extensões do corpo do homem: o uso que se faz do corpo tem a ver com o modo como a comunicação se configura, numa relação de semelhança. A significação estritamente econômica no agir comunicativo é apenas a manutenção de uma compreensão. Exceder a significação é exceder a cultura e a sociedade no uso do corpo, pois há equivalência entre o corpo humano e os meios de comunicação no agir, na relação sujeito-objeto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A incompreensão do meio de comunicação é indicativa de quais são as preferências sociais na interlocução; a efetividade comunicativa e a qualidade de ter no seu interior a alteridade dependem da capacidade analítica dos comunicadores em selecionar os meios de comunicação condizentes com os objetivos que se deseja atingir. A noção do uso cultural e social dos meios de comunicação é um método orientado a ser compreensivo, porque os seus

resultados apontam qual é a mensagem do meio, o papel que ele imprime aos interlocutores e a situação psicológica, psíquica e comportamental dos interlocutores.

A partir dessa perspectiva, a análise da estrutura deve ser preferida à análise do discurso, porque, segundo McLuhan (1964), o meio é a mensagem e o conteúdo se reporta à mensagem do meio – aquilo que as pessoas produzem pelo esforço de seus corpos é comunicado pelos seus corpos e extensões.

A incompletude e a incompreensão não devem ser assumidas como indicadores negativos ou a ser evitados pelos comunicadores, mas precisam ser abordadas com indícios de quais preferências, em sentido positivo, tomar para alcançar compreensão mútua.

A anormalidade do meio põe no centro de estudos o diálogo. Lévinas afirma que o diálogo é superação da metáfora, porque há encontro total entre as partes. “A epifania do rosto é visitação” (Lévinas, 1993, p. 58). A midiatização entre os interlocutores diminui, porque a linguagem é uma mídia, segundo McLuhan e Lévinas, que se deixa entender na busca de totalidade de uso dos sentidos. A anormalidade pode ser revolucionária no uso dos meios de comunicação, daí o estudo da normalidade no uso do meio.

Lévinas tem razão: as relações humanas mais valiosas são aquelas que interrompem alguma coisa, que nos interrompem, que nos roubam a pacatez, que não nos deixam indiferentes, mas que fazem a diferença e nos perturbam na nossa identidade, na nossa mesmidade (Schwaab, 2010, p. 241).

A escolha pela ação não normalizadora dos meios de comunicação, por preferir utilizar os meios de comunica-

ção fora da normalidade, significa prover novas formas de compreensão entre pessoas, normalizando novos potenciais de interlocução, estudando como a história dos meios tem se desenvolvido no presente momento. A compreensão como método incide sobre a estrutura dos meios de comunicação, a preservação e perda de sentido no uso de tais veículos, assumindo o propósito da estruturação de um caminho compreensivo ao se pensar sobre os meios de comunicação, antigos, novos e os que ainda surgirão.

Referências

INMETRO. **Relatório sobre análise em serviço de atendimento ao consumidor – SAC: telefonia fixa e móvel.** Disponível em: <http://www.inmetro.gov.br/consumidor/produtos/SAC_Telefonia.pdf>. Acesso em: 14 nov. 2017.

LÉVINAS, Emmanuel. **Humanismo do outro homem.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

MARCONDES Filho, Ciro. O outro como um mistério e o feminino como a alteridade absoluta. Sobre a recuperação do face-a-face na comunicação em Emmanuel Lévinas. **Matrizes**, São Paulo, v.1, n.1, p. 55-74, out. 2007.

MARTINO, Luís Mauro Sá. A Compreensão como Método. In: KÜNSCH, Dimas A.; AZEVEDO, Guilherme; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane Regina (Orgs.). **Comunicação, Diálogo e Compreensão.** São Paulo: Plêiade, 2014, p. 17-40. Disponível em: <<https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2015/04/E-book-Comunicação-Diálogo-Compreensão.pdf>> Acesso em 18 nov. 2017.

MCLUHAN, Marshall. **Os meios de comunicação como extensões do homem**. São Paulo: Cultrix, 1964.

SCHWAAB, Reges Toni. Comunicação, experiência e a questão do reconhecimento: a alteridade radical no pensamento de Lévinas. **Intercom: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação**, São Paulo, v. 33, n. 2, p. 241-251, jul. 2010.



Símbolos, ficção e conhecimento: simbologia cristã e epistemologia fabulatória em “Neon Genesis Evangelion”

Roberto Francisco Fideli Causo

A franquia Neon Genesis Evangelion – seja na forma de série de anime ou mangá – já realiza em si um gesto compreensivo ao estabelecer um fértil diálogo entre mito e ciência, entre a cosmologia judaico-cristã e a tecnologia robótica que desde os anos 1970 povoa o imaginário da animação japonesa. Frente a esse instigante material, Roberto Fideli estuda a narrativa de forma compreensiva ao percebê-la como ficção filosófica, como um grande ensaio narrativo acerca da condição humana – no qual emergem desde questões do viver como solidão, culpa e depressão até pontuações sobre bioética, desembocando no épico embate conclusivo entre individualidade e coletividade, o projeto de “instrumentalidade humana” desenvolvido pela agência Seele. Para além da análise, este capítulo traz como contribuição o olhar por trás da máscara do entretenimento para identificar o cui-

dado dos criadores na produção de uma obra que se oferece como objeto tanto de fruição como de saber.

UM BREVE PERCURSO NO CAMINHO DA FICÇÃO CIENTÍFICA

Ainda que muitos estudiosos considerem o gênero da ficção científica (FC) como fruto da Revolução Industrial e, portanto, iniciado em meados do século XIX (*Frankenstein, ou o moderno Prometheus* de Mary Shelley, publicado em 1818, é considerado um marco seminal da FC moderna), outros admitem que suas bases simbólicas datam de muitas centenas de anos, alcançando até a Bíblia e *A Epopeia de Gilgamesh*. É o que afirma o pesquisador e escritor inglês Adam Roberts.

Roberts acredita que o principal elemento constituinte da ficção científica é o encontro com a alteridade. “Ler FC (...) é ler sobre a experiência marginal codificada através dos discursos de simbolismo material; (...) ele permite a expressão simbólica do que é ser mulher, ou negra, ou alguém de outra forma marginalizado” (Roberts, 2000, p. 30)¹. Embora seja incomum entender a Bíblia ou *A Epopeia de Gilgamesh* como textos de FC, tanto Roberts quanto o autor Scott McCracken acreditam que esses textos proporcionaram as bases mitológicas e metafóricas com as quais o gênero já bastante estruturado irá lidar nos séculos XIX em diante (Roberts, 2000, p. 49).

McCracken destrincha o percurso histórico da FC em quatro partes principais:

- (1) Pré-século XIX; literatura de fantasia e viagens, contos de outras terras;
- (2) século XIX: reações à Re-

¹ Todas as traduções feitas a partir das obras estrangeiras citadas ao longo do texto são do autor deste trabalho.

volução Industrial; (3) fim do século XIX, a meados do século XX: visões “modernistas” do Iluminismo Científico; (4) fim do século vinte: visões “pós-modernas” de uma época pós-industrial, comumente pós-holocausto, incluídos futuros feministas e cyberspace (McCracken, 1998, p. 103).

O termo “ficção científica” entrou em uso no ano de 1929, cunhado pelo editor luxemburguês Hugo Gernsback, editor de uma revista *pulp* chamada *Science Wonder Stories*. Revistas *pulp* eram revistas de baixa qualidade tipográfica e preços acessíveis que foram responsáveis por disseminar a FC como gênero popular na primeira metade do século XX em países como Estados Unidos, Inglaterra e Alemanha.

Desde então, uma definição estruturada do que é ficção científica tem sido alvo de discussões acaloradas. Os editores da *Encyclopedia of Science Fiction*, John Clute e Peter Nicholls acreditam que isso é impossível. Afirmam eles que “não há razão verdadeiramente boa para acreditar que uma definição funcional de FC um dia será estabelecida. Nenhuma foi, até agora” (Clute; Nicholls, 1993, p. 314). Simultaneamente, a escritora Ursula K. Le Guin ressalta, na introdução de sua obra mais conhecida, *A Mão Esquerda da Escuridão*, a tendência de considerarmos FC como uma extrapolação.

FC costuma ser descrita, até mesmo definida, como extrapolação. Espera-se que o escritor de FC tome uma tendência ou fenômeno do que presente, purifique-o e intensifique-o para efeito dramático e estenda-o ao futuro (Le Guin, 2014, p. 7).

Não obstante, alerta ela, “a ficção científica não prevê; descreve” (Le Guin, 2014, p. 8). O fato é que, desde a publicação de *Frankenstein* em 1818, e a criação do termo “ficção científica” em 1929, o gênero se dividiu em inúmeras subcategorias que vão desde as aventuras espaciais (chamadas de *space operas*), aos robôs gigantes pilotados por seres humanos (chamados de *mechas*) que nasceram no Japão na década de 1970, à preocupação com a crescente infiltração da tecnologia na vida cotidiana e no corpo humano (que deu luz ao subgênero *cyberpunk* na década de 1980).

O objeto de estudo deste artigo, a animação japonesa *Neon Genesis Evangelion*, produzida em 1995, é fruto do subgênero *mecha*, embora distorça esse subgênero de modo que ele se configure em estranhas e inusitadas combinações.

NEON GENESIS EVANGELION

Neon Genesis Evangelion é uma franquia de ficção científica formada por uma série animada com 26 episódios, cinco longas-metragens lançados entre 1997 e 2012, dois *mangás* (quadrinhos japoneses) e videogames. A série original foi ao ar entre 4 de outubro de 1995 e 27 de março de 1996 no Japão, sendo produzida pelo estúdio Gainax, escrita e dirigida pelo cineasta Hideaki Anno.

Evangelion narra a história de Shinji Ikari, um garoto de 14 anos que é contatado por seu pai, Gendo, líder de uma organização paramilitar chamada Nerv, para pilotar um robô gigante na luta contra uma invasão alienígena. Os alienígenas, de origem desconhecida, são chamados de “Anjos” e os robôs gigantes de “Evas”, uma abreviação da palavra “Evangelion”.

No contexto da narrativa, o mundo de *Neon Genesis Evangelion* quase foi destruído por um evento cataclísmico

na virada do ano 2000. Uma expedição científica na Antártida encontrou uma misteriosa criatura alienígena e o contato com ela gerou uma explosão que evaporou o Polo Sul e quase causou a extinção da humanidade. Quatorze anos depois, os alienígenas retornaram e a humanidade construiu imensos robôs gigantes para se defender.

No decorrer dos 26 episódios, descobrimos que os *Evangelions* são criaturas orgânicas, geneticamente engendradas a partir do material genético extraído de Adão, e que os Anjos são mais parecidos com os seres humanos do que previamente pensado. Shinji faz amizade com outros adolescentes que pilotam Evangelions, vive com sua oficial comandante, Misato Katsuragi e passa a maior parte do tempo procurando razões para lutar e tentando se aproximar de seu pai, que o abandonou quando ele era criança.

A problemática estabelecida é a seguinte: dentro das instalações da Nerv encontra-se um *Anjo* aprisionado: seu nome é Adão, o primeiro *Anjo*, cujo contato com a expedição científica na Antártida teria causado o Segundo Impacto. Caso um outro *Anjo* entre em contato com ele, esse encontro causará a destruição da humanidade em um evento chamado de Terceiro Impacto. No entanto, conforme a história avança, descobrimos a verdadeira identidade aprisionada nas instalações da Nerv: Lillith, o segundo *Anjo*.

Por meio de uma complexa série de eventos e reviravoltas, a Seele, uma organização ainda mais secreta e poderosa que a Nerv, tentará usar Lillith e o Evangelion pilotado por Shinji Ikari para criar sua própria versão do Terceiro Impacto, uma na qual todas as almas da humanidade se fundirão em uma nova entidade onisciente

e onipresente, desprovida de medos, tristezas e o sentimento de solidão que persegue, de um modo ou de outro, todos os personagens da série.

SIMBOLOGIA JUDAICO-CRISTÃ EM NEON GENESIS EVANGELION

Símbolos judaico-cristãos aparecem de forma proeminente em *Neon Genesis Evangelion*, tanto visualmente quanto na terminologia e no decorrer da narrativa do seriado. Tome-mos como exemplo o título “Neon Genesis Evangelion”.

O título original da série, *Shinseiki Evangelion*, é composto de duas partes: a palavra japonesa composta “Shinseiki”, que significa “nova era” ou “nova geração”, e a palavra de origem grega “Evangelion”, que significa “boas notícias” (do eu = “bom” + angelein = “anunciação” ou “anunciar”; e angelos = “mensageiro”) e que subsequentemente veio a se tornar “evangelho” (em inglês, “gospel”). O título em inglês, *Neon Genesis Evangelion*, escolhido pelo estúdio Gainax, é composto da palavra grega *neon*, uma derivação da palavra “neos” (que significa “novo” ou “jovem”), *genesis* (“origem”, “fonte” ou “nascimento”) e *Evangelion* (Cavallaro, 2007, p. 54).

Além do título, vários elementos religiosos marcam presença no decorrer do seriado. Referências a Adão, Eva, Anjos, Gênesis e o Apocalipse, são recorrentes e importantes na narrativa de *Evangelion*, embora alguns autores discutam seu real significado:

Embora Anno cite uma ampla variedade de textos místicos, religiosos e teológicos, símbolos e ícones no decorrer da série, que vão desde o xintoísmo, budismo, cristianismo, islamismo e diversas variedades de misticismo, ele tem uma finalidade decididamente secular em mente, aqui. O evangelho em questão não é uma re-

ligião, por si só, mas um sistema de crenças que abrangem todo o globo e que tem certas características de uma religião organizada, mas que está principalmente preocupado com o controle da tecnologia e da força de trabalho humana (Redmond, 2007, p. 186).

Uma visão semelhante é corroborada pelo codiretor do filme *The End of Evangelion* (1997), Kazuya Tsurumaki, em entrevista concedida à autora Dani Cavallaro:

Existem muitas series de robô gigante no Japão e nós queríamos que nossa história tivesse um tema religioso para ajudá-la a se distinguir. Como o cristianismo é uma religião incomum no Japão, nós achamos que seria misterioso... Não há um significado cristão real para o desenho (Cavallaro, *apud* Tsurumaki, 2007, p. 59).

O Japão é um país predominantemente budista e xintoísta. O budismo chegou ao país “no século VI (...) para então encontrar caminhos originais, influenciando profundamente a cultura local”, conforme De Masi (2014, p. 78) nos conta e, continua: “em 592 d.C. a imperatriz Suiko impôs o budismo como religião de Estado, enquanto o príncipe Umayado (...) reestruturava as instituições (...)”. Já o xintoísmo, no entendimento do mesmo autor (2014, p. 81), “diferentemente do budismo, que veio da China (...), é uma religião originária do Japão, mesmo que tenha sido influenciada pela cultura chinesa e (...) tenha se entrelaçado com o budismo”.

Neon Genesis Evangelion se utiliza tanto de elementos simbólicos provenientes do budismo e do xintoísmo quanto de símbolos ocidentais e arquétipos universais para compor seu imaginário visual e história, ainda que ele use alguns desses arquétipos de sua própria maneira.

A começar pela figura do herói, Shinji Ikari. Como explicado anteriormente, Shinji é filho de Gendo Ikari, líder da organização secreta Nerv. Depois da morte da mãe em um experimento científico com um robô gigante quando ele era pequeno, Shinji foi deixado pelo pai aos cuidados de um tutor até os 14 anos de idade, até ser chamado por Gendo para pilotar o recém-completado Eva – um robô gigante que só pode ser tripulado por crianças de 14 anos, desenvolvido para lutar contra os “Anjos”, que atacam a humanidade.

O abandono por parte do pai é a característica mais marcante da vida de Shinji, constituindo-se no trauma que permeia toda a narrativa de 26 episódios do seriado. E representa também um afastamento em relação às características tradicionais do herói japonês, de acordo com Mike Crandol. Além de se sentir abandonado, Shinji é um adolescente comum, desprovido de qualidades sobre-humanas como inteligência e habilidades físicas acima da média:

Shinji é um afastamento dos heróis mais idealistas comuns em animações mecha (ou ficção de aventura em geral, na verdade). Heróis de aventura costumam representar as aspirações da audiência: eles são as pessoas que nós gostaríamos de ver. Shinji, ao contrário, é representativo das realizações da audiência: suas falhas são as que nós reconhecemos em nós mesmos (Crandol, 2002).

“O herói representa simbolicamente o movimento da energia psíquica” (Grinberg, 1997, p. 163). Simbolicamente, ele é o produto “do conúbio de um deus ou de uma deusa com um ser humano” e “simboliza a união das forças celestes e terrestres” (Chevalier; Gheerbrandt, 2012, p. 488). O protótipo do herói grego que se tornou imortalizado foi Hércules.

“Principalmente na adolescência, o arquétipo do Herói é ativado no inconsciente de meninos e meninas, empurrando-os para a iniciação, ritual pelo qual todos passam ao sair da infância, que deve morrer para que nos tornemos adultos” (Grinberg, 1997, p. 158).

Para Robert Segal,

[o]s mitos do herói imediatamente se encaixam na teoria de Jung. Em contraste com os mitos criacionistas, os mitos do herói já vêm carregados como mitos sobre personalidades, e não sobre o mundo impessoal. Ainda mais, na interpretação psicológica de Jung dos mitos o herói simboliza não as pessoas, mas partes da mente. Como o mito da criança, o mito do herói simboliza, primeiramente, um arquétipo, e, mais além, um ciclo psicológico da vida. O nascimento, a infância e o desenvolvimento da consciência do ego, que é a consciência da diferença entre si mesmo e o mundo externo. A maioridade e morte do herói simbolizam o retorno do ego para o inconsciente e a reintegração com o inconsciente para formar o “eu” (Segal, 1998, p. 145).

Não é coincidência, portanto, que o protagonista de *Evangelion* seja justamente um adolescente de 14 anos que passa por um momento de grandes mudanças internas, exteriorizadas pelas suas provações e batalhas contra grandes seres celestiais que representam, simbolicamente, as dificuldades que todo ser humano teve de enfrentar em algum momento de sua vida.

Em sequências abstratas, os cineastas de *Neon Genesis Evangelion* mergulham na mente de seus personagens principais e investigam seus sentimentos de solidão e tristeza que permeiam toda a narrativa do seriado.

Ainda que não tenha sido intenção direta dos produtores de *Evangelion* conferir ao seriado um significado religioso, o uso não-arbitrário de símbolos ocidentais cria sentidos e significados na história que está sendo contada. É possível argumentar também, que esses elementos estão presentes para criar uma ponte cultural entre povos e culturas distintas, uma vez que se trata de uma série inserida na Indústria Cultural cujo objetivo é atrair grandes públicos, de diferentes culturas.

As investigações propostas pelos cineastas são universais. Para Christopher Vogler, “Os heróis [...] são impelidos pelos impulsos universais que todos podemos compreender: o desejo de ser amado e compreendido, de ter êxito, de sobreviver, de ser livre, de obter vingança, de consertar algo que está errado, de buscar autoexpressão” (Vogler, 1998, p. 53).

Ao contrário das outras séries [do gênero mecha], *Evangelion* mergulha desapaixonadamente nas personalidades distorcidas dos personagens, em que o medo do abandono ou da traição (...) e um não menos onipresente sentimento de desconexão com o mundo (...) ameaçam paralisá-los além de qualquer ajuda (Cavallaro, 2009, p. 61).

Os sentimentos de solidão, tristeza, abandono e incerteza, além da busca por uma vida melhor, independem de contexto e podem ser encontrados em qualquer lugar, em qualquer época.

MITO NA FICÇÃO CIENTÍFICA

Karen Armstrong argumenta que, durante a Revolução Industrial, “o pensamento mitológico caiu em des-

graça: com frequência o descartamos por irracional e indulgente. Mas a imaginação também é a faculdade que permite aos cientistas trazer novos conhecimentos à luz e criar a tecnologia (...)” (Armstrong, 2005, p. 8). Mas, ainda assim, “tanto a mitologia quanto a ciência ampliam os horizontes do ser humano. (...) a mitologia, da mesma forma que a ciência e a tecnologia, nos leva a viver mais intensamente neste mundo, e não a nos afastarmos dele” (Armstrong, 2005, p. 9).

É curioso, portanto, que a ficção científica, gênero que surgiu tal como o conhecemos hoje durante o desenvolvimento da Modernidade e da Industrialização Europeia – do advento do desenvolvimento científico, tecnológico, racional –, tenha tamanha capacidade de falar sobre o mundo contemporâneo. E, também, a capacidade de questionar como essa tecnologia afeta nossas vidas e o entendimento que temos de nós mesmos, sendo capaz de dialogar, em *Neon Genesis Evangelion*, com mitos antigos e simbolismos religiosos que essa própria racionalidade tende a descartar.

Karen Armstrong explica a diferença entre *logos* e o mito e, conseqüentemente, como ocorreu um deslocamento na lógica ocidental dominante propagada pelos séculos XX e XXI. Ela diz que o *logos* é, ao contrário do mito, “essencialmente pragmático”. Enquanto o mito tende a voltar para o mundo imaginário, o *logos* “olha para a frente, tentando constantemente descobrir algo de novo, refinar conhecimentos anteriores, apresentar invenções surpreendentes e adquirir melhor controle sobre o ambiente” (Armstrong, 2005, p. 32):

(...) os heróis da Modernidade ocidental seriam gênios tecnológicos ou científicos do *logos*, não os gê-

nios espirituais inspirados pelo mito. Isso queria dizer que os modos de pensar míticos intuitivos seriam negligenciados em favor de uma racionalidade mais pragmática e lógica (Armstrong, 2005, p. 103).

Ursula K. Le Guin completa, ressaltando que

[o] Mito é uma expressão de uma das várias maneiras que o ser humano, corpo/psique, percebe, compreende e se relaciona com o mundo. Assim como a ciência, é um produto de um modo básico de apreensão humana. Fingir que ele pode ser substituído por cognições abstratas ou quantitativas é afirmar que o ser humano é, potencialmente, ou, idealmente, uma criatura de razão pura, uma Mente sem corpo (Le Guin, 1979, p. 1).

Isso pode ser um indicativo de que, embora a ficção científica lide com temáticas científicas, sociais e políticas do mundo contemporâneo, ela não exclui – nem poderia – noções arquetípicas provenientes do universo mitológico.

Seria o caso, talvez, de admitir que os mitos “mudaram” (ou que o foco dos mitos contemporâneos não é o mesmo), mas que eles continuam presentes no nosso mundo e na ficção científica. No caso de *Neon Genesis Evangelion*, o seriado se mune de uma série de recursos e narrativas de ficção científica combinando-os com o uso de simbolismos religiosos judaico-cristãos, criando assim uma obra singular, que não necessariamente traz novos conceitos para o gênero da FC, mas que combina elementos aparentemente dissonantes para contar sua história.

Douglas Adams, autor inglês de ficção científica que se tornou mundialmente conhecido pela sua série altamente humorística de ficção, *O Guia do Mochileiro das Galá-*

xias, enxerga a ficção científica como um prisma. Em sua biografia, lançada no Brasil pela editora Aleph, em 2016, Adams elabora a seguinte visão sobre a importância da ficção científica no nosso mundo:

Em certo sentido, o [Guia do] Mochileiro [das Galáxias] é uma espécie de *As Viagens de Gulliver* no espaço. Vai-se embora para o espaço, deixa-se o mundo, depara-se com todo tipo de povos extraordinários que se comportam de maneiras extraordinárias e descobre-se que, quanto mais as coisas mudam, mais elas permanecem as mesmas. As fraquezas humanas são representadas em uma escala realmente grande... A vantagem da ficção científica é conseguir olhar pela outra ponta do telescópio e enxergar as coisas em uma perspectiva totalmente distinta (Roberts, 2016, p. 112).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: FC COMO MÉTODO DE COMPREENSÃO DO MUNDO

É importante observar que, no decorrer dos 26 episódios de *Neon Genesis Evangelion*, os personagens principais – em especial, Shinji Ikari – não são capazes de encontrar respostas e orientações satisfatórias nos avanços tecnológicos oriundos da racionalidade pragmática. Paz e consolo só vêm para eles por meio da elevação espiritual, às vezes ao custo de suas próprias integridades físicas.

A ficção científica, em geral, lida em maior ou menor grau com o impacto da tecnologia na vida humana e poucos países conhecem a ambivalência da ciência e o desenvolvimento tecnológico tão bem quanto o Japão, graças aos bombardeios atômicos de Hiroshima e Nagasaki, em agosto de 1945. Adorno e Horkheimer foram dois autores que exploraram essa ambivalência.

A Dialética do Esclarecimento (1947) de Adorno e Horkheimer expôs a contradição que obscurecia a aplicação do raciocínio iluminista e a disseminação do conhecimento científico: quanto maior a tecnologia que a humanidade desenvolve para se emancipar de seus limites naturais, maior o poder destrutivo que ela possui para infringir a si mesma (Williams, 2009, p. 248).

Os autores Susanne Langer, Ernst Cassirer e Vilém Flusser concordam que é necessária uma mudança no modo de pensamento e que o pragmatismo científico não foi suficiente para responder às perguntas e inquietações humanas. Para Cassirer, parte disso decorre do fato de que o Homem é um animal simbólico:

A razão é um termo muito inadequado com o qual compreender as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas. Logo, em vez de definir o homem como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*. Ao fazê-lo, podemos designar sua diferença específica, e entender o novo caminho aberto para o homem – o caminho para a civilização (Cassirer, 2005, p. 50).

Para Suzanne Langer, herdeira intelectual de Cassirer, o estudo filosófico dos símbolos surgiu dos campos do conhecimento que haviam sido abandonados. Esse campo, ela afirma, “talvez contenha a semente de uma nova colheita intelectual a ser ceifada na próxima estação do entendimento humano” (Langer, 2004, p. 35).

Uma das propostas mais interessantes do escritor e filósofo tcheco Vilém Flusser é a noção de ficção filosófica, ou, como outros autores a chamaram, “epistemologia fabulatória”. O termo foi cunhado em 1990, na verdade, pelo

autor Abraham Moles, no livro *Überflusser: die Fest-Schirift zum 70 von Vilém Flusser*, obra publicada em homenagem aos 70 anos de Vilém Flusser.

Para Erick Felinto,

(...) essa talvez seja a parte mais interessante, mais bela do pensamento de Flusser, que é admitir que a ciência não pode saber tudo, admitir que a ciência não pode ser só cálculo, mas que tem uma dimensão também de ficção, tem uma dimensão de arte, tem uma dimensão de fábula (Felinto, 2013, p. 9).

Algo semelhante diz Boaventura de Sousa Santos, em seu livro *Introdução à uma Ciência Pós-Moderna*, que sugere um pensamento mais compreensivo e dialógico, que “visa transformar o distante em próximo, o estranho em familiar, através de um discurso racional (...) orientado pelo desejo de diálogo com o objeto de reflexão para que ele ‘nos fale’ numa língua não necessariamente a nossa, mas que nos seja compreensível” (Santos, 1989, p. 12).

Não parece incorreto afirmar, dando razão a Flusser, que um pensamento que conversa, dialoga, imagina, não tem medo da fabulação e da ficção, se apresenta como mais apto ao jogo da compreensão e da subversão que um pensamento acostumado a ditar regras, verdades, certeza (Künsch; Menezes, 2016, p. 11).

No livro *A literatura em perigo* Tzvetan Todorov afirma que a literatura “nos proporciona sensações insubstituíveis que fazem o mundo real se tornar mais pleno de sentido e mais belo. Longe de ser um simples entretenimento (...), ela permite que cada um responda melhor à sua vocação de ser humano” (Todorov, 2009, p. 24).

Neste artigo, buscamos estender esse argumento para a “ficção” como um todo e admitir que a ficção científica também produz conhecimentos fidedignos acerca do mundo, do ser humano e da condição humana. Que ela não fala sobre o futuro, mas sim sobre o presente por meio de um prisma, observando e investigando temas de natureza humana com o uso da imaginação. Vilém Flusser propõe que a ficção pode ser um caminho da compreensão. Nesse sentido, *Neon Genesis Evangelion* é uma ficção que tem diretamente a ver com as características da conjuntura social, política e tecnológica em que ela foi produzida, investigando qual o papel humano nesse fragmentado e violento mundo novo, funcionando como algo próximo de uma “ficção filosófica audiovisual”, produzida no Oriente, ao gerar problematizações que se apropriam da fabulação de uma forma diferente e de fácil acesso.

Referências

ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

BOULD, Mark; BUTLER, Andrew; ROBERTS, Adam; VINT, Sherryl (Orgs.) **The Routledge companion to science fiction**. Nova York: Routledge, 2009.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CAVALLARO, Dani. **The art of Studio Gainax**: experimentation, style and innovation at the leading edge of anime. Jefferson: McFarland & Company, 2009.

CAVALLARO, Dani. **Anime intersections**: tradition and innovation in theme and technique. Jefferson: McFarland & Company, 2007.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANDT, Alain. **Dicionário de símbolos**. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

CLUTE, John; NICHOLLS, Peter. **The encyclopedia of science fiction**. Nova York: St. Martin's Press, 1993.

CRANDOL, Mike. Understanding Evangelion. **Anime News Network**. [S.l.], 11 jun. 2002. Disponível em: <<https://www.animenewsnetwork.com/feature/2002-06-11>>. Acesso em: 21 ago. 2014.

DE MASI, Domenico. **O futuro chegou**: modelos de vida para uma sociedade desorientada. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.

NEON Genesis Evangelion. Direção geral: Hideaki Anno. Roteiro: Hideaki Anno. 26 episódios. 23 minutos, aprox. Cor, Som. 1995-96.

FELINTO, Erick. Pensamento poético e pensamento calculante: o dilema da cibernética e do humanismo em Vilém Flusser. **Flusser Studies**, n. 15, 2013.

FLUSSER, Vilém; BEC, Louis. **Vampyroteuthis infernalis**. São Paulo: Annablume, 2011.

GRINBERG, Luiz Paulo. **Jung**: o homem criativo. São Paulo: FTD, 1997.

KÜNSCH, Dimas A.; MENEZES, José Eugenio de Oliveira. Ficção filosófica, ensaio e compreensão em Vilém Flusser. **Líbero**, v. 19, n. 37A, p. 71-80, ago./dez. 2016.

LANGER, Susanne Katherina. **Filosofia em nova chave**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LE GUIN, Ursula Kroeber. **Myth and archetype in science fiction**. Eugene, Oregon: Writer's Notebook Press/ Pulphouse, 1976.

LE GUIN, Ursula Kroeber. **A mão esquerda da escuridão**. 2. ed. São Paulo: Aleph, 2014.

MCCRACKEN, Scott. **Pulp: reading popular fiction**. Manchester: Manchester University Press, 1998.

REDMOND, Dennis. Anime and East Asian culture: Neon Genesis Evangelion. **Quarterly Review of Film and Video**, v. 24, n. 2, p.183-188, 2007.

ROBERTS, Adam. **Science fiction**. Nova York: Routledge, 2000.

ROBERTS, Jem. **A espetacular e incrível vida de Douglas Adams e do Guia do Mochileiro das Galáxias**. São Paulo: Aleph, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SEGAL, Robert (Org). **Jung on mythology**. Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

TODOROV, Tzvetan. **A literatura em perigo**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

WILLIAMS, Paul. Nuclear Criticism. In: BOULD, Mark; BUTLER, Andrew; ROBERTS, Adam; VINT, Sherryl (Orgs.) **The Routledge companion to science fiction**. Nova York: Routledge, 2009.

VOGLER, Christopher. **A jornada do escritor**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1998.



O jogo como proposta de diálogo entre os saberes

Tadeu Rodrigues Luama

A essência propositiva do projeto “A compreensão como método”, como sabemos, volta-se à promoção do diálogo entre diferentes saberes, cultivados nas mais diversas esferas da atividade humana. Seria muita pretensão, porém, acreditar que somos os únicos – e que dirá primeiros... – a promover tais pontes dialógicas, ou mesmo acreditar que a academia é um fórum privilegiado, olimpiano, único lugar possível onde essas formas de conhecimento entram em contato, onde conversam entre si e descobrem novas formas de trabalharem juntas. Para além de promover o diálogo entre saberes, portanto, procuramos identificar onde esse diálogo já ocorre – ou seja, espaços e agentes que já trabalham uma postura compreensiva. Esta contribuição de Tadeu Luama aponta justamente como isso é operado nas mais variadas formas de jogo – como a interface lúdica e interativa proporciona o tensionamento de arquétipos, a harmonia entre ciência e magia, a renovação de crenças.

INTRODUÇÃO

Em 2015, conheci o professor Dimas Künsch no Interprogramas de Mestrado, promovido pela Faculdade Cásper Líbero. Na ocasião, eu apresentava o piloto do modelo de entrevistas que seria utilizado em minha dissertação, defendida em outubro de 2016 no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura (PPGCC) da Universidade de Sorocaba (Uniso). Conhecia previamente uma ínfima parte da produção intelectual do professor Künsch, da qual destaco um artigo sobre histórias de vida desenvolvido em conjunto com minha orientadora, a professora Monica Martinez (Martinez; Künsch, 2007). Fui afortunado com a possibilidade de apresentar meu trabalho (Iuama, 2015) numa mesa mediada tanto por ele quanto pela professora Cilene Victor, que também conheci na ocasião e por quem também nutro profundo respeito.

De maneira sintética, minha pesquisa procurou investigar as relações entre jogadores e personagens no âmbito dos jogos narrativos. Para situar, jogos narrativos são jogos nos quais, por meio da representação de personagens, ocorre uma construção coletiva e improvisada de uma narrativa. A questão que me moveu foi de que isso constituía um processo comunicacional, uma vez que as ações das personagens seriam movidas por situações que faziam referência à história de vida dos jogadores.

Naquela ocasião, ao analisar meu trabalho com esmero, Künsch sugeriu que eu voltasse meus olhares para o filósofo Heráclito, sobretudo acerca dos opostos complementares. A sugestão dele, na época, era de que jogador e personagem eram opostos complementares. Confesso que, ingressante no mestrado, me faltava maturidade intelectual

para entender. Mas a informação ficou armazenada e, diversas vezes, voltou a me incomodar. Sobretudo, destaco a utilização do texto *A compreensão como método* (Martino, 2014) na disciplina “Narrativas Midiáticas”, ministrada pelas professoras Monica Martinez e Míriam Cristina Carlos Silva, do PPGCC Uniso. Naquela ocasião, a relação entre a *coincidentia oppositorum* e a epistemologia compreensiva da comunicação (Künsch, 2014) fora desvelada para mim.

Posteriormente, já em fase de qualificação, o professor Jorge Miklos, do PPGCOM da Universidade Paulista (Unip), sugeriu a aproximação com os conceitos de sagrado e profano, de acordo com Mircea Eliade (1992), como uma possibilidade de evidenciar o processo comunicacional nos jogos narrativos. Ao olhar para essa aproximação, saltou-me aos olhos a presença de diversos outros pares opostos, e ainda assim complementares, permeando minha pesquisa. Dessa maneira, voltei-me à *Compreensão* novamente, e não seria exagero dizer que ela foi peça chave para a conclusão de minha dissertação.

Destarte, sob o risco de soar como mera bajulação, deixo registrado meu contentamento em procurar devolver a generosidade compartilhando alguns dos achados de minha pesquisa.

○ JOGO

Abarcar a amplitude que o termo jogo compreende provou-se uma tarefa próxima da de Sísifo. O historiador neerlandês Johan Huizinga (1872-1945), um dos pioneiros em debruçar-se sobre o jogo, coloca o jogo como elemento genitivo da cultura, a ponto de designar o ser humano como *Homo ludens*. Para isso, define jogo como:

[...] uma atividade livre, conscientemente tomada como ‘não-séria’ e exterior à vida habitual, mas ao mesmo tempo capaz de absorver o jogador de maneira intensa e total. É uma atividade desligada de todo e qualquer interesse material, com a qual não se pode obter qualquer lucro, praticada dentro de limites espaciais e temporais próprios, segundo uma certa ordem e certas regras. Promove a formação de grupos sociais com tendência a rodearem-se de segredo e a sublinharem sua diferença em relação ao resto do mundo por meio de disfarces e outros meios semelhantes (Hui-zinga, 2000, p. 16).

Dietmar Kamper (1936-2001), alemão de formação transversal que perpassa a Filosofia e a Educação Física, opõe jogo e trabalho. Para o autor:

o jogo, a atividade lúdica, é uma atividade que não obedece a nenhum fim, que não está subordinada a nenhuma finalidade, ao passo que o trabalho está sempre subordinado a uma determinada finalidade. Se aceitarmos essa distinção, então o trabalho funciona de acordo com regras que lhe são impostas por instâncias externas, enquanto o jogo sempre opera segundo regras internas (Kamper, 1998, p. 26).

O sociólogo francês Roger Caillois (1913-1978), por sua vez, define jogo como uma atividade livre, delimitada, incerta, improdutiva, regulamentada e fictícia (Caillois, 1990). A partir dessas características, Caillois divide os jogos em dois pólos: o primeiro com enfoque maior na experiência *per se*; e o segundo nas mecânicas. Os dois pólos poderiam ser aproximados da distinção que nosso idioma teria entre os termos brincar e jogar. Essas divisões viriam a se tornar os fundamentos de dois modelos distintos de

sociedade: a primeva, identificada com a experiência; e a moderna, com grande relação com regras, normas e competitividade.

Para o pensador tcheco Ivan Bystrina (1924-2004), o jogo promoveria, assim como a loucura, o sonho e o êxtase, uma transição voluntária de objetos de uma primeira realidade, natural, para uma segunda realidade, cultural, influenciado pela imaginação (Bystrina, 1995).

Já Vilém Flusser (1920-1991), pensador tcheco-brasileiro, define o jogo como “todo sistema composto de elementos combináveis de acordo com regras” (Flusser, 1967, p. 2). Esses sistemas podem ser abertos ou fechados, sendo que os abertos seriam aqueles que permitem adição ou subtração de elementos e mudanças de regras. Essa definição, abrangente, permite considerarmos jogos o fazer científico e a sociedade, entre outras possibilidades. Observa ainda que a prontidão em adotar novos jogos, ou crença zero (Flusser, 1967) é essencial para a existência de novos jogos.

Tais definições, longe de esgotarem o tema, já demonstram a pluralidade de conceitos para jogo. E é nessa perspectiva plural que pretendo propor o jogo como uma possibilidade de diálogo entre os saberes, objeto deste estudo.

UMA VISÃO COMPREENSIVA DOS SABERES

Início esta seção do texto com uma pequena digressão, retomando as impressões que tive quando me deparei com os diferentes conceitos de jogo em minha pesquisa. Já no projeto de pesquisa, as críticas que mais ouvia se referiam ao excesso de teóricos de outras áreas de estudo que não a Comunicação, assim como a ausência de estudiosos da

Comunicação (no primeiro momento, os principais pilares eram o filósofo Aristóteles, os psicólogos Carl Gustav Jung e Jacob Levy Moreno e o mitólogo Joseph Campbell). Dos cinco conceitos de jogo aqui apresentados, três provêm de teóricos com maior aderência aos estudos de Comunicação (Bystrina, Flusser e Kamper, respectivamente). Os dois restantes são mais alinhados à História e à Sociologia, respectivamente Huizinga e Caillois. Impulsionado pela suposição de que o processo comunicacional do jogo estaria justamente no entrecruzamento dessas diferentes áreas do conhecimento, talvez divididas sob influência (mercado) lógica, prossegui por esse caminho multidisciplinar.

Complexos, na perspectiva do pensador francês Edgar Morin (2005), os jogos não se conformam em uma ou outra definição, mas transitam entre todas. Nesse âmbito, os jogos seriam, como aponta Huizinga (2000), arquetípicos, entendendo aqui arquetipo não somente no sentido atribuído por Jung (2013), como também no sentido etimológico da palavra, que aponta para a ideia de padrões primordiais. Ao mesmo tempo em que se relacionam com a imanência dos desencadeamentos históricos e das dinâmicas sociais, como apontam Huizinga (2000) e Caillois (1990), respectivamente, também se relacionam com a transcendência da imaginação, como mostra Bystrina (1995), ou mesmo com a poesia e a filosofia, conforme Flusser (1967). Talvez seja justamente na sua falta de finalidade (Caillois, 1990; Kamper, 1998; Huizinga, 2000) que resida seu maior objetivo, como preconiza Oswald de Andrade (1890-1954), ao indicar o jogador, o *Homo ludens*, como síntese entre natureza e cultura ou, em suas palavras, como o “homem natural tecnizado” (Andrade, 1978, p. 79): é justamente na

complexidade e na complementaridade dos opostos, ou seja, na compreensão, que reside o potencial do jogo.

Como o próprio Huizinga (2000) alerta, muitas tentativas já foram feitas para abarcar a funcionalidade do jogo, que já foi visto como uma maneira de nos treinarmos para as vicissitudes da vida, uma prazerosa descarga de energias sobressalentes e um mecanismo de aprendizado, para citar apenas algumas dessas tentativas. Mas, ainda como apenas um dos possíveis exemplos, a descarga de energias sobressalentes poderia ser feita de uma maneira funcionalmente mais rica, o que desmantela cada uma dessas tentativas. O estadunidense Stephen Nachmanovitch demonstra no conceito de *galumphing* uma explicação que até o presente momento soa a mais abrangente. Para ele:

[...] *Galumphing* é a enorme indisciplina e a aparentemente incansável energia e disposição para a brincadeira que demonstram os filhotes de animais, as crianças – e também as comunidades e civilizações primitivas. *Galumphing* é também a aparentemente inútil elaboração e ornamentação da atividade. É desperdício, excesso, exagero. Nós *galumph* quando pulamos em vez de andar, quando escolhemos um caminho teatral em vez de um caminho eficiente, quando jogamos um jogo cujas regras exigem uma limitação de nosso potencial, quando estamos mais interessados nos meios do que nos fins. Criamos obstáculos em nosso caminho só para desfrutar o prazer de vencê-los. No animais mais evoluídos e nos humanos, isso tem um supremo valor evolutivo (Nachmanovitch, 1993, p. 50-51).

O conceito é vasto, e toca em diversos pontos as outras definições de jogo demonstradas. Coerente com o próprio

Nachmanovitch, violinista, compositor, poeta, professor, designer gráfico, com formação em Harvard, tanto em Psicologia quanto em Letras e, portanto, dotado de uma visão compreensiva. Destaco que a pesquisa de Nachmanovitch não tem como objeto o jogo. Porém, assim como Martinez (2010), indica essa disposição para o lúdico como essencial nos processos criativos.

UMA PROPOSTA?

O homem como ente que joga e brinca distingue-se dos animais pela falta de seriedade. O jogo é sua resposta a seriedade cretina da vida e da morte. Enquanto jogador, rebela-se o homem contra essa seriedade. E é tanto mais rebelde, de quanto mais jogos participa. Esta é a dignidade do homem (Flusser, 1967, p. 6).

Flusser deixou pistas sobre a relação do jogo com as idiossincrasias que nos regem. Por não ser sério, com o que concordam os autores citados, é permitido que se situe acima das dicotomias de que por vezes somos reféns. Talvez por isso, os jogos representam hoje o terceiro maior mercado do mundo, atrás apenas da indústria bélica e automobilística (Santaella; Feitoza, 2009).

A própria mecânica da relação entre as pessoas e as manifestações culturais engendra-se de maneiras diferentes. Para os pesquisadores suecos Kristoffer Haggren, Elge Larsson, Leo Norwall e Gabriel Widing, as manifestações culturais e artísticas se dividem em três categorias.

A primeira categoria seria aquela das manifestações destinadas a um espectador, ou seja, “submeter um indivíduo a um processo mental interno solitário: nossos sen-

tidos percebem estímulos, nós o interpretamos e criamos uma experiência para nós mesmos” (Haggren et al, 2009, p. 33, tradução nossa). Para os autores, a palavra-chave para esse tipo de manifestação seria *pensar*.

Na segunda categoria, ao contrário do espectador, busca-se pelo interator, já que o que caracteriza essas manifestações seria a “percepção de estímulos orientada pela escolha” (Haggren et al, 2009, p. 39, tradução nossa). Nesse escopo, uma gama de estímulos é dada ao interator, que tem a possibilidade de selecionar a qual estímulo irá ser exposto. Caracteriza-se, portanto, pelo *escolher*.

A última categoria seria relacionada à participação, ou seja, “o processo pelo qual indivíduos produzem e recebem estímulos para e de outros sujeitos no âmbito de um acordo que define como as trocas serão executadas”¹. O participante, termo que define o indivíduo inserido nessa categoria, desfaz a noção de autor e receptor, uma vez que é ambos simultaneamente. Portanto, o verbo que o caracteriza é o *agir*.

Na primeira categoria (arte ou cultura de recepção, relacionada ao espectador), temos a maior parte das mídias mais tradicionais: a literatura, o cinema, a música, o teatro, o espetáculo de dança e as histórias em quadrinhos seriam apenas alguns dos exemplos possíveis, mas ainda assim suficientes para demonstrar a gama de manifestações que necessitam de espectadores passivos. Na segunda, poderíamos incluir as instalações e a performance (onde existe uma possibilidade, mas não uma obrigatoriedade, de uma postura menos passiva do interator). Por fim, na terceira categoria, teríamos *jams* musicais, festas, rodas de

1 Idem.

capoeira, entre outros exemplos em que a noção de autor e receptor encontra-se diluída.

Os jogos, por sua vez, inserem-se nas duas últimas, dependendo da plataforma. Se pensarmos em *games* eletrônicos, tanto os que envolvem um jogador quanto vários (vide a popularidade de Mobas² – arenas de batalha multijogador online – e similares), a premissa é a de que a programação do jogo permite uma quantidade limitada (embora atualmente esse limite seja cada vez mais vasto, facilitado por avanços da informática) de opções, das quais o ato de jogar frequentemente consiste numa sequência de escolhas tomadas pelo jogador.

Jogos analógicos tem uma potencialidade maior de pertencerem à terceira categoria, uma vez que a experiência não depende da mediação de um programador de *software*. É o caso de brincadeiras tida como infantis (polícia e ladrão, casinha), dos jogos narrativos e de grande parte dos esportes coletivos (na perspectiva do praticante, não do espectador). A partir de Flusser (1967), os jogos fechados seriam interativos, ao passo que os abertos seriam jogos participativos.

É o estadunidense Henry Jenkins (2009) quem aponta a cultura participativa como uma característica da contemporaneidade, o que justificaria a crescente popularidade dos *games* (o uso do termo em inglês indica os jogos eletrônicos), uma vez que seriam uma mídia com especificidades mais adequadas ao pensar no nosso tempo. Nesse âmbito, o pensamento de Hakim Bey, pseudônimo sob o qual escreve o historiador e teórico anarquista Peter Lam-

2 Gênero de jogos eletrônicos *online* em que dois ou mais jogadores controlam tropas inimigas. Dois exemplos famosos são *League of Legends* e *Dota 2*.

born Wilson, evidencia a noção de imediatismo, aqui compreendida como ausência de mediação. Para Bey (1992, p. 3), o imediatismo “pode ter a forma de qualquer jogo criativo e pode ser efetuado por duas ou mais pessoas, por e para si próprios, face-a-face ou em conjunto”. Atenta-se para o fato de que, para o autor, no imediatismo “todos os espectadores têm que ser também intérpretes” (Bey, 1992, p. 4), de modo que “a verdadeira arte é lúdica, a forma mais imediata de todas as experiências” (Bey, 1992, p. 2).

A partir dessa postura não-passiva, inerente ao jogo, apóio-me na seguinte afirmação de Paulo Celso da Silva e Thífani Postali (2016, p. 76):

Os jogos que antes não possuíam complexidade passaram a oferecer conteúdos similares aos de filmes, mas com uma grande diferença: neles o telespectador deixa a função passiva e assume a história, manipulando-a, explorando espaços e tomando as decisões. Estudos da área apontam que, ao jogar, a pessoa desenvolve habilidades como concentração, reflexo, coordenação motora, além de exercitar constantemente a reflexão.

Destaco a última afirmação, sobre o exercício da reflexão, como o fio condutor para pensar no jogo como uma proposta de diálogo entre saberes. Nesse âmbito, talvez o lúdico seja uma opção ao pesquisador para promover a visão compreensiva, ao adotar novas crenças zero (Flusser, 1967) ante seu objeto de estudo.

CONSIDERAÇÕES

Essa revisão de literatura de maneira alguma almeja esgotar a complexidade do tema. Pelo contrário: assim como o final de uma partida de jogo deixa implícito o con-

vite para a próxima, pretendi aqui tecer provocações, estimulando o debate que o título sugere.

Retomo a narrativa sobre minha dissertação, onde iniciei o presente texto. Durante a escolha da epígrafe desta, parecia-me acertado citar o francês Alphonse Louis Constant (1810-1875). Éliphas Lévy (nome adaptado em Português para Eliphaz Levi), pseudônimo sob o qual ficou mais conhecido, estudou filologia, filosofia e teologia, porém foram seus escritos como ocultista que lhe cederam o estereótipo que perdura até hoje. Sua obra fora escolhida para a epígrafe por ter sido um autor que, ainda na minha adolescência, despertou-me a curiosidade para outras áreas, tais como a filosofia e a psicologia.

Contudo, fui acometido por um certo receio por iniciar um texto científico homenageando uma pessoa cujo estigma foi de ocultista. Na ocasião, julguei pertinente visitar a obra do autor, para reavaliar se a opção seria coerente. Logo nas primeiras páginas, encontrei a justificativa de que necessitava: o capítulo de abertura, cujo título é *Discurso preliminar das tendências religiosas, filosóficas e morais (dos nossos livros sobre a magia)*, surpreendeu-me por terminar sua página inicial afirmando que “a harmonia resulta da analogia dos contrários” (Levi, 1994, p. 17).

Ressalto ainda que, para Levi, magia significa *grande ciência*. Nesse âmbito, fiquei satisfeito em pensar que a ciência, numa visão compreensiva, irá se satisfazer bebendo de várias fontes, sobretudo daquelas mais inusitadas, como pode ser o caso dos jogos.

Referências

ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. In: ANDRADE, Oswald de. **Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1978, p. 75-138.

BEY, Hakim. **Imediatismo**. 1992. Disponível em: <<http://futura-replaces.up.pt/stuff/imediatismo.pdf>>. Acesso em: 21 jan. 2016.

BYSTRINA, Ivan. **Tópicos de Semiótica da Cultura** (Pré-Print). São Paulo: Cisc, 1995.

CAILLOIS, Roger. **Os jogos e os homens: a máscara e a vertigem**. Lisboa: Edições Cotovia, 1990.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FLUSSER, Vilém. Jogos. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 09 dez. 1967. Suplemento Literário. Disponível em: <<http://www.cisc.org.br/portal/index.php/pt/biblioteca/viewdownload/15-flusser-vilem/46-jogos.html>>. Acesso em: 5 out. 2015.

HAGGREN, Kristoffer et al. **Deltagar Kultur**. Göteborg: Bokförlaget Korpen, 2009. Disponível em: <<http://download.deltagarkultur.se/Deltagarkultur.pdf>>. Acesso em: 3 maio. 2016.

HUIZINGA, Johan. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

IUAMA, Tadeu Rodrigues. Histórias de jogo: o uso de histórias de vida como metodologia para o estudo de players de RPG. In: Interprogramas de Mestrado, 11, 2015, São Paulo. **Anais do 11º Interprogramas de Mestrado**. São Paulo: Cásper Líbero, 2015. 1 CD-ROM.

JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. São Paulo: Aleph, 2009.

JUNG, Carl Gustav. **Tipos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2013.

KAMPER, Dietmar. **O trabalho como vida**. São Paulo: Annablume, 1998.

KÜNSCH, Dimas. A. A comunicação, a explicação e a compreensão: ensaio de uma epistemologia compreensiva da comunicação. In: **Líbero**, v. 17, n. 34, jul./dez., 2014, p. 111-122. Disponível em: <<http://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2015/03/10-Dimas-Kunsch.pdf>>. Acesso em: 30 Mar. 16.

KÜNSCH, Dimas. A.; MARTINEZ, Monica. Histórias de vida produzidas por jornalistas-escretores: uma experiência. **Communicare**, v. 7, n. 2, jul./dez. 2007, p. 31-41. Disponível em: <<http://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2014/07/Communicare-7.2.pdf>>. Acesso em: 10 Jun. 15.

LEVI, Eliphaz. **Dogma e ritual da alta magia**. São Paulo: Editora Pensamento, 1994.

MARTINEZ, Monica. **Tive uma ideia!**: o que é criatividade e como desenvolvê-la. São Paulo: Paulinas, 2010.

MARTINO, Luís Mauro Sá. A compreensão como método. In: KÜNSCH, Dimas A., AZEVEDO, Guilherme; BRITO, Pedro Debs; MANSI, Viviane Regina (Orgs.). **Comunicação, diálogo e compreensão**. São Paulo: Plêiade, 2014, p. 17-40.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NACHMANOVITCH, Stephen. **Ser criativo**: o poder da improvisação na vida e na arte. São Paulo: Summus, 1993.

SANTAELLA, Lucia; FEITOZA, Mirna (Orgs.). **Mapa do jogo**: a diversidade cultural dos games. São Paulo: Centage Learning, 2009.

SILVA, Paulo Celso da; POSTALI, Thífani. **Cidade e comunicação**: a miopia sobre o mundo, outros textos e olhares, v. 2. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

AUTORES E ORGANIZADORES DESTE VOLUME

Angela Cristina Salgueiro Marques

Professora Adjunta do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais e docente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da mesma instituição. Doutora em Comunicação Social pela UFMG e mestre em Comunicação Social pela mesma instituição. Realizou pós-doutorado em Comunicação e em Ciências Sociais na cidade de Grenoble (França), onde atuou junto a dois grupos de pesquisa: o Groupe de Recherche sur les Enjeux de la Communication (Institut de Communication et Medias – Université Stendhal) e o Groupe de Recherche en Sciences Sociales sur l'Amérique Latine (MSH-Alpes, Université Pierre Mendès France). Foi professora do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero. Integra os grupos de pesquisa Margem – Grupo de Pesquisa em Democracia e Justiça (UFMG) e Teorias e Processos da Comunicação (Faculdade Cásper Líbero). Email: angelasalgueiro@gmail.com.

Alcebiádes Diniz Miguel

Graduado em Linguística pela Universidade de São Paulo (2000), com mestrado, doutorado e pós-doutorado em Teoria

e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (com estágio na Brunel University, em Londres). Trabalha com questões de literatura, discurso e ficção, tendo experiência como docente (pela Unicamp), supervisor técnico (como revisor gramatical e de conteúdo), tradutor (tanto de textos técnicos e manuais quanto de obras literárias como de J. G. Ballard, H. G. Wells ou Nathanael West) e pesquisador em diversos centros como o Grupo de Pesquisa da Discriminação (USP), o Margens (IEL-Unicamp), e da Fundação Biblioteca Nacional. Também criou roteiros, animações, contos e interfaces de jogos. O núcleo de suas pesquisas gira em torno da Literatura Fantástica e dos deslocamentos provocados pelo exílio e seus efeitos na narrativa e na linguagem, atuando principalmente nos seguintes temas: antissemitismo, literatura, teatro e cinema. Email: alcebiades.diniz@gmail.com.

André de Paiva Bonillo Fernandes

Doutorando em Filosofia na Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (EFLCH/Unifesp), mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), pós-graduado em Direito Público, possui graduação em Direito pela Faculdade de Direito de Franca. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Direito Natural, Hugo Grotius e Tomás de Aquino, e na área de Direito, com ênfase em Direito Constitucional, Filosofia do Direito, Teoria do Direito e Direito Internacional. Professor dos cursos de Direito do Centro Universitário da Fundação Educacional de Guaxupé (Unifeg) e das Faculdades Integradas Libertas, além de advogado inscrito na OAB/SP e OAB/MG. Email: fernandes.andre@usp.br.

Carolina Chamizo Henrique Babo

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero, especialista em Teorias e Práticas da Comunicação pela mesma instituição e graduada em Jornalismo pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Autora do livro *Era uma vez... outra vez: a retomada e a reinvenção dos contos de fada pelo mundo (des)encantado da mídia* (Appris, 2016), resultante de sua pesquisa de mestrado. Integrante do projeto de pesquisa “A compreensão como método” e do grupo de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão. Email: chamizobabocarol@gmail.com.

Carolina Moura Klautau de Araújo Figueiredo

Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero). Formada em Comunicação Social – Habilitação em Jornalismo pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e Especialista em Comunicação Organizacional e Relações Públicas pela Faculdade Cásper Líbero. Integrante do projeto de pesquisa “A compreensão como método” e do grupo de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão. Email: carolklautau@gmail.com.

Daniele Padovani Emilio de Oliveira Madeira

Estudante de graduação em Rádio, TV e Internet, pela Faculdade Cásper Líbero. Instrutora de atividade física no Sesc. Possui graduação em Educação Física pela Escola Superior de Educação Física de Avaré. Tem experiência na área de Saúde Coletiva, com ênfase em Saúde Pública, atuando principalmente nos seguintes temas: medicina, nutrição e exercício. Integrante do projeto de pesquisa “A compreensão como método”. Email: danpado@yahoo.com.br.

Dimas A. Künsch

Doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo (USP), professor, jornalista, terapeuta junguiano e mediador judicial. Seus principais temas de interesse são narrativas (com ênfase em narrativas míticas), teoria e epistemologia da Comunicação, pensamento complexo e pensamento compreensivo. Coordena, no Brasil, o projeto de pesquisa “A compreensão como método”, desenvolvido conjuntamente por pesquisadores da Faculdade Cásper Líbero e da Universidade de Antioquia (Udea), Medellín, Colômbia. Lidera o grupo de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão, fundado em 2008. E-mail: dimaskunsch@casperlibero.edu.br.

Everton de Brito Dias

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero, pós-graduado em Estudos Culturais (University of British Columbia, Canadá), bacharel em Ciência da Computação (UFMG), artista marcial e gerente de projetos (PMI, PMP). Especialista em desenvolvimento de soluções para atendimento eletrônico, daí o interesse pelo estudo e compreensão das diversas perspectivas do consumo como prática humana. Integrante do projeto de pesquisa “A compreensão como método” e do grupo de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão. E-mail: everton.dias@gmail.com.

Guilherme Martins Batista

Graduando em Jornalismo na Faculdade Cásper Líbero e em Filosofia na Universidade de São Paulo. Pesquisador de Iniciação Científica no Centro Interdisciplinar de Pesquisa,

o CIP, da Faculdade Cásper Líbero. Integrante do projeto de pesquisa “A compreensão como método”. Email:gui-lhermembatista@gmail.com.

José Eugenio de Oliveira Menezes

Graduado em Comunicação com habilitação em Jornalismo pela Universidade Metodista de Piracicaba, mestre em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e doutor em Ciências da Comunicação pela Universidade de São Paulo. Bacharel e licenciado em Filosofia pelo Unisal – Centro Universitário Salesiano. É professor da graduação e do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero. Em 2007 publicou o livro *Rádio e cidade: vínculos sonoros*. Co-organizador do livro *Comunicação e cultura do ouvir*, publicado em 2012. Em 2016 publicou o livro *Cultura do ouvir e ecologia da comunicação* (UNI). Lidera o Grupo de Pesquisa Comunicação e Cultura do Ouvir da Faculdade Cásper Líbero e o Cisc – Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia, grupo de pesquisa fundado em 1992, na PUC/SP. Email: jeomenezes@casperlibero.edu.br.

Juan Camilo Arbeleda Alzate

Professor convidado da Faculdade de Comunicações da Universidade de Antioquia (Medellín, Colômbia). Mestre em Estudos Humanísticos da Universidade Eafit e doutorando em Humanidades da mesma universidade. Integrante do grupo de pesquisa Estudios en Periodismo. E-mail: camilo.arboleda@gmail.com.

Luís Mauro Sá Martino

Graduado em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero, com mestrado e doutorado em Ciências Sociais pela PUC-SP. Pós-doutorado na School of Political, Social and International Studies na University of East Anglia, na Inglaterra. Professor do PPG em Comunicação da Cásper Líbero, onde leciona na Graduação em Jornalismo. Leciona também no curso de Música da Faculdade Cantareira. Foi coordenador do GT Epistemologia da Comunicação, da Compós (2015-2016), e é membro do corpo de pareceristas das revistas *Galáxia* (PUC-SP), *Comunicação Midiática* (Unesp) e *Comunicação, Mídia e Consumo* (ESPM), entre outras. Autor, entre outros, dos livros *Teoria das mídias digitais* (Vozes, 2014), *Mídia, religião e sociedade* (Paulus, 2016), *The mediatization of religion* (Routledge, 2013), *Teoria da comunicação* (Vozes, 2009), *Comunicação e identidade* (Paulus, 2010) e *O habitus na comunicação* (Paulus, 2003). Suas pesquisas estão direcionadas, de um lado, para estudos sobre Teoria e Epistemologia da Comunicação; de outro, à compreensão das relações entre Mídia, Política e Religião. Email: lmsmartino@casperlibero.edu.br.

Maria Angélica Aleixo Beck Lourenço

Mestre em Filosofia pela Faculdade de São Bento e bacharel em Jornalismo pela Faculdade Cásper Líbero. Integrante do projeto de pesquisa “A compreensão como método”. Email: aleixobeck@hotmail.com.

Mateus Yuri Passos

Pesquisador pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero. Doutor em

Teoria e História Literária (Unicamp) com período sanduíche na Ludwig-Maximilians-Universität München. Integrante do projeto de pesquisa “A compreensão como método” e do grupo de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão. Tem como principais interesses de pesquisa as diferentes configurações da narrativa, especialmente no jornalismo literário; trabalha também com a narrativa em gêneros discursivos, jornalismo científico, histórias em quadrinhos e encenações operísticas. E-mail: mateus.passos@gmail.com.

Paulo Emílio Fernandes

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero. Pesquisador dos grupos de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão” (FCL) e Laboratório Interdisciplinar de Comunicação, Discurso, Acontecimento e Memória” (UEMG). Integrante do projeto de pesquisa “A compreensão como método”. Pesquisador egresso do grupo de pesquisa InEx - Linguagens e Tecnologias Comunicacionais: Integração e Exclusão (FCL). Seus temas de interesse são os estudos do imaginário e da narrativa (sobretudo as narrativas míticas), semiótica, teoria e epistemologia da comunicação. E-mail: pauloemiliofernandes@outlook.com.

Pedro Agudelo Rendón

Doutorando em Filosofia. Mestre em Estudos Humanísticos e em História da Arte. Áreas de atuação: Artes Visuais, Literatura e Semiótica. Membro do Grupo de Estudos Literários, Departamento de Lingüística e Literatura, Faculdade de Comunicações, Universidade de Antioquia. O trabalho aqui publicado faz parte da pesquisa doutoral “Semiótica y hermenéutica del iconotexto. El arte como

un problema estético en la literatura latinoamericana contemporánea”. O texto se inscreve também dentro do projeto “Alteridad y Globalización: Diálogos transatlánticos” do Grupo de Estudos Literarios (GEL) da Universidade de Antioquia e igualmente no âmbito do projeto “A compreensão como método”. E-mail: pagudel3@gmail.com.

Pedro Torres Debs Brito

Mestre em Comunicação e graduado em Publicidade e Propaganda pela Faculdade Cásper Líbero. Professor na Universidade Nove de Julho (Uninove) das disciplinas Teorias da Comunicação, Metodologia de Pesquisa, Orientação de TCCs. É também coordenador de mídia na Unilever Brasil, onde atua há mais de 6 anos nas áreas de Business Intelligence e Negociação. Tem interesse pelas áreas de teoria e epistemologia da Comunicação e da compreensão. Integrante do projeto de pesquisa “A compreensão como método” e do grupo de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão. E-mail: pedro.debs@gmail.com.

Rafael Gomes da Silva

Graduando em Relações Públicas na Faculdade Cásper Líbero. Integrante do projeto de pesquisa “A compreensão como método”. Email: rfagsi@gmail.com.

Roberto Fideli

Graduado em jornalismo pela Faculdade Cásper Líbero em 2013 e mestre em Comunicação Social pela mesma instituição em 2016. Trabalhou principalmente com jornalismo cultural e esportivo em mídia digital na Secretaria do Verde e do Meio Ambiente da prefeitura de São Paulo

(2011) e no site do canal Fox Sports Brasil (2012-2013). Escritor de ficção científica. É co-fundador e editor do site de cultura popular *Who's Geek* e atualmente trabalha como revisor de texto. Entre seus principais temas de pesquisa estão os estudos de ficção, ficção científica e animações japonesas. Integrante do projeto de pesquisa “A compreensão como método” e do grupo de pesquisa Comunicação, Diálogo e Compreensão. Email: rffcauso@hotmail.com.

Tadeu Rodrigues Iuama

Doutorando em Comunicação pela Universidade Paulista (Unip) e bolsista pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Prosup/Capes). Mestre em Comunicação e Cultura pela Universidade de Sorocaba (Uniso), graduado em Administração pela mesma instituição. Membro dos grupos de pesquisa Narrativas Midiáticas (Uniso/CNPq) e Mídia e Estudos do Imaginário (Unip/CNPq). E-mail: tadeu.rodrigues@edu.uniso.br.

*opostos
complementares*

*incerteza
e conhecimento*

Os opostos complementares e a incerteza como constitutivos de um mundo e de um pensamento dialógico, aberto, ora fascinado ora sob o efeito terrível do assombro e do medo. Uma parte da tradição filosófica que vem lá de Heráclito, e que alcança nomes como os dos físicos modernos Niels Bohr e Werner Heisenberg, desde muito tempo pensou o mundo, a vida e o conhecimento desse modo. A tradição mítica da humanidade e a arte nunca tiveram problemas com isso. Em **Produção de conhecimento e compreensão** o leitor entra em contato com uma visão nova e aberta de epistemologia. Sem cercas, sem trancas, sem ferrolhos, onde possível.

