

ALTERIDADE E SENSIBILIDADE NA PERSPECTIVA DA COMPREENSÃO COMO MÉTODO

Paulo Emílio de Paiva Bonillo Fernandes

Mestre em Comunicação pela Faculdade Cásper Líbero

Graduado em Comunicação Social com habilitação em Publicidade e Propaganda pela Faculdade Cásper Líbero

E-mail: pauloemiliofernandes@outlook.com

RESUMEN

Construir una teoría comprensiva de la comunicación (Dimas Künsch) exige estudiar también la incomunicación. ¿Cómo se podría terminar tal fenómeno frente a una comunicación dialógica y comprensiva? Tomamos como hipótesis la necesidad del cultivo de la sensibilidad. Para tanto, circunscribimos la noción de incomunicación, observando algunas de sus manifestaciones concretas, para después investigar relaciones entre comunicación y experiencia estética a partir de los estudios de Susanne Langer sobre el arte. Al final, consideramos la necesidad de construir una pedagogía del ver (Byung-Chul Han) como respuesta al fenómeno de la incomunicación.

Palabras clave: comunicación, la comprensión como método, sociedad del desempeño, incomunicación, pedagogía del ver.

RESUMO

Construir uma teoria comprensiva da comunicação (Dimas Künsch) exige estudar também a incomunicação. Como se haveria de fazer fenecer tal fenômeno frente a uma comunicação dialógica e comprensiva? Tomamos como hipótese a necessidade do cultivo da sensibilidade. Para tanto, circunscrevemos a noção de incomunicação, observando algumas de suas manifestações concretas, para depois investigarmos relações entre comunicação e experiência estética a partir dos estudos de Susanne Langer sobre a arte. Ao final, consideramos a necessidade de construir uma pedagogia do ver (Byung-Chul Han) como resposta ao fenômeno da incomunicação.

Palavras chave: comunicação, a compreensão como método, sociedade do desempenho, incomunicação, pedagogia do ver.

ABSTRACT

Constructing a comprehensive theory of communication (Dimas Künsch) also demands the study of incommunication. How could we

diminish such a phenomenon before a dialogical and comprehensive communication? We treat as our assumption the need for cultivating sensibility. Thus, we circumscribe the notion of incommunication by examining some of its concrete manifestations and then investigate the relations between communication and aesthetical experience based on Susanne Langer's studies on art. Finally, we consider the need for constructing a pedagogy of seeing (Byung-Chul Han) as an answer to incommunication.

Keywords: communication, comprehension as a method, society of performance, incommunication, pedagogy of seeing.

ALTERIDADE E SENSIBILIDADE NA PERSPECTIVA DA COMPREENSÃO COMO MÉTODO

*Pensar hoje a comunicação exige o sentido
da responsabilidade de compreender ao
mesmo tempo os signos mais diversos da
incomunicação.*

Dimas Künsch

Aconteceu um dia desses

Algumas centenas de pessoas se reuniram em Charlottesville, Virgínia, em 11 e 12 de agosto de 2017 para protestar contra a decisão de retirar de uma praça da cidade a estátua do general confederado Robert E. Lee naquela que foi reconhecida como uma das maiores marchas ligadas à causa da supremacia branca das últimas décadas nos Estados Unidos (De Llano, 2017; Charlottesville attack..., 2017; Gunter, 2017).

Na noite do dia 11, os manifestantes carregavam tochas à maneira da Ku Klux Klan, bradando vitupérios contra negros, judeus, homossexuais e imigrantes, e ostentando gestos e lemas nazistas como *blood and soil*. No dia seguinte, com as ruas mais cheias, houve confronto e morte. Dois dias depois, uma estátua dedicada a soldados confederados foi derrubada em Durham, Carolina do Norte, por manifestantes que lhe ataram uma corda ao pescoço, de modo que veio abaixo para ser coberta de pontapés (Derrubada de estátua..., 2017).

Enquanto isso, em Boston, o New England Holocaust Memorial foi danificado por uma pedra que estilhaçou uma de suas estruturas de vidro. Pela segunda vez desde que foi erguido em 1995, os vidros do memorial foram avariados. A primeira foi registrada em 28 de junho de 2017: outra pedra arremessada (Derrubada..., 2017; Vaccaro; Ortiz; Karasin, 2017).

Mas não só acima da linha do Equador se observa o mau hábito adquirido pelas pedras. Em 2015, no Rio de Janeiro, Kailane Campos, então com 11 anos, saía acompanhada de sua avó, mãe de santo, da cerimônia de candomblé da qual haviam participado quando algumas pessoas desembainharam cópias da Bíblia para condená-las ao inferno (Martin, 2015). Nesse ínterim, Kailane foi alvejada.

Em Varsóvia celebra-se no dia 11 de novembro a independência da Polônia. A comemoração de 2017 reuniu algo em torno de 60 mil pessoas (Taylor, 2017). Embora seja difícil dizer quantos engrossaram o coro da intolerância que tomou lugar no evento, grupos de manifestantes pediram a expulsão de refugiados, já

pouco numerosos no país uma vez que a Polônia se recusou a recebê-los sob a alegação de que pessoas de cultura islâmica são uma ameaça para a segurança. Outras palavras de ordem, tais como “Polônia pura, Polônia branca” completaram o quadro de xenofobia que se desenhou na ocasião (Pikulicka-Wilczewska, 2017). Além disso, o evento teve uma espécie de lema: “Nós queremos Deus”. Um cidadão afirmou que as manifestações foram “importantes porque a religião é importante em nosso país e não queremos a islamização da Europa, especialmente da Polônia” (Warsaw nationalist march..., 2017).

Voltemos ao Brasil: a vinda de Judith Butler, conhecida sobretudo por seus estudos de gênero, por ocasião de um seminário organizado por ela em torno do tema “Os fins da democracia”, desencadeou certa celeuma. No dia do seminário, dois minguados grupos foram até o local onde o evento ocorreria: um, contrário à presença de Butler, outro, favorável. Alguém que participava da patética demonstração a certa altura gritou “Queimem a bruxa”, enquanto ateavam fogo a uma grande boneca que fazia as vezes da filósofa.¹

Esses acontecimentos, e muitos outros que poderíamos elencar, embora aparentemente desconexos, compartilham ao menos um traço em comum: giram em torno da intolerância, da indisposição ao diálogo, da não-comunicação —ou da incomunicação, que é como nos estamos referindo ao fenômeno, na esteira de autores como o francês Dominique Wolton e o brasileiro Norval Baitello Jr —; são frutos da incompreensão.

Contornar esse fenômeno parece tarefa inadiável deste começo de século e só se poderá fazê-lo adotando uma postura dialógica e compreensiva, distante das paranoias autoritárias que circulam mundo afora e incorrem, se não em outros, nos erros das narrativas messiânicas e maniqueístas. Tendo isso em conta, propomos então estas notas sobre incomunicação, alteridade e sensibilidade na perspectiva da compreensão como método.

Comunicação compreensiva e incomunicação

A incomunicação não é assunto dos mais tratados nos estudos de comunicação, embora haja quem o faça (Baitello Jr; Contrera; Menezes, 2005). Maior atenção receberam e recebem os estudos acerca dos efeitos da comunicação em grande e pequena escala, ora privilegiando as investigações acerca do produtor da mensagem, ora do receptor.

Muniz Sodré (2012, p. 12) fala mesmo em um “paradigma dos efeitos”, que constitui a “via teórica trilhada pela maioria das pesquisas e obras reflexivas sobre a comunicação”, e no qual se “encaixam desde as teorias mais antigas até

¹ O caso foi comentado pela própria bruxa. Cf. Butler, 2017.

as mais recentes como a da recepção ativa, a do contexto social, a do contexto institucional da comunicação, a do impacto das mensagens midiáticas na organização das opiniões e das crenças etc.”. Assim, é pertinente começarmos por circunscrever um campo semântico ao qual possamos reportar a noção de incomunicação.

Embora de pronto denote a negação ou ausência da comunicação, a morfologia sozinha não faz avançar muito o entendimento do fenômeno. Ademais, não podemos tomar nem mesmo o conceito de comunicação como ponto pacífico de discussão.² A respeito do que seja a comunicação, Dominique Wolton dirá que duas dimensões distintas e complementares a compõem:

A dimensão normativa remete ao ideal da comunicação: informar, dialogar, compartilhar, compreender-se. A dimensão funcional, como seu nome indica, ilustra o fato de que, nas sociedades modernas, muitas informações são simplesmente necessárias para o funcionamento das relações humanas e sociais. Para viver, trabalhar, deslocar-se, todos precisam administrar um grande número de informações práticas, e tais informações, úteis para a vida cotidiana e para a sociedade, são algo totalmente diferente do ideal da intercompreensão. Essas duas dimensões da comunicação funcionam de certo modo segundo o modelo de uma dupla hélice, tal qual a do gene, num processo dinâmico contínuo (Wolton apud Romanini, 2008, p. 233).

A comunicação mobiliza mais do que a mera troca de informação, não importando quantos e quão complexos aparelhos se utilizem nesse processo, desde o aparelho fonador até o mais recente dispositivo conectado em rede. Pois se a comunicação comporta diferentes esferas de realização, é legítimo supor que também a incomunicação não será fenômeno indiferenciado.

Podemos buscar então uma primeira modalidade de incomunicação com a ajuda de José Luiz Fiorin. Indagado por Roseli Figaro (2010, p. 118) a respeito das propostas de alguns estudiosos que entendem a comunicação como algo raro em virtude, nas palavras de Figaro, da “especificidade dos sujeitos e por conta dos diferentes interesses e [da afirmação de] que o código não é capaz de levar, de fato, à comunicação”, Fiorin traz à discussão a noção de “interincompreensão recíproca”, que busca no trabalho do linguista Dominique Maingueneau.

A interincompreensão recíproca designa a atitude de “[...] ler o que o outro diz como contrário do meu discurso. Isso se estabelece entre as posições sociais dentro dos discursos. Dentro das formações discursivas, no entanto, há um campo de entendimento” (apud Figaro, 2010, p. 118).

A faceta da incomunicação a que esse conceito nos dá acesso acontece, portanto, nos domínios do discurso racionalmente ordenado, que segue, ao menos idealmente, as regras da argumentação, do debate tão livre quanto possível da

² Cf. Martino, 2008.

exaltação das paixões.³ Ainda que se objete que as discussões levadas a cabo não seguem as recomendações do bom debate, não deixa de ser verdade que, para elaborar a proposição mais rigorosa como também a mais tosca, mobilizam-se faculdades racionais no manejo ordenado e inteligível dos elementos da língua. O fenômeno da incomunicação, assim, se dá na esfera bastante consciente das elaborações discursivas e ideológicas. É aqui que se encontra o sempre presente “campo de entendimento” no processo (in)comunicativo.

Isso corresponde apenas à dimensão funcional da comunicação, mas não contempla sua dimensão normativa que, para além do uso de códigos compartilhados, acrescenta outras atitudes e significados à comunicação: dialogar, compartilhar, compreender-se.

Nesse sentido, uma pequena observação se faz necessária. Para nós, aquilo que Maingueneau chama de *interincompreensão* seria mais adequadamente nomeado *interincomunicação*, uma vez que reservamos um uso mais parcimonioso para “compreensão”. A palavra encerra algo diferente daquilo que se indica por “entender” ou “comunicar”, em uma acepção funcionalista. A comunicação pode ser compreensiva, mas não o é necessariamente.

Um traço da compreensão que a distingue da comunicação parece ser o fato de não se prestar a uma medição quantitativa, de modo que pouco convém ser procurada em termos volumétricos —mais “comunicação”, maior trânsito de sinais não leva a mais compreensão— ou mesmo cronológicos. Sua temporalidade é mais propriamente a de uma “maturação qualitativa”, um tempo de “pura duração”, para falar à maneira de Paracelso (Durand, 1982, p. 52), ou de um instante fecundo, para usar as palavras de Violeta Parra.⁴

A atitude compreensiva segue muito próxima da filosofia do diálogo de Martin Buber, que vê no encontro —espaço no qual se reconhece o outro como Tu, como Sujeito de relação, e não como Isso, como Objeto de conhecimento— a

³ Estamos, aqui, próximos da “pragmática universal” de Habermas, isto é, dos princípios que organizam e tornam possível a comunicação entre os sujeitos e cuja validade se estende a todos os falantes a despeito das disparidades existentes entre as diferentes línguas. Habermas, preocupado com a “pragmática da linguagem”, se ocupa com o tipo ideal de comunicação, “fruto de uma racionalização dos usos da linguagem em uma perspectiva intersubjetiva” (Martino, 2009, p. 61). Embora de grande valor para o estudo da constituição e, mais do que isso, da manutenção do fenômeno da incomunicação, a teoria habermasiana do agir comunicativo parece não ter em conta a natureza estética da comunicação, sobre a qual falaremos logo adiante, imprescindível, segundo nos parece, para a compreensão do que seja a incompreensão.

⁴ Referimo-nos à canção *Volver a los diecisiete*, da compositora, artista plástica e folclorista chilena Violeta Parra (1917-1967), uma das fundadoras da *Nueva Canción*, movimento musical surgido especialmente no Chile, Argentina, Uruguai e Cuba, socialmente engajado e preocupado em conservar e afirmar a herança cultural do mundo latino-americano. Não podemos deixar de notar que a canção em questão nos parece uma das mais competentes aproximações ao que estamos a chamar de *compreensão* no contexto do grupo de pesquisa “Da compreensão como método”.

qualificação da vida humana, de modo que se pode falar mesmo em uma ontologia da relação em Buber (Von Zuben, 2001, p. 29). A relação pressupõe o ato de voltar-se ao outro para contemplá-lo em sua totalidade (Buber, 2001, p. 56),⁵ enquanto a experiência, domínio do conhecimento conceitual e analítico, é um “distanciamento do Tu” (Buber, 2001, p. 55).

Assim, o Eu que reconhece o Tu está afeto ao mundo e é capaz de uma relação desinteressada com a alteridade, à qual se dirige numa postura dialógica. A compreensão habita, mas não se funda no domínio da estrutura lógica da linguagem nem dos edifícios ideológicos que se constroem com ela. Está alhures. De fato, parece estar mais próxima da *aisthesis* que da faculdade discursiva. Desse modo, a comunicação talvez seja melhor compreendida, antes de mais nada, como fenômeno estético.⁶

O que estamos a chamar de comunicação compreensiva, portanto, “não é transmissão de nada [...]; ela é puro sentir, *aisthesis*, um sentir que nos muda e que muda o mundo, mas que exige instrumentos e modos de captura absolutamente próprios e precisos. Essa é a ciência que precisa florescer” (Marcondes Filho, 2017, p. 13). Tal ciência ecoa uma intuição de Nietzsche, que já indicava os prejuízos da incapacidade de se assumir uma postura dialógica, essencialmente contemplativa:

Por falta de repouso, nossa civilização caminha para uma nova barbárie. Em nenhuma outra época os ativos, isto é, os inquietos, valeram tanto. Assim, pertence às correções necessárias a serem tomadas quanto ao caráter da humanidade fortalecer em grande medida o elemento contemplativo (Nietzsche apud Han, 2015, p. 37).

Estamos próximos de uma certa noção de incompreensão que está além (ou aquém, pouco importa) daquilo que se denota pelo conceito de interincompreensão recíproca. Assim, se dissermos que a incomunicação corresponde ao domínio da enunciação da palavra-informação, a incompreensão corresponde à esfera daquilo que Buber chama “palavra-princípio” da relação,⁷ que pressupõe, por sua vez, a contemplação; mas não contemplação passiva, alheia, e sim qualificada, ativa, onde Eu e Tu se “presentificam”, o que implica sempre uma escolha, uma decisão.⁸

⁵ Veja também este comentário de Von Zuben (2001, p. 28, grifo nosso): “Buber efetua uma verdadeira fenomenologia da relação, cujo princípio ontológico é a manifestação do ser ao homem que o *intui imediatamente pela contemplação*”.

⁶ Cf. Marcondes Filho, 2017.

⁷ Von Zuben (2001, p. 28) comenta sobre a filosofia do diálogo de Buber algo similar ao que estamos fazendo no caminho de descrever os fenômenos da incomunicação e da incompreensão: “Mais do que uma análise objetiva da estrutura lógica ou semântica da linguagem, o que faria da palavra um simples dado, Buber desenvolve uma verdadeira ontologia da palavra atribuindo a ela, como palavra falante, o sentido de portadora do ser”.

⁸ O tema da contemplação ativa está discutido também em Han, 2015, cap. 4.

Feitas essas considerações, cumpre agora voltarmos a atenção para a contemporaneidade, na tentativa de avaliar as condições que se oferecem para a prática de uma comunicação compreensiva.

A contemplação na sociedade do desempenho

No ensaio *A sociedade do cansaço*, Byung-Chul Han argumenta que “a sociedade disciplinar de Foucault, feita de hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas, não é mais a sociedade de hoje” (Han, 2015, p. 23). Passamos a ser uma “sociedade do desempenho” (Han, 2015, p. 23).

A mudança primordial é a transferência de um *modus operandi* controlador e proibitivo, fundado na “negatividade da coerção” (Han, 2015, p. 24), para uma “cultura” da positividade do “poder ilimitado”: “No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação” (Han, 2015, p. 24). Acontece que a transição entre os paradigmas da disciplina e do desempenho não representa, para as esferas do trabalho e da produção, mudança alguma.

A diferença está no tipo de sujeito que habita uma e outra sociedade. É na esfera do mental que se dá a transformação: a negatividade da sociedade disciplinar “gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados” (Han, 2015, p. 25).

A instância de dominação é internalizada, apagando-se as linhas que dividiam liberdade e coerção, dando lugar a uma “liberdade coercitiva” (Han, 2015, p. 29-30) que garante a continuidade do imperativo produtivista, só que agora com maior aptidão para o sofrimento psíquico: “Os adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal” (Han, 2015, p. 30).

Na área de trânsito que há entre a consolidação de práticas coletivas, como as do trabalho, e a consolidação de uma subjetividade específica, desenvolveu-se um mecanismo fundamental para a formação do sujeito de desempenho: a atenção multitarefa (Han, 2015, p. 31), ou a capacidade de praticar uma atenção dispersa a fim de realizar um conjunto de atividades diversas simultaneamente.

Essa dispersão, antes de representar um avanço civilizatório, soa para Han como uma espécie de retrocesso evolutivo que nos aproxima da vida animal, uma vez que as grandes conquistas da humanidade “devem-se a uma atenção profunda, contemplativa” (Han, 2015, p. 32-33).

Em contraposição à atenção profunda, Han chama “hiperatenção” (Han, 2015, p. 33) a essa dispersão inquieta e acelerada que não sabe habitar o tempo lento do descanso, do “tédio profundo”, para cuja descrição evoca as palavras de Walter

Benjamin (apud Han, 2015, p. 34): “O tédio seria um ‘pano cinza quente, forrado por dentro com o mais incandescente e o mais colorido revestimento de seda que já existiu’ e no qual ‘nos enrolamos quando sonhamos’. Nos ‘arabescos de seu revestimento estaríamos em casa’”.

Daí que seja mais pertinente do que nunca a recomendação nietzschiana de nos preocuparmos com a capacidade contemplativa, “à qual o ego hiperativo não tem acesso” (Han, 2015, p. 34).

Incompetência simbólica

O sujeito hiperatento mostra-se pouco apto a lidar com uma dimensão fundamental dos processos mentais humanos, a simbolização. Lida-se, no mais das vezes, de maneira muito pobre e redutora com os símbolos. Eles que, afinal, compõem aquele belo revestimento de seda de que nos fala Benjamin. A incompetência em lidar com os textos simbólicos acaba por transformar-se em sofrimento psíquico e inclinação para a violência.

Todos os velhos simbolismos se foram, e milhares de vidas médias não oferecem materiais novos para uma imaginação criadora. Isto, mais do que a carência física, é a míngua que ameaça o trabalhador moderno, a tirania da máquina. A retirada de todos os meios naturais para expressar a unidade da vida pessoal é uma das grandes causas de perturbação, irreligião e inquietação que marcam o proletariado de todos os países. O progresso técnico está colocando em perigo a liberdade da mente do homem (Langer, 2004, p. 287-288).

Susanne Langer, autora dessas linhas, escrevendo no início da década de 1940, não podia conhecer as condições sociais do trabalho que se desenhariam logo à frente. Mesmo assim, estaremos enganados se virmos em sua crítica às máquinas uma visão de mundo ultrapassada ou ingênua. Afinal, as máquinas têm, enquanto imagem, o poder de sintetizar o processo de homogeneização dos simbolismos e automação dos processos interpretativos dos textos simbólicos, cuja riqueza de sentidos se transforma em rígidas e dogmáticas representações do mundo. E enquanto agentes modificadores das práticas do trabalho, como vimos em Han, acabaram por ser importantes para o desenvolvimento de uma hiperatenção, que parece andar de mãos dadas com a inabilidade simbólica. Inabilidade que faz a descrição de Langer daquele momento se parecer com um retrato de nossos próprios dias:

Em uma época assim as pessoas ficam excitadas com quaisquer convicções ou ideias que possam ter. Inúmeras religiões híbridas medram, mistérios, causas, ideologias, todas apaixonadamente abraçadas e mal argumentadas. Uma vaga saudade da velha unidade tribal faz o nacionalismo parecer uma salvação, e desencadeia as mais fantásticas explosões de chauvinismo e farisaísmo; as mais bárbaras lendas antropológicas e históricas; a deprecação e distorção do saber; e em lugar dos sermões ortodoxos, esse suprimento sistemático de ideias imprecisas e mal cozidas que nossa geração conhece como “propaganda” (Langer, 2004, p. 288).

É essa inabilidade que encontramos por debaixo do repúdio à performance de Vivinay Belebony, por exemplo.⁹ Em vista disso, é necessário insistir no programa anunciado por Campbell (2007, p. 11): “Aprender a gramática dos símbolos”. As reflexões de Langer sobre a arte oferecem uma contribuição nesse sentido.

Simbolismo discursivo e simbolismo apresentativo

Em *Filosofia em nova chave*, Langer identifica dois registros simbólicos operados por nós: o discursivo e o apresentativo. Nisso consiste a “vida mental efetiva”, “excitante ir-e-vir” entre ambos os registros (Langer, 2004, p. 282). Na terminologia da autora, há uma distinção entre “símbolo” e “sinal”,¹⁰ onde este indica toda categoria de signos que, por se referirem a algo concreto no mundo, pedem uma reação adequada e mais ou menos imediata. Sinais são, assim, “*sintomas* de coisas” (Langer, 2004, p. 42. Grifo da autora).

Os símbolos, por sua vez, são signos que não nos dirigem a uma atitude reativa, mas reflexiva. Os símbolos nos levam “a desenvolver uma atitude característica para com objetos *in absentia*, que é chamada ‘pensar em’ ou ‘referir-se a’ aquilo que não está aqui” (Langer, 2004, p. 42). Assim, diferentemente dos sinais, “*são as concepções, não as coisas, que os símbolos ‘significam’ diretamente*” (Langer, 2004, p. 70. Grifo da autora).

Nesse ímpeto simbolístico, Langer (2004, p. 54) concede importância singular à língua: “A fala é a marca da humanidade”. No entanto, aquilo que mais impressiona a respeito da linguagem, sua aptidão para o ordenamento lógico do pensamento, “é o fruto natural de uma única *espécie* de processo simbólico” (Langer, 2004, p. 55. Grifo da autora). Langer sustenta que “apenas certos produtos do cérebro fazedor de símbolos podem usar-se segundo os cânones do raciocínio discursivo” (Langer, 2004, p. 51). É nesse sentido, e com o propósito de lançar as bases de uma filosofia da arte, que Langer distingue os registros simbólicos.

O simbolismo verbal seria o produto por excelência da discursividade (Langer, 2004, p. 90 et. seq.). Esse processo simbólico, no entanto, em alguma medida

⁹ Na edição de 2015 da Parada do Orgulho LGBT, a modelo transexual Vivian Belebony encenou a crucificação do Cristo, o que causou rebuliço em parte da comunidade cristã brasileira. Nesse caso, ao qual dedicamos breve estudo (Fernandes; Fernandes, 2016), a inapreensão da polissemia da imagem arquetípica dos Gêmeos Solar e Lunar, que ao longo da história acabaram por ser identificados exclusivamente aos valores masculinos e femininos, respectivamente, desaguou em verdadeiro rompante de incompreensão, mais do que de incomunicação.

¹⁰ Na verdade, a distinção que a autora faz ao longo do livro é entre “símbolo” e “signo”. No entanto, no prefácio à segunda edição da obra, Langer reconhece que teria sido melhor usar a palavra “sinal” para se referir ao que ela chama “signo”, deixando assim a palavra “signo” livre para se referir tanto ao “símbolo” quanto ao “sinal”. Assim, sempre que Langer escreve “signo” referindo-se ao que é melhor indicado por “sinal”, empregaremos esta e não aquela palavra.

acabou por reforçar uma epistemologia demasiadamente estreita,¹¹ que desconsidera as formas de conhecimento e todo expediente da vida interior que não se prestam à exposição ordenada da enunciação formal, rigorosa e linear:

Consequentemente, nada que não possa ser “projetado” em forma discursiva é de algum modo acessível à mente humana, e toda tentativa de entender qualquer coisa exceto o fato demonstrável é ambição inútil. O cognoscível é um campo claramente definido, governado pelos requisitos da projetabilidade discursiva. *Fora desse domínio, encontra-se o reino inexpressível do sentir; dos desejos e satisfações informes, experiência imediata, eternamente incógnita e incomunicante.* Um filósofo que olha nesta direção é, ou deveria ser, um místico; nada exceto contra-senso pode ser transmitido da esfera inefável, visto que a linguagem, *nossa única semântica possível*, não revestirá experiências que eludam a forma discursiva (Langer, 2004, p. 94. Grifos nossos).

No entanto, a autora defende, há uma outra semântica. Para começar a procurá-la, é preciso reconhecer o erro da premissa que assume que “todo simbolismo articulado é discursivo” (Langer, 2004, p. 96). Dessa maneira, não apenas os produtos abstratos e gerais da razão dita cartesiana, como somente a inteligência analítica é capaz de conceber, são dignos do estatuto de altas realizações da inteligência. O ver, ao lado do pensar, é também merecedor de tal estatuto:

O olho e o ouvido efetuam suas próprias abstrações e, por conseguinte, ditam suas próprias formas peculiares de concepção. Mas essas formas são derivadas exatamente do mesmo mundo que forneceu as formas totalmente diversas, conhecidas pela física. Não há, de fato, uma coisa tal como a forma do mundo “real”; a física é um padrão que se pode encontrar nele, e a “aparência”, ou o padrão das *coisas* com suas qualidades e caracteres, é outro (Langer, 2004, p. 98. Grifo da autora).

Assim, Langer fala de um simbolismo não-discursivo, “fornecido por nossa apreciação puramente sensorial de formas” e “particularmente bem adequado à expressão de ideias que desafiam a ‘projeção’ linguística” (Langer, 2004, p. 100), a que ela chama apresentativo justamente por seu funcionamento como símbolo depender, diferentemente da linearidade própria do discurso, do fato de estar “envolvido em uma apresentação simultânea e integral” (Langer, 2004, p. 104).

Ciência, sonho, mito e arte são dispostos não mais em uma hierarquia, mas em uma malha onde cada modo de ver e conceber o mundo ocupa uma posição na difícil tessitura do real. Assim, enquanto o simbolismo discursivo dá origem, por exemplo, à ciência (Langer, 2004, p. 147), o simbolismo apresentativo dá origem ao rito, ao mito e à arte.

Dessa perspectiva, constitui verdadeiro equívoco aplicar a medida do pensamento discursivo para aferir a validade dos significados do mito e do rito. Considerando o valor da mitologia para a inteligência grega, Langer destaca a impropriedade da acusação de falsidade dos deuses, uma vez que, para o grego arcaico, suas

¹¹ Cf. também Santos, 2008.

existências não se colocavam como para a mente moderna, que precisava conciliar os dogmas religiosos com o conhecimento filosófico e científico, sob pena de serem tomados como inverdade:

Os gregos sem dúvida criam em seus deuses tal como nós cremos nos nossos; mas não tinham nenhum dogma relativo a esses deuses, porque na mente média não haviam surgido ainda quaisquer dúvidas prosaicas quanto à estória divina, para enevoar a significação desses seres remotos ou invisíveis. O bom senso nunca se fez valer *contra* tais estórias, levando-as a se parecerem a contos de fadas ou sugerindo que eram figuras de retórica. Elas eram *figuras de pensamento*, e as únicas figuras que o pensamento realmente audacioso e criativo conhecia (Langer, 2004, p. 197-198. Grifos da autora).

A lógica do rito e do mito, claro, não é a do raciocínio discursivo. Portanto, a afirmação de que constituem um engano infantil do homem primitivo já não mostra muito vigor. Langer bem nota que “nenhum selvagem tenta induzir uma nevasca em pleno verão, nem roga pelo amadurecimento de frutos inteiramente fora de estação, como por certo faria se considerasse sua dança e sua prece as causas físicas de tais eventos” (Langer, 2004, p. 162-163).

O surgimento do rito e do mito, para Langer, acompanha o processo ideativo, ou o processo de concepção de um novo objeto, um novo estado de coisas, próprio do *ver* que nos coloca em relação com as formas, os fenômenos, a alteridade do outro. Da relação com o mundo ficam os vestígios que lhe servem de procuração uma vez que tenha acabado: as imagens que evocam as coisas e as ideias *in absentia*.

As imagens são importantes na filosofia de Langer, pois são vistas como o ponto zero do desenvolvimento do simbolismo apresentativo:

Assim como o simbolismo verbal sofre uma evolução natural, da mera palavra sugestiva ou “sentença-palavra” da infância ao edifício gramatical que cognominamos linguagem, do mesmo modo o simbolismo apresentativo sofre seu próprio desenvolvimento característico. Cresce, da imagem momentânea, única e estática que apresenta um conceito simples, para unidades cada vez maiores de imagens sucessivas com referência de uma para outra (...). Isto é, a primeira coisa que *fazemos* com as imagens é visualizar uma estória; assim como a primeira coisa que fazemos com as palavras é contar algo, efetuar uma declaração (Langer, 2004, p. 150-151. Grifo da autora).

Tais imagens fundamentais para esse desenvolvimento ulterior das narrativas são frequentemente relacionadas à vida e à morte, aos caracteres divinos e aterrorizantes da natureza, ao que Langer chama de “símbolos de vida”. Tudo aquilo que encarne tais concepções fundamentais “convida a certa excitação intelectual” (Langer, 2004, p. 156). E uma vez que tal excitação já não é apenas *siná*, uma vez que enseja uma “tensão interna” (Langer, 2004, p. 157), uma vez que é símbolo, que retoma a experiência original e a apresenta, dá-se forma ao ritual e ao mito. Assim, mito, rito, e também a arte, não se prestam a descobrir o que é verdadeiro ou falso, mas servem ao ato de expressar a vivência interior, a tensão produzida no encontro (Langer, 2004, p. 259).

Langer entende o rito, o mito e a arte como exemplos de manifestação da racionalidade apresentativa. Entre eles há um denominador comum: a experiência estética (Langer, 2004, p. 207-208). Aqui se vê a recursividade que existe entre as duas chaves simbólicas: as imagens que restam após o *ver* necessitam de uma articulação formal para que a excitação original do encontro possa ser evocada. Isso coloca a questão do artifice do simbolismo apresentativo, que transpõe as incongruências e vagezas da sucessão de imagens mentais suscitadas por aquela “tensão interna” em uma narrativa inteligível. Joseph Campbell, quando indagado pelo jornalista Bill Moyers a esse respeito, afirma: “Os fazedores de mitos dos tempos primitivos eram a contraparte dos nossos artistas” (Campbell, 2014, p. 89).

Apesar de constituírem formas simbólicas distintas, mito e arte compartilham a lógica do simbolismo apresentativo, de modo que suas afinidades não se dão apenas nos temas, mas compartilham da mesma visada compreensiva do mundo, de modo que a arte pode ser vista como um novo tratamento que se dá às narrativas míticas, mais adequado à sensibilidade de um indivíduo que já não é mais aquele das sociedades não letradas (para falar como Lévi-Strauss, que preferia não se referir a elas como “primitivas”).

Pois bem, se a arte é entendida como produto da razão apresentativa, uma forma simbólica “pronta para captar significados e expressar ideias” (Langer, 2004, p. 204), que significados e ideias apresenta, já que não são conhecimento literal do mundo e das leis que regem seu funcionamento?

A resposta que Langer dá é que a arte expressa “*o conhecimento do sentir humano*” (Langer, 2004, 220, grifo da autora).¹² Em Langer, a música, mas em essência toda a arte, tem sua verdadeira vocação não para a explicação ou para a comunicação funcional, mas para a *introvisão* (Langer, 2004, p. 241).¹³ A arte nos conduz àquela contemplação profunda necessária à comunicação compreensiva; seu conteúdo é “a lei verbalmente inefável, porém não inexprimível, da experiência vital, o padrão do ser afetivo e senciente” (Langer, 2004, p. 254).

Para Langer, assim, a arte constitui um “triunfo intelectual”, embora isso esteja longe de significar a realização descarnada de uma mente incorpórea. Não,

o conteúdo emotivo da obra tende a ser algo muito mais profundo do que qualquer experiência intelectual, mais essencial, pré-racional e vital, algo pertencente aos ritmos de

¹² Langer procede, a essa altura do livro, por um estudo da significação na música, antes de fazer algumas considerações gerais sobre a arte. No entanto, estender essa afirmação a outras expressões artísticas parece legítimo. Veja, por exemplo, este comentário de Décio Pignatari sobre a poesia: “Um poema transmite a qualidade de um sentimento. Mesmo quando parece estar veiculando ideias, ele está transmitindo a qualidade do sentimento dessa ideia. Uma ideia para ser sentida e não apenas entendida, explicada, descascada” (2011, p. 18).

¹³ “Não é a comunicação mas a introvisão (*insight*) que é dádiva da música [...]”.

vida, que partilhamos com todas as criaturas que crescem, que passam fome, que se movem e que temem: as próprias realidades últimas, os fatos centrais de nossa breve e esciente existência (Langer, 2004, p. 256).

A arte se afigura então como ferramenta de ensino de uma sensibilidade profunda, qualificada, que concorre para a construção de uma necessária pedagogia do ver (Han, 2015, p. 51 et. seq.), essencialmente dialógica e compreensiva.

Arte, alteridade e ética: pela educação do olhar¹⁴

Andamos às voltas com a proposição de que a comunicação comporta duas dimensões. Estendemos essa noção bipartida da comunicação para pensar também a incomunicação. Temos assim que a incomunicação corresponde à esfera da comunicação funcional, ao passo que a incompreensão pertence à esfera daquilo que chamamos de comunicação compreensiva. Trabalhamos, então, com a hipótese de que a comunicação compreensiva acontece apenas quando se adota a atitude dialógica de abertura à alteridade, como desenvolvida na filosofia da relação de Martin Buber. Tal atitude, por sua vez, é tributária de uma postura contemplativa.

Deparamo-nos, no entanto, com um terreno árido para o florescimento de tal postura: uma sociedade de desempenho, de atenção dispersa e hiperativa, onde se faz urgente a tarefa de resgatar o “elemento contemplativo” necessário à comunicação compreensiva. Nesse sentido, a arte se afigura como espaço de compreensão por excelência.

Mas à medida que aprendemos “a estimar os signos mais que os símbolos” (Langer, 2004, p. 275), que conseguimos cada vez menos conceber o mundo em termos metafóricos,¹⁵ tanto mais se abrem as portas da incompreensão. Não se vislumbra aquela “outra semântica”, e a incapacidade de compreendê-la leva à violência. A incapacidade para a contemplação e, conseqüentemente, para a “imaginação criadora” (Langer), é caminho para uma vida possuída parcialmente (Pessoa, 2011, fragmento 124, p. 147).

O escritor irlandês C. S. Lewis dedica um ensaio, publicado em 1943, à questão do ensino da semântica do simbolismo apresentativo, embora não use a terminologia de Langer. Seu ponto de partida é um livro didático de língua inglesa voltado ao ensino básico. A crítica geral que Lewis faz ao livro —ao qual se refere, numa decisão cavalheiresca, por um nome fictício, bem como aos seus dois autores, cognominados Gaius e Titius— é a de que se adota uma abordagem demasiadamente racionalista não só do ensino da língua inglesa, mas de toda a educação, que acaba por relegar o tratamento de questões sensíveis e de caráter literário ao plano das meras emoções,

¹⁴ Sobre o tema da educação do olhar, cf. Fernandes, 2017.

¹⁵ Para a acepção de “metáfora” que aqui utilizamos, cf. Cassirer, 2013

de resto e “em si mesmas contrárias à razão e por isso desprezíveis” (Lewis, 2012, p. 8). Da consideração de alguns trechos retirados da obra em questão, Lewis traça o quadro intelectual ao qual ela se subscreve:

[...] creio que Gaius e Titius sinceramente entenderam errado a urgente necessidade pedagógica de nosso tempo. Eles vêem o mundo ao redor dominado pela propaganda emotiva —aprenderam com a tradição que a juventude é sentimental— e concluem que a melhor coisa a fazer é fortalecer a mente dos jovens contra a emotividade. A minha própria experiência como professor me ensina justamente o contrário. Pois, para cada aluno que precisa ser resguardado de um leve excesso de sensibilidade, existem três que precisam ser despertados do sono da fria vulgaridade. *O dever do educador moderno não é o de derrubar florestas, mas o de irrigar desertos* (Lewis, 2012, p. 12. Grifo nosso).

Ecoa novamente, agora na voz do romancista, o programa apontado por Nietzsche. Programa para o qual essas notas preliminares não têm realmente nada de propositivo. Desaguam, isso sim, numa aposta.

Na aposta de que é preciso uma outra educação do olhar.

Na aposta de que, na contramão de uma pedagogia do desprezo, é preciso insistir em uma pedagogia do mistério.¹⁶

REFERÊNCIAS

- BAITELLO JR., Norval; CONTRERA, Malena Segura; MENEZES, José Eugenio de O. (Orgs.). 2005. *Os meios da incomunicação*. São Paulo: Annablume/ CISC.
- BUBER, Martin. 2001. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro.
- BUTLER, Judith. 2017. Judith Butler escreve sobre sua teoria de gênero e o ataque sofrido no Brasil. *Folha de S.Paulo*, [S.l.]. Caderno Ilustríssima. Disponível em: <<http://m.folha.uol.com.br/ilustrissima/2017/11/1936103-judith-butler-escreve-sobre-o-fantasma-do-genero-e-o-ataque-sofrido-no-brasil.shtml>> [consultado el 19 nov. 2017].
- CAMPBELL, Joseph. 2014. *O poder do mito*. Com Bill Moyers. 30. ed. Org. por Betty Sue Flowers. São Paulo: Palas Athena.
- CAMPBELL, Joseph. 2007. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento.

¹⁶ Danielle Naves de Oliveira é quem usou a expressão no dia 12 de novembro de 2015, no contexto do 5º Congresso Internacional de Comunicação e Cultura, organizado pelo CISC e realizado na Faculdade Cásper Líbero.

- CASSIRER, Ernst. 2013. *Linguagem e mito*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva (Debates; 50).
- CHARLOTTESVILLE attack: what, where and who? 2017. *Al Jazeera* [S.l.]. Disponible en: <<http://www.aljazeera.com/news/2017/08/charlottesville-attack-170813081045115.html>> [consultado el 11 nov. 2017].
- DE LLANO, Pablo. 2017. Três mortos na jornada de violência provocada por grupos racistas norte-americanos. *El País* [S.l.] Internacional. Disponible en: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/12/internacional/1502553163_703843.html> [consultado el 11 nov. 2017].
- DERRUBADA de estátua confederada nos EUA segue o rastro de Charlottesville. 2017. *El País* [S.l.] Internacional. Disponible en: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/15/internacional/1502783991_861851.html> [consultado el 13 nov. 2017].
- DURAND, Gilbert. 1982. *Mito, símbolo e mitologia*. Lisboa: Editorial Presença (Clivagens; 7).
- FERNANDES, André de Paiva Bonillo. 2017. Rousseau e a compreensão pelo olhar: o processo de educação da consciência moral. En: KÜNSCH, Dimas A. et. al. (Orgs.). *Produção de conhecimento e compreensão*. São Paulo: UNI, p. 77-91. Disponible en: <<https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2017/11/ebook-livro2.pdf>> [consultado el 16 febrero 2018].
- FERNANDES, André de Paiva Bonillo; FERNANDES, Paulo Emílio de Paiva Bonillo. 2016. Imagem e violência simbólica: o Cristo feminino como alteridade radical. En: CHIACHIRI, Roberto; PERSICHETTI, Simonetta. (Orgs.). *Imagem e inserção social II*. São Paulo: UNI, p. 195-217. Disponible en: <<https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2014/07/INSER%C3%87%C3%83O-SOCIAL-II.pdf>> [consultado el 16 nov. 2017].
- FIGARO, Roseli. 2010. Entrevista com José Luiz Fiorin. Comunicação é o lugar de encontros e de conflitos, onde se constituem os discursos e os diferentes pontos de vista. *Matrizes*, São Paulo, ano 4, n. 1, p. 115-126. Disponible en: <<https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/38279/41091>> [consultado el 16 nov. 2017].
- GUNTER, Joel. 2017. A reckoning in Charlottesville. *BBC News* [S.l.]. US & Canada. Disponible en: <<http://www.bbc.com/news/world-us-canada-40914748>> [consultado el 11 nov. 2017].
- HAN, Byung-Chul. 2015. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes.

- KÜNSCH, Dimas A. 2007. Comunicação e incomunicação: aproximação complexo-compreensiva à questão. *Libero*, São Paulo, ano X, n. 19, p. 51-59. Disponível em: <<https://casperlifero.edu.br/wp-content/uploads/2014/05/Comunica%C3%A7%C3%A3o-e-incomunica%C3%A7%C3%A3o.pdf>> [consultado el 16 nov. 2017].
- KÜNSCH, Dimas A. 2008. Teoria compreensiva da comunicação. En: KÜNSCH, Dimas A.; BARROS, Laan Mendes de. (Orgs.). *Comunicação: saber, arte ou ciência? Questões de teoria e epistemologia*. São Paulo: Plêiade, p. 173-195.
- LANGER, Susanne K. 2004. *Filosofia em nova chave*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva (Debates; 33).
- LEWIS, C. S. 2012. *A abolição do homem*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes.
- MARCONDES FILHO, Ciro. 2017. Elemento para a construção de uma comunicologia. De como melhor compreender a comunicação considerando-a como um evento estético. En: ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 26, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Faculdade Cásper Líbero. Disponível em: <http://www.compos.org.br/data/arquivos_2017/trabalhos_arquivo_XC0S331GX46ZARUNSV3H_26_5120_23_01_2017_16_39_54.pdf> [consultado el 26 agosto 2018].
- MARTÍN, María. 2015. O Rio reage contra a intolerância. *El País* [S.l.]. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/25/politica/1443198009_042400.html> [consultado el 13 de nov. 2017].
- MARTINO, Luís Mauro Sá. 2009. *Teoria da comunicação: ideias, conceitos e métodos*. Petrópolis: Vozes.
- MARTINO, Luiz C. 2008. O campo da comunicação e suas teorias. En: KÜNSCH, Dimas A.; BARROS, Laan Mendes de. (Orgs.). *Comunicação: saber, arte ou ciência? Questões de teoria e epistemologia*. São Paulo: Plêiade, p. 13-33.
- PESSOA, Fernando. 2011. *Livro do desassossego*. Composto por Bernardo Soares, ajudante de guarda-livros na cidade de Lisboa. Organização: Richard Zenith. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- PIGNATARI, Décio. 2011. *O que é comunicação poética*. 10. ed. Cotia, SP: Ateliê Editorial.
- PIKULICKA-WILCZEWSKA, Agnieszka. 2017. Why 60,000 people joined a nationalist march in Poland. *Al Jazeera* [S.l.]. Disponível em: <<http://www.aljazeera.com/news/2017/11/60000-nationalists-fascists-joined-warsaw-march-171112140646393.html>> [consultado el 15 nov. 2017].

- ROMANINI, Vinícius. 2008. Só o receptor salva a comunicação. *Matrizes*, São Paulo, v. 1, n. 2, p. 231-237. Disponible en: <<https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/38204/40957>> [consultado el 16 nov. 2017].
- SODRÉ, Muniz. 2012. Comunicação: um campo em apuros teóricos. *Matrizes*, São Paulo, ano 5, n. 2, p. 11-27. Disponible en: <<https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/38325/41179>> [consultado el 16 nov. 2017].
- SANTOS, Boaventura de Sousa. 2008. A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. *Revista crítica de ciências sociais*, Coimbra, 80, p. 11-43. Disponible en: <<https://rccs.revues.org/691>> [consultado el 26 nov. 2017].
- TAYLOR, Matthew. 2017. “White Europe”: 60,000 nationalists march on Poland’s independence day. *The Guardian*, [S.l.]. Disponible en: <<https://www.theguardian.com/world/2017/nov/12/white-europe-60000-nationalists-march-on-polands-independence-day>> [consultado el 14 nov. 2017].
- VACCARO, Adam; ORTIZ, Aimee; KARASIN, Reena. 2017. Boston’s Holocaust memorial damaged for second time this summer. *The Boston Globe* [S.l.] Disponible en: <<https://www.bostonglobe.com/metro/2017/08/14/holocaust-memorial-boston-damaged-for-second-time-this-summer/ujYan70j3kXzFWS3TGcZ0J/story.html>> [consultado el 13 nov. 2017].
- VON ZUBEN, Newton Aquiles. 2001. Introdução. En: BUBER, Martin. *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro, p. 7-49.
- WARSAW nationalist march draws tens of thousands. 2017. *BBC News* [S.l.]. Disponible en: <<http://www.bbc.com/news/world-europe-41958199>> [consultado el 15 de nov. 2017].