

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

Sobre a hermenêutica comunicativa:
entrelaçamentos ontológicos e epistemológicos em comunicação

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília, para cumprir o requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Comunicação. Linha de Pesquisa: Imagem, Estética e Cultura Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Quiroga Fausto Neto.

Elias Francisco Fontele Dourado

2026

Sobre a hermenêutica comunicativa:
entrelaçamentos ontológicos e epistemológicos em comunicação

Elias Francisco Fontele Dourado

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília, para cumprir o requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Comunicação. Linha de Pesquisa: Imagem, Estética e Cultura Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Tiago Quiroga Fausto Neto.

BRASÍLIA, FEVEREIRO DE 2026

Agradecimentos

Meu agradecimento e afeto infinito à minha família. Meus pais: Maria Félix Fontele e Francisco Gustavo de Castro Dourado. Meus irmãos: Gustavo Fontele Dourado e Yon Dourado. Também aos meus bichinhos companheiros: Max, Bruce e Risa.

À minha companheira Milena Nunes Martins, certo de sua colaboração incondicional e por todos os momentos transformadores que me fizeram chegar até aqui.

Ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília, pela oportunidade. À CAPES, pela bolsa tão necessária e preciosa.

A todos os professores excelentes que me apoiaram na jornada, com destaque para Susana Dobal e Tiago Quiroga.

Ao meu orientador, Tiago Quiroga, por sua confiança e serenidade, duas qualidades essenciais para o desenvolvimento pleno de uma pesquisa.

Aos meus amigos de infância e velhice, Gabriel Alexandre, João Amorim e Thiago Polegatch.

Àqueles que vão ler e avaliar a tese, certo de que lerão com calma e abertura.

A todos aqueles que, de alguma forma, inspiraram esses conceitos.

Resumo

A tese propõe a hermenêutica comunicativa como gesto metodológico capaz de articular os planos da ontologia contemporânea e da epistemologia, também contemporânea, no campo da comunicação. Partindo do diagnóstico de que a área permanece presa a uma função instrumental, servindo como meio técnico ou suporte metodológico para outras ciências, o trabalho busca fundamentar a comunicação a partir de si mesma, compreendendo-a como experiência originária de sentido. O percurso teórico atravessa autores como Heidegger, Husserl, Gadamer, Habermas, Ricoeur, Bourdieu, Flusser e Haraway, examinando especialmente a histórica disputa entre hermenêutica e crítica, verdade e método, subjetividade e objetividade. A tese defende que a comunicação não deve escolher entre ontologia e epistemologia, mas pode agir como espaço de trânsito, onde ambas se entrelaçam. A partir das noções de pertencimento em Gadamer, da crítica habermasiana às distorções e da reflexividade bourdieusiana, o trabalho propõe que comunicar é sempre pôr-se em relação, nunca simplesmente dispor de informações. A comunicação surge, assim, como processo histórico-temporal que nos constitui, mas também como método capaz de reduzir ruídos, traduzir sentidos e enfrentar ideologias. A hermenêutica comunicativa, por fim, aparece como horizonte para uma ciência que é simultaneamente criadora, crítica e consciente de sua própria historicidade.

Palavras-chave: Hermenêutica; Comunicação; Crítica; Ontologia; Epistemologia.

Abstract

This thesis proposes communicative hermeneutics as a methodological gesture capable of articulating the planes of contemporary ontology and epistemology, also contemporary, in the field of communication. Beginning with the diagnosis that the discipline remains confined to an instrumental function, serving as a technical medium or methodological support for other sciences, the work seeks to ground communication in its own foundations, understanding it as an original experience of meaning. The theoretical path engages thinkers such as Heidegger, Husserl, Gadamer, Habermas, Ricoeur, Bourdieu, Flusser, and Haraway, examining in particular the historical dispute between hermeneutics and critique, truth and method, subjectivity and objectivity. The thesis argues that communication need not choose between ontology and epistemology; instead, it can function as a space of transit in which both dimensions intertwine. Drawing on the notion of belonging, the critique of distortions, and the concept of reflexivity, the work proposes that to communicate is always to place oneself in relation, never merely to dispose of information. Communication thus emerges as a historical-temporal process that constitutes us, but also as a methodological practice capable of reducing noise, translating meaning, and confronting ideologies. Communicative hermeneutics ultimately appears as a horizon for a science that is simultaneously creative, critical, and aware of its own historicity.

Keywords: Hermeneutics; Communication; Critique; Ontology; Epistemology.

Sumário

1. Introdução - Por que uma hermenêutica comunicativa?	9
2. Primeira imersão: vistas ontológicas	20
2.1. Ontologia em Heidegger e Husserl	20
2.2. A hermenêutica de Gadamer na primeira parte de <i>Verdade e Método</i>	27
2.3. Primeiro vislumbre da hermenêutica comunicativa	33
2.4. A hermenêutica de Gadamer na segunda parte de <i>Verdade e Método</i>	41
2.5. Horizonte, paisagem e crítica: por outra vista hermenêutica	48
3. Segunda imersão: vistas epistêmicas e sociais	54
3.1. Conhecimento e interesse	56
3.2. À guisa de uma epistemologia crítica	65
3.3. Fundacionismo e solipsismo	67
3.4. Em busca da crítica com Bourdieu	71
3.5. A arte de viver como elemento de uma hermenêutica comunicativa	76
3.6. Em busca da crítica com Donna Haraway	83
3.6.1. O olhar epistemológico da hermenêutica comunicativa	88
3.7. Primeiro vislumbre de uma epistemologia da comunicação	93
4. Terceira imersão: da epistemologia à ontologia da comunicação	110
4.1. A comunicologia de Vilém Flusser	111
4.2. A mídiandade: infocracia, hermenêutica do <i>fake</i> e da confluência	129
4.3. Mídiandade, pragmática e alegria: Rorty, Deleuze e Espinosa.	141
4.4. Mídiandade e desagenciamento: Weber, Chomsky, Rousseau.	148
4.5. Servidão ótica, governamentalidade e contrafonia: em torno das teorias da sujeição com Foucault e Butler	165
4.6. Paul Ricoeur: hermenêutica, ideologias e a hermenêutica comunicativa	181

4.7. A hermenêutica comunicativa em sua <i>diverdedade</i> brasileira _____	195
4.8. A <i>diverdedade</i> da hermenêutica comunicativa em sua perspectiva amazônica do equívoco _____	209
5. Conclusão _____	217
Referências bibliográficas _____	228

Αἰὼν παις ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληΐη.

O tempo é um jogo jogado lindamente por crianças.

Heráclito¹

¹ Fragmento de número 79 na edição *Fragments: the collected wisdom of Heraclitus*, da Penguin Group.

1. Introdução - Por que uma hermenêutica comunicativa?

São muitas as teorias da comunicação. Em meio à variedade de discussões, por vezes situada como “encruzilhada de várias disciplinas”², um aspecto nos interpelou de forma mais duradoura. O fenômeno comunicacional sempre esteve “às voltas com a questão de sua legitimidade científica”³, questão esta que se alicerça em embaraços tanto epistemológicos quanto ontológicos.

Como assim embaraço? Quer dizer que a comunicação não consegue produzir conhecimento a partir de si mesma? Não há possibilidade de um entendimento abrangente daquilo que somos e podemos ser a partir da comunicação? Uma vez que parte de um estatuto plural, de fato, o fenômeno comunicacional se mistura “entre o biológico e o social, a natureza e a cultura, as perspectivas micro e macro, o local e o global, o ator e o sistema, o indivíduo e a sociedade”⁴. Diante da pluralidade, portanto, quais os desafios da comunicação em afirmar a sua legitimidade enquanto área de conhecimento?

Parece que, no campo da comunicação, “predomina uma abordagem instrumental (...) a qual, na maioria das vezes, ela aparece como *meio* ou *instrumento* cujos efeitos são continuamente interpretados à luz de categorias analíticas”⁵. Essa definição insistente dos meios, dos canais, das técnicas, tudo isso mostra que a “comunicação realiza-se através de meios, esse é seu modo de acontecer; isso diz como ela se dá, mas ainda não a caracteriza”⁶. O que seria propriamente *esse* caracterizar da comunicação? Qual seria seu horizonte ontológico?

São muitas as perguntas, muitos os desafios. Nossa tese não pretende exaurir essas questões, mas busca analisar, nos limites de nosso recorte, a possibilidade de “uma saída da determinação instrumental”⁷ para enxergarmos as dimensões outras do próprio fenômeno comunicacional. Para isso, precisamos definir o nosso recorte e explicitar a possibilidade de que seria uma hermenêutica comunicativa. Em outras palavras, pensá-la entre o que seria uma epistemologia e uma ontologia.

Teremos a oportunidade de ver, juntamente a autores como Heidegger, Gadamer e Habermas, que muito da ontologia contemporânea foi pensada justamente como

² Mattelart, Mattelart, 2014: 9.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 10.

⁵ Quiroga, 2013: 32.

⁶ Filho, 2018: 117.

⁷ Quiroga, 2013: 35.

hermenêutica, e é sobre esta ontologia que meditaremos ao longo da tese: aquela que se compromete não com a análise de objetos e nem de sujeitos, mas da fusão entre eles, na consciência de que não há como separar um do outro como itens de laboratório. De modo similar, a epistemologia contemporânea se viu às voltas de uma crítica ao fundacionismo, aquela visão de uma verdade única, um alicerce indubitável e sem ruídos. Dialogando com Bourdieu, Haraway e também, novamente, Habermas, observaremos como a epistemologia contemporânea responde à noção de responsabilidade com o conhecimento, uma forma de saber que não seja uma violência pura e simples.

Em meio a esse cenário desafiador, a comunicação surge não apenas como área disciplinar, mas como experiência fundante de produção de sentido, lugar em que o conhecimento se constitui sempre em relação, em trânsito e em tradução. À maneira flusseriana, a comunicação não é aqui entendida como transporte neutro de informações, mas como processo de codificação e decodificação do mundo, no qual se jogam possibilidades de liberdade e de captura, criação e programações. É precisamente nesse entrelaçamento entre mídia, linguagem e mundo que a comunicação se oferece como campo privilegiado para repensar a responsabilidade epistemológica: ela torna visível que todo saber é mediado, todo conceito possui uma programação e toda compreensão implica um pertencimento.

Assim, ao assumir a comunicação como espaço onde ontologia e epistemologia se contaminam mutuamente, a tese propõe que a responsabilidade com o conhecimento passa, necessariamente, pela crítica dos dispositivos comunicacionais que moldam o sensível, o pensável e o dizível. Não se trata de escapar às mediações, o que seria ilusório, ou ideológico, à maneira habermasiana, mas de interrogá-las a partir de dentro com a consciência de que toda forma de dizer o mundo é também uma forma de se pôr nele. Nesse sentido, a hermenêutica comunicativa aproxima-se do gesto flusseriano de suspeita criadora: uma tentativa de romper com a violência muda dos códigos dominantes sem abdicar da coragem de pensar, interpretar e dialogar em meio à densidade da linguagem e das imagens técnicas.

O objetivo geral deste trabalho é, portanto, formular e defender a hermenêutica comunicativa como horizonte metodológico-teórico, ou experiência de pensamento, à maneira gadameriana, capaz de articular, sem subordiná-las, as dimensões ontológica e epistêmica, contemporâneas, da comunicação, mostrando como o ato comunicativo produz sentido enquanto experiência originária e, ao mesmo tempo, institui condições de

crítica reflexiva. Essa proposição não pretende suprimir as metodologias empíricas, tampouco negá-las, mas reclamar para a disciplina da comunicação um estatuto capaz de dialogar com práticas empíricas sem se reduzirem a elas, com maior responsabilidade, à maneira harawayana.

Os objetivos específicos decorrem desse propósito sintético e orientam os capítulos que seguem. Primeiramente, pretende-se reconstituir criticamente a polêmica clássica entre hermenêutica e crítica, mostrando onde a hermenêutica corre o risco da naturalização do consenso e onde a crítica corre o risco da desabonadora abstração. Esse deslocamento teórico é base para a identificação de uma zona de recobrimento fecunda.

Em segundo lugar, busca-se delinear um quadro conceitual que preserve e articule categorias centrais, como a pertença, o horizonte, pôr/dispor, *mídiandade*, doado/dado, confluência, contrafonia, *diverdedade*, de modo a dotar a hermenêutica comunicativa de formas analíticas que a tornem relevante tanto para diagnósticos críticos quanto para interpretações ontológicas. A intenção é que tais categorias funcionem como chaves interpretativas aplicáveis a fenômenos comunicacionais concretos sem, contudo, aprisionarem o pensamento a protocolos rígidos.

Terceiro objetivo específico: articular a hermenêutica com práticas de reflexividade sociológica e antropológica, especialmente a partir de Bourdieu e da epistemologia situada à luz de Haraway, de forma que a metodologia proposta incorpore procedimentos de autocrítica do pesquisador e de denúncia das distorções institucionais da comunicação. Trata-se de mostrar que a pertença hermenêutica não anula a possibilidade de crítica, antes, a torna possível e responsável.

Quarto objetivo: examinar propostas contemporâneas de *comunicologia*, com especial atenção a Vilém Flusser e a formulações brasileiras emergentes, a fim de situar a hermenêutica comunicativa no mapa das alternativas teóricas que já vislumbram uma ontologia da comunicação. Esse recorte busca valorizar aportes nacionais e regionais sem prescindir do diálogo com o cânone filosófico europeu.

Quinto objetivo: explicitar as implicações metodológicas e práticas de adotar uma hermenêutica comunicativa, isto é, mostrar como essa opção teórica modifica o enquadramento das questões de pesquisa, as expectativas sobre evidência e verificação, e as responsabilidades do pesquisador perante sujeitos, comunidades e tradições

interrogadas. Esse objetivo é também um gesto de defesa frente a mal-entendidos avaliativos que poderiam confundir ensaio filosófico com ausência de rigor.

Convém sublinhar, com toda a clareza que a avaliação acadêmica exige, o caráter ensaístico da tese. Ao longo do trabalho adotamos deliberadamente um procedimento ensaístico: isto é, um modo de apresentação que privilegia o diálogo crítico, a travessia conceitual e a experimentação interpretativa, mais do que a articulação exclusiva de protocolos empíricos padronizados. Esta opção estilística e metodológica nasce da convicção de que certos problemas fundacionais, como a ontologia da comunicação e a articulação entre pertença e crítica, demandam uma abertura reflexiva e uma densidade argumentativa que o ensaio permite, sem abdicar do rigor.

Declaramos explícito, para evitar equívocos de sentido e avaliação, que a tese não pretende ser um manual de técnicas empíricas nem um enquadramento positivista de procedimentos estanques. Quando métodos empíricos são mencionados ou quando exemplos concretos surgem no argumento, eles o fazem como ilustrações analíticas e como testes heurísticos das sensibilidades teóricas propostas, não como requisitos normativos que definam a totalidade do estatuto científico do trabalho. A distinção entre ensaio e manual metodológico é, neste ponto, decisiva: a hermenêutica comunicativa almeja gerar perguntas, oferecer instrumentos interpretativos e propor uma postura crítica, não pretende substituir ou invalidar a pesquisa empírica, mas dialogar com ela desde outro ângulo de validade.

A opção ensaística, além de estilística, é uma escolha epistemológica: ela permite trabalhar com afetos intelectuais, variações de horizonte e adensamentos interpretativos sem perder a exigência de coerência argumentativa, e mantém uma relação responsável com a evidência, entendida aqui como testemunho histórico, interpretação hermenêutica e possibilidade crítica, em vez de confundi-la com critérios unicamente quantificáveis. Essa posição requer do leitor um deslocamento interpretativo, mas não menos rigor: exige sensibilidade teórica, clareza conceitual e acuidade hermenêutica.

A hermenêutica comunicativa, como proposta metodológica-epistêmica, implica também uma ética da pesquisa: o pesquisador é chamado a reconhecer sua pertença, a explicitar seus pressupostos e a submeter-se a processos reflexivos que previnam a naturalização de horizontes dominantes. As ferramentas conceituais propostas, como a reflexividade bourdieusiana, o olhar situado de Haraway e a crítica habermasiana das

distorções funcionam como mecanismos de autoproteção metodológica contra a reprodução acrítica de domínios simbólicos.

Por fim, espera-se que a tese funcione como um convite metodológico: não para impor uma nova ortodoxia, mas para demonstrar que há alternativas plausíveis ao duopólio “metodologia empírica clássica vs. ontologia puramente filosófica”. A hermenêutica comunicativa pretende ser, assim, uma ferramenta crítica e criadora, capaz de manter diálogo fecundo com pesquisas empíricas, de enriquecer interpretações e de responsabilizar epistemologias à luz das tradições e das injustiças que atravessam os horizontes de sentido que habitamos. Dito isso, eis o esquema geral da tese:

Objetivo geral: propor e defender a hermenêutica comunicativa como gesto metodológico capaz de articular a ontologia contemporânea e epistemologia contemporânea no campo da comunicação, possibilitando simultaneamente criação teórica, crítica reflexiva e consciência histórica.

Objetivos específicos:

1. Reconstruir criticamente o debate Gadamer–Habermas e identificar a zona de recobrimento entre eles, voltando a Heidegger, Husserl e indo a Paul Ricoeur.

2. Constituir um léxico conceitual operativo: pôr/dispor; doado/dado; *mídiandade*; confluência; contrafonia; *diverdedade* etc.

3. Articular hermenêutica, reflexividade sociológica e reflexividade antropológica para assegurar procedimentos de autoproteção crítica.

4. Situar a proposta no debate comunicológico, valorizando contribuições nacionais, como Flusser, e regionais, como as perspectivas amazônicas.

5. Explicitar as implicações metodológicas e as formas de experiência da hermenêutica comunicativa, sobretudo a sua confluência com as filosofias brasileiras.

Após esta apresentação inicial, a tese não pretende prescrever caminhos rígidos de leitura, mas antes se oferecer como um espaço de experimentação. Trata-se de um exercício ensaístico que assume seus riscos e aposta na abertura interpretativa, convidando o leitor a percorrer seus argumentos com liberdade crítica. Mais do que fixar critérios, interessa aqui cultivar uma atitude de diálogo atenta à coerência interna, sensível

às interlocuções com outros autores e, sobretudo, disposta a explorar possibilidades ainda não totalmente delineadas.

Nesse sentido, a proposta de uma hermenêutica comunicativa se apresenta menos como um modelo acabado e mais como um gesto: uma tentativa de repensar, de maneira criativa e reflexiva, o lugar da comunicação na trama do saber humano. Diante do muito que ainda resta por dizer e definir, resta-nos avançar com paciência e curiosidade e, ao final, transitar pelo convite implícito deste percurso: o de se lançar à floresta, com tudo o que ela tem de incerteza, descoberta e invenção.

A) Delineando o recorte

A pesquisa em torno de uma ontologia da comunicação não é exatamente uma novidade, apesar da jovialidade da questão. O mesmo vale para a pergunta sobre a episteme comunicacional. No Brasil, por exemplo, detectamos e julgamos uma obra relevante que serve ao propósito de erigir uma ontologia comunicacional, sendo ela: *Comunicologia: reflexões sobre o futuro*, do filósofo checo-brasileiro Vilém Flusser.

A noção de uma *comunicologia*, além de desafiar dilemas filosóficos antigos, também parece sustentar uma força ontológica capaz de retirar a comunicação da simplória pluralidade técnica e lançá-la na diversidade filosófica, isso quer dizer: uma área do pensamento que não se limite a dados estatísticos e análises gráficas, mas que se amplia em uma compreensão de nós mesmos, de sentido.

Do lado epistemológico, detectamos a obra *Pensando a episteme comunicacional*, de Tiago Quiroga. Além de fazer uma análise a partir da noção de *campo* em Pierre Bourdieu, Quiroga se importa em extrapolar a questão da técnica e pensar outras dimensões para a nossa área. Nesse caso, o autor vai ao âmago da “transição do *éthos* mítico ao lógico, da *Alethéia* pré-socrática, ao *Logos* grego, lugar de *origem* da concepção instrumental da técnica”⁸. Com forte influência heideggeriana, Quiroga flerta com a possibilidade de uma ontologia, mas não a desenvolve.

Temos, pois, um recorte brasileiro como aporte. Não se trata aqui de nacionalismo, mas de uma recente e ainda pouco estudada vertente brasileira desses tópicos. Acreditamos que as propostas são frutíferas e podem contribuir para a discussão mais larga sobre ontologia e epistemologia. No entanto, apesar da orientação brasileira, ela se

⁸ Quiroga, 2013: 35.

mostrará com maior vigor no encaminhamento final da tese, quando as propostas de desenvolvimento final estiverem se delineando. Antes, precisamos transitar por uma gama de autores e pensamentos, a fim de posicionar o Brasil como relevante em diálogo com os outros. Veremos, em pormenor, como as ideias desses livros podem se complementar e também quais são as aberturas possíveis que eles não desenvolveram.

E qual é o lugar da hermenêutica nessa incursão? Após as contribuições de Gadamer em seu reconhecido *Verdade e método*, somos inseridos no contexto que “afirma que o cientista social, ou intérprete, e o objeto estão ligados por um contexto de tradição”⁹. Isto é, “a filosofia hermenêutica não visa um conhecimento objetivo recorrendo a processos metodológicos, mas à explicação e à descrição do *Dasein* humano, na sua temporalidade e historicidade”¹⁰. A hermenêutica aparece como uma forma possível de compreender aquilo que somos a partir de nossa historicidade, daquilo que nos antecede e nos forma como seres. Buscar entender a hermenêutica vale aqui também como uma tentativa de estudar a possibilidade da comunicação como um processo histórico-temporal de ontologia própria.

Incomodado com a posição legada à comunicação de *interdisciplinarietà*, Quiroga percebe que esse entremeio é lar de uma instrumentalidade que faz com que nós “permanecemos esvaziados de qualquer ontologia. Essa, na realidade, deriva de outras áreas”¹¹. Diante do diagnóstico, Quiroga suscita a hermenêutica:

No itinerário do rebatimento nos tornamos impossibilitados de uma tradução original dos *fatos do mundo*, perspectiva em que a hermenêutica, base dos processos que envolvem a *criação* no âmbito teórico comunicacional, permanece mal compreendida e subaproveitada. (QUIROGA, 2013, p. 138)

Quiroga desconfia que há na hermenêutica um substrato a se acoplar na leitura comunicativa dos fatos do mundo. Infelizmente, não vemos o desenvolvimento dessa pesquisa, fator que nos incita a, justamente, tomar esse caminho como ponto de partida. Para tanto, precisamos tratar da questão hermenêutica de forma abrangente, recorrendo, mormente, às teorias de Gadamer, Ricoeur, Bleicher, Habermas, Bourdieu e Haraway. A suspeita de Quiroga nos leva à profusão comunicacional no cerne da questão hermenêutica.

⁹ Bleicher, 1980: 15.

¹⁰ Bleicher, 1980: 15.

¹¹ Quiroga, 2013: 138.

Não há aqui qualquer arbitrariedade em se meditar sobre a hermenêutica no seio da comunicação, visto que uma das discussões mais acaloradas e profícuas do século XX foi justamente aquela entre Gadamer e Habermas¹², sendo este um dos maiores interessados nas teorias da comunicação contemporâneas. Interessa-nos o debate, pois, um dos pontos que estava em jogo no conflito das visões era justamente a possibilidade de a ontologia preceder a epistemologia. Ou, ainda, a visão de que, após uma ontologia, não se seguiria uma epistemologia.

Ricoeur, ávido leitor de Gadamer, situa a questão em sua complexidade: “Verdade e método: ou praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas”¹³. Na mesma afinação, Tiago nos mostra o grave problema de se legar à comunicação um recorte instrumental voltado à análise de áreas outras: “O problema diz respeito à ausência de ontologia própria que faz com que a comunicação, enquanto disciplina, permaneça como rebatedora de fundamentos teóricos de áreas distintas, circunscrita nesse caso à condição de instrumento metodológico”¹⁴.

Quer dizer, a observação de Quiroga vai ao encontro da leitura de Ricoeur, a saber, de que a força de um instrumento metodológico acaba por esconder uma escassez ontológica. No entanto, Ricoeur vai além, uma riqueza ontológica pode esconder uma escassez metodológica. Esse recorte, claro, suscita a problemática da noção de verdade, que perpassa a objetividade e a subjetividade. Na hermenêutica de Gadamer temos sustentação para compreender o sentido do que somos em relação à tradição histórica, mas não há rigor metodológico para analisar quais “fatores políticos e econômicos podem limitar drasticamente o horizonte de alguns ou de todos os participantes”¹⁵. Tal crítica, documentada por Bleicher, é algo de central no pensamento de Habermas. Trata-se da aparição das ideologias, das ilusões cotidianas que estão acima da nossa consciência e distorcem a possibilidade de alargar os horizontes.

Até aqui estamos falando de forma muito geral sobre algumas questões acerca da ontologia e da epistemologia, estudo que devemos aprofundar ao tratar de cada filosofia em pormenor. O que estamos chamando a atenção agora é justamente à polêmica entre

¹² A polêmica foi publicada no *Hermeneutik und ideologiekritik*, por Suhrkamp, em 1971.

¹³ Ricoeur, 2008: 51.

¹⁴ Quiroga, 2013: 33.

¹⁵ Bleicher, 1980: 221.

Gadamer e Habermas que levou a um impasse detectado tanto por Ricoeur quanto por Bleicher: ou a metodologia, ou a ontologia. Isso significa: ou trabalhamos para fortalecer o rigor das ciências humanas ou fortalecemos o entendimento sobre nós mesmos e deixamos a objetividade científico-epistemológica de lado. Não temos, em Gadamer, uma preocupação com o estatuto objetivo das humanidades, não ao menos com as possíveis distorções que cercam a compreensão. Talvez seja essa a maior crítica de Habermas.

Do ponto de vista da comunicação, como Quiroga expressa, há uma determinação instrumental-metodológica voltada para certos resultados. A ontologia fica ausente. Se a comunicação é incapaz de meditar sobre aquilo que somos, resta a parte instrumental que, muitas vezes, serve como uma curiosidade estatística ou como um fator social que será melhor analisado pela sociologia do que pela comunicação. Resta à nossa área algo de menos sério, espécie de reforço metodológico. Seria a comunicação uma ciência de apoio, cega em si mesma?

A grande questão por trás de todo esse jogo, algo que Quiroga talvez não tenha percebido ou simplesmente não desenvolveu, é que se a própria ontologia e a própria epistemologia enfrentam essa crise na tentativa de conciliação e fundamentação, o que poderemos dizer sobre a comunicação e sua episteme? Ou, pensando com a acuidade de Ricoeur, o que poderemos dizer sobre a ontologia hermenêutica da comunicação? Precisamos, necessariamente, escolher entre um e outro? A subjetividade hermenêutica leva à crise da objetividade? A objetividade cega leva à morte da subjetividade? Se de um lado Gadamer confia na habilidade do pensamento em reconhecer a própria historicidade, de outro, Habermas não dá todo esse crédito ao pensamento, antes, diz que somos compostos cotidianamente por distorções ideológicas. Na esteira da psicanálise freudiana, aporte presente na Escola de Frankfurt, Habermas percebe que o pensamento não é capaz de tudo controlar. Gadamer assume um consenso evidente da compreensão, como se pudéssemos atingir esse nível com o pleno domínio da mente. Trata-se de uma subjetividade¹⁶ que ignora a objetividade sociológica.

Nesse ínterim, revela-se a compreensão do próprio Pierre Bourdieu sobre a reflexividade como uma chave de leitura. Quiroga elege a noção de campo como afluente de uma episteme comunicacional, percepção que nos parece legítima. Em nossa visão,

¹⁶ Veremos ao longo da tese que esse termo não é o mais adequado para se referir à tradição de pensamento gadameriano. O conceito funciona aqui como ilustração.

Quiroga quase esbarra a sua análise com o estudo sobre a *reflexividade* em Bourdieu, conceito que acompanha a problemática do campo e aborda uma nova objetividade que acompanha a reflexão. Tal objetividade poderá ser tematizada como conexão entre ontologia e epistemologia. Semelhante ao pensamento habermasiano, Bourdieu nos lembra “que o sujeito cognoscente não tem acesso pela simples reflexão ao essencial daquilo que ele é (...) para ter acesso a isso, ele deve passar pelo desvio das condições objetivas nas quais ele foi produzido de modo a tornar-se o que ele é”¹⁷. Não chegamos a ver esse desenvolvimento no livro de Quiroga, mas parece uma lacuna em potencial.

Bourdieu sublinha que a reflexão não é “no sentido de *cogitatio cogitationis*, isto é, pensamento de um pensamento (...) A reflexividade, tal como a entendo (...) passa por um processo de objetivação”¹⁸. A visão de Bourdieu, na medida que aproxima a reflexão das condições sociais que a permitem, “opondo-se a uma epistemologia teórica e filosófica (...) de modo a tornar sociológicas as questões epistemológicas”¹⁹, cria uma nova chave de leitura para intercambiar objetividade e subjetividade.

É aqui que, para nós, surge o esplendor da comunicação. No lugar de escolher entre uma episteme ou uma ontologia da comunicação, por que não a pensamos justamente como o espaço de elo entre as duas titãs filosóficas? Ora, a questão talvez pareça arbitrária nesse momento em que nada se desenvolveu e ainda estamos na determinação do recorte, mas é justamente nessa perspectiva que pensamos a nossa tese. Quer dizer que a comunicação seria, então, mero campo de encontros filosóficos, um fluxo ou ponte entre visões? Não. Acreditamos que a comunicação pode ser tanto uma forma de compreensão daquilo que nos habita quanto uma ciência que tematiza a objetividade humana, desde que saibamos definir os conceitos.

O problema nisso tudo é a grande polêmica do século XX: metodologia ou ontologia? Veremos que a hermenêutica, enquanto ontologia da compreensão, se deixa cegar por um ideal universalista que desconsidera as distorções ideológicas. Veremos, por outro lado, que a epistemologia tende a se isolar em suas análises objetivas, carecendo de visão ontológica, fator que coloca em xeque o próprio sentido de uma área do conhecimento, visto que conhecer não é apenas descrever. Ricoeur nos lembra: “Antes de qualquer distância crítica, pertencemos a uma história, a uma classe, a uma nação, a uma

¹⁷ Bourdieu, 2024: 51-52.

¹⁸ *Ibidem*, 51-52.

¹⁹ Bourdieu, Heilbron, 2024: 17.

cultura, a uma ou mais tradições”²⁰. Isto é, o histórico sempre nos forma, pertencemos aos rastros da tradição. “Pertença à história antes de me pertencer”²¹.

Diante de tantos problemas que urgem à necessidade de melhores descrições, queremos perseguir a pista que Ricoeur escavou: “o debate perderia seu interesse, caso essas duas posições aparentemente antitéticas não comportassem uma zona de recobrimento que deveria, a meu ver, tornar-se o ponto de partida para uma nova fase da hermenêutica”²². Vamos esmiuçar o trabalho de Ricoeur para chegarmos à possibilidade dessa nova hermenêutica e, finalmente, ver o estatuto da comunicação.

Para avançarmos nesse entendimento, claro, vamos precisar tratar cautelosamente de todos esses conceitos. Todos eles são por demais amplos, carregando gigantesca história conceitual. Não vamos exaurir o poder de cada um, mas vamos tratar do assunto a partir da polêmica que se constituiu no século XX, século este que também caracteriza o fenômeno da comunicação como comunicação de massa. Não falaremos da comunicação apenas como fenômeno recente e filha da revolução industrial, mas também iremos ao fundo de sua conceituação mais ampla. Assim, trataremos de uma ontologia a partir da hermenêutica que se constituiu no século XX; falaremos de uma epistemologia científica como crítica do fundacionismo, algo também temático do século passado. Ou seja, apesar de tratarmos de conceitos por demais abrangentes, vamos nos apoiar nas discussões contemporâneas deles, principalmente no capítulo delineado entre Gadamer e Habermas, que, por si só, é muito profundo.

Assim, podemos formular a questão mais pregnante à tese: como uma suposta hermenêutica comunicativa pode se situar entre a ontologia e a epistemologia e ser tanto uma ciência objetiva quanto uma forma de nos compreendermos sem prejuízo para a subjetividade e a objetividade? No fundo, o desafio é pensar tanto uma episteme quanto uma ontologia comunicacional e, como se não bastasse, pensar a posição privilegiada da comunicação na dificuldade de conciliação entre subjetividade e objetividade. Reconhecemos a imensa dificuldade em percorrer esse caminho, mas, apoiados em ombros de gigantes²³, talvez consigamos contribuir para um breve capítulo da comunicação enquanto hermenêutica.

²⁰ Ricoeur, 2008: 103.

²¹ *Ibidem*, 116.

²² Ricoeur, 2008: 130.

²³ Para recordarmos de Isaac Newton.

2. Primeira imersão: vistas ontológicas

Para prosseguirmos com segurança, faz-se necessário aqui uma primeira imersão pelos conceitos fundamentais que sustentam a presente investigação, não no sentido de uma enumeração sumária ou de um inventário enciclopédico, mas como uma travessia cuidadosa pelos alicerces teóricos que se entrecruzam na tessitura desta tese. Sabemos que um risco sempre ronda o pensamento: o de perder-se em derivações intermináveis, em parênteses que se abrem sobre parênteses, fazendo com que o núcleo da reflexão se dilua em digressões.

Por isso, o esforço aqui não será o de compor definições estanques, mas o de delinear o horizonte em que cada conceito se inscreve, revelando sua potência crítica e suas implicações no campo mais amplo da epistemologia e da hermenêutica comunicativa. Conceitos não são meros instrumentos de classificação, mas verdadeiras entradas para mundos de sentido, sedimentações históricas que carregam consigo disputas, tensões e promessas. Os autores e autoras com que aqui conversamos não apenas cunham categorias, mas deslocam inteiros modos de pensar, sugerindo que a linguagem, o campo, a tradição e os saberes localizados são mais do que noções analíticas: são formas de vida, chaves de leitura do mundo e modos de nos situarmos em relação a ele. Este percurso conceitual, portanto, não se reduz a um preâmbulo metodológico, mas antes constitui o próprio gesto de inscrição da tese no diálogo crítico que deseja habitar. Gesto este que, ao se debruçar sobre cada termo, não busca apenas clarificação, mas abertura, convocando o leitor a perceber que cada conceito é, em si mesmo, um campo de forças, um espaço em disputa, e que somente na articulação desses campos poderemos vislumbrar a possibilidade de uma comunicação epistêmica e ontológica.

2.1. Ontologia em Heidegger e Husserl

De forma muito geral, a ontologia é uma área da filosofia “que estuda aquilo que é”²⁴, o ser de determinado objeto ou assunto. Também é entendida como “doutrina do ser”²⁵. Por si só, isso não nos diz nada. Aliás, é a partir desse solo que Heidegger em seu livro *Ontologia* vai melhor definir o que essa doutrina significa. Heidegger diz que

²⁴ Hofweber, 2023. Retirado da enciclopédia Stanford.

²⁵ Heidegger, 2012: 7.

“somente a partir da fenomenologia é possível levantar a ontologia correspondente sobre uma base problemática firme e manter-se num caminho adequado”²⁶.

Sendo discípulo de Husserl, aquele que reinventou a intencionalidade em sentido contemporâneo, Heidegger tem a consciência de que a ontologia clássica “bloqueia o acesso ao ente que é decisivo para a problemática filosófica, isto é, ao *ser-aí*, a partir do qual e para o qual a filosofia “é”²⁷. Heidegger quer dizer que a ontologia clássica tem como tema o ser “objetual, a objetualidade de objetualidades determinadas”²⁸. Enquanto voltada para os objetos, há um sujeito que observa e decifra essas objetualidades, na clássica dimensão entre sujeito e objeto. Temos nessa base as ciências, que descrevem em pormenor todos os atributos de um ser em sua objetualidade.

No entanto, “a ciência que estuda o ser é, para Heidegger, ôntica, e é necessário distinguir isso da ciência do *ser do ser*, que é por si *ontológica*”²⁹. Isto é, a mera descrição dos objetos, a mera observação atenta não captura o sentido expansivo de ontologia. As ciências naturais, que tradicionalmente bloqueiam o ente de se colocar naquilo que observa, não conseguem compreender o *ser do ser*. Está aqui em jogo outra noção de ontologia, uma que Heidegger chama de “hermenêutica da facticidade”³⁰.

Heidegger chama a atenção para uma doutrina do ser de fato, uma que não se deixa reduzir à mera descrição objetual, mas que desbloqueia o ente do observador, o *ser-aí*. Nessa parte, Heidegger está imerso em águas husserlianas, na capital da *intencionalidade*. “Se a intencionalidade é essa notável propriedade da consciência de ser uma consciência *de*, de se mover de si mesma rumo a algo diferente, então o ato de significar contém a essência da intencionalidade”³¹. Em outras palavras, “a consciência ser consciência *de* algo, ou seja, pelo seu estar dirigida para um objeto. Essa propriedade também é designada como *intencionalidade*.”³²

Quando a consciência realiza um ato de significar, está dando significado a *algo*, ela se direciona a esse *algo*. Não se trata, porém, de um direcionamento impessoal ou uma suspensão daquilo que sou em nome da descrição completa do objeto, mas de

²⁶ *Ibidem*, 8.

²⁷ Heidegger, 2012, 8.

²⁸ *Ibidem*, 9.

²⁹ Levinas, 1996: 15. Tradução nossa. *Ser do ser* também pode ser compreendido, em nossa visão, na clássica acepção de *ser enquanto ser*.

³⁰ Heidegger, 2012: 9.

³¹ Ricoeur, 1967: 6. Tradução nossa.

³² Zahavi, 2015: 22.

“experiências, tal como elas são dadas a partir de uma “perspectiva de primeira pessoa””³³. São as famosas *vivências* de Husserl. “São vivências (...) as percepções, as representações da fantasia e as representações de imagem, os atos do pensamento conceitual, as suposições e dúvidas, as alegrias e as dores, as esperanças e os temores”³⁴.

Descartes e outros modernos já falavam sobre as percepções e as representações. Qual é a diferença de Husserl? É notória a mudança, uma vez que Husserl vê que “a percepção está, por assim dizer, como um dado atual”³⁵. E assim “toda a vivência intelectual e toda a vivência em geral, ao ser levada a cabo, pode fazer-se objeto de um puro ver e captar e, neste ver, é um dado absoluto”³⁶. Não se trata mais de falar sobre representações dos objetos e a diferença entre a coisa em si e aquilo que percebo de forma representativa na consciência, mas de considerar as vivências como dados absolutos. Sendo assim, “o que está em questão é minha percepção, meu pensar, meu julgamento (...) todas essas formas de consciência (...) e não se pode falar delas, sem inserir aí concomitantemente o seu correlato objetivo, isto é, o percebido, o duvidado, o esperado etc”³⁷.

Em resumo, a consciência que significa e se direciona a algo coloca em questão aquele de onde se partem as vivências, o observador. O observado e o observador formam um par constituído pela intencionalidade. Não caímos na armadilha kantiana de que nada podemos conhecer sobre a coisa em si, pois não se trata dos limites da representação, mas dos dados puros da vivência, das experiências “em primeira pessoa”. A partir da intencionalidade fazemos uma nova ontologia, ou melhor, fenomenologia.

Heidegger radicaliza a fenomenologia e procura escavar ainda mais o seu fundamento ontológico. “Questões surgem na discussão e confronto com as “coisas”. E coisas há *aí* somente onde há olhos (...) foi Husserl quem me abriu os olhos”³⁸. Husserl procura fazer “nascer uma nova ciência, a crítica do conhecimento (...) a ciência do ser em sentido absoluto e último”.³⁹ Com base nessa visão, Heidegger se aprofunda na doutrina do ser. Nunca é demais frisar, “Ser-aí no tocante a seu ser significa: não e nunca primordialmente enquanto objetualidade da intuição e da determinação intuitiva, da mera

³³ *Ibidem*, 21.

³⁴ Husserl, 2015: 296.

³⁵ Husserl, 1989: 55.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Zahavi, 2015: 22.

³⁸ Heidegger, 2012: 11.

³⁹ Husserl, 1989: 57.

aquisição e posse de conhecimentos disso, mas ser-aí está aí para si mesmo no como de seu ser mais próprio”⁴⁰.

Indo além da objetualidade, assim como seu mestre fez, Heidegger dá mais passos à frente. Enquanto Husserl se detinha à rigorosidade da crítica ao conhecimento, na busca do fundamento e das essências da vivência, Heidegger vai destilar a própria vida. Não apenas a vivência em sua correlação intencional, mas a vida enquanto modo de ser. “Caso se tome a “vida” como um modo de “ser”, então, “vida fática” quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto “aí” em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico”⁴¹.

É fácil, diante disso, cair em uma armadilha. Heidegger não está dizendo que vai analisar a vida em toda a sua abrangência ôntica para entender o ser, o que importa é a vida ontológica, isto é, o modo de ser que faz aparecer uma compreensão para além do objetual, para além da relação sujeito-objeto. Não é a vida pura e simplesmente, como se fosse um objeto isolado, mas algo sempre presente no *aí* do ser, uma relação intencional que leva às possibilidades do ser. Heidegger é devoto da “ciência do ser em sentido absoluto” de Husserl.

Heidegger vai além em sua pesquisa ao abordar a hermenêutica. Para ele, “a expressão *hermenêutica* pretende indicar o modo unitário de abordar, concentrar, acessar a ela, isto é, de questionar e explicar a facticidade.⁴²” “Por *fático* chama-se algo que é articulando-se por si mesmo sobre um caráter ontológico, o qual é *desse modo*”⁴³. Ou seja, a hermenêutica é uma forma de acessar esse modo de ser que é a vida, modo este que supõe a intencionalidade entre o ser e o *aí* que o constitui. Esse supor nos conecta à dimensão ontológica, não se reduzindo à vida pura e simples, como objeto a que passamos de forma desorientada.

Como Bleicher explica, “Heidegger encontrou um ponto de partida para a sua hermenêutica ontológico-fundamental na categoria de *Leben* de Dilthey, que estava até então subjacente à consciência transcendental do apriorismo kantiano”⁴⁴. Mais uma vez, trata-se da vida não como objeto a ser descrito, mas modo de ser intencional. É nesse

⁴⁰ Heidegger, 2012: 13.

⁴¹ *Ibidem*, 13-14.

⁴² *Ibidem*, 13.

⁴³ *Ibidem*, 15.

⁴⁴ Bleicher, 1980: 15.

sentido que a compreensão vai surgir não como um entendimento objetual, mas um modo de ser. Em *Ser e Tempo*, Heidegger aprofunda o trabalho que começou na *Ontologia*.

Já se aludiu que sempre nos movemos numa compreensão de ser. É dela que brota a questão explícita do sentido de ser e a tendência para o seu conceito. Não sabemos o que quer dizer “ser”. Mas já quando perguntamos o que é “ser”, mantemo-nos numa compreensão do é. (HEIDEGGER, 2018, p. 41)

Levinas aponta que “a compreensão do ser é característica determinante e fato fundamental da existência humana”⁴⁵. Heidegger é explícito ao dizer que a “fenomenologia da presença é hermenêutica no sentido originário da palavra em que se designa o ofício de interpretar”⁴⁶. “A hermenêutica da presença torna-se também uma “hermenêutica” no sentido da elaboração das condições de possibilidade de toda investigação ontológica”⁴⁷. Com a forte influência de Husserl, Heidegger amplia a intencionalidade ao fato de que somos sempre compreendendo, sempre interpretando, visto que todo compreender é um compreender *de* que se revela na interpretação. “Trata-se de uma hermenêutica que elabora ontologicamente a historicidade da presença como condição ôntica de possibilidade da história fatural”⁴⁸.

Ou seja, a história a qual pertencemos, que é anterior a qualquer possibilidade de objetivá-la, é um dado que, partindo da vida em geral, ôntica, constitui a história enquanto forma ontológica do *ser-aí*. Este *aí* remete à noção de que o ser está *em* algum lugar. Daí que Heidegger vai dizer que “o ser-em é, pois, a expressão formal e existencial do ser da presença que possui a constituição essencial de ser-no-mundo”⁴⁹. A partir disso, Heidegger começa a dissertar sobre vários modos de ser, mas não cabe aqui fazermos essa incursão total por *Ser e Tempo*.

Ao nosso propósito, basta a compreensão de que a história é algo anterior à própria possibilidade de tratar um algo como objeto. Antes, somos como objetos para a história. *Hermenêutica* é a forma de acessar isso que somos antes mesmo de ter uma compreensão de ser. Sempre nos movemos em uma pertença, uma presença⁵⁰. A compreensão dessa dimensão anterior nos move no seguinte sentido:

⁴⁵ Levinas, 1996: 15. Tradução nossa.

⁴⁶ Muito se criticou a tradução de Márcia Schuback do termo *dasein* por *presença*. Somos da opinião que a tradução é deveras infeliz, pois apesar de querer transmitir um ser que se apresenta de outro modo, não capta o *aí* intencional. *Ser-aí* é mais acurado. No entanto, para não mudar a citação, deixamos esta nota.

⁴⁷ Heidegger, 2018: 77.

⁴⁸ *Ibidem*, 78.

⁴⁹ *Ibidem*, 100.

⁵⁰ Para esse fim, a tradução de Schuback faz sentido, mas dificulta a compreensão.

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão. (HEIDEGGER, 2012, p. 21)

A ontologia nos aparece como hermenêutica da facticidade, que por sua vez é fenomenológica. Em toda essa empreitada, há uma espécie de comunicação subjacente. Quer dizer, a intencionalidade nos lança em uma correlação que não é mera dualidade sujeito-objeto, mas uma compreensão que faz comunicar um algo com aquilo que somos. Isso não é apenas uma forma de ir *às coisas mesmas*, como nos diz o lema fenomenológico, uma forma de percepção direta e sensível que “em sentido grego, o que é “verdadeiro”, de modo ainda mais originário do que o logos acima mencionado, é a síntese, a simples percepção sensível de alguma coisa”⁵¹. Ao tratar da palavra *síntese*, Heidegger diz que “o *sin* possui aqui um significado puramente apofântico e indica deixar e fazer ver algo *como* algo, na medida em que se dá *em conjunto com outro*.”⁵²

A noção de verdade acaba por se ampliar. Da simples adequação ou da correspondência de forma representativa, vemos uma forma de revelar o ser. “O ser verdadeiro do logos enquanto *aletheien* diz: retirar de seu velamento o ente sobre que se fala no *legein* como *apofainestai* e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado (*alethés*), em suma, *des-cobrir*”⁵³. “Verdadeiro, no sentido mais puro e originário, isto é, no sentido de só poder descobrir e nunca encobrir, é o puro *noein*, a percepção que percebe singelamente as determinações mais simples do ser dos entes como tais”⁵⁴. Retira-se do encobrimento aquilo que somos, o conjunto do outro com aquilo que percebemos. Além de ir às coisas mesmas, vamos ao cerne de nós mesmos.

Ademais, o compreender também “possui a estrutura existencial que chamamos de *projeto* (...) O projetar-se nada tem a ver com um (...) plano previamente concebido (...) a presença já se compreendeu e sempre se compreenderá a partir de possibilidades”⁵⁵. Isto é, a compreensão do potencial, do poder-ser, é sempre um projeto a que estamos atrelados, não como plano, mas como fundamento daquilo que podemos ser. “Em todo compreender de mundo, a existência também está compreendida e vice-versa”⁵⁶. Diante

⁵¹ Heidegger, 2018: 73. Heidegger coloca “logos” e “síntese” em grego, mas fizemos a tradução direta.

⁵² *Ibidem*, 72.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*, 73.

⁵⁵ *Ibidem*, 205.

⁵⁶ *Ibidem*, 213.

disso, em uma invertida à crítica do conhecimento de Husserl, Heidegger vai focar naquilo que nos antecipa “ao pedir que o tema científico seja *retirado* das próprias coisas, por meio de *Vorhabe* (algo que temos antecipadamente), *Vorsicht* (algo que vemos antecipadamente) e *Vorgriff* (algo que apreendemos antecipadamente)”⁵⁷.

Aqui começamos a ver a distintiva distância da ontologia para com a epistemologia. Enquanto Husserl tinha por foco a crítica do conhecimento a partir da ciência absoluta do ser, Heidegger suspende o conhecimento clássico para elevar a história como rigor suficiente. “A matemática não é mais rigorosa do que a história. É apenas mais restrita, no tocante ao âmbito dos fundamentos existenciais que lhe são relevantes”⁵⁸. As investigações matemáticas de Husserl são colocadas de lado, não por serem irrelevantes, mas por não serem necessárias para embasar a lógica histórica de rigor. Trata-se de não se embasar por qualquer ciência exata ou ciência da natureza, não é preciso buscar o ideal delas, ao contrário, elas enturvecem a nossa pertença à historicidade.

O que parece subvalorizado nesse compreender é o papel da comunicação na intencionalidade. Isto é, o que a comunicação tem a ver com o comunicar da história que somos? Se a hermenêutica é uma forma de acesso ao *ser-aí*, uma forma desalienada, não seria também a comunicação uma dessas formas? A questão aqui se colocou como provocação, algo que responderemos mais à frente na tese.

Ora, a pergunta por uma ontologia da comunicação precisa responder à pergunta por uma ontologia. A visão de Heidegger, que em parte é também a de Husserl, é a que adotaremos ao longo da tese para a compreensão da ontologia. Sendo um entendimento contemporâneo hermenêutico, perguntar pela ontologia da comunicação significa perguntar pela hermenêutica da comunicação, isto é, aquilo que somos ao comunicarmos. Talvez essa questão se desbloqueie com a filosofia de Gadamer, que foi discípulo de Heidegger.

⁵⁷ Bleicher, 1980: 111.

⁵⁸ Heidegger, 2018: 215.

2.2. A hermenêutica de Gadamer na primeira parte de Verdade e Método

Tendo a obra heideggeriana como pressuposto, Gadamer quer “demonstrar aquilo que é comum a todas as maneiras de compreender e mostrar que a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um “objeto” dado, mas pertence à história efetual”⁵⁹. Isto é, não há que se falar em visão subjetiva, pois não se trata de um sujeito apreendendo um objeto e buscando compreendê-lo, é, antes, a compreensão de que pertencemos à história de forma ontológica, algo que faz parte do nosso ser. Não pode ser algo objetivo nem subjetivo, pois não se trata de um tematizar da consciência, é algo prévio, uma experiência.

Sendo assim, Gadamer se limita a dizer que as suas análises da linguagem são “pensadas de forma puramente fenomenológica”⁶⁰, “não com o sentido de uma doutrina de método, mas como uma teoria da experiência real, que é o pensamento”⁶¹. Por essas e outras objeções, chegamos àquele problema de se escolher ou a metodologia ou a ontologia. Ou se parte da análise fenomenológica das possibilidades, ou da relação entre objetividade e subjetividade de uma consciência que tematiza seus objetos. Ou falamos da verdade enquanto *logos*, desencobrimento do que somos, ou da verdade metodológica que descobre o objeto na medida que encobre o ser. De forma análoga, Habermas vai criticar exatamente da forma oposta, dizendo que a verdade do *logos* descobre o ser na medida que encobre toda a epistemologia. Parece residir nisso uma barreira intransponível.

Gadamer reconhece que “na sua origem, o fenômeno hermenêutico não é, de forma alguma, um problema de método”⁶². “O fenômeno da compreensão impregna não somente todas as referências humanas ao mundo, mas apresenta uma validade própria também no terreno da ciência, resistindo à tentativa de ser transformado em método da ciência”⁶³. Ora, o propósito da hermenêutica, aqui falado de forma mais categórica por Gadamer, que realiza uma espécie de “urbanização da província heideggeriana”⁶⁴, é o de tratar da possibilidade ela mesma. Desse modo, a hermenêutica:

Seu propósito é rastrear por toda parte a experiência da verdade, que ultrapassa o campo de controle da metodologia científica, e indagar por sua própria

⁵⁹ Gadamer, 2017: 18.

⁶⁰ *Ibidem*, 23.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, 29.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Subtítulo de um artigo escrito por Habermas ao tratar sobre Gadamer. “Hans Georg Gadamer: Urbanização da Província Heideggeriana”.

legitimação onde quer que se encontre. É assim que as ciências do espírito acabam confluindo com as formas de experiência que se situam fora da ciência: com a experiência da filosofia, com a experiência da arte e com a experiência da própria história. São modos de experiência nos quais se manifesta uma verdade que não pode ser verificada com os meios metodológicos da ciência. (GADAMER, 2017, p. 30)

Não há, portanto, epistemologia capaz de isolar a verdade como objeto de experimentos. Antes, a verdade nos experimenta a partir de nossas possibilidades, dentre elas a própria história como antecipação. Isso quer dizer que a verdade é um desencobrir, algo que se doa a nós. O *doado* é diferente do *dado*. O contraste é decisivo: o dado sugere algo neutro, mensurável, entregue sem mediações, como se o mundo fosse uma coleção de fatos brutos à disposição da consciência. Já o doado indica que a verdade se oferece como experiência singular, como possibilidade que se abre diante de nós. Não é algo que possuímos, mas algo que nos visita, que nos atravessa, que se manifesta de acordo com nossas aberturas existenciais, culturais e históricas.

Nesse sentido, quando afirmamos que “a verdade nos experimenta”, há nisso uma inversão da epistemologia clássica. Não somos nós que submetemos a verdade a condições de laboratório: é a própria verdade que nos põe à prova, revelando-se de maneiras diversas conforme nossas formas de ser-no-mundo. Esse movimento desloca a centralidade da verdade como “correspondência” para a verdade como “acontecimento hermenêutico”. Não significa que a verdade é uma entidade ou uma ideia platônica, mas que ela desencobre as possibilidades enquanto nos experimentamos. A verdade não é algo simplesmente “à disposição” que podemos domar pelas lentes laboratoriais.

Também a arte desempenha relevante papel nessa diferença, uma vez que estabelece em nós uma comunicação que desperta o histórico em nós, a compreensão que somos. A condição de impessoalidade exigida pela metodologia científica acaba por atropelar a nossa dimensão histórica, fazendo com que a pesquisa surja do nada e pelo nada. Sobre isso, também Bourdieu faz uma declaração:

Na minha opinião, nada é mais falso do que a máxima universalmente aceita nas ciências sociais, segundo a qual o pesquisador não deve colocar nada de si mesmo em sua pesquisa. Devemos, ao contrário, referir-nos constantemente à nossa própria experiência, mas não, como acontece muitas vezes, até mesmo entre os melhores pesquisadores, de maneira envergonhada, inconsciente ou descontrolada. (BOURDIEU apud BOURDIEU; HEILBRON, 2024, p. 15)

Bourdieu também vai encontrar uma maneira de resolver esse problema, resolução que veremos de forma apropriada ao tratarmos da epistemologia. A citação aqui serve

para indicar uma afinação semelhante com Gadamer que, apesar de trabalhar com a fenomenologia, tangencia os preconceitos epistemológicos clássicos. A hermenêutica é uma ontologia fenomenológica que nos aproxima de nós mesmos, indo para além do ser que “enquanto ocupação, o ser-no-mundo é *tomado* pelo mundo de que se ocupa”⁶⁵. Para além das ocupações cotidianas, a hermenêutica acessa o encoberto que há em nós.

Na dificuldade de uma verdade epistemológica, Gadamer reconhece que “de maneira nenhuma podemos afirmar que todo interesse histórico tenha seu fundamento na realização consciente de uma reflexão histórico-efetual”⁶⁶. Não podemos reduzir toda a ciência historiográfica às condições de uma reflexão prévia, visto que, além de atravancar a pesquisa, exige do pesquisador uma consciência tamanha que pode não ser necessária na busca por resultados. Exigir isso seria, de fato, paralisar a pesquisa: o historiador não poderia avançar em seu objeto sem antes deter-se infinitamente sobre sua própria posição, como se só pudesse interpretar depois de atingir uma consciência total de seus condicionamentos. Isso não significa que toda investigação histórica dependa de um exercício reflexivo absoluto, mas sim que a reflexão é um momento possível e fecundo, sobretudo quando surgem tensões interpretativas ou quando a pesquisa se depara com seus próprios limites de compreensão.

Debatendo dessa maneira, vemos propriamente o ideal da pesquisa científica. Ela serve para alcançar resultados? Serve para realizar uma reflexão no pesquisador? Na medida em que se pesquisa e se colhe resultados, eles são tanto pessoais quanto comunitários? O interesse de Gadamer é ver “o que está por trás de todas as espécies de interesse pela história”⁶⁷. Sem a pergunta pela história, como fazer história? A fenomenologia tematiza essa questão ao fazer aparecer o problema. Não quer dizer que o historiador necessariamente precisa conhecer sobre fenomenologia, mas que esses problemas necessariamente atravessam o historiador, independentemente de sua consciência.

Há nisso uma grande diferença entre Husserl, Heidegger e Gadamer. Enquanto Husserl via na consciência a primazia intencional para com as vivências, especialmente em sua passagem para o idealismo transcendental⁶⁸, Heidegger e Gadamer não depositam

⁶⁵ Heidegger, 2018: 108.

⁶⁶ Gadamer, 2017: 18.

⁶⁷ *Ibidem*, 19.

⁶⁸ Sobre essa temática, recomendamos o artigo de Dourado (2022) sobre a leitura de Roman Ingarden.

toda essa fé na consciência. Antes, a história é que nos atravessa, a experiência que nos move, independente da minha consciência sobre ela. Essa radicalização coloca em xeque a possibilidade de uma epistemologia baseada na segurança da consciência, a exemplo do *cogito* cartesiano e toda a sua sequência em forma de edifício matemático.

A arte⁶⁹ é um exemplo de experiência que nos mostra uma forma diferente de se conhecer. Na primeira parte de *Verdade e método*, Gadamer faz uma longa reflexão sobre as características românticas da arte, indo de Kant até Fichte, Schelling e Hegel. Ele chega a dizer que “a arte do gênio reside em tornar comunicável o jogo livre das forças do conhecimento”⁷⁰. Ele também diz que:

Sempre que se deve “chegar à alguma coisa” que não se pode descobrir só pelo aprendizado e pelo trabalho metodológico, portanto, sempre que se dá alguma *inventio*, onde se deve algo à inspiração e não ao cálculo metodológico, entra em jogo o *ingenium*, isto é, o gênio. (GADAMER, 2017, p. 97).

Em seguida, Gadamer vai afirmar que “à genialidade da criação corresponde uma genialidade da compreensão”⁷¹. Isto é, lá onde acontece o jogo livre das forças, acontece a criação, também a compreensão. Disso não se retira o cálculo metodológico, mas uma visão anterior, uma autocompreensão.

Uma vez que encontramos no mundo a obra de arte e em cada obra de arte individual um mundo (...) aprendemos a nos compreender (...) com relação ao belo e à arte, importa ganhar um horizonte que não busque imediatez, mas que corresponda à realidade histórica do homem. (GADAMER, 2017, p. 149)

Ao nos conhecermos de forma mais profunda pela obra de arte, realizamos o acesso àquele ser encoberto que há em nós, atravessado por misteriosa história. Tal experiência nos leva a um horizonte distante do imediatismo do progresso ou das melhorias científicas, faz com que venhamos ao encontro de nossas próprias possibilidades. Não quer dizer que o progresso científico não seja importante, algo que não podemos afirmar sob qualquer hipótese, mas que a própria pesquisa científica não aconteceria sem um olhar de si próprio às possibilidades. Isto é, sem a compreensão que somos a todo momento, não haveria pesquisa. Mais uma vez: não significa para isso que o pesquisador precisa ter a plena consciência das suas possibilidades, mas que isso é algo que lhe atravessa e lhe move.

⁶⁹ Conforme Braidão (2024) na apresentação à *Hermenêutica*, de Schleiermacher, “a arte de compreender está internamente conectada com a arte de falar e com a arte de pensar” (Braidão, 2024: 15).

⁷⁰ Gadamer, 2017: 96.

⁷¹ *Ibidem*, 100.

Sobre esse tema, Ricoeur elucidava que “como observa Mannheim, aquele que não possui pressuposições não coloca questões, e quem não coloca questões não pode formular hipóteses e, ao mesmo tempo, nada mais procura”⁷². Por mais que as pressuposições que temos sejam distorções e formas inacabadas de aproximação, precisamos desse impulso para realizar uma pesquisa. Quer dizer, sem experiências como a arte, como a filosofia, que constantemente sofrem preconceitos da perspectiva metodológica ou pelo espectro da utilidade, não haveria a potencialidade do impulso. Sem compreensão, o que faríamos?

Acerca dessa proposta, Ricoeur vai tentar conciliar hermenêutica e ideologias, ou hermenêutica e metodologias, no sentido de que as distorções são aquilo que queremos dissipar por intermédio dos métodos. Ora, então a epistemologia partiria de uma ontologia? Partiria da hermenêutica e, portanto, da fenomenologia enquanto experiência? Chegaremos ao momento preciso de responder essas questões, que aqui servem como antecipações à curiosidade. Ricoeur trilha por essa esteira.

Importa-nos falar mais um pouco sobre a arte em Gadamer. Para ele, a experiência estética não serve apenas a uma definição de gostos e entretenimento, é, antes, caminho para “justificar na própria experiência da arte o conhecimento da verdade”⁷³. Ademais, “todo encontro com a linguagem da arte é um encontro com um acontecimento inacabado, sendo ela mesma uma parte desse acontecimento”⁷⁴. Nisso podemos ver “uma consequência hermenêutica de longo alcance”⁷⁵. Para compreendermos as consequências dessas falas, precisamos ir à noção de jogo em Gadamer.

Quando o autor de *Verdade e método* disserta sobre a noção de jogo, diz que se refere “ao modo de ser da própria obra de arte”⁷⁶. Da mesma forma fenomenológica de Heidegger e Husserl, a arte não vai ser um objeto analisado por um sujeito, mas “uma experiência que transforma aquele que a experimenta”⁷⁷. “O “sujeito” da experiência da arte, o que fica e permanece, não é a subjetividade de quem a experimenta, mas a própria

⁷² Ricoeur, 2008: 100.

⁷³ Gadamer, 2017: 150.

⁷⁴ *Ibidem*, 151.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*, 154.

⁷⁷ *Ibidem*, 155.

obra de arte”⁷⁸. Gadamer quer dizer que “o sujeito do jogo não são os jogadores. Ele simplesmente ganha representação através dos que jogam o jogo”⁷⁹.

A experiência do jogo não divide o participante em sujeito e o jogo em si em objeto, o que ocorre é que “o jogo tem uma natureza própria, independente da consciência daqueles que jogam”⁸⁰. O que quer dizer, então, a obra de arte como jogo? Ora, exatamente uma experiência que nos transforma. Na arte, somos colocados em jogo, arremessados a esse campo de “vaivém de um movimento que não se fixa em nenhum alvo”⁸¹. “O jogo é a realização do movimento como tal”⁸². Não se trata de um objeto que encaro e então apreendo as suas mensagens, mas de um jogo que nos leva à obra e ela vem até nós. Ocorre esse vaivém, movimento que me move, que me chacoalha. O jogo, tal qual um terremoto, abala toda a nossa estrutura. Independentemente da minha consciência, sou afetado, atravessado.

Essa movimentação exige “que ali sempre haja um outro elemento com o qual o jogador jogue (...) é assim que o gato que brinca escolhe o rolo de lã, porque este também joga com ele”⁸³. Isto é, “todo jogar é um ser-jogado”⁸⁴. Essa experiência nos mostra que não há, de um lado, um sujeito tentando exaurir as características do objeto, há sim uma experiência de abertura, um movimento que joga com o próprio jogador, que não é sujeito e nem objeto, mas elemento constituinte de uma experiência livre⁸⁵ e recreativa. “O mundo da obra de arte, no qual um jogo se manifesta plenamente na unidade de seu decurso, é, de fato, um mundo totalmente transformado”⁸⁶. Ao fim de toda a reflexão, Gadamer vai concluir que “a compreensão portanto é um jogo (...) aquele que compreende já está sempre incluído num acontecimento, em virtude do qual aquilo que possui sentido acaba se impondo”⁸⁷.

Gadamer não fala com essas palavras, mas aqui vamos adiante com a nossa visão. Se a compreensão é um jogo, significa que também é arte; o modo de ser da compreensão

⁷⁸ Gadamer, 2017: 155. Gadamer coloca “sujeito” entre aspas justamente para indicar que não trabalha com essa conceituação clássica.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*, 159.

⁸⁴ *Ibidem*, 160.

⁸⁵ Acerca disso, podemos pensar se o jogo é mesmo uma experiência livre ou se é algo a que pertencemos, de forma determinante. Isso implicaria que o jogo é uma necessidade?

⁸⁶ Gadamer, 2017: 168.

⁸⁷ *Ibidem*, 631.

é jogo, um movimento de vaivém entre o que está em jogo, tanto o observador quanto o observado. A experiência joga com eles. “É imitando que a criança começa a brincar, confirma assim o que conhece confirmando a si mesma”⁸⁸. “O sentido do conhecimento da *mimesis* é reconhecimento. (...) A alegria do reconhecimento reside, antes, no fato de identificarmos *mais* do que somente o que é conhecido”⁸⁹.

2.3. Primeiro vislumbre da hermenêutica comunicativa

Ora, toda essa incursão pela experiência da arte serve ao sentido de que há experiências para além do cálculo metodológico que abordam a verdade. Para recordar Nietzsche: “vivemos, com efeito, numa ilusão contínua através da superficialidade de nosso intelecto: para viver, precisamos da arte a todo instante”⁹⁰. Para nós, isso significa que a experiência da arte nos movimenta desde sempre em nossa compreensão, pois à criação também corresponde a compreensão, como o próprio Gadamer afirma. Quando brincamos e criamos nossos mundos imaginativos, estamos a nos compreender. Trata-se de uma experiência de verdade, uma que nos joga em um ritmo de forças transformadoras.

Até onde isso nos leva? Significa que a experiência da arte é determinante para a experiência da pesquisa. Como assim? Ora, todo pesquisador busca compreender o mundo e suas peculiaridades a partir de um método. Todo método é um jogo, na medida que tem as suas regras, seus procedimentos e movimentação própria. Para criar um bom jogo, ou um bom método, precisamos ser competentes com a criação. Só é possível sê-lo se for um bom jogador, alguém que reconhece *mais* à medida que experimenta com as regras⁹¹.

O experimento científico, um jogo com tantas variáveis, é possível enquanto experiência artística. O cientista é alguém com incursão, com entendimento sobre determinado assunto. Significa que ele é alguém que reconhece e conhece as regras sobre as mais variadas questões. Para isso, foi necessário um movimento de vaivém entre as suas pressuposições e as regras de fato. Só se pesquisa em jogo, pois o que está em jogo é o resultado da pesquisa e a transformação do pesquisador. Nessa perspectiva, poderíamos dizer que a ciência é possibilitada pela arte, na medida que conhecer sobre as

⁸⁸ Gadamer, 2017: 169.

⁸⁹ *Ibidem*, 169.

⁹⁰ Nietzsche, 2007: 58.

⁹¹ No caso das ciências naturais, as regras são dadas pela própria natureza. No entanto, é preciso traduzir essas regras em nossa linguagem, ou seja, criar um método com regras para realizar a tradução.

regras é a condição para se jogar, para se pesquisar, ou, se preferirem, para brincar. Ora, e conhecer regras é sempre um reconhecer-se.

Uma ciência alegre⁹² é uma das buscas da hermenêutica comunicativa, primeiro vislumbre aqui posto. Isto é, não podemos definir a hermenêutica comunicativa sem pesquisá-la, ou melhor, sem nos jogarmos nesse pesquisar que é também brincar. Não significa que o jogar é irresponsável ou que faz comédia⁹³ com o devir, mas que precisamos nos permitir a alegria de brincar e de movimentarmos-nos livremente com esses mundos possíveis. Isso significa: enquanto comunidade científica, não precisamos agir como paladinos da verdade e da descoberta. Somos sim relevantes para propor caminhos, alternativas, soluções, mas isso não precisa envolver aquele que não sabe brincar, o que quer dizer também aquele que não leva o jogo a sério. “É só a seriedade que há no jogo que permite que o jogo seja inteiramente um jogo. Quem não leva a sério o jogo é um desmancha-prazeres”⁹⁴. Da mesma forma que “a obra de arte ganha seu verdadeiro ser ao se tornar uma experiência que transforma aquele que experimenta”⁹⁵, a pesquisa também. O cientista sério de amanhã pode ser o jogador de ontem.

Nisso vemos a possibilidade para uma epistemologia que conversa com a ontologia, estratégia que Ricoeur também julgará como interessante. Da perspectiva da hermenêutica comunicativa, portanto, não há impulso para a pesquisa sem a experiência da arte, do jogo, da brincadeira. Essas experiências são anteriores à nossa capacidade de tematizar algo objetivamente. A experiência criadora, do brincar com o que está ao redor, é algo que sequer lembramos na remota primeira infância. Trata-se de algo que nos constitui, independentemente da consciência, uma experiência de verdade, portanto, que vai muito além do cálculo metodológico. Huizinga meditou profundamente sobre isso em seu *Homo Ludens*, afinal: “como a realidade do jogo ultrapassa a esfera da vida humana,

⁹² Para fazer menção à *gaia ciência*, em especial a parte em que Nietzsche fala: “Talvez ainda haja um futuro também para o riso! Quando a tese de que “a espécie é tudo, o indivíduo, nada” houver se incorporado à humanidade e a cada um, em cada instante, estiver livre o acesso a essa derradeira libertação e irresponsabilidade. Talvez então o riso tenha se aliado à sabedoria, talvez haja apenas “gaia ciência”. Por enquanto ainda é bem diferente, por enquanto a comédia da existência ainda não se “tornou consciente” de si mesma, por enquanto este é ainda o tempo da tragédia, o tempo das morais e religiões” (Nietzsche, 2017, p. 64).

⁹³ Cabe pensarmos se a atitude que temos diante da pesquisa não é um exagero estético. Quer dizer: não tornamos por demais dramático o ato de pesquisar? Se levarmos a concepção de Nietzsche adiante, podemos rir de nossas atitudes.

⁹⁴ Gadamer, 2017: 155.

⁹⁵ *Ibidem*.

é impossível que tenha seu fundamento em qualquer elemento racional, pois nesse caso, limitar-se-ia à humanidade”⁹⁶.

Concerne à reflexão do brincar um fator ambivalente. As crianças costumam participar de brincadeiras de “matar” algo ou alguém, indo ao limite dos impulsos morais. Costumamos imaginar que um cabo de vassoura é uma espada ou uma metralhadora que atinge a todos ao redor. Nesse raciocínio, poderíamos dizer que o jogo cai na irresponsabilidade de se sobrepujar acima dos outros, não cabendo tal atitude ao fazer científico. Ora, mas nessa mesma afinação, a ciência foi utilizada para todo tipo de tecnologia de morte. O fazer científico nos levou à aventura violenta, bem como à pacífica. O brincar possui as mesmas duas possibilidades, podendo criar mundos ou destruir. É por isso que, uma vez que crescemos, precisamos delimitar o nosso jogo a uma ética⁹⁷.

Se o pesquisador é um jogador, logo um artista também, ele se relaciona com uma dimensão de verdade que é anterior à própria consciência. A dimensão estética do jogo não é considerada. Na lembrança de Huizinga: “abordam diretamente o jogo, utilizando-se dos métodos quantitativos das ciências experimentais, sem antes disso prestarem atenção a seu caráter profundamente estético”⁹⁸. Se compreendermos tudo isso junto à análise do *logos* que Heidegger empreende, a verdade é um mostrar da possibilidade, esta que estamos sempre compreendendo no movimento do *aí*. “A arte é o pôr-em-obra-da-verdade. Nesta frase, oculta-se uma ambiguidade essencial, segundo a qual a verdade é ao mesmo tempo sujeito e objeto do pôr (Setzen)”⁹⁹. Quer dizer, no jogo da arte há um pôr-em-obra, um movimento que balança a verdade na “produção (*Hervorbringen*) de um tal ente que não era antes e não voltará a passar a ser depois”¹⁰⁰. De modo que compreendemos que somos postos em obra, tanto quanto a obra que põe à frente. Atravessamos, como diz Gadamer, uma experiência do inacabado, pois também estamos em obra¹⁰¹.

Não precisamos dizer que a experiência da arte é superior ou mais fundamental, nos cegando para o fazer científico, mas é razoável dizer que a condição de possibilidade

⁹⁶ Huizinga, 2000: 6.

⁹⁷ A ética do jogar é um assunto que merece uma pesquisa à parte.

⁹⁸ Huizinga, 2000: 6.

⁹⁹ Heidegger, 1977: 62.

¹⁰⁰ *Ibidem*, 50.

¹⁰¹ Para recordar o famigerado ditado: *viver é uma arte*.

da pesquisa é a experiência da arte, do criar e das pressuposições que carregamos conosco ao longo de nossas criações, jogos ou brincadeiras. “As grandes atividades arquetípicas da sociedade humana são, desde início, inteiramente marcadas pelo jogo. Como por exemplo, no caso da linguagem, esse primeiro e supremo instrumento que o homem forjou a fim de poder comunicar”¹⁰².

Não quer dizer que a ciência é o mesmo que a arte, ou que ela se sustente apenas de forma artística, significa apenas que o ato de pesquisar nasce de um impulso artístico, é a condição de aparecimento, em sentido fenomenológico. Nunca é demais frisar que a arte aqui mencionada não é o acesso às obras como objetos, mas um movimento que também nos põe em obra, em um movimento inacabado. Esse devir no jogo da arte é como o movimento do pesquisador. Temos uma diversidade metodológica para dar continuidade à pesquisa, mas não se trata em pensá-la de forma acabada, mas da sua possibilidade mais própria. A arte não é a condição absoluta da ciência, mas é aquela que fornece o impulso criador, visto que é anterior, como experiência, à consciência de verdade e objetivação. “Por detrás de toda expressão abstrata se oculta uma metáfora, e toda metáfora é jogo de palavras. Assim, ao dar expressão à vida, o homem cria um outro mundo, um mundo poético, ao lado da natureza”¹⁰³.

Até mesmo a filosofia é como um jogo. Huizinga observa isso com astúcia: “o filósofo, desde as épocas mais remotas até aos últimos sofistas e retores, sempre assumiu todas as características do campeão. Desafiava seus rivais, submetia-os à crítica mais veemente, afirmando suas próprias opiniões como as únicas verdadeiras”¹⁰⁴. Huizinga afirma que a palavra “problema”, do grego *πρόβλημα*, significa “aquilo que é colocado perante alguém”¹⁰⁵. Esse algo que aparece, que é colocado, é justamente uma espécie de jogo a ser solucionado, tal qual um enigma. “Os gregos da época mais tardia tinham plena consciência das relações existentes entre o jogo dos enigmas e as origens da filosofia. Clearco (...) escreveu um tratado sobre os provérbios, o qual encerrava uma teoria dos enigmas”¹⁰⁶. O filósofo¹⁰⁷, como o campeão, entra na arena não só para produzir saber,

¹⁰² Huizinga, 2000: 7.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 86.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Sobre essa temática, Kierkegaard é bem revelador: “Disputar com homens: é disso que eu gosto; por natureza, sou tão predisposto à polêmica que só me sinto em meu normal quando estou rodeado pela mediocridade e mesquinharia” (Kierkegaard, 2012, p. 20). Tradução nossa.

mas para disputar sentidos, resolver enigmas, enfrentar rivais. O jogo dos enigmas, tão presente no mundo grego, mostra que a filosofia não nasceu de uma abstração pura, mas de uma prática cultural enraizada no lúdico, no desafio, no prazer de descobrir e superar limites. Até a palavra “problema” já carrega em si essa dimensão lúdica de algo colocado diante de nós para ser enfrentado.

Em suma: o cientista que não sabe brincar com as regras não experimenta, não descobre algo de novo. A diferença entre arte e ciência é que, na arte, estamos sempre em jogo, mesmo de forma não consciente; na ciência, muitas vezes esquecemos que estamos em jogo em virtude da impessoalidade ou rigor. Em ambos os casos, porém, há uma estruturação primeva: o brincar como condição de possibilidade do criar. Brincar significa: jogar e ser jogado, um movimento intencional, um canal de transmissões. Para que o cientista descubra algo, ele precisa saber jogar com o método, precisa habitá-lo. A criança, ao brincar, não apenas imita a vida adulta, mas inventa mundos. Esse inventar é também a esperança do cientista, a criação de um mundo melhor, de uma técnica ou instrumento que melhore as condições da vida. Portanto, ciência, arte e filosofia compartilham uma condição originária: o jogo criador que abre possibilidades e nos convoca a dar respostas. Esse jogo não é um adorno superficial, mas a estrutura fundamental da experiência humana. Pesquisar, filosofar ou criar é sempre responder a algo que se põe diante de nós, aos problemas. Não se trata de responder em uma maneira acabada, mas como enigma, como possibilidade a ser explorada. A consciência metodológica e epistemológica vem depois; o que está no início é o movimento lúdico e poético que nos lança ao mundo como seres interpretantes.

O que a comunicação tem a ver com tudo isso? Até agora não foi preciso interrogá-la nesse percurso ontológico. Podemos lembrar: “A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo de que o ser-aí é atingido”¹⁰⁸. Heidegger sugere que a hermenêutica torna comunicável a nossa dimensão de *ser-aí*, posto que estamos sempre no movimento de compreender as nossas possibilidades. A comunicação, quando pensada a partir dessa reflexão, deixa de ser apenas um meio técnico de transmissão de informações e revela-se como jogo originário, semelhante à arte e à filosofia. Tal como a pesquisa científica nasce de um impulso criador

¹⁰⁸ Heidegger, 2012: 21.

e lúdico, a comunicação emerge como experiência que não se reduz ao dado, mas se doa como possibilidade de encontro e de sentido.

Todo ato comunicativo é, nesse horizonte, uma metáfora viva: ao falar, ao narrar, ao escutar, recriamos o mundo poética e simbolicamente, instaurando novas formas de realidade compartilhada. Mesmo no discurso mais rigoroso, subsiste o fundo artístico de uma linguagem que joga, que inventa, que põe em movimento. Quer dizer, a hermenêutica nos remove da alienação da *medianidade*, que Heidegger denominava como “indiferença cotidiana”¹⁰⁹. Na cotidianidade, no entanto, “está igualmente em jogo o ser da presença, com o qual ela se comporta e relaciona no modo da cotidianidade mediana, mesmo que seja apenas *fugindo e se esquecendo dele*”¹¹⁰. Isto é, a esfera ôntica do cotidiano nos leva à dimensão ontológica da *medianidade*, uma indiferença que “não é um *nada negativo*, mas um caráter fenomenal positivo deste ente”¹¹¹. É nesse reconhecer vazio que brotam as mais diversas possibilidades.

O que Heidegger chama de *medianidade* nós vamos chamar de *mídiandade*. Nosso viver cotidiano se encontra totalmente atravessado por mídias, imagens técnicas que povoam o imaginário. O século XXI nos impõe esse novo dado: o cotidiano se encontra submerso em um transcorrer de mídias. Mais do que uma mediação, somos constituídos pelas imagens técnicas, pelas telas, pelos fluxos informacionais que nos circundam desde o despertar até o adormecer. A indiferença da qual Heidegger falava é, hoje, inseparável do ambiente midiático que a sustenta. Aprofundaremos esse saber com a abordagem da comunicologia, muito em breve. Ao mesmo tempo que nos encontramos na indiferença diante das mídias, elas também nos trazem um caráter fenomenal positivo, tal qual a *medianidade*.

Se somos sempre compreendendo, quer dizer que assim somos por que algo nos comunica. A hermenêutica presume uma comunicação desalienante que nos joga em nosso *ser-aí*. Esse comunicar é tal como a própria intencionalidade de Husserl, que nos põe sempre em relação com o *algo* a que observamos. Esse pôr em relação não é algo trivial, algo ôntico, mas uma dimensão ontológica que reconhecemos na pertença ao que

¹⁰⁹ Heidegger, 2018: 87. Podemos, de outro ângulo, dizer que não somos removidos da alienação cotidiana, mas que a acessamos de forma ontológica, na visão de uma experiência não objetual. Isto é, não apenas transcorro pelo cotidiano de forma desatenta, mas me atento para o fato que, sem a experiência do cotidiano, não poderia pensar experiências outras.

¹¹⁰ *Ibidem*, 88.

¹¹¹ Heidegger, 2012: 87.

nos antecipa. Pertenço à história, mas só tenho *acesso* a isso pela hermenêutica, que é um compreender comunicativo, que desaliena ao nos mostrar a experiência do que somos. O pôr (*Setzen*), que Heidegger analisou como “a verdade é ao mesmo tempo sujeito e objeto do pôr”, nos lança rumo aos problemas, às polêmicas.

Esse pôr (*Setzen*), tal como Heidegger o mobiliza, não deve ser confundido com um ato meramente técnico de colocar algo diante de si, como quem dispõe um objeto sobre a mesa. Ele é, antes, o movimento originário pelo qual o ser se abre e se expõe, lançando-se ao jogo da presença e do problema. Indica-se que não há exterioridade absoluta: não é o sujeito que domina a verdade, nem a verdade que se impõe como dado bruto; é no ato mesmo de pôr-se em relação que ambos se constituem. O pôr, assim, é um acontecimento ontológico, em que o ser se dá e se desvela.

Sobre isso, queremos aqui conceituar algo que nos surgiu pelo horizonte: a diferença entre *pôr* e *dispor*. *Pôr* significa estar em relação, estar em obra. *Dispor* significa se colocar acima da relação, isto é, acreditar que os objetos estão à disposição. *Pôr* significa reconhecer-se em uma série de fatores e pertencimentos que não podemos controlar, algo anterior à consciência. *Dispor* significa dobrar tudo à consciência, no sentido de posse. *Dispor*¹¹² também é enxergar que o mundo e seus dados estão dispostos a se curvarem à consciência, como se fossem recursos extraíveis e inertes. *Pôr* tem a ver com enxergar aquilo que é *doado*, isto é, o mundo não é mero *dado* que se curva, mas é *doado* na relação, na medida em que também nos doamos. No *pôr* temos uma relação partilhada; no *dispor*, uma relação extrativista.

O *pôr*, entendido como estar em relação, remete à dimensão ontológica do *ser-em-obra*, isto é, do ser humano enquanto inserido numa teia de pertencimentos, tradições e horizontes que não controla, mas nos quais se reconhece. Nesse sentido, *pôr* não é um gesto de domínio, mas de abertura: é reconhecer-se lançado no mundo, exposto ao que se doa, implicado no acontecer da verdade. O *pôr* é um gesto partilhado, em que tanto nós quanto o mundo nos deixamos aparecer mutuamente.

Já o *dispor* pertence à lógica do controle e da objetificação. *Dispor* significa conceber o mundo como um estoque de recursos à mercê da consciência, um conjunto de

¹¹² No livro *Futuro Ancestral*, Krenak reflete sobre o antropocentrismo como enunciado que “tudo marca, denomina categoriza e dispõe – inclusive os outros, parecidos, que são considerados quase humanos também” (Krenak, 2022: 42). Ou seja, uma visão de mundo que coloca os outros ao nosso *dispor*, como se pudessem se dobrar ao nosso desejo. Trata-se de um pensar extrativista.

dados manipuláveis e esgotáveis. Nesse registro, a relação com o real torna-se extrativista: não se acolhe o que se doa, mas se captura o que está à disposição, reconfigurando a existência como mera utilidade. Trata-se de uma atitude epistemológica e ontológica que se enraíza no projeto moderno de domínio da natureza e que se prolonga na sociedade técnico-científica, onde tudo parece reduzido ao dado, ao cálculo e à previsibilidade.

Assim, enquanto o *pôr* implica um acontecimento de copertença, em que o sujeito não domina, mas participa, o *dispor* se converte em gesto unilateral, em que o sujeito se coloca acima do mundo, como se ele fosse soberano sobre aquilo que, em última instância, o precede. A hermenêutica comunicativa nos convida a recuperar o sentido do *pôr*: não uma renúncia ao saber ou ao agir, mas uma forma de reconectar o conhecer e o comunicar à experiência de pertencimento, onde a verdade se doa e não apenas se dispõe. No *pôr*, o mundo nos encontra; no *dispor*, o mundo se curva. *Pôr* é coabitar; *dispor* é colonizar¹¹³.

Nesse horizonte, a comunicação aparece como um desdobramento do *pôr*. Comunicar é sempre ter algo diante de nós, uma ideia, um problema, um enigma, mas ao fazê-lo também nos colocamos em jogo. Não há comunicação neutra: o que se põe em discurso ou em diálogo também nos põe, nos desloca, nos compromete. O “*pôr* comunicativo” é, portanto, uma maneira de sermos lançados na historicidade, na pertença ao que nos antecede, e ao mesmo tempo no devir do que ainda não se realizou. Por isso, ele não é ôntico, mas ontológico: comunicar é um modo de ser que nos faz reconhecer que pertencemos ao movimento de sentido que nos constitui.

Quer dizer, tal qual a arte, o jogo, o brincar, o comunicar é também uma experiência de verdade que nos põe em obra. Se a hermenêutica da compreensão me mostra a porta para a história a qual pertenço, a comunicação é a chave para abrir esta porta. Me abrir para a história, indo para além do ôntico na *medianidade* ou *mídanidade*, é um fato da comunicação, pois não basta saber de forma consciente que há uma história que me antecipa, tal qual um objeto que posso dissecar, mas preciso viver a experiência dessa mensagem independentemente do consciente. Um canal se abre entre o ser e aquilo que lhe antecipa. Esse canal permite que nos coloquemos em sintonia à história efetual, mas não significa de princípio que haverá nitidez. Para um enxergar nítido, precisamos

¹¹³ Na parte final da tese abordaremos o sentido colonial das epistemologias europeias.

saber traduzir a mensagem que nos chega. Essa tradução envolve saber reduzir os ruídos da cotidianidade, ir para além das distorções. Para isso, precisamos de método. Há, assim, duas dimensões ontológicas do comunicar: a abertura de um canal e o compreender sempre como um tradutor¹¹⁴. Esse método deverá ser desenvolvido com vistas à própria abertura de um canal. Como isso acontece? Nessa meditação, nos parece, repousa a síntese da ontologia comunicacional.

Esse primeiro vislumbre da hermenêutica comunicativa talvez fique mais pregnante com o esmiuçar sucessivo das teorias. Nesse jogo da comunicação, onde a história nos põe em obra, temos o poder de também colocar a história em obra, distorcendo aquilo que nos antecipa. Esse distorcer da tradição, algo que Gadamer não considerou por elevar a história a algo acessível de modo evidente pela experiência fenomenológica, pode ser o lugar de encontro entre a ontologia e a epistemologia. Isto é, lá onde há um canal para se traduzir as mensagens que nos chegam. Sobre esses conceitos, certamente precisaremos de maior aprofundamento.

2.4. A hermenêutica de Gadamer na segunda parte de *Verdade e Método*

Gadamer procura fazer a extensão da verdade enquanto experiência para as ciências do espírito. O estudo nas humanidades segue a qual tipo de rigor? Gadamer lembra que, por meio dos esforços de Dilthey e Husserl, “também a subjetividade humana possui validade ontológica. Também ela deve ser vista como “fenômeno”, ou seja, deve ser examinada em toda a variedade de seus modos de doação”¹¹⁵. Um outro olhar surge com vista para a historicidade, a ciência não se limita apenas à objetividade. A perspectiva humana, desde uma colocação “de primeira pessoa”, também possui a sua relevância. Essa visão, como diz Gadamer, leva Husserl ao problema de uma “constituição da temporalidade da consciência”¹¹⁶, onde o fenômeno de “*horizonte* contém um significado importante”¹¹⁷.

Husserl nos abre para o fenômeno da temporalidade enquanto vivência. Não se trata de um tempo objetivo, que posso medir com instrumentos. Trata-se da minha forma de vivenciá-lo, da forma como retenho dados, como crio expectativas diante deles, como me impressiono em uma primeira aproximação. Husserl afirma que “todo vivido efetivo

¹¹⁴ Essa noção ganha toda uma nova coloração se for vista à luz de epistemologias indígenas. À frente faremos essa conexão, em especial com a visão amazônica.

¹¹⁵ Gadamer, 2017: 329.

¹¹⁶ *Ibidem*, 330.

¹¹⁷ *Ibidem*.

(...) é necessariamente um vivido que perdura; e com essa duração ele se ordena num contínuo infindo de durações – num contínuo *preenchido*”¹¹⁸.

Aspectos da temporalidade que vivemos, tais como a recordação e a protensão¹¹⁹, vão abrir na perspectiva husserliana uma noção de “vizinhança daquilo que percebo”¹²⁰. Isto é, ao recordar de algo que fizemos ontem, trazemos ao encontro da memória não só a sequência do que aconteceu, mas também os espaços, os objetos, as cores. Há nessa percepção um amplo *horizonte* de fundo. “Os horizontes são potencialidades pré-delineadas. Dizemos também que se pode interrogar todo e qualquer horizonte acerca do que nele reside, explicitá-lo, *desvendar* as potencialidades correspondentes”¹²¹. “Por exemplo, o cubo, na perspectiva dos lados não vistos, deixa muita coisa em aberto, contudo, ele é já de antemão *apreendido* como cubo e, portanto, em particular, como colorido, áspero, e coisas semelhantes”¹²².

Naquilo que percebo há partes não vistas que, apesar disso, são incluídas no horizonte da percepção. Há uma “vizinhança” de aspectos de fundo. Essa atenção aguda de Husserl é radicalizada por Heidegger, que vai dizer que temos como aspecto de fundo não só esses detalhes da correlação, mas a própria história nos avizinha. Esse fundo vai ser tratado com maior profundidade por Gadamer ao colocar a compreensão como um princípio hermenêutico. Cabe lembrar que “a compreensão não é o resultado de um procedimento correto, mas, de acordo com o seu significado existencial, é o próprio Poder-Ser do *Dasein*”¹²³. Carregamos conosco essa dimensão de estarmos abertos às próprias possibilidades. Isso é compreensão.

Gadamer reconhece o esforço de Heidegger em perceber que “*todo compreender acaba sendo um compreender-se*”¹²⁴, visto que, nas possibilidades, nos enxergamos. “Nesse sentido vale para todos os casos que aquele que compreende projeta-se rumo a possibilidades de si mesmo”¹²⁵. Não se trata de correto ou incorreto, pois a compreensão não é o entendimento de um objeto ou de algo que pressuponha a corretude. A todo momento devemos ser vigilantes nas análises fenomenológicas, pois facilmente recaem

¹¹⁸ Husserl, 2006: 184.

¹¹⁹ Também entendida como sucessão dos instantes futuros na temporalidade fenomenológica.

¹²⁰ Dourado, 2021: 49.

¹²¹ Husserl, 2013: 83.

¹²² *Ibidem*, 83.

¹²³ Bleicher, 1980: 145.

¹²⁴ Gadamer, 2017: 349.

¹²⁵ *Ibidem*, 349.

na visão de senso comum. A própria verdade, recordemos, é uma experiência que nos mostra o movimento do cobrir e do desencobrir, do mostrar-se ou não do ser. Enquanto seres jogados no projeto do devir, nos compreendemos ao compreender os horizontes que se avizinham.

Gadamer expande essa conceituação ao tratar das “opiniões prévias que não se confirmam nas próprias coisas”¹²⁶, isto é, indica que a compreensão começa onde há opiniões prévias. Se pertencemos ao núcleo da história, em uma antecipação anterior à consciência, então somos acompanhados por tais opiniões que desde sempre se aninham em nós. As antecipações que realizamos a partir das opiniões prévias “só podem ser confirmadas “nas coisas”, tal é a tarefa constante da compreensão”¹²⁷. Isso também vale para “as opiniões prévias de conteúdo que constituem nossa pré-compreensão, com as quais lemos os textos”¹²⁸. Não lemos a partir do nada e para nada, mas em uma aproximação prévia. Daí que “*a tarefa hermenêutica se converte por si mesma num questionamento pautado na coisa em questão*”¹²⁹.

Há uma atitude diante de um texto, uma que importa “dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade”¹³⁰. Se leio sem a “consciência formada hermenêuticamente”¹³¹, então não terei a atitude “receptiva à alteridade do texto. Mas essa receptividade não pressupõe nenhuma “neutralidade” com relação à coisa”¹³². A hermenêutica, sobremaneira, nos abre às possibilidades do texto, receptividade esta que nos inicia em uma leitura realmente atenta, tanto aos nossos pressupostos quanto à alteridade.

Percebe-se que a hermenêutica pressupõe uma atitude que envolve o *dar-se conta*, uma atenção em captar o horizonte que se avizinha, tanto no texto, nos arredores, quanto em nós. Gadamer não trata dos desafios para se alcançar essa atenção, apesar de que somos, ontologicamente, possibilidades para isso. Um estudo sobre as distorções, influências, impedimentos e interesses dessa atenção se faz necessário. Habermas vai tecer essa crítica. Gadamer diz que o impedimento de compreender a própria coisa em questão “são os preconceitos não percebidos (...) nos tornam surdos para a coisa de que

¹²⁶ Gadamer, 2017: 356.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*, 357

¹²⁹ *Ibidem*, 358.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ibidem*.

nos fala a tradição”¹³³. A dificuldade é não ver desenvolvido em Gadamer uma forma coerente para se evitar esses bloqueios.

Em seguida, o hermeneuta vai reabilitar a noção de preconceito, ao declarar que “é só o reconhecimento do caráter essencialmente preconceituoso de toda compreensão que pode levar o problema hermenêutico à sua real agudeza”¹³⁴. O preconceito, tal qual a opinião prévia que carregamos, é aquele necessário “juízo (*Urteil*) que se forma antes do exame definitivo de todos os momentos determinantes segundo a coisa em questão”¹³⁵. Quer dizer, ontologicamente, somos juntos aos preconceitos. Precisamos deles para seguir em frente na compreensão, do contrário, como haveria um transformar? Para haver transformação, é preciso um estado prévio. Somos juntos a uma tradição que nos forma e nos antecipa. Sendo assim:

A compreensão deve ser pensada menos como uma ação da subjetividade e mais como um retroceder que penetra num acontecimento da tradição, onde se intermedeiam constantemente passado e presente. É isso que deve ser aplicado à teoria hermenêutica, que está excessivamente dominada pela ideia dos procedimentos de um método. (GADAMER, 2017, p. 385)

Gadamer reforça a diferença entre a hermenêutica como acesso ao *ser-aí* de um método que realizaria a compreensão correta e completa sobre objetos em geral ou em específico. Antes, há um movimento entre passado e presente a se estar atento, entre tradição e atualidade. Estamos diante do conhecido *círculo hermenêutico*. Esse círculo “não é objetivo nem subjetivo, descreve, porém, a compreensão como o jogo no qual se dá o intercâmbio entre o movimento da tradição e o movimento do intérprete”¹³⁶. E, mais uma vez, reforçando seus pressupostos fenomenológicos, Gadamer diz que “o círculo da compreensão não é, portanto, de modo algum, um círculo “metodológico”; ele descreve antes um momento estrutural ontológico da compreensão”¹³⁷.

Assim como podemos nos ler como uma obra em construção, obra esta que meneia no vaivém da tradição e da atualidade, também lemos textos, interpretando-os à luz de nossas opiniões prévias e de suas respectivas transformações face ao ato de leitura. Assim, a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de se haver com essa mesma coisa”¹³⁸. Preciso encarar as minhas opiniões prévias junto ao

¹³³ Gadamer, 2017: 359.

¹³⁴ *Ibidem*, 360.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Ibidem*, 388.

¹³⁷ *Ibidem*, 389.

¹³⁸ *Ibidem*, 390.

texto ou à coisa em questão, só assim me reconheço no círculo. Isso posto, “o sentido da pertença, isto é, o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, realiza-se através da comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores”¹³⁹. Gadamer, portanto, concorda com Heidegger e amplia a sua conceituação ao reabilitar os preconceitos como os sustentáculos que geram em nós a pertença a algo que é maior que a consciência. No jogo da compreensão há “estranheza e a familiaridade que a tradição ocupa junto a nós, entre a objetividade da distância, pensada historicamente, e a pertença a uma tradição. *Esse entremeio (Zwischen) é o verdadeiro lugar da hermenêutica*”¹⁴⁰.

Ao abordar a estranheza, Gadamer recupera o sentido de estarmos frente a um texto. A leitura a princípio é estranha, supostamente incompreensível, por vezes, pois já pertencemos às raízes de nossos preconceitos. Precisamos alargar nossos horizontes e nos abrimos à alteridade do texto. Ora, “a compreensão começa onde algo nos interpela. Esta é a condição hermenêutica suprema”¹⁴¹. Quando algo se doa a mim, se presentifica, aparece em meu horizonte, sinto essa estranheza que me leva ao ato de perguntar. “A essência da *pergunta* é abrir e manter abertas possibilidades”¹⁴². Mais interessante ainda é quando nos defrontamos com fatos históricos e seus efeitos com o passar do tempo.

Gadamer sublinha que nada há de novo em buscar os fenômenos históricos. O que há de novo é “uma nova exigência (...) que se impõe a partir da reflexão rigorosa da consciência histórica”¹⁴³. Gadamer se refere ao “lusco-fusco em que se encontra entre tradição e historiografia”¹⁴⁴. Na distância historiográfica, textos antigos, fatos clássicos, há todo um jogo que se abre nas perguntas que direcionamos ao que se passou para que possamos imergir nos efeitos de todos aqueles dados historiográficos. Um fato acontece e estudamos ele à luz da história, também procuramos estudar os seus efeitos. Essa repercussão é algo a que podemos acessar, se alargarmos nossos horizontes. Ao perguntar, amplio esses horizontes.

Gadamer diz que nos defrontamos com a “situação hermenêutica, isto é, para a situação em que nos encontramos frente à tradição que queremos compreender”¹⁴⁵. Diante disso, mais uma vez, “todo saber-se procede de um dado prévio, que com Hegel

¹³⁹ Gadamer, 2017: 390

¹⁴⁰ *Ibidem*, 391.

¹⁴¹ *Ibidem*, 395.

¹⁴² *Ibidem*, 396.

¹⁴³ *Ibidem*, 397.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*, 399.

chamamos de “substância”, porque suporta toda opinião e comportamento do sujeito e, com isso, prefigura toda possibilidade de compreender uma tradição em sua alteridade histórica”¹⁴⁶. Reconhecemos a alteridade na medida que reconhecemos nossos preconceitos “tal é precisamente o poder da história sobre a consciência humana limitada: o poder de impor-se inclusive onde a fé no método quer negar a própria historicidade”¹⁴⁷.

Assim, uma vez postos na situação hermenêutica, no entremeio da estranheza e da familiaridade, do perguntar e do se abrir, “pertence essencialmente, então, o conceito do *horizonte*. Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto”¹⁴⁸. Tal como a definição de Husserl, onde se colocava as *potencialidades* em jogo, como no exemplo das faces de um cubo, o horizonte hermenêutico nos lança nas potencialidades contidas na alteridade confrontada. “Aquele que não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e que, por conseguinte, supervaloriza o que lhe está mais próximo”¹⁴⁹.

Quer dizer, então, que o horizonte é uma forma de reconhecer a alteridade e acessá-la em sua dimensão mais própria? Aqui habita uma armadilha. Podemos dizer que se trata de uma questão de empatia, de se colocar no lugar do outro, mas não há um “se colocar” uma vez que não nos abstraímos de nós mesmos para sermos como um outro, em um sentido impessoal. Da mesma forma, não posso ler os textos antigos de maneira impessoal, pois não há como me abstrair daquilo que me habita, que me antecipa. Não há uma consciência no controle, mas um jogo entre as partes. Assim, importa não a empatia, mas o “deslocar-se. Se nos deslocamos, por exemplo, à situação de um outro homem, então vamos compreendê-lo, isto é, tornamo-nos conscientes da alteridade e até da individualidade irreduzível do outro precisamente por *nos* deslocarmos à sua situação”¹⁵⁰. Mas o que isso significa, exatamente? Ora, “o horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move”¹⁵¹.

Assim, não simplesmente “me coloco” no lugar do outro, mas me *desloco*, ou seja, “uma ascensão a uma universalidade mais elevada que supera tanto nossa própria

¹⁴⁶ Gadamer, 2017: 399.

¹⁴⁷ *Ibidem*, 398.

¹⁴⁸ *Ibidem*, 399.

¹⁴⁹ *Ibidem*, 400.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 403.

¹⁵¹ *Ibidem*, 402.

particularidade quanto a do outro”¹⁵². Em outras palavras, não posso “me colocar” no lugar do outro, uma vez que não há “lugar”, há um horizonte em perpétuo movimento. Não estamos em um “lugar” determinado, mas nesse transcorrer das possibilidades. “Ganhar um horizonte quer dizer sempre aprender a ver para além do que está próximo e muito próximo, não para abstrair dele, mas precisamente para vê-lo melhor”¹⁵³.

Logo, “*compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos*”¹⁵⁴ e, portanto, “a vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explícita e mutuamente”¹⁵⁵. Cabe dizer, então, que a história não é aquele “lugar” de onde retiramos os fatos transcorridos, como se fosse uma paisagem estática, mas justamente um horizonte que se alarga junto ao meu. Não quer dizer, com isso, que os fatos perdem a sua objetividade, como se a morte de uma determinada personalidade em um determinado ano fosse o que eu bem entender, mas que não há como realizar essa compreensão, mesmo de fatos completamente objetivos, sem antes haver aquilo que nos habita, nossos preconceitos e a estranheza ou familiaridade circundante.

Assim, me transformo na medida em que aprendo a história, amplio meus horizontes, de forma que também a história se transforma, não no sentido que os fatos mudaram de ano ou de lugar, mas que há novos observadores a compreender a história, há novas visões, novas compreensões, novas similaridades. Mais uma vez: o olhar ontológico é um exercício que pode recair em armadilhas, daí a importância de olharmos para aquilo que nos antecipa. Como bem observou Bleicher: “Só o apoio da compreensão familiar e comum torna possível avançar para o desconhecido, retirar algo desse desconhecido e assim alargar e enriquecer a nossa própria experiência do mundo”¹⁵⁶

Gadamer continua a sua argumentação por outros conceitos, mas até aqui damos por satisfeitos. Importava o deslocamento para a fusão de horizontes e dos preconceitos, modos que melhor apontam para aquilo que pertencemos antes de nos pertencermos. Diante disso, evidencia-se que a hermenêutica não pode ser reduzida a um método de correção de equívocos, mas deve ser entendida como a dinâmica própria do

¹⁵² Gadamer, 2017: 403.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ *Ibidem*, 404.

¹⁵⁵ *Ibidem*, 405.

¹⁵⁶ Bleicher, 1980: 195.

compreender humano. A pertença à tradição, longe de aprisionar a interpretação, é aquilo que a torna possível. Compreender, nesse sentido, não é dissolver os preconceitos, mas situá-los em um horizonte no qual eles possam ser postos à prova, transformados e ampliados. É nesse movimento que o círculo hermenêutico deixa de ser um vício lógico para se tornar uma condição ontológica do nosso estar-no-mundo.

2.5. Horizonte, paisagem e crítica: por outra vista hermenêutica

Cabe aqui fazer uma distinção análoga àquela do *pôr* e do *dispor* ao tematizarmos a diferença entre *horizonte* e *paisagem*. O horizonte, tal como compreendido na tradição fenomenológica e hermenêutica, não é um objeto, mas uma condição: é aquilo que sempre acompanha a percepção, ampliando-a, oferecendo possibilidades ainda não vistas, mas já insinuadas. O horizonte, nesse sentido, não é algo que eu possuo ou delimito; é algo em que eu me encontro. Ele me conecta ao movimento de ser-obra, pois todo compreender é estar aberto ao que pode vir, ao que se doa em sua inesgotabilidade. Assim, o horizonte é o avizinhar-se daquilo que me ultrapassa, mas que ao mesmo tempo me constitui.

A paisagem, em contraste e no recorte a seguir proposto, é uma categoria marcada pela objetificação. Como lembra W. J. T. Mitchell em *Paisagem e poder*, a paisagem não é apenas natureza contemplada, mas uma construção cultural profundamente ligada ao imperialismo e ao domínio territorial. “A paisagem pode ser vista como mais lucrativa, algo como o “trabalho dos sonhos” do imperialismo”¹⁵⁷. Ver o mundo como “paisagem” é vê-lo como objeto estético ou recurso, algo posto diante de nós para ser apropriado, administrado, explorado. Nessa ótica, a paisagem é tratada como obra externa, enquanto o sujeito assume o papel de observador ou dominador. É a atitude do *dispor*, e não do *pôr*: o mundo se curva à consciência como dado disponível. Assim, enquanto o horizonte nos abre à obra que somos, em copertença com a história e o ser, a paisagem pode nos reduzir a espectadores e gestores de um mundo transformado em superfície extrativista.

Isso afeta diretamente, inclusive, a forma como pesquisamos. A feminista Rebecca Solnit vai lembrar que “há uma história massiva de escritores, poetas, músicos, filósofos, físicos que trabalhavam as suas ideias enquanto caminhavam, assim, fazer lugares para caminhar é fazer lugares para sonhar, imaginar e criar”¹⁵⁸. Solnit sugere que os homens sempre possuíram essa liberdade de ir e vir na paisagem, conquistando os espaços ao

¹⁵⁷ Mitchell, 2002: 10. Tradução nossa.

¹⁵⁸ Solnit, 2007: 288. Tradução nossa.

modo imperialista. Ela então diz que a arquitetura paisagística feminista “deveria trabalhar uma paisagem pública onde possamos andar pelas ruas à meia-noite, onde cada praça está disponível para uma Virginia Woolf fazer os seus romances”¹⁵⁹. Ela diz que “as mulheres, por outro lado, estão acostumadas a perder a liberdade (...) precisamos falar sobre o caminhar das mulheres”¹⁶⁰. Ao longo da história, vai analisar Solnit, foi retirado das mulheres toda a potencialidade de se estar na paisagem, o que significa a destruição de várias Virginias Woolfs, do sequestro dos espaços de caminhada para se criar e imaginar. “Eu acredito que a arquitetura paisagística é, em parte, sobre democracia”¹⁶¹.

O ponto que atravessa a distinção entre horizonte e paisagem, articulada com Solnit, é o da condição de acesso ao mundo. O horizonte, como abertura hermenêutica e na perspectiva gadameriana, está sempre dado a todos, ainda que cada um o interprete a partir de sua situação. Já a paisagem, como construção cultural, é historicamente seletiva, pois determina quem pode se mover nela, habitá-la, criar a partir dela. A crítica feminista mostra que a paisagem não é neutra: ela é instituída como território de privilégio, um palco reservado, onde alguns podem sonhar e criar, enquanto outros são confinados ao silêncio ou à exclusão. Assim, enquanto o horizonte é universal por princípio, a paisagem é particular por designação de poder. A hermenêutica, neste contraste, deve se imbuir de um gesto crítico de desvelar quem é incluído ou excluído na possibilidade mesma de se relacionar com o mundo. O horizonte não é simplesmente algo *dado*, há condições de poder que possibilitam aquilo que Gadamer nos lembra: “aquele que não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe”.

O grande problema nessa afirmativa de Gadamer é acreditar que o homem não olha para longe apenas por sua livre e espontânea vontade, por ser cego ao chamado dos horizontes. Ou seja, o conceito de horizonte em Gadamer é *despolitizado*. Não há uma consideração sobre o horizonte ser tomado de nós, ser apropriado por uma sanha imperialista que nos retira dos espaços democráticos de criação e imaginação.

Gadamer acaba por naturalizar o acesso ao horizonte como se fosse igualmente dado a todos. A crítica feminista pode aqui dialogar conosco para denunciar justamente esse ponto: os horizontes não são apenas experiências abertas, mas podem ser sistematicamente mutilados ou interditados por estruturas de poder que restringem quem

¹⁵⁹ Solnit, 2007: 288 Tradução nossa.

¹⁶⁰ *Ibidem*. Tradução nossa.

¹⁶¹ *Ibidem*, 290. Tradução nossa.

tem direito de sonhar, falar, caminhar e criar. O horizonte, nessa leitura crítica, não é apenas um campo universal de possibilidades, mas também uma arena de disputas, onde forças sociais determinam quem pode ou não se aproximar dele.

Assim, a paisagem, em contraste com o horizonte, se mostra como categoria politicamente carregada: não é apenas o “quadro” do mundo, mas a concretização de quem é autorizado a habitar esse quadro. Rebecca Solnit aponta que a paisagem sempre foi marcada por privilégios de gênero, que também podemos expandir isso para privilégios de classe, etnia e cultura. Dessa forma, o problema não é apenas que alguns “não querem olhar longe”, mas que lhes foi retirada a própria possibilidade de acesso ao espaço onde se poderia olhar. A hermenêutica, portanto, precisa ser tensionada: não basta compreender que o ser humano é aberto a horizontes, mas é necessário reconhecer que esses horizontes são atravessados por relações de poder, de posse, que os cerceiam ou expandem.

Também Frantz Fanon, em seu excelente *Os condenados da Terra*, vai pontuar que “o intelectual colonizado aprendeu pelos seus mestres que o indivíduo deve afirmar-se. A burguesia colonialista introduziu a golpes de pilão, no espírito do colonizado, a ideia de uma sociedade de indivíduos, onde cada qual se encerra na sua subjetividade”¹⁶². Esse cárcere é outra forma de paisagística: domina-se os campos da mente pelo descampar da racionalidade, atropelando toda a mata densa, abrindo caminho, desmatando. Fanon nos diz: “Mas o colonizado que tenha a oportunidade de se esconder no povo durante a luta de libertação, vai descobrir a falsidade dessa teoria. (...) O irmão, a irmã, o camarada são palavras proscritas pela burguesia colonialista”¹⁶³. “Esse intelectual colonizado, atomizado pela cultura colonialista, descobrirá igualmente a consistência das assembleias das aldeias, a densidade das comissões do povo, a extraordinária fecundidade das reuniões de bairro e de célula”¹⁶⁴.

Aqui é uma leitura que fazemos de Fanon, que acreditamos ser possível. Quando ele mostra como a colonialidade introduziu a ideia de uma sociedade de indivíduos isolados, ele está denunciando justamente o caráter *paisagístico* do olhar colonial: um olhar que desmata, que abre promessas de racionalidade instrumental, para depois organizar os sujeitos como parcelas isoladas, tal como lotes em um terreno conquistado.

¹⁶² Fanon, 1961: 43.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

O cárcere da subjetividade é, nesse sentido, um dispositivo de paisagem: o colonizador impõe ao colonizado uma topografia da mente onde a comunidade é dissolvida e a vida coletiva, com sua densidade histórica e cultural, é substituída por indivíduos atomizados, cada qual reduzido à sua própria “parcela de mundo”. O que se perde, nesse processo, é o horizonte da partilha, da copertença, da experiência comunal como condição de humanidade.

Podemos fazer a leitura de que Fanon denuncia que a colonialidade não apenas toma terras e corpos, mas também *paisagifica* a subjetividade. Isto é, converte a interioridade em território a ser colonizado, delimitado, racionalizado e domesticado. A ênfase na subjetividade isolada, esse “cada um por si”, é uma extensão do mesmo gesto que transforma florestas em plantações monocultoras: eliminar a densidade, a imprevisibilidade, a pluralidade dos vínculos em nome da clareza ordenada do poder. O cárcere do indivíduo isolado é, assim, aquilo que chamamos de *desmatamento existencial*.

Dialogando com Fanon, podemos dizer que o conceito de desmatamento existencial pode ser pensado como uma metáfora crítica para descrever o processo pelo qual estruturas de poder, como a colonialidade, o capitalismo e o patriarcado, reduzem a complexidade da vida a formas simplificadas, controláveis e previsíveis. Assim como o desmatamento ambiental substitui ecossistemas ricos, múltiplos e intrincados por terrenos “limpos”, prontos para a monocultura, o desmatamento existencial elimina a densidade dos vínculos comunitários, simbólicos e históricos em favor de uma subjetividade isolada e produtiva segundo a lógica do poder dominante. O ser humano, nesse cenário, deixa de ser horizonte de possibilidades para se tornar “parcela” de um sistema. Ao tornar-se “parcela”, isola-se o “par”, restando apenas a “cela”.

Esse desmatamento não é apenas uma metáfora ecológica aplicada à subjetividade: ele expressa uma violência real contra as condições ontológicas da existência. Ao “desmatar” o ser, apaga-se a historicidade, a pluralidade e a imprevisibilidade que nos constitui, restando um terreno arrasado, apto a receber as plantações da ideologia dominante: o individualismo possessivo, o consumismo, a alienação. O desmatamento existencial, portanto, é a operação pela qual se destrói o horizonte hermenêutico, de abertura ao ser e à história, para se impor a paisagem colonial, aquela que está sempre à *disposição*, ao *dispor*. Reverter esse processo exigiria um *reflorestamento existencial*: recuperar as matas densas da convivência, as trilhas múltiplas da comunidade, os imprevistos férteis da vida em comum.

A reversão que Fanon aponta não é meramente psicológica, mas política e ontológica: o intelectual colonizado, ao reencontrar a assembleia, percebe que a subjetividade verdadeira não é o *eu* autossuficiente, mas o *nós* em constante movimento. O espaço coletivo, as aldeias, os bairros e as células não funcionam como paisagem a ser contemplada, mas como horizonte de vida a ser vivido. Aí se reinstaura a historicidade, não mais como um “campo a ser visto de longe”, mas como partilha e corresponsabilidade. Esse reencontro não é simples restauração de uma comunidade perdida, mas criação de uma forma de ser-junto, insurgente contra a lógica colonial. Fanon, assim, mostra que libertar a terra e libertar a mente fazem parte de um mesmo processo: reconquistar o horizonte que a paisagem colonial tentou encerrar. Isso exige autocrítica, um distanciamento do *eu* autossuficiente. Ora, sobre isso, Fanon não deixa de dizer:

Fala-se muito, desde há tempos, da autocrítica: saber-se-á, porventura, que foi em princípio uma instituição africana? Seja nos djemaas da África do Norte ou nas reuniões da África Ocidental, a tradição quer que os conflitos que estalam numa aldeia sejam debatidos em público. Autocrítica em comum, sem dúvida, com uma nota de humor, porque todo o mundo está desarmado, porque todos queremos, em último caso, as mesmas coisas. O cálculo, os silêncios insólitos, as reservas, o espírito subterrâneo, o segredo, tudo isso o intelectual abandona à medida que mergulha no povo. E é verdade que, então, se pode dizer que a comunidade triunfa já nesse nível, segrega a sua própria luz, a sua própria razão. (FANON, 1961, p. 43-44)

Fanon mostra que esse processo de autocrítica pode ser visto na luta de libertação: quando o intelectual colonizado se reencontra com o povo, com as assembleias, com os conselhos e reuniões de bairro, ele descobre que a verdadeira fertilidade da vida não está na paisagem ordenada pela razão colonial, mas na densidade do encontro coletivo. Nisso surge a autocrítica como forma desarmadora de totalidades e êxitos. Ressurge também o horizonte, não como uma abertura abstrata, mas como a experiência concreta de estar em relação, de ser-com-os-outros em um devir histórico. A coletividade, negada pelo modelo colonial de subjetividade isolada, reaparece como força de criação e de libertação. Fanon, nesse ponto, aproxima-se de uma crítica radical à paisagem: ele nos mostra que a subjetividade individualista não é natural, mas o efeito de uma colonização de poder que precisa ser desfeita para que o horizonte comunal possa ser reaberto. Isto é, precisamos falar de horizontes *politizados*.

A autocrítica, quando sustentada por essa nota de humor que Fanon sublinha, torna-se um gesto ético-político de descentramento. Ela dissolve a pretensão de estar acima dos demais, pretensão típica de quem se acredita guardião exclusivo da razão, e

redistribui a inteligência pela comunidade. É como se a própria aldeia produzisse sua “luz” interna, expressão que ecoa a ideia nietzscheana de uma alegria que está para além da tragédia pesada que se converte em dominação. Assim, o humor atua como antídoto contra a rigidez dogmática: ele restabelece a circulação da palavra e impede que a crítica se converta em instrumento dominador.

Dessa forma, precisamos aprofundar as formas críticas à hermenêutica de Gadamer para repensarmos essa experiência da compreensão, uma vez que o seu conceito de horizonte, embora fecundo, tende a permanecer despolitizado e abstrato. A leitura de Fanon, Solnit e Mitchell nos mostra que o acesso ao horizonte não é igualmente dado, mas atravessado por formas históricas de dominação que *paisagificam* o mundo e a subjetividade, reduzindo a abertura existencial a uma superfície controlada. Se Gadamer nos oferece o insight fundamental de que compreender é sempre estar em um horizonte histórico, cabe a uma hermenêutica crítica reconhecer que tais horizontes podem ser mutilados, sequestrados ou interditados pelo poder colonial, patriarcal e capitalista. Só assim a compreensão deixa de ser um movimento idealizado e passa a ser também um gesto de resistência, capaz de reabrir a densidade da experiência contra o desmatamento existencial que nos empobrece. Nessa esteira, Habermas foi crítico ferrenho.

3. Segunda imersão: vistas epistêmicas e sociais

Se de um lado reconhecemos os preconceitos como sustentáculos da compreensão, de outro, devemos indagar sobre as forças que moldam tais preconceitos em contextos históricos determinados. Aqui se abre a crítica habermasiana: a tradição não é apenas um reservatório de sentidos, mas também um campo de ideologias, distorções e interesses que podem limitar o horizonte da compreensão. Uma hermenêutica comunicativa, se quiser ser fiel ao seu projeto, não poderá ignorar essa dimensão crítica, sob pena de se tornar conivente com as estruturas de poder que silenciam vozes e reduzem a pluralidade da experiência comunicativa.

Portanto, o desafio consiste em sustentar uma hermenêutica que, ao mesmo tempo em que reconhece a pertença à tradição como condição ontológica, também seja capaz de tematizar as forças ideológicas que a atravessam. Trata-se de pensar uma mediação entre Gadamer e Habermas, na qual a historicidade não seja um dado evidente, mas uma tarefa a ser constantemente interpretada, traduzida e criticada. A comunicação, nesse horizonte, aparece como lugar privilegiado dessa mediação: um espaço onde a tradição se transmite, mas também onde pode ser questionada, distorcida e recriada. Eis o ponto em que a hermenêutica comunicativa se mostra não apenas como uma possibilidade metodológica, mas como exigência filosófica para pensar o nosso tempo.

Essa mediação que a hermenêutica comunicativa exige já estava latente em diversos pontos de nossa exposição anterior. Ao retomarmos a fenomenologia husserliana e a hermenêutica ontológica de Heidegger, vimos que a intencionalidade e a facticidade não podem ser pensadas isoladas de um horizonte histórico que nos antecede. Do mesmo modo, em Gadamer, a noção de tradição e de preconceito mostrou-se como eixo constitutivo da compreensão. Ora, se a comunicação pretende ser mais que mero instrumento técnico, ela precisa situar-se precisamente nesse entrecruzamento: compreender-se como parte da tradição e, ao mesmo tempo, abrir um canal para a transformação daquilo que herdamos.

É nesse ponto que o diálogo com Ricoeur se torna fundamental. Sua tentativa de articular hermenêutica e crítica das ideologias indica que o movimento de compreensão não se esgota na pertença à tradição. Ao contrário, a própria tradição pode ocultar sentidos, legitimar estruturas de poder ou cristalizar distorções. A hermenêutica comunicativa, então, não deve apenas aceitar a historicidade como dado, mas tematizá-la como campo de disputa, como jogo em que a verdade se agoniza também pelo confronto

com as ilusões cotidianas. Essa perspectiva ressoa com a preocupação já levantada por Tiago Quiroga em torno da instrumentalidade da comunicação: sem uma ontologia própria, a comunicação corre o risco de se tornar mera reprodutora de discursos alheios.

Por isso mesmo, faz-se necessário retomar a crítica de Habermas, não como uma rejeição pura e simples da ontologia hermenêutica, mas como uma advertência sobre os limites de uma compreensão sem crítica. Se Gadamer enfatiza a pertença à tradição, Habermas insiste na necessidade de distinguir entre compreensões autênticas e compreensões distorcidas por mecanismos de dominação ideológica. Nesse ponto, a hermenêutica comunicativa pode encontrar sua especificidade: pensar a comunicação não apenas como transmissão de sentido, mas como processo em que se entrelaçam compreensão histórica e crítica social.

Assim, recuperaremos também a contribuição de Bourdieu, mencionada de forma rápida anteriormente, para quem a reflexividade deve ser entendida como objetivação das condições sociais de produção do conhecimento. Tal perspectiva complementa o esforço hermenêutico ao evidenciar que não basta reconhecer nossos preconceitos; é preciso também compreender as estruturas objetivas que os moldam. A hermenêutica comunicativa, ao situar-se entre ontologia e epistemologia, encontra aqui um ponto de apoio: se, por um lado, reconhece que toda compreensão é histórica, por outro, sabe que essa historicidade está atravessada por campos de poder que precisam ser tematizados para que a comunicação não seja reduzida a mero eco das forças dominantes.

Habermas, ao contrapor-se a Gadamer, chama a atenção para aquilo que não pode ser reduzido à pertença histórica: as distorções sistemáticas que atravessam a comunicação e limitam a possibilidade de entendimento mútuo. Enquanto Gadamer confia na historicidade como horizonte de sentido, Habermas denuncia que esse horizonte pode ser manipulado por interesses ocultos e ideologias invisíveis à consciência imediata. A compreensão, portanto, não se esgota no diálogo com a tradição, mas exige uma crítica capaz de distinguir entre consensos autênticos e consensos impostos. Nesse ponto, a hermenêutica comunicativa encontra uma tensão inevitável: como manter a densidade ontológica da tradição sem negligenciar os filtros ideológicos que moldam a comunicação social?

Se a crítica habermasiana evidencia a necessidade de tematizar as distorções ideológicas, e se a reflexividade em Bourdieu aponta para a objetivação das condições

sociais de possibilidade, a hermenêutica comunicativa pode se afirmar como um ponto de convergência. Ela não rejeita a tradição, mas a submete a um exame que articula ontologia e epistemologia. Nesse sentido, a comunicação se mostra como lugar privilegiado dessa dupla exigência: compreender o *ser-aí* humano em sua pertença histórica, mas também desvelar os mecanismos de dominação que operam no interior dessa mesma história. Sem mais delongas, pois, vejamos em pormenor a crítica habermasiana à hermenêutica.

3.1. Conhecimento e interesse

Repensando alguns dos caminhos deixados por Husserl em seu livro sobre a crise das ciências europeias, Habermas suscita o incômodo do fenomenólogo em ver que as ciências nada mais nos falam. Diante do diagnóstico, Husserl formula nova teoria, a ciência pura do ser: fenomenologia. No entanto, para Habermas, Husserl parece não perceber que “seu erro parece derivar do fato de não enxergar a conexão do positivismo, que critica corretamente, com aquela ontologia da qual inconscientemente empresta o conceito tradicional de teoria”¹⁶⁵. A atitude teórica, em sua abrangência heroica de dar conta dos enunciados e descrições, acaba por suprimir o fato de que “*os interesses condutores do conhecimento se constituem no medium do trabalho, da linguagem e da dominação*”¹⁶⁶. Isto é, algo como uma teoria pura não seria possível, uma vez que há interesses por trás dessa teoria. No caso de Husserl, Habermas vai dizer que a teoria presume um interesse antecipatório que está conectado ao ideal de maioria. “A maioria é a única ideia com a qual nos empoderamos no sentido de tradição filosófica”¹⁶⁷.

Como assim? Ora, “na autorreflexão, um conhecimento que se quer pelo próprio conhecimento corresponde ao interesse na maioria”¹⁶⁸. O fato de que fazemos teorias e buscamos métodos outros para analisar o mundo é o interesse nesse empoderamento, “o interesse emancipatório do conhecimento se dirige à realização da reflexão como tal”¹⁶⁹. Na formulação de uma teoria, busco me livrar de visões que considero equivocadas, ou mesmo com limitações em múltiplos sentidos. Essa emancipação me leva à maioria, onde acreditamos que o consenso nos leva a um passo mais à frente. Husserl, portanto, não enxerga que a sua teoria carrega uma ilusão, aquela de que:

¹⁶⁵ Habermas, 2011: 183.

¹⁶⁶ *Ibidem*, 194.

¹⁶⁷ *Ibidem*, 195.

¹⁶⁸ Habermas, 2011: 195.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

A verdade dos enunciados se funda na antecipação da vida bem-sucedida. A ilusão ontológica da teoria pura, por trás da qual são ocultados os interesses que orientam o conhecimento, consolida a ficção de que o diálogo socrático seja possível universalmente e a qualquer tempo. (HABERMAS, 2011, p. 196)

Semelhante a Gadamer, Habermas está dizendo que há algo que é lateral ao nosso pensar, algo que muitas vezes não é nítido à consciência: o interesse. Diferentemente, porém, Habermas vai analisar e propor alternativas a essa cortina que nos preenche. Não se trata apenas de algo prévio que está em jogo à medida em que se deslocam os horizontes, mas algo que é paralelo aos horizontes. O interesse, em certa medida, é como um preconceito que nos habita, porém se abre à análise do poder. Isto é, “é certo que somente em uma sociedade emancipada, a qual tivesse realizado a maioria de seus membros, a comunicação poderia se desenvolver plenamente como um diálogo isento de coerções entre todos”¹⁷⁰.

A atitude teórica está em possível articulação direta ao ideal emancipatório, fator que exclui, por definição, a chance de uma teoria pura dos dados da vivência. Habermas diz que os gregos viam a teoria de uma forma que “inscrevia-se na vida ao supor ter desvendado na ordem cósmica uma coerência ideal do universo e, com isso, também o protótipo para a ordenação do mundo humano”¹⁷¹. Havia desde o princípio uma atitude prática, uma ordenação dos arredores. Com o advento da ideologia técnica, onde o progresso indiscriminado é a ordem por si só, perde-se a dimensão cosmológica de uma teoria a se ordenar e que nos ordena. Habermas critica as atuais metodologias, ao pontuar que “aquilo que antes deveria caracterizar a eficácia prática da teoria vê-se agora derrubado por proibições metodológicas. A concepção da teoria como processo formativo se torna apócrifa (...) assim nos parece hoje”¹⁷². Tamanha objetividade técnica faz parte daquilo que Habermas critica, mas não crê que a solução é o passeio pela fenomenologia, mas uma crítica posta à prova em discussões e com reconhecimento intersubjetivo, em revisões permanentes.

Não se trata de concluir que a fenomenologia é impossível, mas que ela não pode ser ingênua a ponto de se isolar dos interesses que orientam o conhecimento, de seu processo formativo. O diálogo que somos, ou a obra, não é livre das influências externas, da coercitividade expressa na comunicação. Ora, mas não seria isso precisamente o

¹⁷⁰ Habermas, 2011: 196.

¹⁷¹ *Ibidem*, 184.

¹⁷² Habermas, 2011: 181-182.

carregar de nossos preconceitos? Sim, mas mesmo eles são antecipados pelo interesse, pelo poder. Muito diferentes serão os preconceitos entre si, a depender do poder que nos influencia.

Justamente a teoria pura, que pretende obter tudo por si mesma, sucumbe ao exterior recalcado e se torna ideológica. Apenas quando a filosofia descobre no percurso dialético da história os sinais da violência, que continuamente distorce as condições de diálogo e nos afasta dos trilhos de uma comunicação sem entraves, impulsiona um processo inacabado ao invés de legitimar sua paralisação: o progresso do gênero humano em direção à maioria. (HABERMAS, 2011, p. 196)

Por ideologia, podemos entender que:

Sabemos pela experiência cotidiana que as ideias servem muito frequentemente para substituir por motivos justificadores os motivos reais de nossas ações. Ao que neste âmbito podemos chamar de racionalização, no plano da ação coletiva denominamos como ideologia. (HABERMAS, 2011, p. 191)

As teorias, portanto, são ideológicas, pois por trás das cortinas carregam a ideia de emancipação ou formação de algo, seja na superação de visões ou na aterrissagem por um caminho visto como melhor ou mais abrangente. Procuramos por erros, brechas, desvirtuações para chegarmos a um consenso. Em síntese, não há ciência sem interesse, sem implementação de visão, sem um poder. Esse foi o problema de Husserl, tentar purificar uma teoria que, em seu fundo, é ideológica. Também foi um erro acreditar que a objetividade nada pode nos dizer “o objetivismo de modo algum impede as ciências de intervir na vida prática, como acreditava Husserl”¹⁷³.

Sendo Husserl a inspiração de Heidegger e este a de Gadamer, há uma constelação nos três autores que os distanciam dessa básica noção de que “a ideia da verdade que se mede no consenso verdadeiro implica a da vida verdadeira. Também podemos dizer: ela inclui a ideia da maturidade¹⁷⁴ (*Mündigkeit*)”¹⁷⁵. Tanto Heidegger quanto Gadamer vão situar que a ontologia só é possível como fenomenologia, no caso, a ontologia como hermenêutica da compreensão que se dá no círculo hermenêutico. Sendo assim, todos eles são atingidos por essa elegante crítica habermasiana, isto é, de que a confiança em uma nova teoria, a saber, a fenomenologia, acaba ficando cega para o seu interesse

¹⁷³ Habermas, 2011: 197.

¹⁷⁴ Aqui há uma diferença entre traduções. Maioridade e maturidade se referem ao mesmo conceito em Habermas.

¹⁷⁵ Habermas, 1987: 65.

constituente: a maturidade¹⁷⁶ ou maioria que ela quer formar e/ou emancipar. Tornar nítido esse interesse não é algo de menor, mas justamente a causa pela qual se pesquisa.

Contra essa limitação, Habermas defende uma racionalidade comunicativa que só se efetiva na medida em que preserva sua capacidade crítica. Nesse sentido, ele destaca:

Os participantes da interação, para entender um ao outro em uma situação, se movem dentro de uma tradição cultural, da qual fazem uso ao mesmo tempo em que a *renovam*. Os participantes da interação, deste modo, ao coordenar as suas ações através do reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade suscetíveis de crítica, as apoiam em seus pertencimentos a grupos sociais e *reforçam* ao mesmo tempo a integração destes. (HABERMAS, 2014, p. 16)

Ou seja, apesar de nos movermos em uma tradição cultural, ela não deve ser mero consenso acrítico. O reconhecimento intersubjetivo ocorre na vigilância crítica e na contestação do espaço discursivo. Habermas identifica o limite de uma hermenêutica que se fecha sobre si mesma, convertendo-se em um círculo sem fim que apenas reafirma tradições já sedimentadas. Como ele observa, “uma ação comunicativa que se torne assemelhada à hermenêutica de um eterno diálogo, que dá volta sobre si mesma, só fornece, na melhor das hipóteses, um conceito de ordem social [...] das tradições culturais”¹⁷⁷. Com isso, a hermenêutica corre o risco de se tornar apenas uma legitimação do já dado, incapaz de problematizar os interesses e distorções ideológicas que atravessam a tradição.

Ao mesmo tempo, Habermas reconhece que a ação comunicativa não rejeita completamente a tradição, mas a reinscreve criticamente. Ele observa que, “sob o aspecto funcional do entendimento a ação comunicativa serve, então, tanto à tradição quanto à renovação do conhecimento cultural”¹⁷⁸. Ou seja, a tradição não é abolida, mas passa a ser mediada pelo crivo do discurso racional, de modo que sua continuidade só se justifica na medida em que resiste à crítica.

Ora, Habermas pontua que “Gadamer confere ao modelo exegético de compreensão uma guinada *unilateral* digna de nota”¹⁷⁹. “Gadamer permanece preso à experiência do filólogo que lida com textos clássicos (...) Contrasta com isso a

¹⁷⁶ Pode-se talvez pensar em uma relação daquilo que Heidegger chama de autenticidade com o conceito de maioria, mas é algo que precisa ser desenvolvido em pormenor, especialmente em suas diferenças.

¹⁷⁷ Habermas, 2014: 9.

¹⁷⁸ *Ibidem*, 16.

¹⁷⁹ *Idem*, 2022: 188.

experiência do antropólogo, que aprende que de modo algum o intérprete ocupa sempre a posição de um inferior em face de uma tradição”¹⁸⁰. Assim, Habermas exemplifica:

A fim de compreender de maneira satisfatória a crença dos zandes em bruxas, um intérprete moderno teria de reconstruir até mesmo os processos de aprendizagem que nos separam deles e que poderiam explicar em que o pensamento mítico se distingue do moderno nos aspectos essenciais. Aqui a tarefa de interpretação se estende à tarefa propriamente teórica de seguir o descentramento da compreensão de mundo e entender como os processos de aprendizagem e de desaprendizagem se entrecruzam nesse caminho. Apenas uma história sistemática da racionalidade, da qual estamos tão longe, poderia nos resguardar de cair no puro relativismo ou de absolutizar de maneira ingênua nossos próprios *standards* de racionalidade. (HABERMAS, 2022, p. 188)

Ou seja, em uma experiência antropológica como essa, não basta uma fusão de horizontes que alargam meus horizontes, é necessário um rigoroso trabalho teórico que descreva a forma como aquela cultura conceitua, mesmo noções que, para nós, são muito naturais: entendimento, racionalidade, consenso. Não cabe a um profissional dessa seara assumir o deslocamento de horizontes de forma acrítica, fator que seria tanto desonesto quanto superficial sobre a cultura de outrem. “Os participantes da comunicação, entendendo-se entre si sobre algo, não estabelecem apenas uma relação com o único mundo objetivo, como sugere o modelo pré-comunicativo dominante no empirismo”¹⁸¹. “Falante e ouvinte lidam com um *sistema de mundos cooriginários*”¹⁸². Importa sublinhar que esses mundos são negociáveis na situação, não apenas frutos de tradições estanques.

No capítulo sobre a hermenêutica em seu livro *Teoria da Ação Comunicativa*, Habermas reconhece os ganhos do pensamento de Gadamer, reconhecendo que “todo processo de entendimento ocorre perante o pano de fundo de uma pré-compreensão culturalmente arraigada. O saber de fundo permanece apromblemático em seu todo”¹⁸³. Assim, “na medida em que as definições de situação são negociadas pelos *próprios* participantes, esse recorte temático do mundo da vida se encontra também à disposição juntamente com a negociação de toda nova definição da situação”¹⁸⁴. Isto é, não basta haver o encontro entre horizontes e julgar a abertura como válida em si, pois “compreender uma manifestação simbólica *não* significa concordar com sua pretensão de validade sem considerar o contexto”¹⁸⁵. Pode haver influências e discordâncias, algo de

¹⁸⁰ Habermas, 2022: 188.

¹⁸¹ *Ibidem*, 133.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*, 150.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*, 189.

basilar para que a tradição não se coloque como uma ontologia a ser aceita de qualquer modo.

É aí que a crítica habermasiana opera com maior incisividade: Habermas problematiza a equivalência implícita entre compreender e concordar, advertindo que a hermenêutica, sem procedimentos críticos, corre o risco de naturalizar interesses inscritos nas tradições. Para ele, a hermenêutica que se fecha num “diálogo eterno” corre o perigo de transformar a história e a tradição em mecanismos de legitimação, ao passo que as pretensões de validade, que estabelece normas e verdades, permanecem intocadas por um escrutínio público. Ao deslocar o centro da análise para as condições discursivas em que as pretensões de validade podem ser postas em causa, Habermas sugere que o entendimento merecedor de crédito não se sustenta apenas pelo reconhecimento histórico, mas pela possibilidade de justificação intersubjetiva: isto é, por uma crítica que seja simultaneamente racional e socialmente instituída.

Dessa tensão emergem duas modalidades antagônicas, ainda que não necessariamente incompatíveis: a hermenêutica enfatiza a historicidade constitutiva do sentido; a teoria da ação comunicativa enfatiza as condições procedimentais de legitimação. Gadamer nos recorda que o intérprete sempre participa de um mundo da vida e que a compreensão se dá no interior de tradições vivas; Habermas, por sua vez, exige que essas tradições sejam submetidas ao exame das pretensões de validade, sob pena de se transformarem em instrumentos de dominação cultural. Assim, a crítica habermasiana não pretende anular a historicidade, antes, procura subvencioná-la com mecanismos discursivos que permitam distingui-la quando ela funciona como horizonte emancipador e quando ela funciona como constrangimento naturalizado.

No plano analítico, essa desarticulação traz consequências metodológicas claras. Habermas converte o problema hermenêutico num problema de racionalidade processual: as afirmativas comunicativas devem poder ser aceitas, rejeitadas ou postas em suspenso por interlocutores que possam oferecer razões. O sucesso da comunicação, portanto, depende de condições de simetria e de disponibilidade crítica. Em contraposição, a hermenêutica lembra que toda pretensão de racionalidade já nasce em contextos carregados de sentido, e que a tentativa de isolar juízos por procedimentos formais pode empobrecer a riqueza interpretativa do mundo da vida. A questão metodológica crucial passa, então, por encontrar instrumentos analíticos que preservem a densidade histórica

do sentido sem renunciar à exigência de justificabilidade pública, um equilíbrio entre compreensão e crítica.

Habermas sublinha que “a confrontação de “Verdade” e “Método” não deveria ter induzido Gadamer a contrapor abstratamente a experiência hermenêutica ao conhecimento metódico como um todo. Este é, afinal, o chão das ciências hermenêuticas”¹⁸⁶. Em sequência, Habermas também afirma que:

Não há dúvida que o conhecimento se enraíza em tradição (*Überlieferung*) fática; ele permanece ligado a condições contingentes. Mas a reflexão não trabalha na facticidade das normas transmitidas (*überlieferten*) sem deixar vestígios. Ela é condenada a chegar depois, mas, ao olhar para trás, desenvolve uma força retroativa. Nós só podemos nos voltar para as normas interiorizadas depois de termos aprendido primeiro cegamente a segui-las sob um poder que se impôs de fora. À medida, porém, que a reflexão recorda aquele caminho da autoridade, no qual as gramáticas dos jogos de linguagem foram exercitadas dogmaticamente como regras de concepção do mundo e do agir, pode ser tirado da autoridade aquilo que nela era pura dominação, e ser dissolvido na coerção sem violência da intelecção e da decisão racional. (HABERMAS, 1987, p. 18)

Não é preciso ontologizar a tradição e, efusivamente, exaltar a autoridade, mas reconhecer que sim, há a antecipação de tudo isso em nós, porém, sem apego à cegueira do acriticismo. A reflexão pode filtrar essas distorções, levando-nos a uma intelecção consciente das antecipações e também das dilatações, isto é, em um movimento temporal que nos lança rumo ao futuro. Se em Gadamer há o enaltecimento do passado, em Habermas há um olhar para as previsões.

A hermenêutica, na medida que se filia à linguagem, precisa compreender que “linguagem também é *medium* de dominação e de poder social. Ela serve à legitimação de relações de violência organizada. A experiência hermenêutica que topa com uma tal dependência (...) passa a ser crítica da ideologia”¹⁸⁷. Ora, precisamos sempre revisar as possíveis ilusões a que estamos nos apegando, a fim de que não sejamos vítimas de algo sem “nenhum critério geral que nos permita verificar quando é que estamos presos na consciência falsa de um acordo (ou entendimento) pseudonormal”¹⁸⁸. A hermenêutica precisa ser crítica. “Uma hermenêutica criticamente esclarecida sobre si mesma, que diferencia entre visão e cegamento, assume em si o saber meta-hermenêutico sobre as condições de possibilidade da comunicação sistematicamente distorcida”¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Habermas, 1987: 13-14.

¹⁸⁷ *Ibidem*, 21.

¹⁸⁸ *Idem*, 1987: 42.

¹⁸⁹ *Ibidem*, 63.

Em termos normativos, as soluções propostas por Habermas implicam instituir formas discursivas que maximizem a possibilidade de questionamento e minimizem as assimetrias de poder: regras procedimentais, espaços públicos deliberativos e práticas de argumentação que privilegiem as razões sobre as coerções. Gadamer, sensível às nuances da linguagem e do caminho interpretativo, advertiria que qualquer formalização excessiva do discurso corre o risco de perder a dimensão vivencial do sentido¹⁹⁰. A síntese possível, então, exige uma prática hermenêutica crítica que combine a sensibilidade para a historicidade com institutos discursivos que tornem visíveis e discutíveis as pretensões de validade que as tradições articulam. Não seria precisamente neste nexos que habitaria a hermenêutica comunicativa? A dificuldade nesse modelo habermasiano são justamente as pretensões de validade. Ora:

O conceito de ação comunicativa pressupõe a linguagem como *medium* para um tipo de processo de entendimento em cujo curso os participantes, ao se referirem a um mundo, levantam reciprocamente pretensões de validade que podem ser aceitas ou contestadas. (HABERMAS, 2022, p. 149)

E quais seriam essas pretensões? São, justamente: “a pretensão de que o enunciado feito é verdadeiro (...) de que o ato de fala é correto em relação a um contexto normativo vigente (...) de que a intenção manifesta dos falantes é pensada (*gemeint*) do mesmo modo como é proferida”¹⁹¹. Ou seja, essas pretensões exigem grande sinceridade e consciência daquilo que está sendo falado. Onde em Gadamer há ausência de consciência e inserção em um horizonte histórico e antecipatório, em Habermas há excesso de consciência e regras para que o consenso seja de fato construído. Podemos dizer que a ação comunicativa é também espécie de jogo, um muito mais regrado, com um movimento controlado, uma vez que:

Por *ação comunicativa* eu entendo, por outro lado, uma interação simbolicamente mediada. Ela se orienta por *normas* obrigatoriamente *válidas*, as quais definem expectativas recíprocas de comportamento e devem ser compreendidas e reconhecidas por pelo menos dois sujeitos agentes (...) a validade de normas sociais apenas pode ser fundada na intersubjetividade de um entendimento acerca das intenções e assegurada por meio do reconhecimento geral das obrigações. (HABERMAS, 2011, p. 91)

Há de se estabelecer regras, de se esclarecer intenções e de se reconhecer papéis e normas obrigatórias para a comunicação que, conforme preconizou Marcuse¹⁹², fosse

¹⁹⁰ A experiência da verdade acaba por ruir em métodos tardios, isto é, isolando a experiência da sua dimensão artística em uma descrição racional.

¹⁹¹ Habermas, 2022: 149.

¹⁹² Habermas comenta sobre o pensamento de Marcuse no artigo “Técnica e ciência como “ideologia””.

“isenta de coerções”¹⁹³. Não importa tanto o êxito da compreensão, do encontro de horizontes. Isso nos confirma Habermas: “falo de ações *comunicativas* se os planos da ação dos atores participantes não são coordenados através de cálculos egocêntricos de êxito, mas através de entendimento”¹⁹⁴. O próprio êxito, se de fato ocorreu, deve ser revisado, constantemente criticado, provisoriamente aceito e então balanceado. Gadamer escreve sobre êxitos ideais, sem lugar para as revisões.

Cabe lembrar, no entanto, que Gadamer não toma a hermenêutica como suficiente para explicar a comunicação como um todo, mas que antes vê “o que está por trás de todas as espécies de interesse pela história”¹⁹⁵, conforme já citamos anteriormente nesta tese. A compreensão de nosso próprio horizonte histórico nos leva à meditação mais profunda da linguagem a que pertencemos e de sua possibilidade de jogar outros mundos possíveis nos horizontes. Portanto, Habermas não anula Gadamer, mas o expande, vai para além das compreensões e pré-compreensões para um nível mais consciente: o entendimento.

Seguido a isso, não há de se haver medo em tematizar de forma objetiva, visto que somos movidos por interesses que são movimentados por razões práticas e também subjetivas. Não é imprescindível, na visão de Habermas, uma fenomenologia husserliana para se falar sobre a intersubjetividade, uma teoria pura, mas apenas o reconhecimento de nossas intenções na discussão livre de coerções. A comunicação honesta seria mais efetiva que um contorcionismo teórico que falha em reconhecer os próprios interesses.

Vemos surgir uma hermenêutica crítica e uma epistemologia crítica. Hermenêutica na medida em que não recusa o *dasein* e a sua estrutura prévia da compreensão, mas limita as suas repercussões e a sua origem teórica na fenomenologia, cerceando a suposta universalidade da fusão de horizontes e a sua aparente ausência de interesses, onde as partes em jogo se deslocariam rumo a uma nova transformação. Hermenêutica na medida em que mantém diálogo com a tradição, desde que esta não seja aceita de forma acrítica, às vistas de seus interesses prévios. O próprio Bleicher dedica em seu livro um capítulo à *hermenêutica crítica*, tendo Habermas como crivo fundamental. Também é dito que “Habermas introduziu a hermenêutica na metodologia das ciências sociais a fim de

¹⁹³ Habermas, 2011: 85.

¹⁹⁴ *Idem*, 2022: 345.

¹⁹⁵ Gadamer, 2017: 19.

combater o objetivismo das abordagens científicas do universo social”¹⁹⁶. Não há uma recusa explícita à hermenêutica, mas crítica às suas limitações. Afinal, é o próprio Habermas quem diz: “Gadamer é o primeiro a acentuar o caráter aberto (*Offenheit*) do diálogo. Dele todos nós podemos aprender a sabedoria fundamental hermenêutica, de que é uma ilusão achar que alguém *possa* ficar com a última palavra”¹⁹⁷.

3.2. À guisa de uma epistemologia crítica

A epistemologia crítica surge justamente no cenário das pretensões de validade, que nos mostra que o conhecimento está diretamente ligado ao diálogo. Husserl defendia precisamente a ideia de que a fenomenologia era a teoria do conhecimento por excelência, aquela em que a intencionalidade supera qualquer barreira de uma coisa-em-si inatingível, posto que a subjetividade é sim o solo para o conhecimento correto. “Subjetividade” esta que é sempre um termo usado como empréstimo, para facilitar o entendimento, uma vez que a intencionalidade rompe com o dualismo, uma vez que não é possível o isolamento entre consciência e mundo. Antes, os dois lados formam um horizonte todo reunido. “Trata-se, isso sim, da fenomenologia pensar-se como estando aquém das oposições filosóficas tradicionais (...) como a filosofia que termina por dissolvê-las (...) Nela suprimem-se todas as objeções como (...) subjetivismo e objetivismo”¹⁹⁸.

Essa compreensão é levada à sua radicalidade por Heidegger e Gadamer. Diálogo não seria apenas a troca de conversas, mas exatamente a possibilidade do conhecimento, a conexão entre o que somos e o mundo que nos circunda. Somos, em síntese, um diálogo com o mundo. Essa visada ontológica nos constitui não como meros indivíduos isolados, mas como seres em comunhão. *Ser-em*, como nos lembra Heidegger, é condição ontológica do *ser-aí*, somos no mundo, junto aos outros. A comunhão não é apenas algo que queremos alcançar, mas algo que nos antecipa, que nos constitui enquanto seres. Só somos na medida do *em* algum canto. Esse diálogo que somos, no entanto, não presume o consenso e nem o entendimento, apenas a dimensão ontológica. Habermas vai além

¹⁹⁶ Bleicher, 1980: 223.

¹⁹⁷ Habermas, 1987: 85. Em uma intuição semelhante, Muniz Sodré nos lembra sobre Montaigne em seu livro *O monopólio da fala*. Segue o comentário: “Não afirmava Montaigne que a palavra é metade de quem pronuncia e metade de quem a escuta? É nesse espaço de reciprocidade linguística que se inscreve o campo simbólico do desejo, o lugar de transgressão do valor e da ordem produtiva. O verdadeiro prazer da fala está em seu descompromisso com uma finalidade racionalizada ou produtiva qualquer. Está no excesso, no gasto livre, na gratuidade que aniquila o sentido econômico da oferta e da procura” (Sodré, 1984: 51).

¹⁹⁸ Moura, 1989: 16.

dessa situação e nos arremessa nas pretensões de validade. Não é pelo fato de que somos em comunhão que chegamos a acordos, pois as pretensões e interesses são diferentes.

Assim, olhar para a possibilidade do conhecimento não dá conta da sua efetivação. De nada adianta olharmos para possibilidades sem termos critérios para lapidá-las, em suma, de chegarmos realmente a um futuro. Sobre isso, Habermas é decisivo:

É certo que a experiência fundamental hermenêutica traz à consciência a circunstância de que a crítica, ou seja, uma compreensão penetrante que não retrocede ante os cegamentos, se orienta pelo conceito da concordância ideal e, nesta medida, segue o princípio regulativo do discurso racional. Mas, que em cada compreensão penetrante nós não apenas efetuamos de fato aquela antecipação formal, mas sim temos de efetuar-la, quanto a isso nós não podemos nos apoiar apenas na experiência. Para nomear razões de direito, nós temos de desenvolver numa teoria o saber implícito pelo qual uma análise de linguagem de hermenêutica profunda sempre se deixa guiar, teoria que permite deduzir, a partir da lógica da linguagem corrente, o princípio do discurso racional como o regulativo necessário de cada discurso real, por mais deturpado que este seja. (HABERMAS, 1987, p. 65)

Para efetuar a compreensão não precisamos apenas da experiência prévia e de seu jogo entre horizontes, mas de uma solidez racional que nos leve a acordos reais, na tão desejada comunicação sem entraves e livre de dominação que Habermas tanto pensou. Isto é, o sentido daquilo que compreendemos atende a algum ideal racional de verdade. Não posso simplesmente dizer que, pelo fato de ter ampliado meus horizontes, cheguei a acordos verdadeiros, mas apenas que houve um contato meneante entre a estranheza e a familiaridade. Esse estado pode sim ser a condição de possibilidade para o conhecimento mais profundo, mas não diz nada sobre o ideal racional de um consenso. Afinal:

Se a compreensão do sentido não deve permanecer *a fortiori* indiferente diante da ideia da verdade, nós precisamos antecipar também a estrutura de uma convivência em comunicação isenta de coação, junto com o conceito de uma verdade que se mede pela idealizada concordância visada em comunicação ilimitada e livre de dominação. Verdade é a coação peculiar ao reconhecimento universal isento de coação; este está, porém, vinculado a uma situação ideal do falar, e isto quer dizer uma forma de vida em que é possível entendimento universal sem coação. Nesta medida, a compreensão crítica do sentido tem de assumir (*sich zumuten*) a antecipação formal da vida correta. (HABERMAS, 1987, p. 64)

Se assim for, o conhecimento relacionado à verdade esbarra em uma ética, a saber, aquela que definimos como forma de vida correta. Mais uma vez somos atravessados pelo interesse de emancipação, de uma visão considerada superior, livre de erros. A noção de verdade se apoia nesse interesse, na divisão entre crianças e adultos; a maioria. É preciso se tornar adulto para conhecer “a verdade”. Significa que faremos parte de uma seita, aquela que sabe da vida correta. Verdade quer dizer, então, ser levado ao

conhecimento de uma tradição, de uma visão que não é facilmente dada. O interesse pela maioria nos guia à essa visão, mantendo-nos em uma classe distinta, “aqueles que conhecem a verdade”. Em outras palavras, a verdade é um jogo em que há vários atores interessados pela sua manutenção.

Como todo jogo, a verdade tem as suas regras. Precisamos ter pretensões de validade, como Habermas tanto falou sobre. Para se chegar a um consenso real, ninguém pode ser coagido a essa verdade, apenas a força do argumento deve ser levada em conta. Mas então podemos questionar Habermas: o interesse pelo conhecimento não é já uma forma de coação? O que me faz buscar a “verdade” não é precisamente o interesse pela maioria? Não há nisso uma pressão para nos tornarmos melhores? Equivale a pensar que sem coação não há verdade. Nesse sentido, é possível, como ele diz, um “reconhecimento universal isento de coação”? O próprio Habermas diz que “verdade é coação”. Se o conhecimento possui um ideal de verdade, equivale a dizer que possui, portanto, um ideal de coação? Precisamente: há conhecimento onde há interesse, coação. Mas como pensar, então, algo isento de coação? Não parece ser possível.

Ter que sobreviver é já uma coação, de modo que “a vida correta” é apenas um jogo onde julgamos que há formas mais dignas para esta existência. Haja vista que todos nós partimos de coações diferentes e de expectativas distintas, seria possível algo como uma comunicação sem entraves? Temos um problema metodológico também ao esperar a sinceridade daqueles que se comunicam, como se revelassem as intenções de forma realmente livre. Habermas é claro ao dizer que se tratam de regras, e que todos aqueles que realmente se engajam com a discussão precisam segui-las. Ainda assim, não seria uma expectativa idealizada esperar tamanha racionalidade? Nessa questão reside uma complicação que se refere à própria noção do que seja comunicar-se. Com esses pontos em mente, cabe pensar: a epistemologia crítica aporta na possibilidade do conhecimento ou apenas critica os arredores para alcançar um meta-conhecimento?

3.3. Fundacionismo e solipsismo

Precisamos compreender que as teorias do conhecimento, em geral, “versam sobre aquilo que os epistemólogos denominam “conhecimento proposicional”, isto é, sobre nossas crenças ou opiniões que podem ser expressas em palavras”¹⁹⁹. Tradição esta que começou no famoso *Teeteto*, de Platão, quando Sócrates e Teeteto conversam sobre o que

¹⁹⁹ Dutra, 2010: 10.

seria o conhecimento. Sócrates chega a dizer que “a explicação racional aliada à opinião verdadeira constitui o conhecimento perfeito”²⁰⁰, ou ainda que, ao longo da vida:

Na infância, é o que precisamos admitir, essa gaiola está vazia, e em vez de pássaros imaginemos conhecimentos. Sempre que alguém adquire algum conhecimento e o fecha em tal recinto, diz-se que ele aprendeu ou encontrou a coisa de que isso é o conhecimento, e que nisso consiste, precisamente, o saber. (PLATÃO, 1973: 96-97)

Em seguida, Sócrates diz que “quem transmite esses conhecimentos, dizemos que ensina, e de quem os recebe, que aprende, como, também, de quem os tem, por possuí-los no seu aviário, que sabe”²⁰¹. Nesses termos, fica nítido que o conhecimento é algo a que possuímos, que se fecha em nosso “recinto”, no caso, a gaiola da nossa cabeça. O fundamento, ou fundação, começa “dentro” de nós. Isso está diretamente ligado ao pensar. Sócrates assim denomina o pensamento: “um discurso que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer examinar (...) formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas”²⁰². Disso, ele conceitua o que seja *opinião*: “formar opinião é discursar, um discurso enunciado, não, evidentemente, de viva voz para outrem, porém em silêncio para si mesmo”²⁰³. Se conhecimento é opinião verdadeira, então ele se funda na recepção do que está sendo transmitido e então se fixa na medida que discursamos para nós mesmos, retendo os saberes na “gaiola”.

Segundo essa concepção, “o conhecimento é algo que depende, em primeiro lugar, do sujeito cognoscente, pois é ele que sustenta ou não determinada proposição e é ele que está ou não justificado em ter essa crença”²⁰⁴. Tal epistemologia tradicional se baseia no chamado *solipsismo metodológico*, que “consiste em supor que o conhecimento é algo privado do sujeito e que é o sujeito quem decide a seu respeito (...) a epistemologia tradicional de fato presume o solipsismo”²⁰⁵. Disso resulta a famosa noção de verdade por correspondência, aquela que diz que “o que é verdadeiro é o que corresponde à realidade”²⁰⁶. Isto é, aquele conhecimento que possuo de fato se refere a um dado da realidade, algo que percebi na externalidade²⁰⁷. Essa visão solipsista “presume também

²⁰⁰ Platão, 1973: 110.

²⁰¹ *Ibidem*, 97.

²⁰² *Ibidem*, 85.

²⁰³ *Ibidem*, 85-86.

²⁰⁴ Dutra, 2010: 19.

²⁰⁵ *Ibidem*, 26.

²⁰⁶ *Ibidem*, 30.

²⁰⁷ A epistemologia clássica repousava no dualismo interno-externo, subjetivo-objetivo, como se houvesse um bloco separando as duas áreas. Não se falava sobre “mundo” como algo dado à evidência, mas da “externalidade”.

que o único acesso que podemos ter às coisas que compõem o mundo fora de nossa mente, o mundo exterior, é indireto, e que, diretamente, só temos acesso a nossas próprias representações, ideias, pensamentos”²⁰⁸.

O problema clássico que cerca a correspondência solipsista é aquele de considerar os objetos externos como reais, e não meras ilusões de nossos sentidos. “O engano só pode ocorrer quanto à correspondência dessa representação com um objeto real, no mundo exterior”²⁰⁹. Nisso se baseia o famoso experimento mental de Descartes, de considerar que tudo pode ser um sonho, exceto o fato de que ele pensa. Ou seja, a fundação do conhecimento é o próprio pensamento, a razão.

A tradição epistemológica ocidental, desde o diálogo platônico até o racionalismo cartesiano, consolidou uma concepção de conhecimento ancorada no sujeito individual e em suas representações internas. Ao postular que o saber se funda no interior do próprio sujeito, na forma de crenças justificadas ou opiniões verdadeiras armazenadas no “aviário” da alma, essa matriz inaugurou um paradigma fundacionista, segundo o qual o conhecimento exige um ponto de partida indubitável, capaz de sustentar todo o edifício das crenças. A consequência é a vinculação estreita entre epistemologia e solipsismo metodológico: parte-se da interioridade privada como critério de validade, relegando o mundo e os outros sujeitos a um segundo plano, como meros correlatos do pensamento. Nesse horizonte, a correspondência entre representação interna e realidade externa converte-se em critério supremo de verdade, embora permaneça sempre sob a ameaça da dúvida cética.

O fundacionismo clássico, formulado de modo paradigmático por Descartes, buscava escapar ao regresso infinito da justificação fixando crenças básicas absolutamente seguras, seja na clareza e distinção das ideias, seja no *cogito* como instância irrefutável. Essa tentativa, todavia, revelou-se problemática: se o fundamento último repousa na interioridade da consciência, nada garante que as representações correspondam efetivamente à realidade extramental. Surge, assim, a tensão entre a necessidade de fundamentos e a impossibilidade de certificá-los sem pressupor já uma confiança no mundo exterior. O próprio recurso cartesiano ao Deus veraz como fiador da

²⁰⁸ Dutra, 2010: 42.

²⁰⁹ *Ibidem*, 43.

correspondência não dissolve a suspeita de que o sujeito possa permanecer encerrado em sua própria “gaiola de representações”.

O solipsismo metodológico amplia essa dificuldade ao reduzir todo acesso ao real a mediações internas, tornando o sujeito prisioneiro de suas próprias representações. Se apenas temos contato direto com nossas ideias e nunca com o objeto em si, como garantir que existe de fato um mundo externo e outras consciências? Essa linha conduz inevitavelmente ao problema dos outros e à ameaça de um isolamento cognitivo radical.

As objeções modernas a esse paradigma ganharam força com os célebres casos de Gettier, que demonstraram a insuficiência da definição tradicional de conhecimento como *crença verdadeira justificada*. Mesmo quando um sujeito possui uma opinião verdadeira sustentada por razões plausíveis, a verdade pode ser apenas contingente, resultado de uma coincidência fortuita. Gettier mostra que há “condições enunciadas (...) verdadeiras para alguma proposição, embora seja ao mesmo tempo falso que a pessoa em questão conhece a proposição”²¹⁰. Isso mostra que a justificção interna, por si só, não garante a robustez epistêmica da crença, enfraquecendo ainda mais a esperança fundacionista de encerrar o problema do conhecimento em fundamentos internos infalíveis.

Um dos exemplos apresentados por Gettier disserta sobre Smith, que tem fortes razões para acreditar que Jones conseguirá um emprego, pois o chefe lhe garantiu isso, e sabe também que Jones tem dez moedas no bolso, pois as viu. A partir daí, Smith formula a crença: “o homem que ganhará o emprego tem dez moedas no bolso”²¹¹. Sua crença é justificada e, por coincidência, também verdadeira, já que Smith acaba recebendo o emprego e, sem perceber, ele próprio também tem dez moedas no bolso. Entretanto, não se pode dizer que Smith *sabia* dessa verdade, pois sua justificção estava ligada a Jones, e não a ele mesmo. O caso evidencia que a definição clássica de conhecimento como crença verdadeira justificada falha, já que permite situações em que a verdade se dá por sorte, não por razões adequadas.

Dutra esclarece: “claro que se rompermos com esse ponto de vista, e considerarmos o conhecimento um evento público, então os argumentos de Gettier não valerão mais”²¹². Nessa direção, ganha relevo a crítica ao solipsismo metodológico: ao

²¹⁰ Gettier, 2013: 125.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² Dutra, 2010: 26.

imaginar o conhecimento como propriedade privada do sujeito, esse modelo esquece que a maior parte de nossas crenças é formada em contextos de interação, de testemunho e de práticas coletivas de validação. A epistemologia social e a hermenêutica crítica lembram que compreender não é simplesmente reter informações na “gaiola” da mente, mas participar de redes de sentido, tradições históricas e práticas discursivas em que as pretensões de validade são continuamente postas à prova. Nesse horizonte, a noção de fundamento desloca-se do interior solitário da consciência para uma rede compartilhada do discurso e da instituição, abrindo caminho para concepções pós-fundacionistas e intersubjetivas do saber.

Por conseguinte, o fundacionismo e o solipsismo revelam-se como formas clássicas de abordar o conhecimento, apegadas à separação entre representação e objeto, ou sujeito e objeto. O desafio atual não consiste em recuperar fundamentos absolutos no sujeito, mas em instituir condições pelas quais as crenças possam ser criticamente justificadas em espaços de diálogo, experimentação e verificação intersubjetiva. Esse deslocamento não elimina a dimensão individual do pensar, mas a reinsere no horizonte mais amplo da vida social e da historicidade, de onde sempre já emergem as condições de possibilidade do conhecer.

3.4. Em busca da crítica com Bourdieu

A epistemologia crítica seria a busca por um esforço de superação das limitações da epistemologia tradicional, ao recusar tanto o fundacionismo solipsista quanto um ceticismo radical que deslegitime qualquer busca pelo conhecimento, deslocando o problema teórico da esfera privada do sujeito para o horizonte histórico, social e intersubjetivo em que ele se forma e se confirma. Diferentemente da concepção clássica, que busca fundamentos indubitáveis na interioridade da consciência, a epistemologia crítica interrogaria as condições de possibilidade do saber em contextos marcados por linguagem, poder e historicidade, enfatizando que todo conhecimento é atravessado por interesses, pretensões de validade e estruturas de comunicação. Nesse sentido, ela se apresenta não como um mero inventário de justificações individuais, mas como uma investigação sobre os modos pelos quais as crenças podem ser legitimadas no espaço público e submetidas ao crivo da crítica, abrindo caminho para um entendimento do saber enquanto prática social reflexiva e emancipada.

Um dos conceitos a considerar essa perspectiva crítica é justamente a noção de *campo* em Pierre Bourdieu. Vejamos a sua definição:

Uma das propriedades desse espaço é que as condutas de qualquer um que entre nele – um padre operário, um jovem seminarista que se torna padre operário etc. – serão modificadas, antes mesmo que essa pessoa perceba, pelo conjunto dessas forças. Ela será, por exemplo, obrigada a se recusar a obedecer, a se revoltar: um dos efeitos mais dramáticos produzidos pela inserção num campo é que os próprios esforços para escapar das forças do campo contribuem para fazer o campo existir. Posso oferecer inúmeros testemunhos: por exemplo, certos cristãos de esquerda – essa é uma de suas contradições – sentem a força do campo, tal como ela se encarna em certos momentos nos bispos ou nos mandatários dessas forças, através exatamente de sua incapacidade de agir como se isso não existisse. Esse campo de forças é tal que se vocês jogassem nele um pequeno seminarista – como jogariam uma bola de gude –, sua conduta seria modificada por essas forças. (BOURDIEU, 2021, p. 42)

Tal noção constitui um dos conceitos centrais para compreender a maneira pela qual as práticas sociais, inclusive a produção de conhecimento, são estruturadas por dinâmicas invisíveis de força e de posição. Afinal, “falar de posição é, portanto, lembrar a todo instante que não há propriedade nesse espaço que não seja relacional”²¹³. Longe de ser um mero cenário onde indivíduos atuam, o campo é um espaço relacional dotado de regras próprias, capitais específicos e hierarquias internas que moldam, mesmo contra a vontade dos agentes, suas disposições e condutas. A força do campo é tal que até mesmo os movimentos de resistência ou de contestação acabam, paradoxalmente, reafirmando sua existência, pois se configuram dentro das coordenadas que ele impõe. Isso revela que o sujeito, ao ingressar em qualquer campo, seja religioso, acadêmico, político ou artístico, já não age de modo neutro ou livre, mas se encontra situado em um horizonte de pressões e de possibilidades historicamente sedimentadas.

Nesse sentido, a noção bourdieusiana de campo oferece uma contribuição decisiva à epistemologia crítica, ao romper com a imagem solipsista e fundacionista do sujeito cognoscente como instância autônoma que estabelece o conhecimento de forma pura e descontextualizada. O saber não é uma acumulação de crenças individuais justificadas, mas resultado de disputas, tensões e negociações travadas dentro de campos sociais específicos, nos quais diferentes capitais, simbólicos, culturais, políticos, determinam o peso e a legitimidade das enunciações. Inserida nesse horizonte, a epistemologia crítica deve ser capaz de desnudar as condições sociais de possibilidade do conhecimento, revelando os mecanismos invisíveis de poder e de reprodução que atravessam a produção intelectual. O campo, portanto, não é apenas um espaço de ação, mas um princípio estruturante que articula a dimensão social com a cognitiva, permitindo compreender como toda forma de saber está desde sempre implicada em forças históricas que o

²¹³ Bourdieu, 2021: 328.

condicionam e o tornam objeto de crítica. “Ao conhecer a posição no campo, descobre-se o implícito no mesmo movimento”²¹⁴.

Essa compreensão também se estende como crítica aos preconceitos em Gadamer, pois ele não leva em questão que as nossas opiniões prévias são constituídas nesses espaços. A aceitação da tradição, portanto, seria também a aceitação de disputas e tensões irrefletidas, transformando a hermenêutica em um ontologismo acrítico. O resultado é a naturalização das condições sociais de formação da consciência, como se a fusão de horizontes se desse sempre de maneira equânime, esquecendo que as tradições carregam interesses sedimentados e assimetrias estruturais que não desaparecem apenas pelo ato interpretativo. Dessa forma, uma hermenêutica que se queira crítica não pode simplesmente aceitar os preconceitos como dados ontológicos, mas deve tematizar os dispositivos sociais e históricos que os engendram, bem como as estratégias simbólicas que os legitimam. Com isso, a hermenêutica deixa de ser mera fenomenologia da tradição e torna-se análise reflexiva das condições de possibilidade da compreensão, articulando linguagem, poder e historicidade.

Há um nexos entre a crítica de Habermas e a de Bourdieu. A crítica habermasiana a Gadamer aponta que a fusão de horizontes não é suficiente para garantir a validade das interpretações, pois compreender um enunciado não significa necessariamente aceitá-lo como verdadeiro ou justo. É necessário o espaço de uma deliberação racional livre de coerções, em que as pretensões de validade possam ser problematizadas publicamente. Já a crítica bourdieusiana reforça esse ponto ao mostrar que as condições sociais que produzem tradições e preconceitos não são neutras, mas derivam de campos de forças que operam segundo lógicas de capital e de poder.

A crítica de Bourdieu introduz uma sofisticação decisiva ao debate hermenêutico, na medida em que desloca o foco do diálogo com a tradição, tão central em Gadamer, para a análise objetiva dos mecanismos sociais invisíveis que estruturam tanto os discursos quanto os próprios intérpretes. Afinal de contas: “parece-me que não podemos, no estado de coisas atual, refletir sobre problemas específicos estabelecidos pela epistemologia das ciências humanas sem refletir sobre as condições sociais em que esses problemas epistemológicos se colocam”²¹⁵.

²¹⁴ Bourdieu, 2024: 55.

²¹⁵ *Ibidem*, 28.

Se em Gadamer a tradição é concebida como horizonte ontológico inevitável, em Bourdieu o que está em jogo são os campos sociais: arenas de disputa reguladas por capitais específicos, sejam simbólicos, culturais, econômicos, que configuram não apenas o conteúdo das tradições, mas também os modos de recepção e de legitimação do sentido. Isso implica que toda interpretação está já atravessada por uma posição no campo, por um *habitus* formado em interações históricas, e por relações de poder que definem a legitimidade das vozes que se expressam. A hermenêutica, assim, não pode contentar-se em compreender o texto a partir de uma fusão de horizontes; ela deve analisar criticamente as estruturas que produzem os horizontes e distribuem assimetrias de autoridade interpretativa.

Acerca da noção de *habitus*, Bourdieu nos diz que “as pessoas que vão tentar entrar num campo são de um tipo absolutamente particular: são sujeitos sociais que têm uma memória”²¹⁶. Em seguida: “Essa memória, eu chamarei de *habitus*: é a inércia de todas as experiências passadas que existem no corpo biológico de cada um de nós”²¹⁷. Enquanto *habitus* arremessados nesses *campos*, sofreremos todo tipo de jogo de forças, todo tipo de influências. Por isso, é crucial que “não basta conhecer as forças que se exercem sobre ela (...) como se fosse uma questão de física. Será preciso conhecer toda a sua trajetória: de onde ela vem, como ela chegou lá”²¹⁸. Trata-se de uma análise, portanto, que leva em conta o de onde a pessoa vem e para onde vai dentro de um campo. Ora, “paradoxalmente é mediante a objetivação das condições sociais mais objetivas do pensamento que acedemos com maior segurança às características mais específicas da subjetividade do pensador”²¹⁹.

O gesto de Bourdieu ao afirmar que somente pela objetivação das condições sociais mais objetivas do pensamento alcançamos a singularidade subjetiva do pensador inaugura uma exigência de segunda ordem, que não se contenta em analisar o conteúdo das ideias, mas demanda uma crítica imanente às condições sociais de sua produção. Trata-se de deslocar a subjetividade da ilusão de uma interioridade pura, mostrando que ela se constitui na encruzilhada das forças do campo, das disposições do *habitus* e das estruturas de capital que moldam aquilo que aparece como pensamento individual. A subjetividade, nesse registro, não é anulada pela objetivação, mas, paradoxalmente, nela

²¹⁶ Bourdieu, 2021: 43.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Idem*, 2024: 43.

se torna mais visível, pois emerge como efeito de uma história incorporada, de um lugar ocupado em relações de força, de um tecido social que impregna até os gestos mais íntimos da reflexão.

Essa exigência reflexiva configura um outro nível de análise, onde a sociologia do conhecimento se volta contra si mesma para incorporar as condições de possibilidade da própria enunciação. Bourdieu opera aqui uma crítica da crítica: pensar é sempre pensar situado, e reconhecer a determinação do campo sobre o pensamento é escapar ao solipsismo epistemológico que imagina o sujeito como instância autônoma, transparente e fundacional. A reflexividade, nesse sentido, não é um mero exercício de consciência individual, mas uma operação estrutural que visa mapear o espaço objetivo em que se inscrevem tanto o enunciado quanto o enunciador. É nesse horizonte que se revela a profundidade da subjetividade: ela não é a raiz originária do pensar, mas o entrelaçamento de disposições, trajetórias e posições objetivas que tornam o pensamento possível e inteligível.

Ao levar o pensamento ao estatuto de tecido social, Bourdieu nos obriga a conceber a produção intelectual como prática inscrita em campos específicos, cujas regras, capitais e hierarquias configuram o modo mesmo de formulação das ideias. O pensamento não paira acima do social, mas se alimenta das forças que o atravessam; ele não escapa ao campo, mas é moldado e tensionado por ele. A reflexividade bourdieusiana, assim, é uma objetivação de segunda ordem: não se trata apenas de descrever a realidade social, mas de objetivar o lugar do próprio pensador dentro dela, revelando que a subjetividade mais íntima não pode ser separada das condições objetivas que a sustentam. O paradoxo se resolve ao compreendermos que é somente ao desnudar o social que podemos reconhecer, com rigor, a singularidade de um estilo, de uma posição e de uma obra.

Sem dúvidas, as violências nos acompanham nesse processo de ir e vir em um campo. Sobre isso, Bourdieu lembra que “a forma mais absoluta da cumplicidade com uma violência é aquela que ocorre quando não sabemos que a sofremos: uma violência que é ignorada é uma violência simbólica – essa é a própria definição da violência simbólica”²²⁰. No entanto, “o termo “cumplicidade” é perigoso porque comporta (...) o risco de sugerir a ideia de que a vítima aplica sua própria punição conscientemente,

²²⁰ Bourdieu, 2021: 229.

quando na verdade essa cumplicidade pode acontecer (...) através da forma de um desconhecimento”²²¹. Passíveis de um sofrimento tal que nos marca enquanto *habitus*, o que podemos fazer, diante da análise? Ora, “todos temos uma arte de viver e o *habitus* é uma arte de viver. A arte de viver é algo que não envolve autoconhecimento explícito”²²². Referente a isso, Bourdieu toma emprestado a noção de arte em Durkheim: “A palavra “arte” designa, como Émile Durkheim diz em algum lugar, uma maneira prática de fazer as coisas que não envolve necessariamente o conhecimento de si mesmo”²²³.

Bourdieu não desenvolve essa passagem em implicações maiores sobre a arte, mas deixa a entender que, enquanto *habitus*, todos temos uma arte para além da consciência, algo que fazemos sem ter um conhecimento necessariamente racional. Gostaríamos de desenvolver um pouco essa pista em relação a um dos postulados²²⁴ da hermenêutica comunicativa. Vimos anteriormente²²⁵ que a arte é uma forma de criarmos outros mundos, esses que também nos recriam, na medida do jogo imaginativo. “O problema da explicitação das artes, do sentido da maneira de ser e da maneira de fazer, é um dos mais relevantes da sociologia, embora muitos sociólogos nunca o encontrem”²²⁶.

3.5. A arte de viver como elemento de uma hermenêutica comunicativa

Parece razoável afirmar que, seja lá qual for a cultura e independente do campo, e quanto a isso queremos dizer categorias como classe, gênero, sexualidade e todas as forças que as envolvem, toda criança faz arte. Independentemente da miséria, das adversidades, das violências, a arte sempre nos envolve, pois estamos sempre criando mundos, imaginando outras realidades, fantasiando. Desde que somos bebês, época que a maioria de nós não lembramos, fazemos brincadeiras. Esse fazer antecede qualquer formato de consciência capaz de tematizar algo.

Essa aproximação entre arte e brincadeira se dá justamente na criatividade para se fazer regras e esticá-las até as margens. No jogo da brincadeira, ou da arte, fazemos aquilo que não conhecemos, não há justificção necessária. Claro que o jogo excessivo pode nos levar a um caminho de distorções, onde não reconhecemos mais os campos sociais e as nossas próprias possibilidades e os meios para efetua-las. No entanto, é na dimensão do

²²¹ Bourdieu, 2021; 229.

²²² *Idem*, 2024: 53.

²²³ *Ibidem*, 52.

²²⁴ À frente teremos uma seção voltada apenas para esse propósito.

²²⁵ No primeiro vislumbre sobre a hermenêutica comunicativa.

²²⁶ Bourdieu, 2024: 54.

brincar que fazemos as nossas primeiras pesquisas. Quer dizer, então, que o fato de termos essa primeira constatação ontológica nos leva a afirmar que pesquisas são brincadeiras? Não cabe aqui o ontologismo cego. Pesquisar é sim uma arte em que devemos brincar com as regras, mas não é algo exclusivo do indivíduo em seu solipsismo. A criação de um mundo pode manter abertas as portas aos outros, que não simplesmente vão passar por esse mundo, mas adicionarão novas regras.

O próprio campo da arte ou da brincadeira presume o *habitus* de cada participante. Ou seja, sempre haverá aqueles que tiveram mais acesso e aqueles que tiveram menos, marcas simbólicas de capital e poder. Quando crianças, muitas vezes, não somos receptivos às mudanças, queremos brincar apenas se for do nosso jeito. No choque das forças, e isso quer dizer no convívio social com os outros, aprendemos a brincar de várias formas. Parece algo tão natural irmos à rua e brincar de seja lá o que for com a vizinhança, a conexão com as outras crianças é algo de imediato. Ser criança envolve essa abertura, algo tão difícil na vida adulta, pois não nos permitimos mais à brincadeira. No entanto, muitos de nós mantemos um pouco daquele espírito ao fazermos alguma arte. E o que seria ela senão uma abertura aos outros, um convite à brincadeira das metáforas, mensagens, sentidos? Isso não significa qualquer tipo de arte elitista, mas o próprio manuseio da linguagem, as gírias, os trejeitos, os gestos: tudo isso gera formas de pertencimento e de criação. Huizinga já nos falava sobre a linguagem como jogo.

Ora, o que queremos dizer é que pertencemos à arte antes de nos pertencermos, tal como à história. Nossa habilidade criativa, algo que está para além dos meandros da racionalidade, nos leva a um outro pensar. A partir da conjunção bourdieusiana entre *habitus* e *arte de viver* e também a exigência habermasiana de condições discursivas com pretensões de validade, podemos formular um postulado frutífero: a arte, entendida ampla e primordialmente como capacidade criadora de mundos e de regras lúdicas que nos põe em obra, em movimento de vaivém, é uma condição pré-reflexiva e constitutiva da hermenêutica comunicativa. Dizer isto é deslocar o ponto de partida da teoria do entendimento: não começamos como sujeitos logicamente neutros que, como que por decreto, expõem pretensões de validade em estado puro, começamos como corpos e disposições incorporadas que já praticam, desde a infância, formas de invenção simbólica e de experimentação normativa. Essa precondição sensível da compreensão, sensibilidade esta que pouco se refere à racionalidade consciente, ao menos a princípio, torna plausível a afirmação de que o processo hermenêutico-comunicativo tem sempre um ancoramento

estético, uma técnica primeira de fabricação de mundos, que abre as janelas da inteligibilidade e orienta disputas públicas, ainda que infantis.

A brincadeira infantil, nessa leitura, não é mera iconografia do despreocupado; é laboratório epistemológico: ali se inventam regras, testam-se hipóteses de interação, dramatizam-se papéis e verifica-se, à maneira experimental, a adequação de enunciados a circunstâncias emergentes. Ora, essa experimentação lúdica produz *habitus*: esquemas corporificados de atenção, regulação afetiva e sensibilidade para diferenças, memórias corporificadas. Quando, mais tarde, agentes entram num campo discursivo, seja um auditório acadêmico, uma assembleia comunitária, um fórum digital, eles mobilizam essas disposições pré-existentes para conceber enunciados, para interpretar enunciados alheios e discernir razões. Assim, a arte como prática formativa antecipa e modela a disponibilidade das pessoas para participar de processos comunicativos que exigem escuta, reformulação de sentidos e disposição à revisão de crenças. O advento da racionalidade nos leva a esse interesse, mas a compreensão da arte é também capital simbólico que modifica o *habitus* em suas maneiras de expressão, seja nos gestos ou na própria fala.

Do ponto de vista da hermenêutica comunicativa, isso tem uma consequência metodológica e normativa: o consenso intersubjetivo não é apenas um requisito procedimental, é também um produto de capacidades estéticas e práticas. Pretensões de validade, de verdade, só ocupam a esfera pública com força suficiente quando há repertórios simbólicos que as tornem inteligíveis e quando os agentes dispõem de competências para formular, enunciar, ouvir e traduzir estas pretensões. Portanto, políticas e práticas que pretendam aprofundar a democracia discursiva não devem limitar-se a regular procedimentos formais, como Habermas tanto falou; devem cultivar as artes da atenção, da narrativa e da tradução simbólica: formação estética, educação performativa e exercícios deliberativos que ampliem o capital simbólico dos participantes. Quando criamos nos reconhecemos nas regras daquele criar, o que equivale a dizer que a arte possibilita nosso autorreconhecimento ao longo do tempo. Seria esta a *arte de viver*.

Essa articulação também ajuda a diagnosticar por que a violência simbólica age com tanta eficácia: *habitus* artísticos desiguais produzem desigualdades de percepção e expressão que legitimam determinados enunciados como evidentes. Aquele que dispõe de um repertório e de técnicas de enunciação raramente percebe a necessidade de

justificá-las; ao passo que quem carece desses instrumentos vê suas razões desvalorizadas. Transformar essa situação exige, portanto, intervenções que sejam simultaneamente educativas, a exemplo da ampliação de repertórios estéticos e comunicativos, como criativamente democráticos, criando espaços deliberativos que traduzam e materializem a pluralidade de vozes. A arte, entendida como prática formativa, torna-se aqui veículo de democratização do diálogo: ao promover linguagens e formatos de expressão plurais, ela reduz a assimetria entre vozes e favorece a emergência de consensos fundamentados em razões compartilháveis. Equivale a dizer: a sensibilidade para as criações do mundo determina a nossa leitura e a nossa expressão, ou seja, a sensibilidade para a linguagem, para a criatividade, para o brincar, para o escutar. O trabalho responsável na difusão desses acessos pode mitigar a disparidade de violências simbólicas.

Por fim, há um risco que a conjunção proposta deve prevenir: a romantização da arte como panaceia. A prática estética pode igualmente servir à reprodução das dominações se for monopolizada por ações culturais concentradas. Deste modo, a tarefa crítica é dupla: fomentar as artes como dispositivos democráticos de formação de capacidades comunicativas e, ao mesmo tempo, desestruturar as modalidades de acesso que tornam essas artes exclusivas. Só assim a arte continuará sendo condição de possibilidade para a pesquisa e para a hermenêutica comunicativa, isto é, só assim ela deixará de ser mera condição inicial de possibilidade para ser apoio ao longo da vida, ajudando a transformar a cumplicidade inconsciente de quem brinca em percepção crítica, abrindo espaços em que pretensões de validade possam, de fato, ser publicamente elaboradas, contestadas e legitimadas. Em suma, é saber aprender a brincar. Aprender a fazer arte e, não só, saber também como politizá-la, como Benjamin bem prenunciou com a sua “politização da arte”²²⁷. Tal como nos engajamos no brincar, precisamos também do mesmo engajamento e responsabilidade na democratização desses acessos.

A relação entre arte, *habitus* e comunicação funda-se numa premissa simples e, ao mesmo tempo, teoricamente densa: antes de sermos interlocutores plenamente racionais, somos corpos em disposições práticas, esquemas de atenção, modalidades de percepção, repertórios sensoriais que estruturam o modo como o mundo nos aparece e como nós aparecemos a ele. A *arte de viver*, sugestão de Bourdieu que levamos à reflexão

²²⁷ Benjamin, 2018: 111.

expandida, condensa essa ideia: a criação simbólica e lúdica que atravessa a infância e perdura como modo de ser comportamental não é um adorno subjetivo, mas a matriz pré-reflexiva da inteligibilidade. Daí decorre uma convergência para com a comunicação: a investigação do discurso não pode partir de sujeitos desincorporados, mas de sujeitos estéticos e práticos que tornam possíveis os enunciados e os tornam audíveis, isto é, legíveis como portadores de pretensões de validade.

Quando se reconhece a arte como condição de possibilidade da compreensão, a esfera pública e a deliberação coletiva mudam de aspecto: o que conta para a força de um argumento deixa de ser apenas a lógica formal e passa a incluir a capacidade de formulá-lo, narrá-lo e performá-lo em linguagens que outros compartilhem. Isso inclui gestos, gírias, brincadeiras, violências. As pretensões de validade, portanto, tem uma dimensão estética: não no sentido de mero ornamento, mas como modo de tradução e inscrição simbólica que habilita a recepção crítica. Trata-se do *como* se fala, *como* se é enunciado, *como* se é apontado. Ou seja, são variações estéticas. Ao mesmo tempo, o *habitus* desigualmente distribuído entre interlocutores explica por que formatos retóricos ou estilos argumentativos são, com frequência, confundidos com racionalidade intrínseca, reforçando hierarquias comunicativas que não desaparecem pelo mero fato de existir regras procedimentais. A linguagem formal é tomada como superior, como *esteticamente* superior.

Isto é, as exigências de Habermas para uma comunicação livre de coações parecem impossíveis, uma vez que sempre partimos de *habitus* distintos com inscrições simbólicas das mais variadas. A coação não é algo que podemos controlar a partir de lógicas formais, mas são fatores antecipatórios a todo aquele que ingressa em um campo. Toda comunicação vai presumir, de início, a forma como um argumento é enunciado, se ele brinca com a linguagem, se há ornamentação, se há bagagem estética e retórica. Esses detalhes matam a possibilidade de uma discussão sem entraves, posto que estes são formas anteriores à própria lógica. O que podemos fazer não é regular somente a lógica, mas fornecer a diversidade para que a comunicação se encaminhe para o menor número de entraves possível. No entanto, uma esfera pública totalmente livre de dominação é impossível, por mais que se engajem os participantes, haja vista que o *habitus* de cada um reflete uma arte diferente, isto é, formas de enunciar, narrar, explicar e até mesmo brincar com a linguagem. Equivale a dizer que o discurso da igualdade é mera utopia, pois sempre haverá desigualdade. No entanto, isso não deve nos encarcerar em um conformismo

conservador, ao contrário, pode e deve nos abrir para a ampliação dos acessos e da sensibilização, a fim de que as desigualdades sejam as menores possíveis.

Isso quer dizer que “a força do melhor argumento”, algo tão perseguido por Habermas, não necessariamente será aquele mais lógico, mas aquele melhor enunciado, o mais ornamentado. Nisso reside o perigo da arte, pois aquele que sabe manipular a criação com a linguagem pode obliterar a construção de um mundo inclusivo para todos. É o perigo que Benjamin chamou de “estetização da política”²²⁸. Por isso devemos encaminhar essa arte possibilitadora de mundos àquilo que Habermas bem apontou como *maioridade*, com o interesse de uma comunicação que aponte caminhos para uma responsabilidade ética. Isto é, saber criar para mitigar as dominações e refletir uma política capaz de melhorar a vida das pessoas, especialmente aquelas das classes mais baixas. O melhor argumento não deve ser apenas aquele mais lógico ou aquele mais belo, mas aquele que de fato melhora a vida das pessoas sem, para isso, piorar a de outras.

Deste nó teórico emergem consequências normativas incisivas. Se a democracia discursiva pretende aproximar-se do ideal habermasiano, no qual o melhor argumento triunfa em condições não coercitivas, é insuficiente apenas regular procedimentos formais, como já vimos. É preciso trabalhar na receptividade estética e comunicativa dos agentes. Políticas públicas de formação cultural, programas de alfabetização hermenêutica e recursos pedagógicos que treinem a leitura, a escuta e a tradução entre repertórios diversos são parte constitutiva de qualquer estratégia destinada a reduzir a violência simbólica e a tornar efetiva a intersubjetividade em prol das melhorias sociais. Portanto, a promoção da arte como condição epistêmica tem de ser acompanhada por políticas de redistribuição cultural e por mecanismos institucionais que descentralizem o acesso ao capital simbólico: oportunidades de criação comunitária, residências pedagógicas e programas que articulem produção artística com processos deliberativos locais. Isso quer dizer: a comunidade precisa, efetivamente, estar presente e participando da criação do mundo que deseja. Não se trata de fazer arte controladora, mas arte libertadora, que amplia os acessos e as possibilidades para a inclusão.

A comunicação, enquanto conceito, desloca-se aqui do mero intercâmbio informacional para a condição prática que torna possível a *arte de viver* que aqui descrevemos: não é apenas veículo de mensagens, mas matriz de formas de invenção

²²⁸ Benjamin, 2018: 111.

simbólica e de tradução entre *habitus*. Nessa chave, comunicar significa articular e tornar compartilháveis as disposições corporificadas, as maneiras pré-reflexivas de perceber e agir por meio de formatos que reconfiguram fronteiras entre mundos privados e campos públicos. Ao formalizar pretensões de validade em enunciados traduzíveis, a comunicação habilita a publicização dos saberes tácitos e a sua sujeição a uma prova intersubjetiva; simultaneamente, mediante procedimentos estéticos e performativos, ela fornece os instrumentos sensoriais e narrativos que ampliam a inteligibilidade recíproca. Assim entendida, a comunicação é tanto tecnologia de inscrição, pela qual o *habitus* encontra expressão, quanto técnica de conversão, que transforma práticas íntimas em recursos discursivos passíveis de crítica e incorporação coletiva. Ou seja, a comunicação é sobre *pôr*, enquanto o solipsismo apenas *dispõe*.

Essa reorientação conceitual tem implicações normativas e metodológicas decisivas: se a arte de viver é constituída por repertórios desiguais de sensibilidade e expressão, então a democratização comunicativa exige não apenas regras deliberativas, mas também políticas formativas que ampliem ao máximo capacidades estéticas e tradutórias. Comunicação, nesse sentido, torna-se o espaço de mediação onde os criadores de mundos podem se *pôr*: o brincar, a experimentação e a invenção de regras podem ser convertidas em práticas compartilháveis e legítimas; e daí em instituições e normas renovadas. O *pôr* é diferente do *impor*; uma vez que este não suporta as revisões públicas, aceita apenas a própria visão solipsista.

Ao entrelaçar criação estética e justificabilidade discursiva, ampliamos a noção de comunicação para abarcar tanto a habilidade de enunciar razões quanto a arte de suscitar mundos possíveis, fazendo com que a esfera pública deixe de ser apenas palco de disputas já vistas como dadas e passe a ser um laboratório coletivo de reconfiguração habitual e emancipação simbólica. Não estamos como *dados* uns para os outros, mas como *doados*, isto é, em posição de abertura. Longe de ser mero meio de transmissões, a comunicação abre canais criativos que podem ampliar acessos e conhecimentos. Isso envolve uma epistemologia da comunicação, uma que precisa notar a sua situação.

3.6. Em busca da crítica com Donna Haraway

Haraway, de certo modo, radicaliza essa visão situacional de Bourdieu, apesar de ser mais vinculada ao pensamento foucaultiano. O seu artigo sobre os *saberes localizados* causou profundo rebuliço na filosofia, sociologia e antropologia contemporâneas. A partir dela que temos noções como a de que “todo conhecimento é um nódulo condensado num campo de poder agonístico”²²⁹. Bourdieu já nos falava sobre isso, mas em Haraway há uma nova coloração. Como feminista, Haraway vai criticar o fato de que:

A ciência sempre teve a ver com a busca de tradução, convertibilidade, mobilidade de significados e universalidade – o que chamo de reducionismo quando uma linguagem (adivinha de quem) é imposta como o parâmetro para todas as traduções e conversões. O que o dinheiro faz no âmbito das trocas do capitalismo, o reducionismo faz nos poderosos âmbitos mentais das ciências globais: finalmente há apenas uma equação. Esta é a fantasia mortal que as feministas e outros identificaram em algumas versões das doutrinas de objetividade a serviço de ordenações hierárquicas e positivistas a respeito do que pode ter validade como conhecimento. Esta é uma das razões pelas quais os debates a respeito da objetividade são relevantes, seja metaforicamente ou não. (HARAWAY, 1995, p. 16-17)

A denúncia de Haraway sobre o reducionismo científico, essa tendência a traduzir toda diferença em uma única gramática cognitiva universalizável, ancorada nas demandas da institucionalidade capitalista, nos obriga a pensar a objetividade não como um monólito técnico, mas como uma prática política e epistemológica. Quando a objetividade se captura numa única medida de valor, à equivalência da conversibilidade e à lei do mercado aplicada à credibilidade epistêmica, perde-se a capacidade de discriminar regimes de validade distintos: o que é levado como evidente é aquele discurso proferido por quem tem autoridade para falar sobre certos objetos e fins que contam como legítimos. Logo, há uma extensão conjunta às lógicas de acumulação e instrumentalização. A consequência é dupla: homogeneização cognitiva e legitimação de hierarquias, porque a pretensão de neutralidade mascara a posição e os interesses que estruturam o saber.

Haraway responde a isso propondo uma virada ontológica e metodológica: os saberes são sempre *localizados*, visto que, “objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados”²³⁰. Isso envolve dizer que “a objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver”²³¹. A objetividade robusta não exige a elisão da posição, mas a sua

²²⁹ Haraway, 1995: 10.

²³⁰ *Ibidem*, 18.

²³¹ *Ibidem*, 21.

explicitação responsável. Essa formulação desloca a crítica do relativismo ingênuo para uma exigência de responsabilização: saber desde algum lugar não é pretexto para a anarquia epistemológica, mas uma condição para que as pretensões de validade sejam testáveis, cruzáveis e traduzíveis. Nesse quadro, objetividade não é ausência de posição, mas transparência das posições que produzem enunciados e, portanto, capacidade de articulação entre perspectivas parciais para forjar consensos mais robustos.

Haraway ajuda a diagnosticar a tendência para o refúgio acrítico na subjetividade. Se a reação ao imperialismo da objetividade dominante for simplesmente inverter o eixo e celebrar cada perspectiva como inapelavelmente autêntica, corre-se para um relativismo que facilita a captura institucional, um esconde-esconde da objetividade já dominada. Afinal, o capitalismo incorpora e monetiza identidades e vozes dissidentes quando estas se tornam mercadorias de diferenciação. A crítica, portanto, não pode reduzir-se a um catálogo de vozes, ela deve cultivar formas de verificação e de tradução que mantenham a pretensão de teste público, isto é, formas parciais de conhecimento que sejam capazes de convergir em julgamentos intersubjetivamente sustentáveis sem eximir as perspectivas de prestar contas de suas condições de produção.

Ora, as feministas não querem teorizar o mundo inteiro, mas sim apontam para a necessidade de que “precisamos de uma rede de conexões para a Terra, incluída a capacidade parcial de traduzir conhecimentos entre comunidades muito diferentes – e diferenciadas em termos de poder”²³². A invocação de Haraway por uma *rede de conexões* desenha, em poucas palavras, um imperativo epistemológico e ético que desloca a ambição do conhecimento do plano da soberania cognitiva para o da responsabilidade partilhada: não se trata de coletar saberes como quem acumula fichas intercambiáveis, mas de tecer mediações que façam circular, com fidelidade crítica, formas de vida, práticas e saberes que emergem de mundos ontologicamente distintos.

Essa rede exige, portanto, uma gramática da tradução que não nivele desigualdades nem apague as assimetrias de poder, mas que institua procedimentos de trânsito: formas de escuta, maneiras de tradução recíproca capazes de tornar inteligíveis, verificáveis e discutíveis as proposições nascidas em contextos radicalmente distintos. Em seu núcleo, essa proposta reconhece que o ponto de partida do conhecer é sempre parcial e encarnado; a tarefa coletiva é, por conseguinte, construir arranjos institucionais

²³² Haraway, 1995: 21.

e práticas discursivas que transformem a parcialidade em responsabilidade, e a diferença em possibilidade de cooperação crítica, sem que a assimetria de poder se converta em apagamento epistemológico.

Haraway medita sobre a dualidade entre as visões totalizantes e aquelas que caem no relativismo. Se o conhecimento é responsabilidade partilhada e não apenas crença justificada a partir de uma visão única, quebra-se então a plausibilidade de um fundacionismo baseado no solipsismo metodológico. Aprendemos com Gadamer que a palavra não é posse de ninguém, mas está em jogo, na medida que joga conosco. Isso exige uma visão parcial, ou seja, uma que não é nem total e nem relativista, mas que se apoia em contextos. Precisamente: “a alternativa ao relativismo são saberes parciais, localizáveis, críticos, apoiados na possibilidade de redes de conexão, chamadas de solidariedade em política e de conversas compartilhadas em epistemologia”²³³. Ela continua ao dizer que “o relativismo é uma maneira de não estar em lugar nenhum, mas alegando-se que se está igualmente em toda parte. A “igualdade” de posicionamento é uma negação de responsabilidade e de avaliação crítica”²³⁴.

A proposta de Haraway, portanto, desloca a questão epistemológica do eixo fundacionista, onde o conhecimento se ancoraria em garantias últimas e universais, para um horizonte de responsabilidade compartilhada, onde cada enunciação deve ser compreendida como situada e relacional. A crítica ao solipsismo metodológico se evidencia nesse ponto: não há um sujeito isolado que possa deter, em si mesmo, a fundação do saber, pois sempre há um nó em uma rede de interlocuções que o antecedem e o ultrapassam. A visão totalizante, bem como a relativista, que pretendem ocupar as posições de “truques de deus”²³⁵, dissolvem-se ao serem cúmplices de estruturas de dominação, pois apagam as condições concretas de produção dos discursos. O relativismo implode a própria possibilidade de crítica, tornando todas as perspectivas equivalentes e, com isso, inviabilizando qualquer avaliação substantiva daquilo que se diz.

Portanto, “o feminismo ama outra ciência: a ciência e a política da interpretação, da tradução, do gaguejar e do parcialmente compreendido. O feminismo tem a ver com as ciências dos sujeitos múltiplos com (pelo menos) visão dupla”²³⁶. “Suas imagens não

²³³ Haraway, 1995: 23.

²³⁴ *Ibidem*, 23-24.

²³⁵ *Ibidem*, 24.

²³⁶ *Ibidem*, 31.

são produtos da escapatória ou da transcendência de limites, isto é, visões de cima, mas sim a junção de visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito”²³⁷. Assim, essa ciência feminista que se esboça não é a da onipotência, mas a da humildade epistêmica: sabe que gagueja, que compreende apenas em parte, que traduz imperfeitamente. Porém, é nesse reconhecimento da falha que se encontra a possibilidade de um conhecimento mais justo, pois só quem assume sua limitação²³⁸ pode abrir-se ao outro em um exercício de retirada das pretensões de dominação.

Essa ciência reconhece que “as relações são os menores padrões possíveis para análise”²³⁹. Em suma, trata-se de uma objetividade encarnada e coletiva, que desloca radicalmente os paradigmas tradicionais ao reconduzir o saber para o terreno compartilhado da intersubjetividade crítica. Sempre partimos das relações, nunca de transcendências abstratas. Não precisamos esconder as assimetrias, mas tematizá-las para um maior e melhor reconhecimento do que se analisa e de *quem*.

Tal assimetria deve ser colocada em campo, dada à objetividade. “A visão é sempre uma questão do poder de ver – e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização. Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?”²⁴⁰. Haraway nos convoca a reconhecer que todo ato de ver é já situado em relações de força, atravessado por histórias de exploração, exclusão e hierarquização. A objetividade, nesse registro, não é o apagamento da posição, mas a inscrição consciente do olhar em sua materialidade política: ver significa também expor as condições de possibilidade do próprio olhar, reconhecer os custos, os corpos e os silenciamentos que tornaram possível que esse olhar se instituisse como legítimo.

Isso nos leva a assumir que todo regime de visualização carrega uma genealogia de violências e cumplicidades. Uma reflexão como essa nos remete, inevitavelmente, àquela visão benjaminiana: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura”²⁴¹. Haraway e Benjamin convergem ao nos forçar a reconhecer que a visibilidade cultural e científica não se finca em neutra visada epistemológica, mas em camadas

²³⁷ Haraway, 1995: 33.

²³⁸ Nisso vemos a riqueza de conexão entre Haraway e Fanon. Lembramos aqui sobre a *autocrítica* na obra de Fanon.

²³⁹ Haraway, 2008: 25-26. Tradução nossa.

²⁴⁰ Haraway, 1995: 25.

²⁴¹ Benjamin, 1996: 225.

sedimentadas de poder que entalham o presente com vestígios de violência. Tomar a declaração benjaminiana a sério é admitir que os objetos, as instituições e os repertórios que herdamos são simultaneamente depósitos de saber e de exclusão: cada arquivo preservado carrega consigo a marca de escolhas históricas que silenciaram outros enunciadores; cada cânone erguido consagra igualmente formas de destruição, expulsão ou subalternização.

Nesse sentido, a objetividade localizada que Haraway reclama não é um mero adendo metodológico, mas uma demanda ética e epistêmica: tratar as representações como produtos históricos significa tornar obrigatória a arqueologia do olhar: desenterrar as relações de força que permitiram que certos modos de ver se naturalizassem, e considerar tais relações como parte integrante daquilo que se toma como dado científico ou cultural.

Às instituições culturais e científicas sugere-se, por exemplo, uma dupla transformação prática. Museus, arquivos e revistas científicas não podem permanecer apenas curadores de acervos e filtros de prestígio; devem tornar explícitas as genealogias das coleções e instituir protocolos de restituição, contextualização e coautoria. Isso implica desenvolver práticas de documentação que registrem não apenas proveniência e data, mas também as condições de produção, os vínculos de exploração e os custos sociais associados à formação do acervo. Essas práticas não resolvem automaticamente as injustiças, mas instalam uma cultura de transparência que desloca a monumentalidade da aura indiferente para o terreno da responsabilidade pública e, nesse movimento, a objetividade deixa de ser privilégio técnico para se tornar compromisso ético. Ora, “nossos olhos orgânicos são sistemas de percepção ativos, construindo traduções e modos específicos de ver, isto é, modos de vida”²⁴². O olhar não é mero exercício subjetivo, simples escorrer da luz pelas retinas, mas é marca que *movimenta* forças, conceitos, julgamentos. Ao olho não pesa apenas a bagagem da luz, mas também o sangue.

Nossos olhos não são simplesmente janelas por onde passam a luz: são portais de tradução, moinhos finos que moem os mananciais do visível em sentidos afluentes. Cada íris traz a marca de uma história corporal: traços de fome e festa, de trabalho e repouso, de costumes aprendidos no calor de uma casa ou na penumbra de um campo e, por isso, quando olhamos não devolvemos apenas fótons, mas enunciados: damos forma, nome e

²⁴² Haraway, 1995: 22.

peso ao que surge. Ver é, antes de tudo, um gesto de inscrição: com um gesto tão imediato quanto encadeado, orientamos atenção, selecionamos contornos, suspendemos ou afirmamos presenças; e nessa escolha há sempre técnica, prática, treino: uma pequena gramática do sensível que organiza mundos e sustenta modos de vida. Trata-se da experiência da tradução.

3.6.1. O olhar epistemológico da hermenêutica comunicativa

Cada veia presente em nossos olhos carrega o sangue de linhagens de poder, violência, opressão e afeto. Quando olhamos uns para os outros, não apenas deslocamos a atenção, mas ancoramos em outros portos, outras veias. Nessa comunicação abre-se não apenas um canal de mensagens, mas um canal no sentido portuário, um lugar para aportar. Comunicação é canal na medida que pode abrir ou fechar os portos para a transição das cargas de cada navio, sendo nós aqueles que transcorrem pelos oceanos, cada um com a sua carga de poder, violência, opressão e afeto: *habitus*. A abertura do canal vai depender de cada olhar, do quanto confiamos na ancoragem. Da mesma forma, podemos quebrar as correntes nos momentos oportunos.

Se admitimos que nos olhos já se aloja a antecipação do poder, o peso do sangue, das linhagens e dos *habitus* que nos antecedem, então sensibilizar o olhar não é apenas um exercício estético, mas um gesto hermenêutico radical. Significa reconhecer que todo ato de ver é já um ato de interpretar, uma leitura que não se reduz ao registro ótico, mas que implica na escuta das forças que nos atravessam. Nesse sentido, sensibilizar o olhar no horizonte da arte, tal como concebemos aqui, é deslocar a visão de mero registro para experiência de uma visão criadora, em que o ato de ver não se limita a refletir o mundo, mas o redesenha, abrindo fendas para outros modos de presença. A arte, compreendida como condição de possibilidade, é a abertura para uma pedagogia do olhar, uma que ensina a notar aquilo que as sedimentações do poder ocultam, treina a atenção para os detalhes insignificantes, abre passagem para o invisível. Isso demanda um olhar atento, um que considera a diversidade cultural como forma de ampliar o nosso leque de visão.

Sensibilizar o olhar, nesse sentido, é aceitar a tarefa hermenêutica de transformar o ver em diálogo, de acolher a alteridade como algo que reconfigura nossa própria visão. O olho, longe de ser pura lente, torna-se intérprete: não apenas percebe, mas traduz, reinscreve, redistribui sentidos. A hermenêutica, quando articulada a essa dimensão estética, deixa de ser apenas interpretação de textos ou tradições para se tornar uma arte

do olhar, uma hermenêutica comunicativa que, ao abrir os portos da visão, abre também as possibilidades para o reconhecimento dos outros e do si mesmo.

Se pensarmos a comunicação como canal, já não no sentido técnico de transmissão de mensagens, mas como porto de chegada e partida, então ela se torna a própria arquitetura que possibilita a arte do olhar. A comunicação não é apenas veículo, mas meio denso, carregado de sedimentos históricos e de forças simbólicas, um espaço onde cada olhar aporta trazendo consigo não apenas informações, mas *habitus*, memórias e marcas de poder. Nesse deslocamento, o canal comunicativo deixa de ser mera ponte e se torna espaço de sedimentação, lugar de trânsito e tradução em que os navios do olhar não apenas transportam cargas, mas também se transformam ao aportar em novos portos. O olhar, sensibilizado pelo jogo da arte, torna-se, assim, prática de coabitar o canal: estar no mesmo fluxo sem jamais dissolver as diferenças que sustentam a pluralidade.

A hermenêutica comunicativa se diferencia nesse horizonte por que não se limita a interpretar tradições ou a buscar consensos imediatos, mas se propõe a abrir o canal da comunicação como espaço crítico e reflexivo onde as pretensões de validade se encontram e se testam. Se Gadamer valorizava o jogo do diálogo e a fusão de horizontes, Habermas adiciona a esse jogo a exigência de pretensões de validade: a necessidade de que cada olhar, ao aportar, possa responder por suas cargas e negociar suas trocas diante dos outros. Nesse sentido, a hermenêutica comunicativa é uma arte do olhar radicalizada pela ética da argumentação, que não apenas acolhe a alteridade, mas submete a circulação dos sentidos à crítica da coerção e do poder.

O canal comunicativo não é neutro; é constantemente ameaçado por distorções, desigualdades e violências simbólicas. Mas é justamente na abertura desse canal à crítica, na possibilidade de contestar, revisar e reconfigurar as rotas, que a comunicação se torna espaço emancipatório. A hermenêutica comunicativa, nesse sentido, opera como disciplina que transforma o ver em diálogo e o diálogo em criação de novos mundos compartilhados, sem jamais esquecer que cada horizonte traz consigo a sombra do poder e a promessa da emancipação.

Quando falamos de hermenêutica comunicativa, a ideia de saberes localizados evita a ilusão de um consenso fundado na abstração universal. Ao contrário, ela lembra que todo entendimento é produzido em contextos de desigualdade, de relações assimétricas de poder, e que o diálogo só pode ser honesto quando reconhece a

parcialidade dos pontos de vista. A comunicação, então, não se torna um espaço de apagar diferenças, mas de traduzir entre diferenças, de construir canais que permitam o encontro sem neutralizar os portos de origem. A arte do olhar, assim, ganha uma camada política: sensibilizar os olhos é também reconhecer suas limitações, o *sangue* que os formam, e aceitar que todo ver é parcial, mas que justamente nessa parcialidade reside a possibilidade de tecer mundos em comum.

Haraway amplia essa compreensão ao exigir que a objetividade não seja a fantasia universalizante das ciências modernas, mas o compromisso situado com a responsabilidade: “de quem é este olhar? Com o sangue de quem ele foi feito?”. A hermenêutica comunicativa, ao acolher essa exigência, desloca-se de uma teoria apenas sobre validade racional para uma prática que exige reconhecer as condições históricas e sociais dos discursos. Assim, saberes localizados e comunicação crítica convergem em um mesmo horizonte: a possibilidade de criar uma rede de olhares que, ainda que fragmentários, podem se entrelaçar em rotas compartilhadas de emancipação.

A sensibilidade do olhar não se restringe ao ato de perceber; ela envolve o reconhecimento de que cada visão está atravessada por histórias de opressão, desejos e afeições, que configuram uma rede de saberes localizados. O olhar, nesse sentido, não apenas capta o mundo, mas participa da produção de mundos: ele reinscreve, altera e negocia sentidos. A prática hermenêutica, portanto, torna-se inseparável da ética, pois implica responsabilidade em relação às vozes que se encontram e se reconhecem no canal comunicativo. O que emerge desse exercício é uma arte da visão. Sensibilizar o olhar significa treinar a atenção para o que normalmente passa despercebido: as pequenas resistências, as marcas sutis do poder, os detalhes invisíveis que constituem experiências vividas. Ao transformar a percepção em prática ética e estética, a hermenêutica comunicativa articula arte, política e conhecimento, demonstrando que ver e compreender não são atos neutros, mas escolhas situadas.

Além disso, a hermenêutica comunicativa, ao se combinar com os saberes situados de Haraway, desafia a linearidade do conhecimento. O olhar torna-se não apenas reflexivo, mas relacional: cada ato de ver implica uma rede de interações, uma circulação de sentidos entre múltiplos sujeitos e contextos. Assim, a comunicação é reimaginada como um campo dinâmico, onde os canais não são apenas meios de transmissão, mas territórios vivos de negociação e transformação. O canal comunicativo, nesse quadro, é também espaço de resistência: permite que sentidos marginalizados encontrem porto e

que narrativas subalternas sejam reconhecidas e integradas. Reconhecer a parcialidade de cada visão não significa resignação, mas compromisso com a ampliação do horizonte: ao confrontar nossas limitações, abrimos espaço para que novas formas de presença e de cognição apareçam. A emancipação, nesse sentido, não é total ou universal, mas fragmentária, construída em pequenos portos de entendimento e respeito mútuo.

Se concebemos o conhecimento como responsabilidade partilhada, então cada ato de saber deixa de ser propriedade individual e transforma-se em uma rede de relações éticas, cognitivas e afetivas. Nesse quadro, o modo pelo qual o conhecimento circula não é apenas um detalhe técnico, mas a própria constituição da sua existência: ele se realiza na comunicação. A comunicação, entendida sob a ótica da hermenêutica comunicativa, não é um mero canal de transmissão; é o espaço onde a responsabilidade se encarna, onde se tecem os fios invisíveis da coautoria do saber. Cada enunciado, cada gesto interpretativo, carrega consigo a exigência de prestar contas às vozes que o precedem, aos interlocutores que o atravessam e aos futuros que dele dependerão.

O ato comunicativo, assim, assume um caráter ontológico: comunicar é, simultaneamente, existir no mundo de forma ética e criativa. Ao partilhar um saber, o sujeito não se limita a transferir informação; ele coloca em circulação a sua própria historicidade, a carga simbólica de suas experiências e os limites de sua compreensão. Nesse processo, a comunicação se torna a infraestrutura do conhecimento, um espaço denso e multifacetado onde o reconhecimento mútuo se confunde com a produção de sentido. Não há neutralidade nesse fluxo: comunicar é escolher acolher ou silenciar vozes, é decidir quais dimensões da experiência serão traduzidas, quais perspectivas permanecerão marginalizadas.

Se o conhecimento é responsabilidade compartilhada, então o diálogo se torna instrumento ético fundamental. Cada palavra, cada gesto interpretativo, deve carregar a consciência de que está contribuindo para um tecido coletivo de saberes. Haraway, ao problematizar a noção de objetividade universal, nos lembra que todo olhar está situado; portanto, a comunicação deve ser compreendida como um processo de negociação entre múltiplos pontos de vista, cada um com sua historicidade, seu sangue, seu *habitus*. É nesse jogo de trocas que se constrói a confiabilidade do conhecimento: não pela neutralização das diferenças, mas pela capacidade de reconhecê-las, traduzi-las e integrá-las em redes compartilhadas de sentido.

Quando transmutamos a comunicação em *locus* epistemológico, inauguramos um regime de conhecimento em que a cognição não se reduz à apreensão individual de conteúdos, mas se estabelece como tecido intersubjetivo de responsabilidade e negociação. A epistemologia da comunicação, assim concebida, não é uma epistemologia tradicional centrada na objetividade abstrata ou na mera validade lógica dos enunciados; é, antes, uma disciplina que articula saberes situados, sensibilidade hermenêutica e prática ética. O conhecimento emerge não como dado isolado, mas como produto de redes de interações em que cada sujeito é simultaneamente emissor e receptor, portador de historicidade e afetos, e responsável pelas consequências epistemológicas de sua participação.

Nesse horizonte, comunicar-se deixa de ser ato instrumental ou meramente representativo e converte-se em ato performativo de conhecimento, no sentido de que comunicar envolve *pôr* algo em jogo público. Cada enunciado, cada gesto interpretativo, é simultaneamente constitutivo do mundo e interpretativo de mundos existentes. A epistemologia da comunicação, portanto, exige deslocar o foco do sujeito cognoscente isolado para a intersubjetividade situada: o saber é responsabilidade compartilhada e, por conseguinte, ética, pois implica prestar contas às forças simbólicas, sociais e históricas que atravessam o canal comunicativo. Haraway problematiza o ideal de objetividade universal, impondo a exigência de reconhecer a materialidade e a historicidade do olhar; nesse sentido, saber e comunicar tornam-se inseparáveis, e a epistemologia se converte em prática reflexiva sobre a constituição do próprio conhecimento.

A sofisticação desse modelo epistemológico reside na articulação entre estética, ética e lógica da comunicação. Inspirada na hermenêutica gadameriana, a epistemologia da comunicação reconhece que toda interpretação é situada e dialogicamente estruturada, que a fusão de horizontes não elimina a diferença, mas a transforma em potência criadora de sentido. Habermas acrescenta a exigência de pretensões de validade, integrando à abertura hermenêutica uma dimensão crítica: comunicar é submeter-se à argumentação, expor-se ao escrutínio, permitir que o fluxo de sentidos seja verificado, contestado e reconstruído. O conhecimento, portanto, não é apenas compartilhado, mas continuamente legitimado em um espaço de negociação ética, cognitiva e política.

Essa epistemologia redefine ainda o papel do olhar e da atenção. Não se trata apenas de perceber, mas de perceber responsavelmente: os gestos de observação, de escuta e de interpretação são atos epistemológicos carregados de significação. Cada olhar

é portador de trajetórias históricas, de *habitus*, de sedimentações de poder e de afeto; cada comunicação é, portanto, coautoria no tecido do conhecimento. A ética do olhar, aliada à crítica da coerção e à responsabilidade compartilhada, converte o saber em processo dialógico de tradução, negociação e reinscrição de sentidos, promovendo um conhecimento que não se encerra em si mesmo, mas que se abre à intersubjetividade.

3.7. Primeiro vislumbre de uma epistemologia da comunicação

Com o suporte de todas as reflexões feitas até então, podemos conceber os diferenciais de uma epistemologia da comunicação. Primeiro devemos nos perguntar: por que a comunicação? Não poderia ser a própria sociologia ou filosofia? Qual a necessidade de perseguir a comunicação como conceito diferencial? No famoso texto *Técnica e ciência como “ideologia”*, Habermas apoia-se na conceituação weberiana da “racionalidade da dominação”²⁴³, aquela que “se mede pela manutenção de um sistema que permite ter o aumento das forças produtivas atrelado ao desenvolvimento técnico-científico como fundamento de sua legitimação”²⁴⁴. Trata-se de uma racionalidade baseada no progresso tecnológico. Habermas diz que Marcuse é o primeiro a perceber uma nova legitimação da dominação, uma que “se revestiu de um caráter novo: a saber, a referência à “sempre crescente produtividade e ao controle da natureza”²⁴⁵. A partir dessa leitura, Habermas vai pontuar que:

A “racionalização” de Max Weber não é apenas um processo de transformação das estruturas sociais de longo prazo, mas ao mesmo tempo uma “racionalização” no sentido de Freud: ela oculta seu motivo verdadeiro, a manutenção objetiva de uma dominação historicamente caduca por meio da invocação de imperativos técnicos. (HABERMAS, 2014, p. 80)

Habermas aponta para uma racionalidade cujo traço definidor é a fetichização do progresso técnico: o avanço tecnológico deixa de ser um meio e torna-se o critério autoevidente de legitimação social. Nessa configuração, a técnica é erigida em instância normativa, uma objetividade absolutizada que naturaliza escolhas históricas e as transforma em imperativos operacionais. A racionalidade não se apresenta apenas como cálculo instrumental eficiente, mas como um véu ideológico que reifica fins sociopolíticos, ocultando, sob o verniz da neutralidade científica, relações de poder e mecanismos de dominação. Ao converter a produtividade e o controle da natureza em métricas de verdade e valor, instala-se uma apoteose do cálculo que despolitiza a esfera

²⁴³ Habermas, 2014: 78.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ibidem*.

pública, deslocando da deliberação comunicativa a tarefa de legitimação para procedimentos técnico-administrativos supostamente neutros.

Contra esse desvio teleológico, a leitura habermasiana revela a necessidade de reabilitar a esfera do diálogo intersubjetivo: quando a objetividade é monopolizada pelo imperativo tecnológico, perde-se a possibilidade de validação comunicativa, isto é, do exame público das pretensões de validade. A ação comunicativa se opõe precisamente a essa naturalização, articulando uma crítica que expõe a reificação técnica e revaloriza a discussão pública. Habermas se apoia em Marcuse, que procurava:

Ao invés da natureza explorada, poderíamos buscar uma natureza fraterna. E mesmo que no nível de uma intersubjetividade ainda incompleta, poderíamos assumir a subjetividade dos animais, das plantas e inclusive das pedras e nos *comunicar* com a natureza ao invés de meramente *trabalhá-la* sob o pressuposto de uma comunicação interdita. (HABERMAS, 2014, p. 85)

Isto é, quando buscamos conceituar a comunicação não é mero interesse em apontá-la como área independente de pesquisa, trata-se de algo mais profundo e sério. A comunicação é precisamente um modo de ser que podemos praticar, em contrariedade à visão exploratória da natureza. Ora, uma vez que o conhecimento é responsabilidade partilhada, ele só é possível através da comunicação, que não é simplesmente falar, mas estar em aberto para uma relação intersubjetiva, inclusive com os animais, as plantas e as pedras.

Apostar na comunicação como modo de ser é deslocar o foco da mera troca informacional para a própria constituição ontológica daquilo que chamamos mundo social e natural. Não se trata apenas de um instrumento cognitivo, mas de uma práxis constitutiva: comunicar é abrir um espaço de copertença onde sujeitos, não-sujeitos e ecossistemas se entrecem em redes de significação e agência. Nesse sentido, a comunicação torna-se ontogenética, configurando não só saberes, mas as formas de existência que esses saberes permitem. A ênfase deixa de ser a representação do mundo e passa a ser a coprodução contínua de mundos, um processo pelo qual as coisas e os viventes tornam-se legíveis, responsabilizáveis e recíprocos em sua presença. A resposta epistemológica não é apenas metodológica, mas performativa: reinstaurar procedimentos comunicativos significa reconstituir o espaço em que legitimidade e sentido se edificam, devolvendo ao mundo a condição de interlocutor e à ciência a obrigação de escutar antes de dominar. Isso significa uma visão menos antropocêntrica e mais voltada à natureza como comunicante.

Estender a intersubjetividade para além do humano implica uma transformação antropológica radical. Não se trata de uma antropomorfização pueril, mas de uma humildade epistemológica que reconhece agências e capacidades de efeito que outrora foram suprimidas pela lógica instrumental. Tal ampliação demanda linguagens de tradução e protocolos hermenêuticos que permitam ouvir modos não-verbais de expressão: ritmos, rastros, padrões biofísicos, marcas laboratoriais e gestos comportamentais. É nesse terreno que a epistemologia da comunicação encontra uma de suas tarefas práticas: conceber modos de escuta que respeitem a alteridade ontológica do não-humano sem assimilá-la a um repertório técnico pré-existente. Foi nesse sentido que Haraway escreveu sobre os *saberes localizados*, foram aprendizados que, segundo ela:

São lições que aprendi, em parte, caminhando com meu cachorro e refletindo sobre como seria o mundo sem a fôvea e com poucas células na retina para proporcionar a visão em cores, mas com uma enorme área de processamento neuronal e sensorial dos cheiros (HARAWAY, 1995, p. 21)

Essa reconfiguração passa por uma reconcepção da escuta: ouvir já não é apenas captar enunciados verbais, mas aprender a reconhecer modalidades sensoriais, ritmos, rastros e efeitos, odores, vibrações, padrões de crescimento, fraturas na paisagem: são formas de comunicação. O desafio epistemológico é, portanto, duplo: desenvolver formas de tradução que nos retirem do antropocentrismo e, simultaneamente, preservar a alteridade, evitando a assimilação reducionista ao vocabulário técnico humano.

A crítica ao fetichismo técnico, assim, não é nostalgia de uma natureza pré-técnica, mas a proposição de outros modos de legibilidade e responsabilização. Enquanto a racionalidade instrumental transforma a objetividade em critério absorvido pelo cálculo, a epistemologia comunicativa propõe uma objetividade responsiva, isto é, uma robustez do saber que se constrói pela exposição pública, pela tradução entre horizontes e pela capacidade de incorporar críticas situadas. Essa objetividade é menos uma propriedade do enunciado do que um atributo do processo comunicativo que o sustenta: quanto mais um enunciado resiste às críticas plurais, mais ele adquire credibilidade.

Assim, Habermas persegue o interesse de que:

Apenas quando a humanidade fosse capaz de uma comunicação isenta de coerções e cada um reconhecer a si mesmo no outro, a espécie humana poderia também reconhecer a natureza como um outro sujeito – não como *seu outro*, conforme queria o idealismo, mas reconhecer a si mesma como o *outro desse sujeito*. (HABERMAS, 2014, p. 85)

Ou seja, a comunicação é crucial, é condição de possibilidade para uma humanidade menos antropocêntrica, pois é a forma que temos de nos relacionarmos, de nos retirarmos do solipsismo metodológico. Admitir a comunicação como modo de ser é reivindicar uma co-constituição de mundos: sujeitos humanos, não-humanos e técnicas se entrelaçam em ecologias de sentido. Temos uma visão gadameriana na fusão de horizontes, habermasiana na busca por validade comunicativa, harawayana na localização, bourdieusiana na atenção aos condicionamentos sociais e heideggeriana na co-presença intencional. Essa ecologia epistemológica redesenha a fronteira do humano e inaugura práticas de coabitação onde conhecer e cuidar se configuram como uma atividade diversificada.

A ecologia propõe uma prática ontológica de abertura e coabitação. Não mero pluralismo de vozes, mas uma disposição para reconhecer que mundos múltiplos coabitam a mesma cena: humanos, não-humanos, técnicas e instituições; e que cada um desses mundos traz capacidade de agência, de perturbação e de sentido. A ecologia epistemológica converte a experiência e o conhecimento em rede: conhecimento é tecido relacional em que os limites entre sujeito e objeto se tornam porosos, e a verdade se conquista por processos comunicativos que envolvem tradução, responsabilização e reparação. Sobre essa porosidade do conhecimento, Haraway uma vez declarou a seguinte pista:

A sra. Cayenne Pepper segue colonizando todas as minhas células – um caso claro do que a bióloga Lynn Margulis chama de simbiogênese. Aposto que, se conferissem nosso DNA, encontrariam potentes transfecções entre nós. Sua saliva com certeza tem vetores virais. Seus beijos de língua ágil são certamente irresistíveis. (HARAWAY, 2021, p. 8)

A pequena Cayenne, o animal doméstico de Haraway, segue a domesticando. Nessa ironia, percebemos que não somos os donos dos animais, mas somos uma *simbiogênese* com eles. Nos comunicamos com gestos, toques, afetos, e isso significa um encontro entre espécies que gera conhecimento, pois se trata de responsabilidade compartilhada. Somos uns *colonizados* pelos outros, intercambiando todo tipo de relação biológica e política. O afeto nos mantém em uma inspiração alegre, e essa visão pode nos levar a um melhor bem-estar, melhor relação com o mundo. De que importaria todo o conhecimento do mundo se não há melhoria, saúde nas relações? Decerto que tivemos muitas “melhorias” tecnológicas ao longo dos anos, mas em que elas impactaram na saúde da convivência?

A ecologia aqui opomos à egologia. A egologia é a política do centro autorreferente: uma ontologia do *eu* que fecha fronteiras, reduz a alteridade ao reflexo ou recurso e faz da singularidade do sujeito a medida de todas as coisas. Nesse horizonte, a experiência se torna paisagem solitária, porque toda interlocução é imediatamente filtrada pelo prisma do interesse egocêntrico. As demais existências existem para confirmar, desafiar ou nutrir o projeto do eu. Epistemologicamente, a egologia produz um solipsismo metodológico: categorias, perguntas e evidências são concebidas para reforçar a coerência interna do sujeito-investigador, e a justificativa do conhecimento tende a retornar ao ponto zero do “eu que vê”. Politicamente, a egologia legitima formas de dominação que naturalizam a extração, a instrumentalização e a privatização do comum.

Como ecologia, a comunicação opera por redes de interdependência; não apenas transmite conteúdos, mas transforma as condições materiais e simbólicas que tornam possíveis novas formas de experiência e conhecimento. Essa mudança de perspectiva desloca a pergunta clássica “o que sabemos?” para a mais funda e prática: “como nos tornamos capazes de saber em companhia, e com que responsabilidades?”

Diante disso, tenhamos esse primeiro vislumbre da epistemologia da comunicação:

1. Comunicação como condição ontológica do saber
2. Comunicação como responsabilidade partilhada
3. Tradução parcial e pragmática dos sentidos
4. Ética e política intrínsecas ao processo cognitivo
5. Objetividade situada e memória

Podemos descrever cada um desses pontos em pormenor, a fim de explicitarmos a possibilidade dessa epistemologia.

1. Comunicação como condição ontológica do saber

A comunicação não é instrumento opcional do conhecimento, é a circunstância que torna possível a própria configuração do que chamamos conhecimento. Inspirada pelo giro fenomenológico e pela noção heideggeriana de ontologia, a comunicação é colocação em copresença: é abertura de um canal onde seres e sentidos aportam e se transformam. Conhecer, nesses termos, é habitar o canal; é permitir que o mundo nos fale enquanto nós

falamos dele: uma coabitação interpretativa que nos mostra aquilo que é possível conhecer.

A comunicação, nesse horizonte, não é concebida como um acessório funcional da vida social ou como um simples mediador entre sujeitos que já deteriam conteúdos pré-formados. Ela é a condição ontológica que institui a possibilidade mesma de que algo apareça como objeto de conhecimento. Antes de qualquer método, teoria ou categorização, há o acontecimento prévio de um mundo compartilhado, no qual as coisas se tornam visíveis, dizíveis, enunciáveis e interpretáveis.

Sob esse prisma, o conhecimento não é acumulação de representações internas, mas um acontecer comunicativo: surge quando há a possibilidade de copresença, isto é, de um encontro em que mundo e sujeito se expõem reciprocamente. A comunicação é a cena onde as coisas ganham inteligibilidade, porque nela o que aparece pode ser posto em palavras, imagens, gestos, formas que não apenas descrevem, mas instituem o real como partilhável.

Assim, pensar a comunicação como condição ontológica do saber é assumir que não existe conhecimento privado²⁴⁶, autárquico, independente do outro. Toda apreensão do mundo é já mediação, tradução e partilha. Até mesmo as experiências mais íntimas: a percepção, a intuição, a memória, adquirem consistência epistêmica pelo fato de que são narráveis, comunicáveis, reinscritas em um horizonte coletivo. A comunicação, nesse sentido, é habitação comum do ser, e conhecer é coabitar, estar no canal onde presenças distintas aportam e se modificam mutuamente.

Diferença com a epistemologia clássica: enquanto a epistemologia clássica erigia-se sobre o modelo representacional, tendo o sujeito como isolado daquilo que contempla e reproduz em sua interioridade, a epistemologia da comunicação substitui esse paradigma pela ontologia da relação. O objeto cognoscível não preexiste como dado bruto: ele se constitui no trânsito comunicativo, nos canais, nos portos abertos onde perspectivas aportam. O conhecimento, portanto, é sempre um evento comunicativo de copresença, e sua validade só se sustenta no modo partilhável e no modo da responsividade aos múltiplos horizontes que o compõem. Enquanto na filosofia esses

²⁴⁶ Pode haver informação privada, no sentido que alguém sabe de algo que eu não sei. Porém, ter informações não equivale ao conhecimento como copresença, isto é, algo que passa por vários olhos e se deixa crescer por essas visões.

elementos aparecem como desdobramentos de ontologias do ser, hermenêuticas da linguagem, críticas sociais ou epistemologias feministas, na comunicação ocorre algo decisivo: a relação não é apenas condição do conhecimento e a unidade mínima para realizar uma análise, é o próprio ato de investigar.

A comunicação não trata da relação como pressuposto implícito, mas a tematiza em sua concretude: como os canais se abrem ou se fecham, como os portos de sentido recebem ou rejeitam navios, como os fluxos são atravessados por poder, mediações tecnológicas, sedimentações culturais. Em outras palavras, se para Heidegger ou Gadamer a relação é condição ontológica do conhecimento, na comunicação ela também é condição empírica e metodológica, passível de análise ao estilo bourdieusiano.

Mais ainda: a comunicação é o campo que não se satisfaz em pensar a relação apenas entre humanos, mas entre humanos e não-humanos, entre sujeitos e dispositivos técnicos, entre culturas e naturezas²⁴⁷. Nesse sentido, ela é antropológica, na medida que nos retira do antropocentrismo. Ela radicaliza a ontologia da relação ao colocá-la sob o signo daquilo que chamamos de *ecologia dos fluxos*: fluxos de discursos, imagens, algoritmos, memórias coletivas.

Isso tudo quer dizer: o próprio ato de investigar, de pesquisar, de teorizar só é possível enquanto comunicação. Por um sentido simples: não há o que pesquisar, teorizar ou investigar se não há um pertencimento prévio aos fluxos ecológicos do mundo. Esse pertencimento não significa apenas que há algo anterior à consciência, mas que há comunicação permanente nos fluxos, é o próprio ser *em trânsito*. Se for preferível, equivale a dizer que o mundo está sempre “falando” conosco. Não significa que a árvore tem uma boca e fala em português, mas que a sua própria presença já comunica seu modo de ser, sua disposição, seu lugar no espaço e no tempo. Comunicação não é meramente fala, é modo de ser. Tudo que nos circunda, diria a fenomenologia, *vem ao encontro*, ou *se doa*. Doação é comunicação. O conhecimento não é um dado a ser descoberto, mas uma configuração comunicativa em constante negociação. Em suma: o dado é diferente do *doado*²⁴⁸.

²⁴⁷ Isso se ainda trabalharmos com essas distinções precárias, uma vez que não há natureza sem cultura e vice-versa. A intencionalidade husserliana já nos lançou nessa coabitação, ainda que voltada para a crítica do conhecimento.

²⁴⁸ Da mesma forma que nos doamos em um trânsito comunicativo, também podemos nos fechar, negando a doação, evitando-a.

2. Conhecimento como responsabilidade partilhada

Este fundamento desloca o centro do conhecimento do indivíduo isolado para a teia relacional que constitui qualquer enunciado cognitivo. Conhecer é compromisso: quem enuncia interpretações assume comunhões perante interlocutores presentes e futuros, perante as tradições que o antecedem e os contextos que o acolherão. A responsabilidade não é mera retórica ética; é critério epistemológico: um saber que não se dispõe a prestar contas, a explicitar suas condições de produção, seus limites e seus efeitos, perde legitimidade discursiva. Assim, a responsabilidade partilhada transforma o conhecimento em prática pública, intersubjetiva e passível de revisões, e não em ato de posse privada do verdadeiro. A objetividade reflexiva de Bourdieu se faz presente.

Diferença com a epistemologia clássica: enquanto o paradigma clássico tende a privatizar a justificação, naquela visão de que o conhecimento se justifica no interior do sujeito ou por apelos a fundamentos universais, a epistemologia da comunicação exige que a justificação circule, seja debatida e se recomponha no diálogo. O fundamento cognitivo deixa de ser um ponto isolado e converte-se num processo distribuído de responsabilização. Essa visão é análoga à ação comunicativa de Habermas.

3. Tradução parcial e pragmática dos sentidos

Toda comunicação é, antes de mais nada, um gesto tradutório. Entre sujeitos, culturas, disciplinas ou mesmo entre o humano e o não-humano, o sentido nunca transita intacto; ele se refaz a cada passagem. Essa condição não é um déficit, mas a própria vitalidade do conhecer: traduzir é reconfigurar, e na reconfiguração abre-se espaço para novos horizontes interpretativos. O que se perde: nuances, singularidades. Isso é inseparável do que se ganha: ressonâncias inesperadas, fertilidades conceituais, afinidades inéditas.

Ao contrário da epistemologia clássica, que sonhava com um mapa completo do real, aqui reconhece-se que toda representação é incompleta. Um objeto não se oferece como uma unidade transparente e acabada, mas como um mosaico de perspectivas em negociação. Logo, não há conhecimento fundado na representação, nem no isolamento do sujeito. Por isso, o tradutor, seja ele cientista, comunicador ou filósofo, é mais um curador de passagens do que um cartógrafo da verdade total. Sua tarefa não é dissolver as diferenças num ponto de vista absoluto, mas manter a tensão produtiva entre as vozes, sem apagá-las em nome de uma suposta universalidade.

A epistemologia da comunicação reconhece desde logo que toda troca implica perda e ganho: as interpretações são parciais e traduções sempre incompletas, tal como na epistemologia feminista de Haraway. Em vez de aspirar à totalidade, o cultivador epistemológico privilegia procedimentos de tradução cuidadosa, que preservem a especificidade das vozes originais e tornem possíveis trocas pragmáticas. A hermenêutica opera aqui como prática de fidelidade parcial, fidelidade esta que reconhece a impossibilidade do mapeamento total e, por isso, aposta em rendições responsáveis.

Diferença com a epistemologia clássica: a visão clássica possuía o fetiche ideal de uma descrição total e objetiva do objeto; não havia valorização da negociação pragmática como meio de alcançar utilidade cognitiva e responsabilidade ética. Em resumo: a tradução parcial é o coração da epistemologia da comunicação porque ela aceita a incompletude como condição constitutiva, e não como falha. O que se perde não é ruído, mas sinal do real em sua pluralidade. Na visão clássica, tudo isso não passava de erro a ser reprimido e corrigido.

4. Ética e política intrínsecas ao processo cognitivo

Conhecer é agir no mundo; por isso, conhecimento e normatividade se entrelaçam. As escolhas metodológicas, as referências teóricas e os regimes de publicação são atos políticos que reproduzem ou contestam relações de poder, ou seja, produzem normas, padrões a serem seguidos ou criticados. A epistemologia da comunicação torna explícita essa imbricação, convocando práticas que busquem reparação simbólica, inclusão de saberes marginalizados e democratização dos critérios de validação. Se conhecer é agir no mundo, a validade cognitiva não pode ser dissociada da responsabilidade ética e da justificabilidade política. A epistemologia da comunicação assume que: o critério de objetividade é inseparável do critério de justiça cognitiva, ou seja, da capacidade de incluir perspectivas antes descartadas como “não-científicas”.

Diferença com a epistemologia clássica: enquanto esta tende a se desligar de uma ética no próprio ato de desconsiderar os outros como vozes valorosas, tratando-os apenas como objetos de análise ou variáveis de um sistema, a epistemologia da comunicação recoloca a alteridade no centro do processo cognitivo. Nela, os outros não são meros dados a serem interpretados de fora, mas interlocutores ativos, cujas perspectivas situadas constituem a própria robustez do conhecimento. Em vez de buscar neutralizar as diferenças em nome de uma universalidade abstrata, a epistemologia

comunicativa as reconhece como condição de validade, assumindo que somente no entrechoque e na tradução parcial das vozes emerge algo que possa ser considerado conhecimento público. A epistemologia clássica vê no outro um objeto; a da comunicação o reconhece como voz, e é na polifonia, não no silenciamento, que a verdade encontra ressonância. Onde a epistemologia clássica procura fatos mudos, a comunicação descobre vozes: conhecer é sempre resposta dada a um chamado. A neutralidade cala, a comunicação convoca. Só quando o outro fala em nós é que o conhecimento se faz verdade partilhada.

5. Objetividade situada e memória

A objetividade reivindicada por esta epistemologia não é universal e abstrata, mas uma robustez alcançada por meio de procedimentos intersubjetivos e de responsabilidade situada. Haraway e Bourdieu nos lembram que os olhares carregam genealogias materiais e simbólicas, lembram que a objetividade só se alcança quando esses olhares se submetem a práticas reflexivas, a traduções parciais e à crítica mútua. Objetividade, portanto, é um estado responsivo: é verificação coletiva que leva em conta posicionamentos, assimetrias e historicidades.

Diferença com a epistemologia clássica: afasta-se da premissa ilusionista da neutralidade; substitui a pretensão de um olhar desinteressado por critérios públicos de robustez, tradução e responsabilidade. Enquanto a epistemologia clássica acreditava que a objetividade dependia de extirpar o sujeito, ou seja, eliminar suas influências, seus afetos, seus contextos, a epistemologia da comunicação afirma que a objetividade só se conquista ao explicitar e responsabilizar o sujeito e seus condicionamentos. O olhar desinteressado, para os modernos, era o ideal; já para Haraway, Bourdieu e Habermas, nossos contemporâneos, o olhar responsável é o critério normativo.

A robustez do conhecimento, portanto, não advém de uma universalidade abstrata, mas de processos comunicativos de verificação pública: a crítica mútua, a responsabilidade intersubjetiva, a confrontação de perspectivas heterogêneas. A objetividade não é prévia, mas processual; não é absoluta, mas relacional; não é atemporal, mas histórica. Do ponto de vista comunicacional, a objetividade situada é a tradução epistemológica do seguinte princípio: não existe verdade que não passe pela partilha, pelo escrutínio coletivo e pela responsabilidade de reconhecer os limites do próprio olhar.

Aliás, só é possível ver a verdade lá onde há olhos. Todo olhar, qual uma flecha, repousa em algum canto após percorrer a sua trajetória. No entanto, para que haja algo como uma trajetória do olhar, é preciso antes haver um disparo, uma mira. Quando dizemos que todo olhar é como uma flecha, evocamos a ideia de que ele não paira no vazio: há sempre um alvo, um horizonte, uma direção. Isso significa que a percepção e o conhecimento não são neutros; são orientados por intenções, expectativas e pré-compreensões. Heidegger já sugeriria que ver é sempre um *ver-com* ou um *ver-em-direção-a*. O olhar não descobre um mundo dado em si, mas constrói trajetórias de sentido em sua relação com o que mira.

A comunicação, nesse cenário, é a condição que possibilita que flechas de diferentes sujeitos não se percam em trajetórias solitárias, mas encontrem-se em intersecções, constituindo assim um campo comum de visibilidade. O que chamamos de conhecimento partilhado é justamente o entrecruzamento desses disparos, a trama de olhares²⁴⁹ que se confirmam, se corrigem ou se ampliam mutuamente. Para que haja trajetória, há que haver antes uma mira. Os olhares se lançam no mundo com intenção: são situados. A mira pode ser entendida como o conjunto de condicionamentos históricos, sociais e simbólicos. Não vemos apenas por ter olhos, mas por que os olhos são moldados por tradições, linguagens, afetos, estruturas de poder.

Evidentemente que podemos olhar para onde quisermos e de forma livre. Posso olhar para o teto, para o chão, sem para isso precisar relembrar toda a bagagem que há nas retinas. Esse olhar de que falamos é aquele que finca em um alvo, que se demora, que decompõe para compor. Onde há luz há composição e decomposição. Ao fincar em um alvo, sou também fincado, pois ali se estabelece uma relação horizontal, um canal. Equivale a dizer que há rastros de olhares por todos os lados, em todas as coisas. Não se trata de um simples olhar aleatório, mas de um que nos convida à meditação.

Na comunicação, a mira não é algo apenas individual: é também compartilhada e disputada. Por exemplo, nas mídias, o que se torna visível, e, portanto, digno de ser olhado, resulta de disputas entre atores, instituições, algoritmos e narrativas coletivas. O disparo do olhar, portanto, não é solitário, mas atravessado por canais comunicativos que definem o que pode ou não ser mirado. O canal midiático é uma derivação do canal hermenêutico.

²⁴⁹ Tramas estas que percorrem fluxos ecológicos ou egológicos.

Se o olhar é uma flecha, sua verdade não está apenas em atingir o alvo, mas em ser reconhecido e situado entre outros disparos. A comunicação é esse campo em que flechas se encontram, se cruzam, se desviam. Um olhar isolado repousa em algum canto, mas perde força de verdade se não entra em relação com outros olhares. Aqui se revela outra diferença com a epistemologia clássica: para esta, bastaria uma flecha bem disparada, o olhar científico neutro, para se atingir o real. Já a epistemologia da comunicação entende que a verdade emerge do entrechoque, da tradução e da partilha das miras, não da solidão de um arqueiro supostamente perfeito.

Certa vez, em seus estudos fenomenológicos sobre a temporalidade, Husserl pontuou que “caracterizamos a recordação primária ou retenção como uma cauda de cometa, que se agrega à respectiva percepção”²⁵⁰. Ele tinha em mente uma análise acerca do tempo fenomenológico, aquele que aparece para nós. Isto é, não o tempo do relógio, mas a vivência, a duração. A toda percepção segue uma retenção, como uma cauda de cometa, uma luz inseparável daquele primeiro olhar. A memória seria esse imenso horizonte que se fia aos olhares. Equivale a dizer que nenhum olhar é puro presente; cada visão traz consigo o eco das visões que a precederam. Ou: a memória não é depósito de imagens, mas o horizonte que dá densidade à luz do primeiro olhar. Esse mecanismo tão próprio do ser humano já revela uma relação comunicacional entre o ver e o pensar.

A memória, nesse sentido, não se limita a arquivar o já visto como se fosse um museu de imagens mortas. Ela age como um tecido comunicante, que religa cada percepção a uma constelação de outras percepções. O olhar não é nunca inaugural em si mesmo: ele ancora-se no já visto e projeta-se no por ver, funcionando como um entremeio onde passado e futuro se comunicam no instante do presente. Assim, ver é sempre dialogar com aquilo que nos precedeu. Cada cor, cada forma, cada gesto traz consigo as sedimentações de experiências passadas, ressonâncias de olhares que nos habitaram antes mesmo de sermos capazes de nomeá-los.

Husserl diria que “impressão ou também percepção é um ato que se matiza constantemente. Cada percepção concreta implica todo um contínuo de tais matizes”²⁵¹. O presente perceptivo não se sustenta sozinho: ele precisa da memória como horizonte comunicativo que lhe dá espessura, inteligibilidade e matizes dos mais diversos. Esse

²⁵⁰ Husserl, 2017: 81.

²⁵¹ *Ibidem*, 94.

mecanismo revela uma profunda estrutura comunicacional entre ver e pensar. Ver é já traduzir, interpretar, reorganizar; pensar é, por sua vez, um reencontro com as luzes e sombras do olhar. Quem de nós poderia afirmar, então, que não há conhecimento nessa experiência que se origina muito antes da consciência?

Assim, quando Bourdieu nos ensina que somos *habitus*, uma memória atravessada por infinitos matizes sociais, ele não apenas mostra que temos um vínculo antecipatório a qualquer relação sujeito-objeto, mas também nos joga, ainda que sem perceber, a uma outra dimensão ontológica, um pequeno terremoto na visão heideggeriana. Enquanto a tradição hermenêutica viu na história a quebra com a ingenuidade objetiva, Bourdieu chama a atenção para a memória, ao *habitus*.

Parece ser uma sinonímia ou algo fortuito, mas quem nos falou sobre essa diferença foi Pierre Nora em seu conhecido ensaio *Entre memória e história*. Para Nora:

Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. (...) A memória emerge de um grupo que ela une (...) A história, ao contrário, pertence a todos e a ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. (NORA, 1993, p. 9)

Ontologicamente, não se trata de duas versões do mesmo fenômeno, mas de polos distintos que constituem modos diferenciados de ser-no-tempo. A memória é presença ativa, um horizonte que mantém o passado atuante no presente, “a memória perdura-se em lugares”²⁵²; a história é mediação discursiva, um enunciado que opera pela representação e pela distância, a história perdura-se “em acontecimentos”²⁵³. A memória funda existências práticas; a história funda instituições discursivas e universais de sentido. Dizer que algo “está na memória” é dizer que há participação, de modo incorporado, de como agentes percebem, agem e atribuem relevância, é um modo de ser que não espera a verbalização para produzir efeito no mundo. Dizer que algo “é histórico” é situá-lo como objeto de reconstrução, sujeito a procedimentos de crítica, distanciamento e legitimação universalizante.

²⁵² Nora, 1993: 25.

²⁵³ *Ibidem*.

Isto é, a tradição fenomenológica alemã não se dá conta que se move em um ontologismo histórico que ignora a corporeidade das memórias. Talvez apenas Husserl, que foi tão discreto em levar a fenomenologia ao mundo da vida, foi rigoroso o bastante para focalizar a memória como fenômeno basilar para a crítica do conhecimento²⁵⁴. Naquele ontologismo está o risco que Habermas apontou, apesar que de outra maneira. Segue-se o perigo de ver na tradição um universalismo inquestionável, uma visão prévia acrítica. Ao invocar a objetividade reflexiva, Bourdieu nos situa enquanto *habitus*, memórias corpóreas, vivas, em estado de arte. O *habitus* é memória tecidual: aprende-se a ver, a avaliar, a distinguir pelo corpo socializado; as categorias de percepção são como estilos de existência.

Ontologicamente, isso equivale a afirmar que a memória tem primazia prática sobre a história: nossa abertura ao mundo está pré-formada por esquemas corporais e por disposições em campos que antecedem e condicionam qualquer reconstrução discursiva. É o *habitus* que torna certas coisas visíveis e outras invisíveis, que orienta miras e disparos do olhar antes mesmo da formulação teórica. Essa camada pré-linguística é o pequeno terremoto à província heideggeriana: ela contesta a primazia hermenêutica ao mostrar que a historicidade repousa sobre um substrato mnêmico.

É nítido que a história é espaço de disputa e crítica, um polo necessário para a reconstrução das visões; mas ignorar a memória pode nos levar à obediência servil da tradição. Talvez, por essa ótica, não é de surpreender que Heidegger tenha caído na sedução nazista²⁵⁵. Parece haver uma conveniência lógica por trás de tal adesão. Certas ênfases conceituais como a primazia da historicidade e a valorização da origem e do destino podem ser instrumentalizadas por projetos político-ideológicos que buscam mobilizar o passado como fundamento de autoridade. Há, portanto, uma conveniência pelo qual conjuntos conceituais que valorizam o enraizamento e a autenticidade podem ser recodificados em termos nacionalistas: quando a voz da tradição não é posta em discussão pública e quando as disposições sociais que a sustentam não são expostas à crítica, abre-se espaço para que a historicidade seja convertida em pretexto para exclusões

²⁵⁴ Husserl chegou a dizer que “o fundamento da fenomenologia constitutiva está em criar, na doutrina da constituição da temporalidade imanente e das vivências imanentes nela inseridas, uma teoria egológica a partir da qual se tornará compreensível, passo a passo, *como é concretamente possível e compreensível o ser-para-si-mesmo do ego*”. (Husserl, 2013, p. 24)

²⁵⁵ Acerca desse polêmico assunto, recomendamos o livro de Emmanuel Faye (2015): *Heidegger: a introdução do nazismo na filosofia*. Também é digno de nota o livro de Alain Badiou e Barbara Cassin (2011): *Heidegger. O nazismo, as mulheres, a filosofia*.

e hierarquias. Nesse sentido, a adesão de Heidegger ao nazismo não pode ser explicada apenas por contingências biográficas: ela revela como um aparato hermenêutico, desatento às condições pré-discursivas da memória coletiva e às assimetrias de poder, torna-se vulnerável à captura política.

Contudo, é necessário temperar essa análise de memória com precisão teórica: conceitos filosóficos são polissêmicos e ambivalentes; o fato de um repertório teórico poder ser apropriado por correntes autoritárias não implica que ele em si seja intrinsecamente autoritário. O que a comparação evidencia, antes, é a urgência de articular uma hermenêutica que não esqueça o substrato mnêmico nem subestime as mediações sociais do *habitus*. A crítica bourdieusiana serve aqui como exemplo: reconhecer o *habitus* constitui um dispositivo de defesa epistemológica contra apropriações ideológicas, porque desoculta as condições de enunciação e as redes de interesses que sustentam as vozes hegemônicas.

A hermenêutica comunicativa em sua face epistêmica distingue-se pela dupla exigência de memória incorporada e objetividade situada: não trata a historicidade como tradição estanque, nem transforma o *habitus* em instância inquestionável; ao contrário, faz da memória corporal, coletiva, situada, um insumo epistemológico que deve ser trazido à superfície, articulado e testado em processos comunicativos.

Nessa perspectiva, a memória não é mero traço psicológico nem repositório sentimental, mas uma matriz de sentido que rastreia percepções e que reclama tradução responsável. A objetividade não é uma propriedade mística do enunciado, mas o resultado de práticas reflexivas públicas: diários de posicionamento e deliberações intersubjetivas que expõem condições de produção do conhecimento e sujeitam pretensões de validade à crítica plural. Assim, a hermenêutica comunicativa converte a historicidade incorporada em objeto de problematização e legitimação, articulando Gadamer, Habermas, Bourdieu e Haraway numa arquitetura em que a memória é ouvida e a objetividade é conquistada através da responsabilização discursiva.

A hermenêutica comunicativa escuta a memória como quem lê uma partitura: não para petrificar notas antigas, mas para reencontrar ritmos que nos ensinem a compor o futuro. Objetividade, para ela, é a melodia que só existe quando múltiplos ouvintes afinam suas razões em um concerto responsivo. Ela busca juntar vozes dissonantes, faz do desacordo contraponto fecundo e transforma silêncios em compassos.

Escutar a memória é como abrir partituras velhas, sublinhar repetições e corrigir leituras, é permitir que mãos distintas toquem o mesmo instrumento sem que uma silencie a outra. A objetividade nasce aí, não como nota isolada, mas como acorde verificado por ouvintes múltiplos: prova-se pela capacidade de suportar a interpretação plural e por retornar sempre, renovada, ao ensaio coletivo. Conhecer é também aprender a ouvir os outros instrumentos, a ceder o solo, a aceitar improvisos; é aceitar que toda verdade digna de nome é obra coral, sempre em renovação. A metáfora musical não é fortuita, mas exemplo de arte onde a escuta é caminho para a afinação, ou mesmo para o desafinar, caso seja o objetivo da expressão.

Conhecer, portanto, é admitir que o mundo não se revela por monólogos, mas por contrapontos. Muitos conflitos globais nascem justamente dessa desafinação primordial: vozes que não se escutam, discursos que se sobrepõem sem se tocar, idiomas políticos que não se abrem à tradução. É como se a humanidade, em demasiados momentos, estivesse a reger uma orquestra sem maestro, ou pior, com maestros que se recusam a admitir a existência de outros timbres. O resultado é um ruído ensurdecedor, uma cacofonia que não expressa diversidade, mas falência da escuta. A violência, nesse sentido, é frequentemente apenas o som alto demais de uma voz que nunca aprendeu a modular-se para coexistir com as outras.

É aqui que a hermenêutica comunicativa se mostra não apenas uma epistemologia metodológica, mas uma ética da convivência, um modo de ser, ontologia. Ela parte do pressuposto de que a compreensão não é dada, mas construída; não é uma captura do outro, mas uma aproximação paciente, uma afinação mútua. Assim como numa peça coral cada voz ajusta seu tom a partir da escuta das demais, também no campo sociopolítico a interpretação exige que abandonemos a soberba epistemológica para reconhecer que o sentido emerge entre nós, e não de um centro absoluto. A hermenêutica ensina que interpretar é interpretar *com*, não interpretar *sobre*.

Sob esse prisma, o conhecimento torna-se força apaziguadora não por que neutraliza os conflitos, mas por que os ilumina, revelando suas estruturas, suas tensões, suas genealogias. Conhecer mais, e conhecer através de vozes polifônicas, múltiplas, divergentes, não é acumular informações, mas ampliar o campo de ressonância no qual a compreensão se torna possível. Uma comunidade ou um Estado que se prive de tal pluralidade é como um músico que insiste em tocar sozinho para as paredes.

Se a verdade é obra coral, como sugerido, então sua grandeza reside justamente na capacidade de acolher dissonâncias sem transformá-las em guerra. A maturidade hermenêutica consiste em compreender que a divergência não é falha da razão, mas condição de sua vitalidade. Quando nos dispomos a ouvir, o mundo afina-se. Quando recusamos a escuta, ele se parte em ruídos. A tarefa ética do conhecimento, rigoroso, dialogado, atento às margens é, portanto, a de transformar desencontro em possibilidade de sentido, cacofonia em polifonia, conflito em composição compartilhada. É nessa passagem, sempre instável e exigente, que a humanidade encontra não apenas entendimento, mas também um modo mais digno de habitar a própria diferença.

4. Terceira imersão: da epistemologia à ontologia da comunicação

Na busca por uma epistemologia da comunicação também esbarramos por diversas ontologias, mas ainda não fomos à profundidade devida delas. Colocamos em campo a comunicação como um todo: como jogo; como arte; como condição de conhecimento; como modo de ser. No entanto, ainda não falamos sobre o modo de ser da *mídiandade*, a não ser por singela menção. Para tanto, precisamos formular uma análise sobre a comunicação de massa, isto é, aquele fenômeno que “a partir dos anos 1920, começou a preocupar países, pensadores e pesquisadores, gerando toda uma gama de estudos que buscavam dar conta do novo fenômeno social que se ampliava assustadoramente: a conquista das massas pela consciência”²⁵⁶.

Em primeiro lugar, optamos por esmiuçar a comunicação em sentido ontológico e epistemológico amplo, analisando o seu impacto enquanto abertura e conhecimento. Esse matiz teórico ganha nova cor sob a ótica da comunicação de massa. No entanto, de forma intencional, deixamos essa parte mais para o fim, uma vez que as pesquisas em comunicação costumam sempre partir da comunicação de massa.

Em segundo lugar, é preciso reconhecer que o campo da comunicação já produziu um número vastíssimo de teorias, abordagens e matrizes interpretativas. Esse universo encontra uma sistematização exemplar no livro de Ciro Marcondes Filho, *Teorias da Comunicação, Hoje*, no qual se mapeia com precisão a pluralidade de perspectivas: dos paradigmas funcionalistas às vertentes críticas, das abordagens sistêmicas às culturais. Não cabe, portanto, à presente tese repetir esse exercício de síntese, já realizado com rigor em inúmeras ocasiões.

Nosso recorte é outro: não o de oferecer uma cartografia exaustiva das teorias da comunicação, mas o de desenvolver um estudo específico em que hermenêutica, enquanto ontologia contemporânea, e epistemologia se entrelaçam no horizonte de uma reflexão crítica. É aqui que emerge a relevância da comunicologia de Vilém Flusser, pensador que, mais do que descrever o fenômeno comunicacional em suas variantes empíricas, buscou compreendê-lo como condição de existência e como eixo estruturante da experiência humana no mundo. Ao trazer Flusser para o centro, nossa intenção não é ignorar a riqueza da tradição comunicacional, mas sim radicalizar uma vertente dela, aprofundando a dimensão filosófica da comunicação como modo de ser e de conhecer.

²⁵⁶ Filho, 2016: 5.

Muitas vezes, as teorias da comunicação tomaram a comunicação de massa como ponto de partida, descrevendo seus mecanismos, fluxos e efeitos. Aqui, ao contrário, propusemos uma inversão: partir da condição comunicativa como fundamento ontológico e epistemológico, para depois confrontá-la com a comunicação de massa e seus dispositivos. Esse percurso nos permite mostrar não apenas como os meios moldam consciências, mas como a própria experiência de ser e de conhecer está hoje atravessada por mediações técnicas, institucionais e culturais que configuram o horizonte da *midianidade*. É nesse ponto de fusão, onde o olhar filosófico se encontra com a análise comunicacional, que situamos nossa proposta: uma investigação que pretende não apenas compreender o que é a comunicação, mas como ela nos constitui enquanto seres interpretativos, situados e *mediados*.

A ontologia da comunicação até então revela que ser é sempre ser-em-relação, que não há presença sem relação; a hermenêutica comunicativa recorda que todo olhar é já tradução, que interpretar é habitar canais de alteridade. A comunicologia, nesse horizonte, não é mais uma teoria a se somar a tantas outras, mas a tentativa de atingir a raiz comum, o jogo profundo em que arte, técnica e linguagem se enredam como modos de ser e de conhecer.

4.1. A comunicologia de Vilém Flusser

A comunicologia nasce como a última formulação sistemática de Vilém Flusser, compilada a partir das transcrições de suas conferências na Universidade do Ruhr, em Bochum, no ano de 1991. Trata-se de um texto derradeiro, onde a reflexão de toda uma vida intelectual se condensa em torno da comunicação como eixo ontológico e epistemológico da existência. Diferentemente das teorias que descrevem a comunicação em suas dimensões empíricas ou técnicas, a comunicologia busca compreender a comunicação como condição fundamental do humano: uma gramática profunda que estrutura tanto o conhecimento quanto o convívio. Ao ser publicada postumamente, a obra assume o caráter de testamento filosófico, em que se delineia não apenas uma teoria, mas uma nova disciplina do pensamento.

A trajetória de Flusser no Brasil é decisiva para entender a gênese dessa perspectiva. Checo de origem judaica, exilado da guerra e do nazismo, ele chega a São Paulo em 1940 e ali permanece por mais de trinta anos, naturalizando-se brasileiro e integrando-se profundamente à vida cultural do país. Foi professor, jornalista, colaborador de jornais como o *Estado de São Paulo*, e interlocutor constante de artistas,

arquitetos e intelectuais. Essa experiência brasileira, atravessada por exílio, miscigenação cultural e diálogo com a modernização tardia, marca profundamente seu pensamento: é no Brasil que Flusser desenvolve sua atenção à técnica, à linguagem e às mídias como dimensões estruturantes da experiência contemporânea.

Flusser começa as suas conferências, ou o livro compilado, justamente na intenção de constranger a suposta separação entre ciências humanas e ciências exatas. Ele nos diz da seguinte maneira: “há muitos anos sou da opinião, quase da convicção, de que o estudo do fenômeno ao mesmo tempo misterioso e fascinante da comunicação humana é uma área em que, por causa de uma separação funesta, as chamadas ciências exatas e as outras se sobrepõem”²⁵⁷.

Esse ponto de partida de Flusser é mais do que uma constatação metodológica: é uma provocação epistemológica que busca desestabilizar um dos pilares do pensamento moderno: a cisão entre ciências da natureza e ciências do espírito. Ao declarar que a comunicação é precisamente o terreno em que essa separação se mostra “funesta”, Flusser insinua que tal dicotomia não apenas empobrece as análises, mas também distorce a própria realidade que pretende explicar. Afinal, o fenômeno comunicativo é, ao mesmo tempo, físico e simbólico, técnico e cultural, material e hermenêutico. Ele se dá no trânsito entre códigos formais e significados vividos, entre aparelhos eletrônicos e experiências existenciais.

Flusser diz que “desde o colapso do humanismo, e por isso desde o colapso do iluminismo (...) desde Auschwitz e Hiroshima, não temos mais uma imagem de ser humano”²⁵⁸. A isso se segue que “talvez possamos chegar a uma nova imagem de ser humano na área da pesquisa da comunicação humana. Se conseguirmos isso, teremos superado a separação entre áreas do conhecimento exatas e maleáveis”²⁵⁹. Por fim, em sua introdução, Flusser ainda pontua que “talvez a comunicação humana não seja, como disse a princípio, uma área na qual as ciências da natureza e da cultura se sobreponham, mas, ao contrário, aquela área de onde essas disciplinas do conhecimento irradiam”²⁶⁰.

Ao sugerir que a pesquisa da comunicação humana pode ser o lócus de formulação de uma nova imagem de ser humano, Flusser não apenas propõe a superação da dicotomia

²⁵⁷ Flusser, 2015: 30.

²⁵⁸ *Ibidem*, 32.

²⁵⁹ *Ibidem*, 33.

²⁶⁰ Flusser, 2015: 33

entre ciências exatas e ciências humanas, mas estabelece a comunicação como eixo epistemológico estruturante, capaz de irradiar princípios e métodos que reorganizam as diferentes disciplinas do conhecimento. Essa perspectiva implica uma inversão ontológica: a comunicação deixa de ser mero objeto de estudo, tornando-se matriz de constituição das formas de saber, das práticas culturais e das experiências humanas.

Tendo esses pressupostos em mente, Flusser vai se aprofundar propriamente no que seja a comunicação. Ele a define da seguinte maneira: “trata-se de armazenar informações adquiridas, processá-las e transmiti-las. O que acabei de dizer soa como nada, mas é colossal. Parece contradizer um dos princípios da natureza, o da entropia”²⁶¹. Com isso, Flusser quer dizer que o universo “torna-se cada vez mais probabilístico (...) que os elementos (...) se espalham cada vez mais uniformemente, e que, portanto, as informações se perdem”²⁶².

Ao contrapor a comunicação à tendência entrópica da natureza, Flusser sugere que o ato comunicativo possui uma dimensão quase antinatural, no sentido de instaurar ordem, de condensar improbabilidades em formas significativas. Se a entropia conduz à dispersão e ao apagamento dos rastros, a comunicação, ao contrário, opera como resistência a esse destino, criando estruturas de sentido que armazenam, conservam e renovam informações. Nesse ponto, a comunicação aparece como gesto humano por excelência: não apenas transmitir mensagens, mas lutar contra o esquecimento, contra o desvanecimento das formas no fluxo aleatório do tempo e da matéria.

Essa concepção flusseriana eleva a comunicação a um estatuto ontológico decisivo. Não se trata de uma função técnica ou de um mero instrumento social, mas de uma prática que tensiona a própria lei natural da degradação informacional. Em outras palavras, comunicar significa introduzir improbabilidade no mundo, forjar nexos onde reinaria a dispersão, articular o improvável em sistemas simbólicos capazes de perpetuação. O paradoxo, portanto, é que a comunicação se constitui como negação da natureza e, ao mesmo tempo, como forma originária de habitar o mundo humano: resistir à entropia é afirmar a historicidade, a cultura, a memória. Lembrando que “o ser humano

²⁶¹ *Ibidem*, 33-34.

²⁶² *Ibidem*.

está a princípio empenhado contra a natureza, sem, contanto, revogar o segundo princípio: que o ser humano é a natureza. Ele é uma parte da natureza, funciona dentro dela”²⁶³

É nesse horizonte que a reflexão de Flusser converge com a perspectiva hermenêutica. Assim como Gadamer compreende que somos sempre já lançados em uma tradição que nos antecede, Flusser indica que comunicar é instaurar continuidade frente ao desaparecimento, é preservar o fio do sentido contra a dispersão, ou seja, somos lançados na sobrevivência. Ambos, ainda que por caminhos distintos, reconhecem que a linguagem não é mera troca de dados, mas um acontecimento que funda a possibilidade mesma de reconhecimento e pertença. Trata-se de um movimento que, contra a entropia, torna possível a história, a linguagem e, em última instância, uma imagem renovada do ser humano.

Flusser vai então definir a comunicologia: “é a teoria da comunicação humana, aquele processo graças ao qual informações adquiridas são armazenadas, processadas e transmitidas. A cultura é aquele dispositivo graças ao qual as informações adquiridas são armazenadas, processadas e transmitidas”²⁶⁴. Quando Flusser formula a comunicologia nesses termos, ele desloca o centro da reflexão da comunicação de uma abordagem meramente funcional ou técnica para uma dimensão estrutural da própria cultura. Ao definir a cultura como dispositivo de armazenamento, processamento e transmissão de informações, ele a aproxima da própria condição comunicativa da existência humana, isto é, não há cultura sem comunicação, assim como não há comunicação sem o tecido cultural que a sustenta. A comunicologia, nesse sentido, não é apenas uma teoria entre outras, mas a proposta de um campo epistemológico fundamental, capaz de pensar a comunicação como base para a produção de sentido histórico e simbólico.

Esse gesto teórico é audacioso, pois rompe com a concepção que reduz a comunicação à circulação de mensagens entre emissores e receptores. O que está em jogo é uma ontologia comunicacional: a cultura não é o "conteúdo" que se comunica, mas o próprio processo comunicativo em seu devir. A comunicologia, portanto, assume um papel inaugural, pois oferece as condições para compreender a humanidade como ser-que-se-comunica, isto é, como ser que vence a entropia ao organizar, condensar e transmitir informações ao longo do tempo.

²⁶³ Flusser, 2015: 34.

²⁶⁴ *Ibidem*, 45.

Flusser diz no breve artigo *O que é comunicação?* que “a comunicação humana é um artifício cuja intenção é nos fazer esquecer a brutal falta de sentido de uma vida condenada à morte”²⁶⁵. Também comenta que “em suma, o homem comunica-se com os outros; é um “animal político”, não pelo fato de ser um animal social, mas sim porque é um animal solitário, incapaz de viver na solidão”²⁶⁶. Quando ele afirma que a comunicação é um artifício para nos fazer esquecer a falta de sentido, aproxima-se de uma leitura existencialista, na qual comunicar não é somente trocar mensagens, mas sobretudo produzir sentido frente à finitude. A comunicação se torna, assim, uma espécie de antídoto contra o niilismo, um dispositivo que nos permite sobreviver ao peso da consciência da mortalidade.

Na mesma linha, a observação de que o homem não é político por ser naturalmente social, mas por ser solitário, acrescenta uma outra camada. A comunicação não decorre de uma sociabilidade espontânea, mas da impossibilidade de suportar o isolamento. Trata-se de um movimento paradoxal: comunicamo-nos não por que somos naturalmente abertos ao outro, mas por que a solidão nos asfixia. A política, nesse registro, emerge como resposta à vulnerabilidade do ser humano, que encontra na relação comunicativa um meio de compartilhar a angústia da finitude e de instituir formas coletivas de sentido. A comunicologia, nesse ponto, mostra sua face mais existencial: comunicar é resistir à entropia, mas também resistir ao silêncio da morte. Nisso há um fundo profundamente schopenhaueriano, afinal: “o que, por outro lado, torna os seres humanos sociáveis é a incapacidade de suportar a solidão e, nela, a si mesmos. Vazio interior e tédio são o que os impele tanto para a sociedade como para terras estrangeiras e para as viagens”²⁶⁷.

Quando Schopenhauer observa que o que nos impele à sociabilidade é a incapacidade de suportar a solidão e o próprio peso de si, ele expõe uma raiz negativa da vida em comum: não comunicamos por que somos plenos, mas por que somos carentes, não buscamos o outro por excesso de sentido, mas por sua falta. Flusser, ao afirmar que a comunicação é um artifício contra a brutal falta de sentido, retoma esse diagnóstico e o reinscreve no horizonte cultural e informacional, deslocando a reflexão de uma metafísica da vontade para uma ontologia comunicativa.

²⁶⁵ Flusser, 2007: 90.

²⁶⁶ *Ibidem*, 91.

²⁶⁷ Schopenhauer, 2024: 19.

Nesse sentido, para avançarmos na reflexão é fundamental considerarmos os conceitos de diálogo e discurso em Flusser, pois neles se encontram a chave para compreender como a comunicação pode oscilar entre mera reprodução informacional e efetiva criação de sentido. Ao distinguir essas duas modalidades, Flusser não apenas descreve formas distintas de transmissão, mas revela estruturas ontológicas que permitem pensar a comunicação tanto como resposta ao vazio e à solidão quanto como abertura para novas possibilidades de mundo. A análise desses conceitos, portanto, é decisiva para aprofundarmos a passagem de uma metafísica negativa da condição humana para uma ontologia comunicativa que tematiza a própria constituição cultural do sentido.

Para produzir informação, os homens trocam diferentes informações disponíveis na esperança de sintetizar uma nova informação. Essa é a forma de comunicação *dialógica*. Para preservar, manter a informação, os homens compartilham informações existentes na esperança de que elas, assim compartilhadas, possam resistir melhor ao efeito entrópico da natureza. Essa é a forma de comunicação *discursiva*. (FLUSSER, 2007, p. 96-97)

Temos uma diferença básica a ser notada. O diálogo, conversa entre dois, é o “método graças ao qual informações que estão depositadas em duas ou mais memórias são trocadas para conduzir a novas informações”²⁶⁸. Já o discurso, forma de falar para muitos, “é o método graças ao qual as informações que estão depositadas em uma memória são transmitidas a outros”²⁶⁹. A distinção proposta por Flusser revela não apenas duas formas de circulação da informação, mas duas estruturas distintas de produção de sentido. No diálogo, a ênfase recai sobre a reciprocidade: não se trata simplesmente de transferir dados de uma memória a outra, mas de instaurar um processo em que a troca gera algo qualitativamente novo, imprevisível e improvável, afinal “as pessoas que têm mais ou menos as mesmas informações não podem dialogar entre si”²⁷⁰. O diálogo, portanto, possui caráter criador, pois a interação entre memórias distintas produz excedente de significado, abrindo horizontes que não estavam previamente disponíveis a cada interlocutor isoladamente.

O discurso, ao contrário, tende à unidimensionalidade: a informação se move de uma fonte para múltiplos receptores, mas não retorna necessariamente transformada. Há transmissão, mas não há necessariamente criação conjunta. Essa assimetria coloca o discurso mais próximo de uma lógica de reprodução, de conservação de um conteúdo já

²⁶⁸ Flusser, 2015: 50.

²⁶⁹ *Ibidem*, 50.

²⁷⁰ *Ibidem*.

estabelecido, ainda que sua difusão em larga escala o torne social e politicamente decisivo. Quanto a isso, Flusser pontua que “se o diálogo prevalece, então logo surgem elites. A massa é cada vez menos informada. Isso é típico de nosso tempo. Há um diálogo principalmente nas ciências da natureza, do qual a maior parte da humanidade está excluída”²⁷¹.

Isto é, não há no diálogo o elemento difusivo, ao passo que no discurso há, apesar de que “se o discurso prevalece, como na época do nazismo ou do stalinismo, as informações se desgastam muito rapidamente e caducam. Quando o discurso prevalece, a cultura empobrece rapidamente”²⁷². A esse diagnóstico segue a ideia de que “o equilíbrio extremamente difícil entre diálogo e discurso hoje só pode ser conquistado graças a aparelhos”²⁷³. A observação de Flusser sublinha o caráter ambivalente da comunicação: se o diálogo carece de difusão, o discurso, quando hipertrofiado, conduz ao esvaziamento cultural. O exemplo histórico do nazismo ou do stalinismo mostra como a predominância do discurso, entendido como transmissão unidirecional e massificada, transforma a comunicação em mera repetição de *slogans*, rapidamente desgastados pelo excesso de circulação e pela ausência de inovação significativa. O resultado é uma cultura empobrecida, incapaz de gerar novos sentidos, porque a criação dialógica é silenciada em favor da imposição discursiva.

Quanto a isso, Flusser volta a mencionar o fator existencial: “a comunicação só pode alcançar seu objetivo, a saber, superar a solidão e dar significado à vida, quando há um equilíbrio entre discurso e diálogo. Como hoje predomina o discurso, os homens sentem-se solitários”²⁷⁴. Mas também o diálogo pode gerar tal reação: “quando os diálogos provincianos predominam sobre o discurso, como acontecia antes da revolução da comunicação, os homens sentem-se sozinhos, apesar do diálogo, porque se sentem extirpados da história”²⁷⁵. Sobre os diálogos provincianos, ele se refere a um tipo de comunicação limitada, circunscrita a círculos fechados e sem contato com os grandes movimentos históricos, científicos ou culturais. Nessas situações, a pessoa sente-se isolada não por falta de interação, mas por falta de conexão com o fluxo mais amplo da

²⁷¹ Flusser, 2015: 50-51.

²⁷² *Ibidem*, 51.

²⁷³ *Ibidem*.

²⁷⁴ Flusser, 2007: 98.

²⁷⁵ *Ibidem*.

experiência humana: ela está fora do grande enredo histórico, presa em microcosmos locais, e isso gera solidão existencial²⁷⁶.

A comunicação de massa, nesse contexto, poderia oferecer uma reversão parcial desse estado. Diferentemente dos diálogos provincianos, os meios de comunicação de massa têm a capacidade de situar o indivíduo dentro de narrativas mais amplas: notícias, debates culturais, ciência, arte e política, permitindo-lhe compreender e participar simbolicamente da história coletiva. Ao trazer informação de alcance universal, a comunicação de massa cria uma espécie de “ponte existencial”: o indivíduo deixa de sentir-se um fragmento isolado e passa a perceber-se inserido em processos sociais, culturais e históricos mais amplos.

Esse participar na história, no entanto, pode ser questionado desde a perspectiva de Pierre Nora. Além de termos acesso à história contada em um ponto de vista por muitas vezes genérico e superficial, recusa-se à história a concretude de certos grupos. Assim, o “participar da história” oferecido pela comunicação de massa é limitado: o indivíduo pode sentir-se integrado a uma narrativa coletiva, mas essa narrativa não carrega a riqueza da experiência vivida por diferentes comunidades.

Sobre esse assunto também Walter Benjamin foi relevante interlocutor. Em seu texto *O narrador*, ele nos ensina que, atualmente “quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação. Metade da arte narrativa está em evitar explicações”²⁷⁷. Ora, isso acontece pelo fato de que “a informação só tem valor no momento em que é nova (...) Muito diferente é a narrativa. Ela não se entrega. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver”²⁷⁸.

A reflexão de Walter Benjamin sobre a narrativa complementa e aprofunda a discussão sobre comunicação de massa e história. Para Benjamin, a arte de narrar envolve mais do que transmitir dados ou acontecimentos, trata-se de construir sentidos, tecendo experiência, memória e lições humanas em formas que resistem ao tempo. A narrativa não é consumida de imediato: ela se revela aos poucos, permite reflexão, interpretação e

²⁷⁶ Sobre isso, também Ciro Marcondes Filho, no livro *Sociedade tecnológica*, tem algo a dizer: “De nada adianta eu produzir uma obra, ter ideias extraordinárias, inventar ou descobrir coisas que não eram até então conhecidas se não puder passar por esse grande alto-falante geral da sociedade. Essas coisas que eu posso ter jamais serão conhecidas, pode-se dizer “nunca existiriam”. Ou seja, o que garante que as coisas de fato existem é o fato de serem veiculadas pelos meios de comunicação”. (Filho, 1994: 64).

²⁷⁷ Benjamin, 1996: 203.

²⁷⁸ *Ibidem*, 204.

reinterpretação, estabelecendo vínculos profundos entre o ouvinte/leitor e a experiência relatada.

Já a informação, especialmente no contexto contemporâneo de comunicação de massa, é efêmera e imediata. Seu valor se esgota no instante em que é nova; perde relevância tão rapidamente quanto foi transmitida. Isso reflete aquilo que Flusser chama de enfeixamento “como acontece nos jornais, no rádio ou na televisão”²⁷⁹. Ora, “a emissora envia sua mensagem em feixes para salas, dentro das casas, e quem por acaso estiver flutuando no espaço vazio e apanhar a mensagem se tornará um receptor dessa conexão fascista – no verdadeiro sentido da palavra”²⁸⁰.

Ao considerar Benjamin, percebemos que o que se perde com a predominância da informação é justamente a dimensão experiencial da memória. Narrar não é apenas relatar, é criar um vínculo entre passado e presente, entre sujeitos, entre memória e reflexão. A narrativa permite que experiências concretas, memórias de grupos específicos e nuances históricas sobrevivam à passagem do tempo. Sem ela, o indivíduo recebe apenas dados desconectados do contexto e da experiência humana, reforçando a alienação e a solidão existencial que Flusser observa.

Flusser fala da predominância do discurso informativo e dos enfeixamentos, ressaltando a superficialidade e a efemeridade da informação moderna, que não cria vínculos duradouros nem permite reflexão profunda. Benjamin, por sua vez, critica a perda da narrativa, mostrando que a informação instantânea substitui a experiência narrativa que preserva memória e sentido. Flusser chega a apontar a difusão da comunicação de massa como uma possibilidade de pertencimento à história, mas aqui cabe lembrarmos daquela mesma reflexão sobre a sua diferença com a memória, algo analisado com maior acurácia por Benjamin e Nora. Para essa reflexão, recomendamos o retorno a alguns parágrafos anteriores.

Flusser continua a sua análise sobre o discurso ao tratar de suas estruturas: *círculo*, *anfiteatro*, *pirâmide* e *feixe*. Sobre o círculo, ele diz que “o emissor senta-se no centro, está rodeado por receptores, e os receptores estão em condição de responder ao emissor, de forma que o discurso se reverte sempre em diálogo. Acho que essa é a forma original

²⁷⁹ Flusser, 2015: 42.

²⁸⁰ *Ibidem*. Flusser menciona que *fasces* significa feixe.

de discurso”²⁸¹. Sobre o anfiteatro: “esse círculo é interrompido, dividido em um teatro (...) essa forma de transmissão complexa vem da imagem daquela mesma fogueira, que agora se tornou pública”²⁸². Sobre a pirâmide: “o emissor torna-se um autor. O autor envia a mensagem aos relés (...) esses *sacerdotes* são, na verdade, construtores de pontes (...) esses *pontífices* estão ligados ao autor, tanto ao receber a mensagem, *religio*, quanto ao transmiti-la, *traditio*”²⁸³. E por fim, a estrutura em feixe: “no momento em que você insere um aparelho de televisão no ambiente familiar, você faz o anfiteatro se transformar em teatro. E de repente as pessoas não se olham mais “face a face” (...) ficam todos voltados para a televisão, a agonia acontece na televisão”²⁸⁴.

O círculo simboliza a proximidade e a simetria: ainda que haja um centro, ele é atravessado pela reciprocidade. É a estrutura em que a comunicação preserva sua dimensão comunitária, ritualística, em que contar uma história é ao mesmo tempo partilhar de um mundo comum. Ontologicamente, aqui a comunicação é mais coabitação que colonização, mais *pôr* do que *dispor*. Quando o círculo se rompe, surge o anfiteatro: o fogo se torna público, a cena é dividida em palco e plateia. A comunicação ganha escala, a comunidade cresce, mas paga o preço da distância entre emissor e receptor. Flusser vê aí uma mediação mais complexa: ainda se pode responder, mas a assimetria aumenta. O anfiteatro é a forma da retórica cívica, do discurso político, do teatro e da praça pública. A cena é pública, mas já não íntima; o emissor fala para muitos, e o espaço de retorno é mais ritualizado, a exemplo dos aplausos, vaias e murmúrios. É uma estrutura que anuncia tanto a possibilidade de cidadania quanto os riscos da manipulação coletiva: a comunicação se abre, mas também se fragiliza diante da massa.

Na pirâmide, o emissor se torna autor. E entre ele e os receptores se interpõem relés, mediadores, sacerdotes e pontífices, no sentido literal de construtores de pontes. Nisso nasce a institucionalização da comunicação, quando o discurso se organiza em hierarquia. O autor produz a mensagem, mas ela só chega ao público filtrada pela tradição e pela religião. Essa estrutura simboliza tanto a solidez cultural, a preservação de obras, dogmas, saberes, quanto o perigo da cristalização: o discurso ganha autoridade, mas perde imediaticidade. A pirâmide é, em certo sentido, o modelo das religiões e das instituições

²⁸¹ Flusser, 2015: 57.

²⁸² *Ibidem*, 58.

²⁸³ *Ibidem*, 59.

²⁸⁴ *Ibidem*, 60.

clássicas de poder: a mensagem viaja em degraus, legitimada por intermediários que tanto a sustentam quanto a controlam.

O que era anfiteatro, família reunida, face a face, transforma-se em teatro unilateral: todos voltam-se para a tela, e a agonia, a intensidade, já não se dá entre nós, mas lá, no aparelho. Esse é o discurso em feixe. Aqui Flusser percebe a substituição da relação recíproca pela mediação de aparelho: o discurso perde a reversibilidade, a comunidade deixa de se olhar, e o centro do sentido desloca-se para a imagem transmitida. O feixe é a metáfora do aparato que concentra, fascina e imobiliza; nele, a comunicação tende à passividade. É a estrutura própria da sociedade de massas, onde a informação não circula em diálogo, mas se radia em unidimensionalidade. Sobre isso, Muniz Sodré é uma voz parceira: “Os *media*, a relação informativa, ao estabelecerem o monopólio do discurso, eliminam a possibilidade de resposta e erigem um poder absoluto, inédito na História: a hegemonia tecnológica do falante sobre o ouvinte”²⁸⁵

Essas estruturas comunicacionais são de estima em Flusser, uma vez que por meio delas podemos compreender muito da relação entre aparições públicas e privadas e da relação sempre política da comunicação. De fato: “Toda comunicação é engajamento político *sensu stricto*. Ela torna público algo privado. No entanto, essa informação publicada é armazenada em um espaço privado”²⁸⁶. A forma como recebemos e dilatamos informações causa impacto direto na política. Nesse sentido, Flusser vai comentar sobre a informática:

A informática é – ou quer ser – uma disciplina exata. Sua *μαθησις* (*máthesis*) é o cálculo de probabilidade. As situações são mais ou menos prováveis e tudo o que eu disser a respeito também é mais ou menos provável. Uma informação é tanto mais informativa e tanto mais interessante quanto mais improvável ela for. Isto é, a verdade não é absolutamente o objetivo, porque ela é absolutamente desinteressante, absolutamente desinformativa (...). O valor da informação cresce junto de sua tendência a ser mais improvável: quanto mais fictícia, tanto mais informativa. (...) A separação entre ciência e arte está sendo superada pela informática. (FLUSSER, 2015, p. 64)

Como essa afirmação sobre a informática se conecta com a política? Ora, vemos essa conexão no deslocar do eixo da verdade para a probabilidade, da constatação para a invenção e, nesse deslocamento, o jogo de informações torna-se também um jogo de poder. Se a informação mais valiosa é a mais improvável, então o espaço político, atravessado por fluxos comunicacionais, tende a privilegiar aquilo que surpreende, que

²⁸⁵ Sodré, 1984: 26.

²⁸⁶ Flusser, 2015: 53.

rompe expectativas, que fascina pela ficção. A política contemporânea, marcada pela midiaticização e pelo domínio dos aparelhos informáticos, não se organiza mais apenas em torno da sustentação de verdades verificáveis, mas na capacidade de produzir narrativas de alto valor informativo, isto é, narrativas que cativem por sua improbabilidade. Nesse sentido, a política deixa de se distinguir claramente da estética ou da ficção: governa quem consegue criar cenários narrativos mais envolventes, mesmo que menos verdadeiros.

O perigo da arte, nesse horizonte que Flusser descreve, é ser absorvida inteiramente pela lógica da improbabilidade como valor em si, convertendo-se em mero combustível de um regime informacional que se nutre do choque, do inusitado, do sensacional. A arte, nesse risco, deixa de ser um espaço de abertura do ser, de revelação de mundos, e passa a ser apenas um recurso estratégico na competição de narrativas, um artefato estético subordinado à lógica da política-espetáculo. Quando o valor informativo coincide com o grau de ficção, a arte corre o risco de ser reduzida à caricatura: não mais experiência que alarga horizontes, mas dispositivo que reforça o ciclo de fascinação e consumo rápido. Nesse processo, ela perde a densidade que a liga à memória, ao símbolo e à crítica, tornando-se cúmplice do mesmo regime que deveria tensionar.

Evitar esse perigo exige devolver à arte o que nela é mais próprio: a capacidade de não se deixar encerrar pela utilidade imediata, de resistir ao cálculo probabilístico e de instaurar um tempo outro, em que o sentido não é avaliado pelo grau de improvável, mas pela intensidade de presença. Em vez de se deixar capturar pela demanda de novidade incessante, a arte precisa cultivar o gesto de demora, de atenção, de silêncio, gestos que vão contra a aceleração informacional. E, mais que isso, deve afirmar sua função crítica: não apenas produzir ficções que surpreendam, mas revelar a própria mecânica da ficcionalização, desmontar os dispositivos que confundem invenção estética com manipulação política. Em suma, a arte não pode ser reduzida a um mero instrumento tal como é feito pelas mídias, mas deve ser reconhecida em sua dimensão impulsionadora de compreensão e sentido. Nessa perspectiva, Flusser afirma: “Concordo com Nietzsche quando ele afirma que a arte é melhor do que a verdade”²⁸⁷.

Apesar da manipulação exercida através da informática, “não posso imaginar mais nada sem aparelhos; essa é a única possibilidade da conectividade em rede”²⁸⁸. Flusser

²⁸⁷ Flusser, 2015: 68.

²⁸⁸ *Ibidem*, 71.

fala sobre uma “conectividade dialógica graças a aparelhos”²⁸⁹, uma forma diferente do enfeixamento, onde toda a polêmica ocorre nas telas, sem possibilidade de resposta. Com a Revolução Industrial, Flusser diz que “o espaço privado torna-se um laboratório. O templo desaparece do horizonte”²⁹⁰. Antes desse evento “publicar, antes, significava sair do privado e ir para o público, submeter-se à crítica pública e tomar de volta o que vem do público para inseri-lo no privado. Essa é a típica descrição do engajamento político”²⁹¹. A cultura do enfeixamento transforma o nosso mundo, uma vez que “sair do espaço privado já não é ganho de informação, mas perda de informação. O engajamento político perdeu sua função comunicológica. Quando quero ser informado é melhor ficar em casa”²⁹². Disso se segue o alerta: “Captem o impacto dessa revolução; a república não é só desnecessária, mas incômoda”²⁹³.

A partir dessa ótica, vemos uma mudança não apenas no modo de informar, mas no próprio estilo de vida das pessoas. Sair de casa, antes, significava possibilidades de diálogo, de sair da esfera privada e ir à pública. Se lermos essa provocação de Flusser mais a fundo, podemos dizer que a política tinha como função descortinar o véu solipsista do indivíduo. Fanon chega a nos dizer isso ao tratar do indivíduo colonizado, aquele que não se envolve com a comunidade. Assim, “talvez não estejamos mais em casas, pois o lugar onde moramos não merece mais o nome casa. Talvez tenhamos nos tornado novamente nômades”²⁹⁴. A casa, de repente, se vê tomada por aparelhos; os assuntos que mais chamam a atenção são aqueles que envolvem os aparelhos. No fundo, isso mostra que “não existe mais espaço público nem espaço privado. A revolução da comunicação consiste basicamente de ela ter construído canais que ligam espaços privados entre si através do espaço público”²⁹⁵. Ou seja: “quando vocês estão em casa ouvindo rádio, vocês ouvem, como ouvintes privados, uma emissora da rádio privada e não têm um espaço político. Naturalmente, as pessoas da emissora podem se comporta como se estivessem em um espaço público”²⁹⁶.

²⁸⁹ Flusser, 2015: 70.

²⁹⁰ *Ibidem*, 90.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² *Ibidem*, 91.

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ *Ibidem*, 93.

²⁹⁵ *Ibidem*, 207.

²⁹⁶ *Ibidem*.

Todo esse teatro é justamente uma farsa, vai dizer Flusser. A comunicação, em seu modo enfeixado, mata a possibilidade política, dá um ultimato à república ou à democracia. A comunicação transforma o modo como lidamos com os espaços, e isso quer dizer mudanças no horizonte, ou na paisagem. A arena pública agora se passa nas paredes das pessoas, pela televisão, ou mesmo pelos celulares. A comunicologia é uma forma de nos mostrar como está o nosso modo de ser contemporâneo, e com base em que vamos validar o conhecimento. A credibilidade passa a ser filtrada por aparelhos, por *influencers*. “Minha tese é que o furacão da revolução da comunicação sopra através de todas as paredes e todos os telhados, arrastando consigo tudo o que é familiar, pátrio, nacional, privado. Também não existe mais espaço público”²⁹⁷. “O desaparecimento do espaço público significa também o desaparecimento de todo diálogo e, conseqüentemente, de qualquer formação de opinião pública”²⁹⁸. Não se trata mais de teorizar a informação e como ela impacta a opinião, mas de propagar esse modo de ser enfeixado como “modelos de comportamento”²⁹⁹.

Habermas, em um de seus mais recentes livros, *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*, percebe aquilo que Flusser falava há alguns anos, isto é:

Vista da perspectiva do mundo da vida dos participantes, a sociedade civil de cidadãos politicamente ativos está, portanto, inerentemente presa nesse campo de tensão entre a esfera privada e a esfera pública. Veremos que a digitalização da comunicação pública deixa desvanecer a *percepção* dessa fronteira entre as esferas da vida privada e da vida pública. (HABERMAS, 2023, p. 46)

O que impressiona em Flusser é o fato de que ele viu apenas o engatinhar da internet e da globalização como hoje conhecemos. No entanto, seus escritos foram surpreendentemente premonitórios, mostrando um olhar acurado para o futuro. Flusser expressa que o modo como nos comunicamos impacta diretamente na política, e também o contrário, uma vez que as políticas podem ser feitas de modo a nos afastar de uma comunicação dialógica. A comunicologia, portanto, ao empreender uma breve fenomenologia do diálogo e do discurso, esmiuça o próprio tecido dos modos de ser na contemporaneidade. Isto é, na comunicação reside a possibilidade para se ontologizar a vida, isto é, repassando modelos de comportamento como verdades. À comunicação ontologizada se opõe a ontologia da comunicação, uma vez que a primeira, por meio de

²⁹⁷ Flusser, 2015: 247.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ *Ibidem*, 249.

mecanismos de controle, visibilidade e sugestão elege os comportamentos preferíveis a serem seguidos; já a segunda, por meio do exercício da leitura demorada e do compartilhamento deliberado entre os participantes, expondo as contradições, sem nunca apagá-las ou reduzi-las em nome de um universalismo ou globalização, estuda as possibilidades de *ser* a partir da comunicação. Obviamente que o interesse por trás de uma ontologia da comunicação é ampliar as visões e leituras de mundo, ao passo que a comunicação ontologizada nos prende no enfeixamento de uma “visão de Deus”.

Nesse ínterim, Flusser propõe a *conectividade em rede*. “Quando digo *redes e conectividades* não quero dizer redes de pesca. Quero dizer sinapses neurológicas. Está em curso uma conectividade em rede que se espalha como um cérebro ao redor do globo terrestre”³⁰⁰. Essa antecipação da internet na fala de Flusser indicava uma certa esperança, uma capaz de reunir a todos naquela estrutura *circular* do diálogo, com a oportunidade de perguntas e respostas. Flusser era otimista com a técnica, apesar de criticá-la de muitas maneiras. Chega a dizer que a visão de Heidegger sobre a técnica faz ele ser “mais antipático que muitas outras coisas”³⁰¹. Flusser vê da seguinte maneira: “liberdade é técnica (...) A técnica é a possibilidade de manipular as causas de forma que elas tenham as consequências que eu queira”³⁰². Assim, a técnica não necessariamente é a causa da destruição e da manipulação, pode ser manipulada com propósitos que visam o bem da coletividade. Diante das configurações sociais “nada mais podemos fazer senão ter uma cosmovisão conectada. Somos os nós de uma rede. O que antigamente se chamava de *sociedade* é de fato apenas uma coisificação, a reificação de uma rede intersubjetiva”³⁰³.

Podemos dizer, em afirmação contrária a Flusser, que não somos como nós em uma rede, mas como linhas. Para formar um nó, é preciso que uma linha se entrelace com outra. Podemos dizer que temos agulhas de sobra, os meios de comunicação, mas os nós não acontecem de forma óbvia. Isto é, estar conectado não implica *costura*. Enquanto linhas, passamos de forma paralela às outras, muitas vezes sem tocá-las, sem ir *ao encontro*. A formação de um nó vai depender da união das partes, do quanto se empenham, do compartilhamento, da *doação*. Estar conectado é um *dado* tecnológico, ser *costurado*

³⁰⁰ Flusser, 2015: 276.

³⁰¹ *Ibidem*, 300.

³⁰² *Ibidem*, 299-300.

³⁰³ *Ibidem*, 323.

é *doação*. Isso significa: abertura; não apenas de um indivíduo, mas da responsabilidade social e das visões parciais e revisáveis, uma visão social.

Habermas também é otimista ao afirmar que “é só a *comunicação pública* guiada pela mídia de massa que forma o âmbito em que os ruídos comunicativos podem ser condensados em opiniões públicas relevantes e eficazes”³⁰⁴. Habermas enxerga na internet “uma ruptura no desenvolvimento da mídia na história humana, comparável à introdução do livro impresso”³⁰⁵. No entanto, ele alerta para o fato de que:

As redes de comunicação sem fronteiras que se formam espontaneamente em torno de certos tópicos ou pessoas podem se espalhar de maneira centrífuga e, ao mesmo tempo, condensar-se em circuitos de comunicação que se isolam dogmaticamente *uns dos outros*. Com isso, as tendências de dissolução dos limites e a fragmentação reforçam-se reciprocamente em uma dinâmica que age contra a força integrativa do contexto de comunicação das esferas públicas centradas nos Estados nacionais, instituídas pela imprensa, rádio e televisão. (HABERMAS, 2023, p. 62-63)

Podemos, assim, perceber uma tensão fecunda: se por um lado as redes oferecem agulhas em abundância, capazes de conectar pontos outrora distantes, por outro, a costura efetiva dos nós depende de uma disposição que não é meramente técnica, mas ética e política. Habermas reconhece a potência integrativa de uma comunicação pública mediada, mas adverte que, e aqui utilizaremos aquela metáfora, o excesso de linhas, sem a responsabilidade do entrelaçamento, produz apenas paralelismos que não se tocam ou, pior, enclaves que se fecham sobre si mesmos. A promessa de uma esfera pública ampliada pode degenerar em uma coleção de microsferas dogmáticas, cada uma reforçando suas próprias certezas. De fato, as redes deveriam caracterizar uma nova possibilidade, mas são atravessadas por essa distorção:

O caráter igualitário e não regulamentado das relações entre as partes e a autorização simétrica dos usuários para darem suas próprias contribuições espontâneas formam o padrão de comunicação que originalmente deveria caracterizar a nova mídia. Essa grande promessa emancipatória é hoje abafada, pelo menos parcialmente, pelos ruídos selvagens em câmaras de eco fragmentadas e que giram em torno de si mesmas. (HABERMAS, 2023, p. 61)

Se continuarmos nessa metáfora da costura, as redes digitais são como tecidos que podem tanto se cruzar quanto se rasgar em fiapos desconexos que não se sustentam mutuamente. O perigo é que a comunicação, em vez de gerar uma textura social integrativa, se fragmente em *clusters* que se isolam, em bolhas que se retroalimentam, debilitando o próprio espaço democrático. O *dado* tecnológico da conexão não garante o

³⁰⁴ Habermas, 2023: 55.

³⁰⁵ *Ibidem*, 57.

doado da costura: só quando há abertura para o encontro, disposição ao diálogo e responsabilidade pela pluralidade é que a linha se faz nó. A internet poderia ser um espaço para a diversidade, mas é abafada pelo interesse de reforçar visões já sedimentadas, usando as outras vozes como reforço e aprovação, não como contrariedade e revisão.

É nesse ponto que a hermenêutica comunicativa oferece um horizonte distinto: compreender que cada interação carrega não apenas informação, mas também memória, pertença e apelo ético. A costura dos nós não se resolve por algoritmos nem por probabilidades, mas pela decisão coletiva de se deixar interpelar pelo outro, de transformar o ruído em deliberação, de reconhecer que a visão de cada sujeito é sempre parcial e apta a revisões. O desafio contemporâneo, portanto, não é apenas multiplicar conexões, mas cultivar costuras: fazer da rede não um espaço de dispersão centrífuga, mas um tecido em que as linhas se cruzam, se doam e se responsabilizam mutuamente.

Habermas, ao identificar a nova revolução comunicacional como disrupção, lança também o desafio: “Assim como a impressão do livro transformou todos em potenciais leitores, a digitalização hoje transforma todos em potenciais autores. Mas quanto tempo levou para todos aprenderem a ler?”³⁰⁶. Vemos nisso a abertura para um discurso de estrutura *piramidal*, como Flusser nos ensinou. O autor repassa a sua mensagem aos sacerdotes, aos pontífices, que então propagam ao resto da população. As redes sociais funcionam dessa forma: um *influencer* repassa a sua mensagem, que então é recebida por vários seguidores, tal como os pontífices, que vão espalhar a mensagem no maior número de páginas possíveis. O compartilhamento serve como reafirmação de uma visão que se mostra exemplar como modelo de comportamento. Essa nova *pirâmide*, para pensar junto com Flusser, hierarquiza a forma como recebemos e transmitimos informações. O *influencer* é o novo autor. A grande diferença é que os pontífices podem se revoltar a qualquer momento, gerando debandada. Caso o *influencer* saia do roteiro de modelo comportamental, sua influência pode desvanecer da noite para o dia.

Essa volatilidade transforma a pirâmide em uma estrutura paradoxal: embora mantenha a hierarquia entre autor e mediadores, ela está permanentemente ameaçada pela instabilidade dos vínculos, pelo caráter efêmero das lealdades e pela lógica acelerada da atenção. Se na pirâmide clássica descrita por Flusser os pontífices desempenhavam a função de consolidar a mensagem, garantindo sua perenidade através da *religio* e da

³⁰⁶ Habermas, 2023: 61.

traditio, na pirâmide digital esses mesmos mediadores não têm o compromisso de conservar, mas de propagar rapidamente, de viralizar. O elo entre autor e pontífice é frágil, dependente de afinidade momentânea, de algoritmos que premiam a novidade e do espetáculo constante que mantém os seguidores em estado de fascínio.

Nesse sentido, a autoridade do novo autor não é sedimentada pelo tempo, mas pela performance contínua: a cada postagem, o influencer precisa reafirmar sua posição, reconquistar seus mediadores e renovar sua relevância. A pirâmide, assim, deixa de ser um monumento sólido e se aproxima de uma arquitetura líquida, construída e desconstruída diariamente, em que o poder comunicativo se mede pela capacidade de manter coesos os fios que, a qualquer instante, podem se desfazer. Isso explica tanto a ascensão meteórica de figuras desconhecidas quanto o colapso repentino de reputações consolidadas: tudo depende da manutenção de um pacto frágil entre autor e comunidade de mediadores.

O risco é que essa forma de pirâmide, em vez de fomentar diálogo, reforce um modelo de idolatria instável, em que a circulação da mensagem importa mais que seu conteúdo. O compartilhamento atua como sinal de pertencimento, como gesto ritual de reafirmação da identidade do grupo, mas raramente se abre para contestação crítica. Assim, a visão habermasiana de uma esfera pública mais democrática se esbarra nas mesmas armadilhas da hierarquia: poucos falam para muitos, enquanto os muitos validam o discurso pela repetição. A diferença é que, ao contrário da pirâmide tradicional, a atual pode ruir sem aviso, revelando o quão frágeis são os laços que sustentam a autoridade comunicativa.

No fundo, o desafio que emerge é repensar se é possível transformar essa pirâmide líquida em um espaço de costura autêntica, em que o compartilhamento não seja apenas eco, mas também crítica e reinterpretação. Caso contrário, a rede corre o risco de se manter aprisionada na lógica da reverência e da fuga, oscilando entre idolatria e cancelamento, sem nunca alcançar a densidade de um diálogo público efetivo.

Aterrissando a este ponto, é preciso revolver à *mídiandade*, categoria que nomeia o modo de ser da comunicação quando atravessada pelos meios. Se até aqui exploramos estruturas e metáforas, o círculo, o anfiteatro, a pirâmide e o feixe, agora buscamos compreender o que sustenta todas essas formas: a condição própria de existir comunicativamente em meio a aparelhos que não apenas transmitem mensagens, mas

configuram a experiência de aparecer, de se relacionar e de partilhar o mundo. É nesse terreno, denso e ambivalente, que a hermenêutica comunicativa encontra seu espaço de reflexão.

4.2. A *mídiandade*: infocracia, hermenêutica do *fake* e da confluência

Se Heidegger³⁰⁷ chama de *medianidade* o modo de ser do *dasein* na cotidianidade indiferente, absorvido pelo mundo das ocupações, somos impelidos a atualizar essa análise para o contemporâneo. O que ocorre quando o mundo das ocupações, o tecido mesmo da cotidianidade, é permeado, constituído e mediado por um entorno técnico-simbólico de imagens, fluxos informacionais e aparatos midiáticos? Surge, então, o conceito de *mídiandade*.

A *mídiandade* não substitui a *medianidade*, mas a radicaliza na visão contemporânea. Na *mídiandade* não estamos simplesmente imersos numa indistinção ôntica das tarefas cotidianas, mas sim numa indistinção ontológica mediada técnica e simbolicamente. Isto é, o *ser* que é sempre *compreendendo* se abre ao mundo, é ser-no-mundo, mas este mundo já não se distingue como organismo vivo e organismo digital. Trata-se de um horizonte aparentemente inevitável e ambíguo da facticidade. O *ai* do ser é, desde o nascimento, arremessado nas experiências da *mídiandade*, de modo que o encobrir e o desencobrir, a *alethéia* que tanto Heidegger falou, se dá na própria dinâmica do aparecer e desaparecer das mídias³⁰⁸.

A *mídiandade* parte, por um lado, do pressuposto habermasiano de que a digitalização transforma cada sujeito em potencial autor, deslocando o centro de gravidade da comunicação para um espaço em que todos podem enunciar e circular discursos; e, por outro, do esquema piramidal de Flusser, que mostra como, mesmo em ambientes supostamente horizontais, a comunicação se reordena em hierarquias, com novos autores e novos pontífices que filtram e propagam mensagens. Da convergência dessas duas perspectivas emerge uma questão central: o que significa influência em um mundo em que a autoria é potencialmente de todos, mas a estrutura midiática ainda concentra e hierarquiza a circulação?

A mídia não é neutra, ela conforma a própria experiência de aparecer, de pertencer, de se reconhecer e de ser reconhecido. A *mídiandade* é essa atmosfera em que a

³⁰⁷ Recomendamos o retorno às páginas iniciais da tese.

³⁰⁸ Trata-se de pensar: qual é o mundo da vida? O digital ou aquele que costumamos chamar de real?

existência se dá sempre em relação com dispositivos que tanto potencializam quanto fragilizam a coabitação. Na *mídiandade*, todo gesto comunicativo carrega a duplicidade do *pôr* e do *dispor*: ao mesmo tempo em que se abre como doação, quando alguém compartilha, narra, se expõe, também se oferece ao risco de ser capturado, transformado em dado, replicado como ruído. O *influencer*, como novo autor, encarna essa duplicidade: ele se coloca em cena como figura de referência, mas sua autoridade depende da manutenção constante de mediadores que podem desertar a qualquer instante. A *mídiandade* é, assim, o terreno onde a comunicação não pode mais ser pensada como simples transmissão, mas como um jogo de tensões entre permanência e dissolução, entre visibilidade e esquecimento, entre fidelidade e abandono.

Reconhecer a *mídiandade* é reconhecer que já não nos comunicamos fora da mediação: ela é o horizonte inevitável que molda as formas de dizer e de ouvir, de crer e de contestar. A política, a arte, a ciência e a vida cotidiana já não se dão em “esferas puras”, mas sempre sob o regime da mídia, que tanto condensa ruídos em opinião pública, como Habermas aponta, quanto fragmenta a esfera em microbolhas que se fecham em si mesmas. A *mídiandade*, portanto, é o nome dessa condição histórica em que os laços sociais se tecem e se desfazem na mesma velocidade, em que a verdade disputa espaço com a ficção, e em que o desafio não é apenas conectar, mas costurar.

No livro *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*, Byung-Chul Han diz que “não são as pessoas que são realmente livres, mas as informações”³⁰⁹. A partir disso, ele sublinha: “uma fenomenologia da informação é necessária para se adquirir uma compreensão profunda sobre a infocracia, sobre a crise da democracia no regime da informação”³¹⁰. Em parte, Flusser empreendeu essa tarefa ao mostrar que a informação não é simples veículo de verdade, mas jogo de probabilidades, campo de forças que organiza o modo como o mundo se apresenta a nós. Quando Han fala sobre a liberdade das informações, ele toca justamente naquilo que Flusser já intuía: a informação, enquanto fluxo, adquire vida própria, circula, se propaga, ganha valor à medida que se torna improvável e, com isso, emancipa-se dos sujeitos que a produzem. Sobre isso, Han vai comentar:

A racionalidade discursiva é ameaçada, hoje, também pela comunicação afetiva. A gente se deixa afetar demais por informações que se seguem apressadas umas às outras. Afetos são mais rápidos do que a racionalidade. Em

³⁰⁹ Han, 2024: 14.

³¹⁰ *Ibidem*, 35.

uma comunicação afetiva, não prevalecem os melhores argumentos, mas as informações com maior potencial de estimular. Desse modo, *fake news*, notícias falsas, geram mais atenção do que fatos. Um único tuite que contenha *fake news* ou fragmentos de informação descontextualizadas é possivelmente mais efetivo do que um argumento fundamentado. (HAN, 2024, p. 37)

A observação de Byung-Chul Han é incisiva, porque mostra a mudança do eixo da comunicação: do espaço da argumentação racional, que supõe tempo, escuta e esforço de fundamentação, para o espaço da estimulação afetiva, que opera pela velocidade e pela intensidade das reações. Sobre isso, Han exemplifica com o caso de 1854, o duelo de discursos entre Lincoln e Douglas. “Douglas falou, num primeiro momento, durante três horas inteiras. Em sua réplica, Lincoln teve à disposição igualmente três horas longas. (...) A capacidade de concentração do público era extraordinariamente alta”³¹¹. Seguido a isso, Han comenta que “as mídias eletrônicas de massa destroem o discurso racional marcado pela cultura livresca. Produzem uma midiocracia”³¹². Também é digno de nota quando Han diz: “Não escutam o outro, não escutam atentamente. O discurso, contudo, é uma práxis da escuta atenta. A crise da democracia é, antes que mais nada, uma crise da escuta atenta”³¹³

Se a racionalidade discursiva é, como em Habermas, o horizonte de uma democracia deliberativa, em que os melhores argumentos, testados no espaço público, orientam decisões coletivas, a comunicação afetiva desloca esse eixo para o regime do impacto imediato. O critério não é a validade, mas a capacidade de provocar. Não importa mais o valor argumentativo, o raciocínio, a veracidade, o caráter proposicional. Nesse novo regime, a informação deixa de ser avaliada por sua veracidade e passa a ser medida por seu potencial de engajamento. O perigo é que o afeto, em sua rapidez, antecipe o juízo, dispense a reflexão e torne secundária a exigência da verdade. As *fake news*, nesse sentido, são paradigmáticas: mesmo quando desmentidas, já cumpriram seu papel de afetar, de gerar medo, indignação ou entusiasmo. O problema não é apenas cognitivo, mas temporal, a velocidade dos afetos supera a cadência da razão.

A exigência de Han por uma fenomenologia das informações de fato é relevante, pois foi apenas parcialmente escrita por Flusser, ou apenas sugerida na *comunicologia*. Sodré nos ensinou que: “na realidade, as pessoas são informadas para que não busquem

³¹¹ Han, 2024: 27.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ *Ibidem*, 53.

a informação”³¹⁴. Como nos lembra Flusser, nossas casas hoje perdem o caráter de templo e se transformam em uma rede de enfeixes, uma multiplicidade de vozes que informam infinitamente. A indiferença cotidiana também se mostra nesse número sem fim de informações, isto é, há notícias sendo produzidas a cada minuto que se passa, mas quase nenhuma importa ou chama a atenção. Com os celulares, importam mais os conteúdos de alívio cômico do que qualquer outro fator relevante. Os vídeos curtos prendem a atenção por se apresentarem como forma de alívio: não exigem muito da atenção e nem consomem muito tempo. Nessa aparência de mercadoria *fast*, tal qual o *fast food*, muito do tempo e da atenção diária vai embora. O que está em jogo é aquilo que Han suscita ao falar sobre Douglas e Lincoln: a concentração se torna difusa, espalhada, esartejada.

Nessa indiferença cotidiana que nos atravessa, na *medianidade* heideggeriana, há também uma indiferença própria da *mídanidade*. Assim como Heidegger vê na *medianidade* um caráter fenomenal positivo, no sentido de que é imerso na indiferença que se pode despertar, também a *mídanidade* possui o seu lado positivo, o de se chacoalhar em meios às mídias. Para compreendermos esse fenômeno, precisamos vislumbrar a diferença entre *ocorrência* e *acontecimento*.

Diante do celular ou da televisão há inúmeras ocorrências. Por exemplo: houve um assalto na cidade X; houve um assassinato; os juro caíram, subiram; o presidente falou sobre algo; os deputados aprovaram tal lei. São ocorrências no sentido de que se deram em um tempo e um espaço, se concretizaram dentro de um contexto. Os jornalistas nos informam essas ocorrências com o máximo de seriedade, tentando chegar ao máximo da imparcialidade. Os *influencers* comentam essas ocorrências, geralmente de forma cômica, pois chama mais a atenção. Isto é, por mais horrível que seja a notícia, há um lado para a jocosidade. Sobre isso, Bergson nos falou bem: “por mais franco que se suponha o riso, ele oculta uma segunda intenção de acordo, diria eu quase de cumplicidade, com outros galhofeiros, reais ou imaginários”³¹⁵. Rimos por acordo, por socialização, por identificação. Se rir é como um acordo, digamos, um consenso, também ocorre em um campo de forças. Quer dizer, fazendo uma leitura expandida de Bergson, rir é aceitar, é deixar que o afeto entre por todas as minhas veias.

³¹⁴ Sodré, 1984: 49.

³¹⁵ Bergson, 1983: 8.

Nesse sentido, a forma jocosa com que os *influencers* informam é uma forma de romper com a resistência de quem recebe a notícia, o receptor se abre com mais facilidade. Nisso mora um perigo e uma dádiva: o perigo de aceitar absurdos, desde que “brincadeiras”; a dádiva de realizar uma costura, não apenas uma conexão fugidia. Em seu caráter recreativo, o riso pode aproximar as pessoas em laços inesperados. No entanto, se deixar afetar demais pelo riso, mesmo em situações políticas que exigem seriedade, a exemplo do debate entre Lincoln e Douglas, pode transformar as políticas públicas em brincadeiras irrelevantes, isto é, não serem levadas a sério.

Se empreendermos uma fenomenologia dos *memes*, essas imagens que inundam as redes sociais com todo tipo de piada e brincadeira, teríamos de nos perguntar: por que tanto riso? E, por outro lado, por que não? Talvez o riso, no espaço midiático, se ofereça como alívio diante da saturação informacional, como válvula de escape frente ao excesso de estímulos e à dureza da realidade. O *meme* funciona como micronarrativa simbólica: condensa em segundos o que longos discursos demorariam a articular, e, por meio da comicidade, torna suportável o insuportável. O riso, nesse caso, não é apenas evasão; é também forma de entendimento imediato, uma tradução de complexidades em imagens irônicas ou absurdas. Ele abre, paradoxalmente, um caminho para a crítica: rir de algo é, de certo modo, já tomar posição em relação a esse algo, mesmo que de maneira ambígua.

Ora, mas o riso pode também anestesiar, esvaziar a gravidade do que se apresenta. Quando tudo se torna risível, o risco é que nada seja levado a sério. A ironia, transformada em norma, cria um horizonte em que a seriedade soa ingênua e a indignação se dissolve em sarcasmo. A política, sob esse regime, perde densidade, convertendo-se em espetáculo de piadas rápidas, mais voltado a engajar curtidas do que a gerar deliberação. O *meme*, então, corre o risco de se tornar a gramática dominante da esfera pública, onde argumentos são derrotados não pela força da razão, mas pelo poder de uma risada viral. Conforme Han:

A comunicação baseada em memes como contaminação viral dificulta o discurso racional ao mobilizar, mais do que nada, afetos. A guerra de memes indica que a comunicação digital privilegia cada vez mais o visual perante o textual. Imagens são, justamente, mais rápidas do que textos. Nem o discurso, nem a verdade são virais. A visualização intensificada da comunicação impede ainda mais o discurso democrático, pois imagens não argumentam ou fundamentam. A democracia é lenta, prolixa e tediosa. (HAN, 2024, p. 45)

A fenomenologia dos *memes* exigiria, portanto, que vissemos neles não só distrações, mas fenômenos que revelam o modo como o ser se expõe no digital: ora como

rastró crítico, ora como esvaziamento crítico. Haraway nos lembra que “a ironia tem a ver com contradições que não se resolvem – ainda que dialeticamente – em totalidades mais amplas: ela tem a ver com a tensão de manter juntas coisas incompatíveis porque todas são necessárias e verdadeiras”³¹⁶. Isto é, ao mesmo tempo que a política é necessária, o riso também é, e nessa ironia o *meme* condensa uma contradição.

No entanto, como bem observado por Han, podemos perceber que, atualmente, o riso é utilizado como capital político. Os *memes* servem para desacreditar propostas, para reduzir projetos a um nada cômico. Ou seja, transformam políticas em piadas. Em ritmo veloz, as redes sociais promovem, em sua maior parte, um riso despolitizado, aquele que passa por cima de batalhas reais travadas em um campo político. O riso acaba ficando preso ao terreno das ocorrências, isto é, ri-se da queda de uma pessoa, do infortúnio inesperado, do erro crasso.

Somos inundados por informações, por ocorrências de todo tipo. “O presidente da Rússia disse isso”; “O presidente dos Estados Unidos disse aquilo”. Essas informações rapidamente são descartadas para que outras apareçam. Pode-se, então, dizer que as ocorrências são verdadeiras ou falsas. Talvez o presidente da Rússia não tenha realmente dito aquilo, foi uma *fake news* espalhada, uma notícia falsa. Até que seja desmentida, já não importa tanto, pois o afeto ocorreu.

Ou seja, analisando com Habermas³¹⁷ em seu *Conhecimento e interesse*, as *fake news* possuem um interesse escuso: pode ser o lucro, pode ser a confusão, pode ser a dispersão. São interesses, de fato, mas também há aquele correspondente à noção de *maioridade*. Aquele que consome as notícias falsas jura que são verdadeiras, pois acredita estar em uma posição de superioridade moral, acredita estar em um grupo seletivo dos conhecedores da *verdade*. Ou seja, a noção de verdade se transforma em um *bunker*³¹⁸ moral, uma blindagem de toda e qualquer crítica, pois, na realidade, quem critica não conhece a *verdade*. As pessoas que ainda não receberam a “iluminação” são alienadas,

³¹⁶ Haraway, 2009: 35.

³¹⁷ Recomendamos o retorno à explicitação inicial de Habermas nesta tese.

³¹⁸ Isso se mostra nas inúmeras notícias sobre a desacreditação da imprensa. A matéria de Yahya (2023) mostra, por meio de pesquisa da Reuters Institute, que 41% dos brasileiros dizem evitar se informar. A matéria de Prates (2025) também mostra, por meio da pesquisa da *Edelman Trust Barometer*, que menos da metade dos brasileiros confia na mídia. Na matéria de Estarque (2021), em pesquisa também da Reuters, é mostrado que 78% dos brasileiros acham que jornalistas tentam esconder seus erros.

não se pode esperar nada delas. Nesse caso, a verdade se transforma em clausura. Não importa conhecer nada além da *verdade*.

O resultado é uma inversão da própria ideia de maioria iluminista que, para Kant e para Habermas, significava a coragem de pensar por si mesmo, de submeter-se à crítica pública. Aqui, a maioria se deforma em autoengano: acreditar em algo não por que resista ao crivo da razão e do debate, mas justamente por que cria uma muralha que impossibilita o diálogo. Nessa clausura, o interesse pelo conhecimento emancipatório desaparece: não se quer conhecer mais, não se busca compreender melhor, pois a posse da *verdade* já é suficiente. A consequência disso é devastadora para a esfera pública: cada grupo enclausura-se em sua certeza e passa a olhar o outro como inimigo, incapaz de diálogo. A linguagem deixa de ser meio de entendimento e torna-se arma de guerra simbólica. Assim, o que Habermas diagnosticava como potencial emancipador da comunicação, o poder da razão pública de fundar consensos racionais, é capturado e pervertido pela lógica afetiva das *fake news*: um saber que não emancipa, mas aprisiona; um discurso que não abre, mas fecha.

Não é de admirar que, nas redes sociais, os comentários sejam, em boa parte das vezes, vozes dispersas que evocam palavras de ordem, sem qualquer tipo de entendimento mútuo. O que se busca não é a construção de sentido compartilhado, mas a reafirmação de pertença: cada palavra de ordem funciona como senha de acesso a uma comunidade imaginada, como sinal de que se está “do lado certo”. O diálogo se perde porque não há verdadeira disposição para escutar; o que prevalece é o desejo de marcar posição, de inscrever-se no campo de batalha simbólico. Assim, a linguagem deixa de ser ponte e se torna muro, não media o encontro, mas sustenta trincheiras.

Essa lógica é alimentada pelo próprio desenho das plataformas, que privilegiam a visibilidade do impacto e não a qualidade do argumento. Comentários que atacam, ironizam ou reduzem complexidades a slogans ganham mais alcance do que tentativas de argumentação fundamentada. O efeito é um círculo vicioso: quanto mais se grita, mais se é ouvido; quanto mais se tenta dialogar, mais se é silenciado pelo ruído. A racionalidade discursiva, que em Habermas depende da possibilidade de validar pretensões de verdade em comum, é corroída pelo imediatismo afetivo e pela competição por atenção. As notícias falsas nos movem pelo interesse moral, pelo pânico.

Mas mesmo nesse cenário, não se pode dizer que tudo se resume à dispersão. Há, sob as camadas de slogans e ataques, lampejos de confluência: comentários que buscam costurar pontos de vista, usuários que respondem com paciência, tentativas de abrir espaço para uma escuta mínima. Esses gestos são raros e frágeis, mas indicam que a mídia digital não condena definitivamente o diálogo, apenas o torna mais difícil, mais trabalhoso, mais dependente de uma ética comunicativa que resista à tentação de simplificar tudo em palavras de ordem.

No terreno das ocorrências, estas que nos atropelam diariamente por todo tipo de tela, funciona a lógica do verdadeiro e do falso. Já no terreno dos *acontecimentos*, há outro tipo de lógica. Podemos partir de uma reflexão flusseriana:

Quando você encontrava uma pessoa no Paleolítico, aquilo era um acontecimento colossal. Você via um outro, um semelhante, ou seja, um animal, que nem era tão grande, mas que andava sobre duas pernas, de forma que toda a vegetação apontava para ele. Você olhava aquele ser humano e aquele ser humano era um acontecimento. A partir de então, o ser humano foi ficando cada vez menos interessante. Hoje, quando você encontra seres humanos na rua, isso não quer dizer nada. É totalmente redundante. Não importa o que você queira dizer, o ser humano perdeu quase todo o seu valor informativo. (FLUSSER, 2015, p. 81)

Acontecimento não tem a ver com influência, com as inúmeras ocorrências que influenciam a nossa percepção diária sobre notícias, mas com *confluência*. Isto é, um acontecimento não é da ordem do verdadeiro e do falso em sentido lógico, mas em sentido ontológico, no descortinar das possibilidades mais próprias, para ressoar com Heidegger. Não se trata da lógica do verdadeiro e do falso como nas ocorrências, mas do encobrir e do desencobrir fenomenológico, isto é, no fazer aparecer do sentido próprio. Confluências costumam ter menos palco midiático, pois não são chocantes. Por exemplo: “pessoas se reúnem em biblioteca para debater sobre política”; “rodas de conversa sobre afeto e comunicação vão acontecer”; “professor leva alunos ao parque para aprenderem sobre avistamento de pássaros”; “grupo comunitário planta árvores e cria hortas urbanas”; “amigos se reúnem para compartilhar experiências de música ou artesanato”; “pessoas participam de meditação coletiva em jardim”; “cidadãos se encontram para discutir soluções de mobilidade e transporte sustentável”; “encontros de contadores de histórias em cafés locais”; “oficinas de troca de saberes entre gerações: culinária e técnicas manuais”; “ações de vizinhança para mapear problemas urbanos e propor melhorias”.

Esses eventos, dados como discretos, abrem espaços de possibilidade, permitindo que mundos se revelem de maneira singular, não pela dramaticidade ou pelo escândalo,

mas pelo impacto ontológico no modo como os participantes e observadores percebem e vivem esses encontros. A mídia, muitas vezes, privilegia o chocante, mas é nessa confluência silenciosa que se constroem experiências de sentido mais duradouras e transformadoras. Nessa perspectiva, os acontecimentos revelam-se como interrupções do fluxo contínuo de informações que nos assaltam diariamente. Eles exigem atenção, presença e uma abertura para o inesperado, rompendo a cadência previsível das ocorrências. Não há garantia de sensacionalismo ou de audiência: sua potência reside justamente na capacidade de transformar a percepção do sujeito, de deslocá-lo de hábitos e automatismos, de inaugurar modos de ver e sentir que permanecem além da efemeridade do instante midiático.

A confluência, então, aparece como condição fundamental para a emergência do acontecimento. Diferente da ocorrência, que se impõe ao sujeito, a confluência depende da sintonia de múltiplos elementos: lugares, corpos, diálogos, ritmos e afetos. É uma trama delicada, na qual a densidade do instante se mede pela qualidade da atenção compartilhada e pelo grau de ressonância que se estabelece entre os participantes. O acontecimento não acontece para todos de igual modo; ele toca, transforma e constitui o mundo de quem se *põe* a participar, instaurando um horizonte de possibilidades que não se deixa capturar por estatísticas ou cliques.

Da mesma forma que Habermas³¹⁹ fala sobre Husserl e de sua visão sobre a ciência não nos dizer mais nada, visão esta que afirma que “a crise de uma ciência não diz nada menos que o seguinte: a sua cientificidade genuína, todo o modo como ela definiu a sua tarefa e, para isso, formou a sua metodologia, se tornou questionável”³²⁰, Han nos diz que o *big data* “não narra, não conta nada”³²¹. O que isso significa? Que toda a infinidade de dados nada nos diz? Ora, um dos efeitos da boa narração é o fato dela ser envolvente. Esses grandes dados parecem não nos abraçar em uma causa de sentido humano, mas apenas na busca por acumulação. Cabe a pergunta: como o *big data* pode ajudar nas nossas relações? Podemos nos sensibilizar a partir desses dados? Han faz uma provocação: “Digital significa, em francês, *numérique*. O numérico e o narrativo, a conta e o conto, pertencem a duas ordens fundamentalmente distintas”³²².

³¹⁹ Isso é dito anteriormente nesta tese.

³²⁰ Husserl, 2012: 1.

³²¹ Han, 2024: 98.

³²² *Ibidem*.

A distinção entre conta e conto é visualmente significativa. A conta é algo de impessoal, utiliza números para se chegar a uma conclusão, ao passo que o conto se faz com pessoas, com compromisso. Na chamada *infocracia* diagnosticada por Han, todos sofremos com a possibilidade de paralisia diante dos procedimentos de cálculo, isto é, observando os arredores como códigos, números, sem a pessoalidade que confere humanidade aos lugares. A conta, nesse regime, se converte em paradigma: tudo precisa ser quantificado, mensurado, reduzido a métricas que asseguram um suposto domínio da realidade. *Likes*, visualizações, índices de engajamento, é por meio deles que se mede o valor das interações, como se a vida pudesse ser traduzida em tabelas. “O like exclui toda revolução”³²³. O risco é que, ao seguir apenas a lógica da conta, o mundo se torne uma planilha infinita, onde a qualidade da experiência é eclipsada pela obsessão da quantificação.

O conto, por outro lado, devolve à comunicação o caráter narrativo que funda a comunidade. Contar é partilhar, é abrir-se ao tempo do outro, é reconhecer que o sentido não se esgota no número, mas se constrói no diálogo e na memória. O conto não busca encerrar a realidade em uma fórmula, mas mantê-la viva na abertura de sua interpretação. Ele resgata a alteridade contra o cálculo, pois exige escuta, paciência e comprometimento.

Entre a conta e o conto se joga a própria crise da comunicação contemporânea. A *infocracia* privilegia a conta, porque nela se garante eficiência, previsibilidade e controle. É no conto, porém, que se preserva a possibilidade de emancipação, porque ele restitui o caráter humano da comunicação, reabrindo espaços de sentido contra a clausura algorítmica. Assim, recuperar o conto é resistir à paralisia do cálculo, é reinscrever a palavra no espaço público como gesto de partilha e não apenas como dado estatístico. Trata-se de nos atentarmos às confluências.

Do ponto de vista ético, a valorização da confluência exige uma resistência consciente à lógica da simplificação e da polarização. Participar de um acontecimento é, simultaneamente, um ato de escuta, de cuidado e de responsabilidade pelo espaço que se habita. Trata-se de reconhecer o outro não como adversário simbólico ou dado de impacto, mas como coautor de experiências que, embora discretas, podem alterar profundamente os modos de coexistência e de compreensão do mundo. Nesse sentido, a dimensão ontológica do acontecimento se entrelaça à ética comunicativa: há uma exigência de

³²³ Han, 2024: 17.

abertura, de paciência e de atenção que desafia a superficialidade imposta pelo excesso de informação. É possível pensar que a força dos acontecimentos reside justamente em sua discrição. Eles não clamam por visibilidade, nem se impõem pela violência da novidade, mas se insinuam nos interstícios do cotidiano, transformando o espaço comum em terreno de descoberta.

Não quer dizer que a confluência não possa ter muito impacto nas redes, seria algo de positivo. A questão é justamente o porquê de acontecimentos assim não terem tanto apelo. O que reduz o apelo desses acontecimentos é justamente a incompatibilidade entre sua lógica e a lógica da atenção mediática. As plataformas privilegiam o imediatismo, a dramaticidade, a emoção intensa e o conflito explícito, elementos que desencadeiam respostas rápidas e previsíveis. A confluência, ao contrário, é lenta, exige atenção e envolvimento; seus efeitos são sutis e muitas vezes invisíveis para algoritmos que medem apenas engajamento superficial. O silêncio, a paciência e a escuta, tão centrais para que um acontecimento se manifeste, não geram cliques fáceis nem *rankings*, e por isso permanecem à margem do que se entende por “conteúdo de sucesso”.

Portanto, o desafio não é que a confluência não possa se manifestar nas redes, mas que essas redes ainda não são estruturalmente preparadas para reconhecer e valorizar a profundidade do acontecimento. É aí que se abre uma lacuna crítica: compreender como tecnologias midiáticas poderiam se tornar aliadas do ser-confluente, não apenas do ser-influente, representa uma das tarefas mais urgentes para pensarmos a comunicação contemporânea com rigor e sensibilidade. Enquanto a influência pressupõe pressão, direção e muitas vezes coerção, uma fonte que impõe sua força sobre outra, a confluência é gesto de encontro, de sintonia, de cooperação. Confluir não significa diluir-se ou desaparecer; significa permitir que as águas se encontrem, respeitando sua singularidade, para que juntas criem um fluxo mais amplo e rico, capaz de transformar o leito por onde passam.

Essa reflexão vai de encontro àquela pergunta de Habermas sobre a autoria nas redes. Com a grande revolução da nova mídia, poderíamos confluir e melhorar a forma como pensamos e teorizamos. A comunicação de massa possibilita o alcance a milhões de livros, milhões de músicas, milhares de filmes. Ao pensar a comunicação dessa forma, a nova mídia deixa de ser apenas instrumento de difusão para se tornar tecido de confluências, onde diferentes experiências e saberes podem interagir de maneira qualitativa. A escala e a velocidade proporcionadas pelas plataformas digitais não anulam

a densidade do acontecimento; ao contrário, se bem cultivadas, podem multiplicar as oportunidades de encontros transformadores. A verdadeira revolução não está na quantidade de dados circulando, mas na capacidade de criar condições para o surgimento de sentidos partilhados, onde a autoria se torna uma responsabilidade coletiva e a experiência estética e intelectual se expande. Quantos de nós não tivemos acesso a vários filmes, livros, músicas e até conversas transformadoras no uso da internet? Há sim espaço para experiências transformadoras, mas muito desse espaço é sequestrado pela lógica do capital.

Habermas nos lembra que “o papel do autor também precisa ser aprendido; e enquanto isto estiver faltando na troca política na mídia social, fica por enquanto prejudicada a qualidade dos discursos desinibidos, protegidos contra as opiniões dissonantes e das críticas”³²⁴. Em resposta à observação de Habermas, acreditamos que um olhar para a confluência e para o *acontecimento* oferece caminhos potenciais para resgatar a qualidade da autoria e da troca política nas mídias sociais. Enquanto a lógica das ocorrências privilegia a repetição, o impacto imediato e a polarização, a confluência propicia condições para que sujeitos se encontrem de maneira significativa, dialogando a partir de perspectivas múltiplas e respeitando a diversidade de vozes. Nesse sentido, a autoria não se reduz à produção de conteúdo isolado ou performativo, mas se manifesta como responsabilidade ética e ontológica de criar e manter espaços de interação que favoreçam o surgimento de sentido compartilhado.

O acontecimento, ao emergir do encontro autêntico entre sujeitos e contextos, possibilita que cada intervenção na rede, comentário, postagem, compartilhamento, seja mais do que um gesto de visibilidade: torna-se uma contribuição para o tecido de experiências e compreensões coletivas. A autoria, portanto, deixa de ser mera autoafirmação e se transforma em prática de cuidado com o outro, com o ambiente discursivo e com a própria condição de ser-no-mundo. É nesse campo que a mídia digital pode deixar de ser apenas veículo de polarização e se tornar espaço de construção de mundos possíveis, onde as ideias se entrelaçam e se transformam mutuamente.

Pode-se perguntar: não se trata de uma utopia? O ser humano não vai sempre se desarticular e se sabotar? Não se trata de um pensamento ingênuo ou uma solução universal, mas justamente uma responsabilidade parcial. O que isso quer dizer? Que a

³²⁴ Habermas, 2023: 62.

mídiandade, nosso cotidiano atravessado pela indiferença às ocorrências e pouca escuta aos acontecimentos, é o “lugar” de onde irradia a possibilidade para um novo “antigo” interesse. Da mesma forma que a velocidade, o consumo rápido e a necessidade por informações vazias são hoje o interesse, isso graças ao acúmulo de capital que proporcionam, o interesse pela confluência deve emergir do pertencimento a um grupo mais responsável.

Como todo conhecimento possui seu interesse, e aqui não é diferente, só podemos chegar à confluência no interesse de sermos melhores para a sociedade. Isso implica: ajudar as pessoas, não em um sentido de “iluminação”, como se estivéssemos levando uma mágica transcendental, mas ampliando os portais para a diversidade. Esse lado talvez nunca seja a prioridade para o capital, uma vez que não proporciona tantos acúmulos, mas nos leva a saber dos diversos modos de vida e de experiências. Contentar-se com apenas aqueles modelos de comportamento martelados pelas grandes mídias certamente nos levam à cegueira, uma vez que o mundo é tão diverso. É nessa esteira que podemos conversar com uma visão pragmática.

4.3. Mídiandade, pragmática e alegria: Rorty, Deleuze e Espinosa.

No meio da irradiação de informações infinitas, como podemos nos atentar aos *acontecimentos*? Como vimos, essa discussão nos levou a um debate sobre o próprio significado de *verdade*. Esbarramos no interesse por trás do conhecimento de uma suposta verdade. Sobre essa temática, também Richard Rorty, filósofo norte-americano e pragmatista, pode nos auxiliar. No artigo chamado *O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária*, Rorty já começa falando que “questões como “a verdade existe?” ou “Você acredita na verdade?” parecem insensatas e inúteis. Todo mundo sabe que a diferença entre crenças verdadeiras e falsas é tão importante quanto a diferença entre alimentos nutritivos e venenosos”³²⁵.

Rorty desloca, assim, a discussão da verdade de um plano metafísico para um plano pragmático. Não se trata de perguntar se a verdade “existe” como um absoluto transcendental, mas de observar como, em nossas práticas concretas, distinguimos crenças que funcionam, que sustentam a vida em comum, daquelas que envenenam o convívio social. A metáfora da nutrição e do veneno é precisa: a verdade não é um ídolo

³²⁵ Rorty, 2006: 75.

a ser adorado, mas uma necessidade prática para a sobrevivência e o florescimento humano.

Rorty prossegue ao catalogar dois tipos de verdade, uma redentora, que equivale a “acreditar na existência de algo que represente para a vida humana aquilo que as partículas físicas elementares representam para os quatro elementos (...) a única descrição verdadeira do que está acontecendo”³²⁶; a outra é a verdade intelectual, que afirma que:

A maioria dos seres humanos, mesmo aqueles que possuem o dinheiro e o tempo livre necessários, não são intelectuais. Se leem livros não é por que buscam redenção, mas porque desejam ser ou entretidos ou distraídos, ou porque querem se tornar mais capazes de levar a cabo algum propósito prévio. Eles não leem livros para descobrir quais propósitos devem ter. Os intelectuais leem. (RORTY, 2006, p. 77)

Rorty se atenta para o fato que a verdade intelectual demanda dinheiro e tempo; ser um intelectual é custoso, não é acessível a todos. Eles leem com um propósito vinculado à própria visualização de outros estilos de vida, outras formas de redenção. Isso não significa, porém, que a leitura “comum” seja menos legítima. Rorty parece sugerir que não devemos exigir da sociedade inteira uma postura intelectualizada diante dos textos, pois a vida ordinária encontra no entretenimento e na distração também formas de sentido. O problema surge quando os intelectuais confundem sua própria busca por redenção com a medida de toda a cultura, acreditando que todos deveriam buscar o mesmo. Em vez de universalizar a experiência intelectual, seria mais honesto reconhecê-la como um modo particular, situado, de lidar com a contingência da vida. Isso vai ao encontro, ainda que parcialmente, à noção de interesse em Habermas. Com essas diferenças em mente, Rorty então prossegue para a tese do artigo:

A redenção pela filosofia é por meio da aquisição de um conjunto de crenças que representam as coisas do modo como realmente são. A literatura, finalmente, oferece redenção por meio da feitura do conhecimento de tão grande variedade de seres humanos quanto possível. (RORTY, 2006: 78)

Rorty quer dizer que “a diferença entre as leituras dos intelectuais literários de *todos* esses livros e as outras leituras é que o habitante de uma cultura literária trata os livros como tentativas humanas de conhecer as necessidades humanas”³²⁷. Para Rorty,

³²⁶ Rorty, 2006: 76-77.

³²⁷ *Ibidem*, 78.

essa mudança de um paradigma filosófico para um literário “é um avanço”³²⁸. Enquanto a filosofia buscava por essa verdade absoluta e inatingível:

A literatura começou a estabelecer a si mesma como uma rival da filosofia quando pessoas como Cervantes e Shakespeare começaram a suspeitar de que os seres humanos eram, e devem ser, tão diversos que não há razão em fingir que todos eles carregam uma única e profunda verdade em seus íntimos. (RORTY, 2006, p. 81)

Essa passagem de Rorty evidencia um ponto central da sua filosofia pragmatista: a valorização da diversidade e da contingência humana em detrimento da busca por verdades universais e absolutas. Ele identifica na literatura, exemplificada por Cervantes e Shakespeare, uma sensibilidade que a filosofia clássica frequentemente negligenciava: o reconhecimento de que os seres humanos são múltiplos, complexos e contextualmente distintos. Enquanto a filosofia tradicional procurava verdades permanentes e gerais sobre a natureza humana, a literatura revela a pluralidade de formas de sentir, pensar e agir, mostrando que cada indivíduo é única e pode ter algo a ensinar. De fato: “quanto mais modos de ser humano você tiver considerado, mais humano se tornará – quanto menos tentados por sonhos de uma fuga ao tempo e ao acaso, mais convencidos de que nós seres humanos não temos nada com o que contar, exceto uns com os outros”³²⁹.

Essa elegante visão de Rorty nos faz pensar sobre o estatuto da comunicação. Nesse sentido, o discurso da influência seria aquele que busca uma verdade redentora, isto é, ser influente o bastante para ter o poder dessa redenção. Os seguidores perseguem o *influencer*, são como idólatras em busca de iluminação. O discurso da confluência seria como a verdade intelectual literária, preocupada com a diversidade, com a pluralidade de vozes. A confluência pode realizar conteúdos que convidem à discussão, ao debate em meio aos comentários. Ainda haverá uma relação entre autor e seguidores, ou pontífices, para pensar com Flusser; no entanto, esse autor pode ter uma atitude pragmática, ou seja, buscar a diversidade de modos de vida. Essa atitude pragmática se opõe à atitude matemática, ou seja, atitude que vai calcular um resultado definitivo. Não quer dizer que a matemática não possa ser criativa e nos envolver em modos de ser, ela pode muito bem ser isso, mas o discurso positivista a sequestrou como razão soberana e única.

Aplicado ao nosso tempo de *mídiandade* e infocracia, esse pensamento sugere que o problema não é a ausência de uma *Verdade* maiúscula que organize as informações,

³²⁸ Rorty, 2006: 79.

³²⁹ *Ibidem*, 84.

mas a incapacidade de criar narrativas partilhadas que nos ajudem a discernir entre o nutritivo e o venenoso. A comunicação, então, deve ser entendida como tarefa cultural e narrativa, não como busca de fundamentos eternos. O acontecimento só se torna significativo quando é contado, quando entra numa história que lhe confere sentido, e não quando é reduzido a dado ou estatística.

Assim, a contribuição de Rorty à ontologia da comunicação é mostrar que a verdade não é um espelho do real, mas um exercício de linguagem em comunidade, uma prática de costura entre histórias que nos permitem viver juntos. No meio da irradiação de informações infinitas, o desafio não é “encontrar a verdade” como um objeto escondido, mas cultivar narrativas que façam florescer solidariedade e ampliem nossas possibilidades de convivência. Podemos complementar: uma comunicação ontologizada é aquela que seleciona modelos de comportamento como “padrões”, modelos a serem seguidos. Ou seja, os modos de ser não são vistos pela diversidade, mas pela lucratividade e influência. A ontologia da comunicação busca por modos de ser plurais para a compreensão de nós mesmos, para sabermos lidar com nossas próprias possibilidades. Isso quer dizer: quando conversamos uns com os outros, de forma comunitária, para lembrar Fanon, temos a possibilidade de sair daquele egoísmo colonialista. Da mesma forma, o filósofo Martin Buber nos lembra:

Toda Vida nasce de comunidades e aspira a comunidades. A comunidade é fim e fonte de Vida. Nossos sentimentos de vida, os que nos mostram o parentesco e a comunidade de toda a vida do mundo, não podem ser exercitados totalmente a não ser em comunidade. E, em uma comunidade pura nada podemos criar que não intensifique o poder, o sentido e o valor da Vida. Vida e comunidade são os dois lados de um mesmo ser. (BUBER, 2012, p. 34)

Nesse contexto, a comunicação deixa de ser um mero instrumento de dominação ou persuasão absoluta e passa a ser uma prática dialógica em que o objetivo não é convencer ou impor, mas abrir espaço para a multiplicidade de interpretações e experiências, para a comunidade. A ênfase deixa de estar na autoridade do emissor e desloca-se para a riqueza das interações, para a criação de significados compartilhados em meio à pluralidade de vozes. A confluência também exige uma postura ética do comunicador, que deve reconhecer a alteridade e a diversidade dos interlocutores, aceitando que nem todas as interpretações ou respostas podem ser controladas. Diferentemente do discurso da influência, que depende de hierarquia, prestígio e poder simbólico, o discurso da confluência valoriza a reciprocidade e a participação ativa do público na construção do sentido.

Amídiandade, dessa perspectiva, pode ser bem analisada. Com tantas ocorrências que demonstram apenas um estilo de vida: o da violência, da corrupção e da morte, onde fica o espaço para a alegria, a festividade? Isto é, como fica o reconhecimento da diversidade estilística? A grande mídia também mostra esses momentos, anunciando festas, mostrando a repercussão, as brincadeiras. São momentos de respiro em meio ao mar de notícias terríveis. Esses momentos de leveza, ainda que breves, cumprem um papel importante: eles humanizam a realidade e criam conexões afetivas com o público, um senso breve de comunidade. Ao mostrar celebrações, manifestações culturais e expressões de alegria, a mídia permite que as pessoas se reconheçam em experiências comuns, gerando identificação e pertencimento. Além disso, tais narrativas ajudam a equilibrar a percepção da realidade, evitando que o espectador mergulhe apenas em uma visão negativa e desesperançosa do mundo.

Por outro lado, é preciso refletir sobre a forma como essas representações são construídas. Nem sempre a celebração é mostrada em sua profundidade cultural ou social; muitas vezes, são reproduzidos estereótipos ou enfatizados apenas aspectos sensacionalistas³³⁰. Mesmo assim, a existência desses recortes positivos evidencia que a mídia não é unicamente veículo de desgraças, mas também pode funcionar como palco de resistência simbólica, promovendo narrativas de esperança, solidariedade e criatividade.

Esse assunto é pertinente à hermenêutica comunicativa, uma vez que a tristeza faz parte de um plano de influências, isto é, de manter os corpos presos, solitários, distantes de uma comunicação comunitária. Quem nos fala sobre isso é Deleuze, ao interpretar Espinosa no livro *Espinosa: Filosofia Prática*. Vejamos:

Espinosa, em toda a sua obra, não cessa de denunciar três espécies de personagem: o homem das paixões tristes; o homem que explora essas paixões tristes, que precisa delas para estabelecer o seu poder; enfim, o homem que se entristece com a condição humana e as paixões do homem em geral (que tanto pode zombar como se indignar, essa mesma zombaria constitui um mau risco). O escravo, o tirano e o padre... trindade moralista. (...) O tirano precisa da tristeza das almas para triunfar, do mesmo modo que as almas tristes precisam de um tirano para se prover e propagar. De qualquer forma, o que os une é o ódio à vida, o ressentimento contra a vida. (DELEUZE, 2002, p. 31)

³³⁰ Almeida (2017) na matéria *Crítica à alienação carnavalesca esconde incompreensão sobre o Brasil* comenta sobre o fato de reclamarem do carnaval, que se resume a poucos dias em meio à continuidade de trabalho. Ele aponta para o fato de que algumas pessoas não suportam a alegria festiva.

O trecho de Deleuze, ao interpretar Espinosa, oferece um instrumento conceitual preciso para pensar a relação entre mídia e afeto: se a tristeza, entendida como paixão que diminui o *conatus*, isto é, “a potência ou o esforço pelo qual (...) se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual”³³¹, é cultivada pelo tirano e por quem se beneficia da imobilidade social, então a circulação midiática das paixões tristes não aparece como um efeito colateral, mas como um mecanismo funcional de poder. A *mídiandade*, com seus ritmos de repetição e sua capacidade de saturar atenção, estrutura conjunturas afetivas que favorecem a passividade, a desconfiança e a atomização. Nesse campo, a representação constante da violência e da corrupção opera menos como espelho neutro do real do que como dispositivo que redesenha hábitos perceptivos e modos de presença no mundo. Isto é, são mecanismos preparados para assumir modelos de vivência.

Convém separar, contudo, duas ordens analíticas: por um lado, os processos técnicos e econômicos que selecionam e amplificam conteúdos, como linhas editoriais, lógicas de audiência, algoritmos de atenção; por outro, as dimensões interpretativas e simbólicas em que esses conteúdos ganham sentido para agentes sociais diversos. A hermenêutica comunicativa se interessa justamente por essa segunda ordem: por como significados são construídos em práticas interpretativas, por quem interpreta, em que contextos e com que efeitos. Quando a grande mídia mostra festividades apenas como anedotas leves entre desastres, ela participa de uma hermenêutica que naturaliza a exceção: a alegria vira intervalo, não experiência normativa e, assim, não altera a arquitetura afetiva dominante.

É aí que a festividade adquire validade política e epistemológica: como prática coletiva, a alegria tem o potencial de restaurar o *conatus*, de promover encontros afetivos que aumentam a potência de agir dos envolvidos. Do ponto de vista espinosista-deleuziano, acontecimentos festivos que potenciam a alegria, entendida como aumento da capacidade de agir, são literalmente micropolíticas de resistência. Do ponto de vista hermenêutico, esses eventos são texturas sociais que demandam leitura e escuta atenta: o que neles se diz sobre pertencimento, memória e luta? Quem é incluído na narrativa e quem fica excluído? Como a mídia transforma ou deforma o sentido original desses atos coletivos?

³³¹ Spinoza, 2017: 237. Aqui o nome está como foi colocado no livro.

A crítica deve ser dupla e rigorosa: reconhecer o potencial emancipatório da festividade não implica romantizá-la. A reprodução midiática das festas também pode reduzi-las a espetáculos consumíveis, a exotismo mercantilizado ou a fragmento ideológico que oculta conflitos sociais. Aqui podemos lembrar da teoria habermasiana da ação comunicativa, que oferece um contraponto útil: a condição para que a comunicação produza entendimento e legitimidade política exige normas deliberativas: igualdade de voz, racionalidade dialógica, reconhecimento mútuo, algo que a mídia comercial raramente garante. Festividades transformadas em espetáculos podem até gerar afeto, mas dificilmente instituem espaços deliberativos capazes de alterar relações de poder se não forem articuladas a práticas de participação e apropriação comunicativa³³².

Daí decorrem implicações metodológicas para um projeto de hermenêutica comunicativa comprometido com a crítica: é necessário deslocar o foco das unidades midiáticas isoladas para as práticas de recepção e ressignificação. Investigação etnográfica dos modos como comunidades leem, remixam e reapropriam representações festivas; análises semióticas que desvendem as formas de enquadramento e os efeitos de sentido; estudos performativos que acompanhem como a mídia e a celebração se constituíram, tudo isto revela a complexa mediação entre representação e experiência. Mais ainda, é preciso desenvolver intervenções que modifiquem os regimes de visibilidade: jornalismo comunitários, plataformas participativas, curadorias culturais que privilegiem narrativas plurais³³³ e continuadas em vez de *flashes* episódicos.

No plano normativo, a hermenêutica comunicativa deve insistir numa ética que não reduza a festividade a mero antídoto apolítico. A alegria pode e deve ser fenômeno estético, mas também ato cognitivo e político: ela informa memórias coletivas, fortalece laços e cria repertórios de ação. Logo, a promoção deliberada de narrativas festivas pela mídia requer sensibilidade às assimetrias sociais, reconhecendo quem tem voz, quem é visibilizado e em que termos. Trata-se de um compromisso com a continuidade interpretativa que permita transformar momentos de respiro em aprendizados públicos duradouros.

³³² Podemos tomar como exemplo as congadas, festas afrobrasileiras que foram bem descritas na matéria de Nahas (2025): *Com as congadas, catolicismo negro resiste às tensões com a Igreja*. Sobre a festa do divino em Pirenópolis, a matéria de Gurgel (2017), *Pirenópolis: a realeza das Cavalhadas e a Festa do Divino*, retrata como os negros foram excluídos e resistem, até os dias de hoje, nas catiras e congadas.

³³³ Simões (2025) identifica que *Mulheres, negros e indígenas enfrentam exclusão no acesso à cultura no Brasil*.

Em síntese: a *mídiandade* contém, simultaneamente, a armadilha das paixões tristes e a possibilidade de práticas alegres. A hermenêutica comunicativa tem, então, uma dupla tarefa crítica e construtiva: diagnosticar os modos como a mídia fabrica tristeza e isolamento, seguindo a intuição espinosista-deleuziana sobre o papel das paixões na reprodução do poder e, ao mesmo tempo, elaborar formas interpretativas e institucionais que amplifiquem as potenciais festas do comum, aquelas capazes de aumentar o *conatus* coletivo, fomentar deliberação e redesenhar, culturalmente, o regime afetivo pelo qual nos reconhecemos enquanto agentes políticos.

4.4. Mídiandade e desagenciamento: Weber, Chomsky, Rousseau.

Reconhecer a diversidade é uma questão de divulgação, de presença na mídia. Quando apenas a violência domina as telas, instala-se o clima contra a comunidade, gera-se a necessidade por isolamento, clausura. Essa demonstração constante da violência, vai dizer Weber, “em nossos dias, a relação entre o Estado e a violência é particularmente íntima (...) um dos elementos essenciais do Estado – reivindica o *monopólio do uso legítimo da violência física*”³³⁴.

Ao colocar a violência como elemento dominante na cobertura midiática, cria-se não apenas um panorama de medo e insegurança³³⁵, mas também a percepção de que o Estado não serve para nada, uma vez que não investe efetivamente em segurança. A mídia, ao reproduzir continuamente imagens e narrativas de crime, corrupção e conflito, participa de um processo que reforça a ideia de que a proteção e a ordem dependem exclusivamente do aparato estatal. Nesse contexto, os indivíduos se veem pressionados ao isolamento ou à passividade, reduzindo a esfera de participação comunitária e o espaço para experiências coletivas de confiança e convivência.

A hermenêutica comunicativa oferece uma chave analítica para compreender esse fenômeno. Ao estudar como os significados são construídos, compartilhados e interpretados, essa abordagem nos permite perceber que a mídia não apenas transmite fatos, mas molda as interpretações e as respostas afetivas das audiências. Quando a comunicação privilegia a violência, ela condiciona a percepção do público, reforçando sentimentos de insegurança e hostilidade que enfraquecem laços sociais e dificultam práticas de diálogo e solidariedade. O efeito não é neutro; é um condicionamento

³³⁴ Weber, 2003: 56.

³³⁵ Matéria de Caldas (2024) identifica que *Medo e insegurança estão entre os principais sentimentos nas grandes metrópoles*.

interpretativo que influencia a forma como a comunidade percebe a si mesma³³⁶ e o mundo ao seu redor.

Toda essa violência impele à ontologia específica, isto é, um modo de ser violento é propagado, uma alternativa que aparece. Não necessariamente se trata daquele que concretiza um ato violento, como bater; matar; prender, mas também daquela reação antissocial, de não querer participar da comunidade. Isso nos leva à problemática: como participar da comunidade se a violência é tão gritante? Paula Ballesteros³³⁷, professora da USP, diz que: “As políticas públicas continuam sendo majoritariamente repressivas, e a repressão vem depois que o crime aconteceu. Não tem uma perspectiva preventiva, porque ela não traz ganhos políticos, dividendos políticos, ela é muito de longo prazo”³³⁸. Isto é, o que está oculto na fala de Paula é que o Estado, representado por seus políticos diversos, não têm interesse pela resolução do problema. O Estado tem na violência o seu “instrumento específico”³³⁹.

A chave hermenêutica ajuda a explicitar o salto ontológico sugerido: quando a violência se torna matriz interpretativa recorrente, ela não apenas descreve eventos; ela prescreve modos de ser. O que se propaga é um estilo de existência feito de retraimento, cinismo e antipatia cívica. Em termos espinosistas-deleuzianos, trata-se de uma economia de afetos que diminui o *conatus* coletivo, deslocando o vínculo comunitário para respostas defensivas.

A observação de Paula Ballesteros sobre o primado do repressivo pode ser lida, hermeneuticamente, como um problema de incentivos comunicativos: a prevenção é invisível, lenta e difícil de narrar; a repressão, ao contrário, oferece demonstrações de ação instantaneamente comunicáveis. O político pode mostrar a sua força por meio das ações violentas, ao passo que a prevenção não é tão influente. Na esfera pública da *midianidade*, isso favorece ciclos de visibilidade que convertem a visão weberiana da força em gramática política ordinária. Assim, o Estado comparece menos como instância de mediação discursiva e mais como operador de técnicas punitivas, enquanto a cidadania é interpelada sobretudo como audiência temerosa, não como coautora de sentidos e

³³⁶ A matéria de Tatsch (2022), *O noticiário está te fazendo mal? Especialistas dizem como manter a saúde mental*, mostra como mais da metade da população norte-americana se diz estressada, ansiosa, cansada e com dificuldades para dormir.

³³⁷ A análise de Paula está na matéria de Dias (2024): *O que faz o Brasil ter números de violência tão altos?*

³³⁸ Em Dias (2024).

³³⁹ Weber, 2003: 56.

soluções. Nisso vemos um apagamento de modos de ser, isto é, há um interesse tácito em suprimir outras ontologias cidadãs, ou, se preferirem, agenciamentos. Para tanto, podemos dizer que a violência pratica *desagenciamentos*. Ou seja: destruição de modos de ser.

O ponto normativo é claro: se a violência é o “instrumento específico” do Estado, conforme Weber, então a sua legitimidade só se sustenta quando cercada por processos comunicativos. A violência se justifica em algum papel, em leis, em falas, em reportagens. A violência é estratégia comunicativa e, sendo assim, promove *desagenciamentos*. Não estamos falando apenas de modos de conhecimento que são destruídos, mas de modos de ser, corpos tristes e isolados. Sobre isso, Weber sublinha:

Muito raramente se considera que a responsabilidade do jornalista é bem maior que a do cientista, não sendo o sentimento de responsabilidade de um jornalista honrado em nada inferior ao de qualquer outro intelectual – e cabe mesmo dizer que seja superior, quando se têm em conta as constatações que foi possível fazer durante a última guerra. (WEBER, 2003, p. 80)

Definimos, portanto, *desagenciamento* como o conjunto de operações discursivas, institucionais e práticas de visibilidade que, por meio da repetição sensacionalista, da invisibilização de alternativas e da naturalização do punitivismo, produzem o apagamento de agenciamentos coletivos, transformando sujeitos em espectadores, comunidades em riscos e políticas preventivas em fantasias. É uma transformação ontológica e comunicativa: não apenas saberes são suprimidos, mas existências são empurradas para a margem do reconhecimento, ficando reduzidas a corpos tristes e isolados. A responsabilidade do jornalista, raciocinando com Weber, exige não só fidelidade aos fatos, mas também sensibilidade hermenêutica: atenção às consequências sociais das escolhas de enquadramento, à continuidade da cobertura e à voz daqueles que são afetados. O *desagenciamento* é uma prática da comunicação ontologizada, isto é, aquela sequestrada por um único modo de ser: o lucro³⁴⁰ e o prestígio. A ontologia da comunicação responde com a diversidade das agências, com a costura delas, nunca a mera conexão³⁴¹.

Disso tudo decorre a pergunta decisiva: como participar da comunidade sob o ruído da violência? Do ponto de vista da hermenêutica comunicativa, intervenções simultâneas nos afetos, nos enquadramentos e nas instituições são necessárias. No plano

³⁴⁰ Gayatri Spivak comenta que a “produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras, cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente” (Spivak, 2010: 20).

³⁴¹ Para relembrarmos o que está descrito em páginas anteriores.

afetivo, é preciso instaurar o que chamamos de *arritmias de atenção*: práticas e narrativas que aumentem a potência de agir, tais como a alegria, as festas, a cooperação, e que também desnaturalizem o medo. Um modo de ser menos veloz sofre *desagência*, é sequestrado pelo ritmo dos choques. São arritmias pois nos suspendem do ritmo rimbombante do trabalho, visto como “comum”. Sobre isso, Weber expressa que “uma das condições para que se alcance êxito é a despersonalização e o estabelecimento de uma rotina, em suma, a proletarização espiritual, no interesse da disciplina”³⁴². Weber sugere que mesmo o pensamento do proletário deve ser dividido, trancafiado pela rotina. O proletário não é aquele que dispõe apenas da força de trabalho, mas também é escravo do tempo. Por isso, precisamos de *arritmias*. Estar no ritmo significa convivência com um tempo reservado e preparado para a exploração.

No plano dos enquadramentos, falamos sobre modos de ver: substituir coberturas episódicas por narrativas explicativas que costurem causas, contextos e respostas coletivas, devolvendo inteligibilidade e agência às comunidades retratadas. No plano institucional, cumpre reabrir canais deliberativos: foros estáveis e vinculantes nos quais afetados, gestores e especialistas negociem interpretações e prioridades, sob regras de reciprocidade e escuta atenta. A população não é mera massa de manobra, mas por todo lado se esbarra na obediência. “A obediência funda-se, antes, em duas espécies de motivo que se relacionam a interesses pessoais: retribuição material e prestígio social”³⁴³.

Ao olharmos para a mídia dentro dessa lógica, percebemos que a obediência se reforça por meio da visibilidade seletiva. A audiência é interpelada a se conformar às narrativas dominantes, seja pela promessa de segurança material, seja pelo desejo de reconhecimento social ao partilhar das mesmas emoções coletivas. O noticiário punitivo, por exemplo, reforça a ideia de que somente o Estado armado garante ordem, e que criticar tal postura equivaleria a se colocar contra o bem comum, um custo simbólico alto demais para o cidadão comum. Assim, obediência e medo se articulam em uma mesma gramática comunicativa, espalhando *desagenciamentos*.

A hermenêutica comunicativa abre uma fissura: ela mostra que essa obediência não é inevitável, mas fruto de interpretações hegemônicas que podem ser contestadas. A busca por narrativas que restitua agência, que devolvam às comunidades a capacidade

³⁴² Weber, 2003: 120.

³⁴³ *Ibidem*, 59.

de falar de si mesmas e de interpretar suas próprias dores, constitui uma via de resistência. A obediência, então, pode ser deslocada: não mais a uma ordem sustentada pela violência e pelo prestígio ilusório, mas a um pacto comunicativo que se funda na reciprocidade, na escuta e na coautoria.

Esse deslocamento exige uma ética midiática renovada, capaz de mitigar o ciclo de reprodução da violência simbólica. Se a obediência hoje se ancora na promessa de proteção e no desejo de prestígio, o desafio é produzir uma comunicação que ofereça outro tipo de retribuição: o pertencimento, o reconhecimento e a dignidade. Uma mídia que não apenas descreva a vida, mas que contribua para a expansão de modos de ser, contra o *desagenciamento* e o empobrecimento da experiência.

Ainda sobre o *desagenciamento*, Chomsky, no seu livro *Mídia: propaganda política e manipulação*, identifica a manipulação desde “a primeira operação de propaganda governamental de nossa era, que aconteceu no governo de Woodrow Wilson”³⁴⁴. Chomsky relata que:

A população estava extremamente pacifista e não via motivo algum que justificasse o envolvimento numa guerra europeia. O governo Wilson estava, na verdade, comprometido com a guerra e tinha de fazer alguma coisa a respeito. Foi constituída uma comissão de propaganda governamental, a Comissão Creel, que conseguiu, em seis meses, transformar uma população pacifista numa população histérica e belicosa que queria destruir tudo o que fosse alemão, partir os alemães em pedaços, entrar na guerra e salvar o mundo. (CHOMSKY, 2023, p. 11-12).

Chomsky diz que esse modelo vai ser seguido por “Walter Lippmann, decano dos jornalistas americanos”³⁴⁵. Lippmann afirmava “que numa democracia que funciona adequadamente existem classes de cidadãos. Em primeiro lugar, existe a classe dos cidadãos que têm de assumir um papel ativo na gestão dos assuntos de interesse público. Essa é a classe especializada”³⁴⁶. Em sequência, então: “aqueles outros, que estão fora do pequeno grupo, a grande maioria da população, são o que Lippmann chamava de “rebanho desorientado” (...) Sua função na democracia, dizia ele, é a de “espectador”, e não de participante da ação”³⁴⁷. Na mesma esteira, aponta Chomsky, está Harold Lasswell, que vai afirmar que “não deveríamos sucumbir aos “dogmas democráticos que defendem que os homens são os melhores juizes de seus próprios interesses”. Porque não

³⁴⁴ Chomsky, 2023: 11.

³⁴⁵ *Ibidem*, 14.

³⁴⁶ *Ibidem*, 16.

³⁴⁷ *Ibidem*, 16-17.

são. Nós somos os melhores juizes do interesse da população”³⁴⁸. Esse “nós” seria o grupo seletivo, os especialistas ricos.

A mídia, organizada sob a égide de uma classe dominante que administra não apenas os fluxos informacionais, mas também os regimes de sensibilidade que delimitam o que pode ou não ser percebido, opera mediante um complexo dispositivo de cegueira seletiva. Trata-se de uma arquitetura de visibilidade que funciona por acúmulos e supressões: ilumina certos eventos com intensidade quase hipnótica enquanto relegam outros, estruturais, lentos, profundamente enraizados nas assimetrias sociais, ao domínio da irrelevância pública. Essa seletividade não é casual, tampouco meramente técnica, é estruturante. Ela traduz, na esfera comunicativa, as prioridades e ansiedades da elite econômica e administrativa, convertendo seus interesses privados em parâmetros tácitos de inteligibilidade coletiva. A elite, por meio da mídia, orienta por meio da desorientação. Afinal: “É preciso manter as pessoas atomizadas, segregadas e isoladas. Elas não podem se organizar, porque assim elas podem deixar de ser apenas espectadoras da ação”³⁴⁹.

Sob tal ordenamento, o modo de ver dominante é instituído como padrão de racionalidade pública. A narrativa hegemônica não apenas descreve o mundo, mas o configura, fornece mapas que orientam a atenção e definem os marcos cognitivos do aceitável. A classe que controla a mídia estabelece, assim, uma economia política da percepção: decide quais vidas merecem luto, quais conflitos são narráveis, quais sofrimentos podem ser integrados ao sensível e quais devem ser abstraídos como ruídos de fundo da vida social. A invisibilização torna-se instrumento de governo, ou, como bem expressa Weber, a violência é o instrumento por excelência do governo.

A comunicação social, portanto, não pode permanecer reduzida a um campo de mera reprodução de conhecimentos alheios, reiterando esquemas interpretativos que naturalizam as hierarquias de percepção impostas pela classe dominante. Se a mídia hegemônica opera como dispositivo de cegueira seletiva, administrando o visível, domesticando o dissenso, produzindo ignorância útil ao governo das sensibilidades, então o imperativo ético-político que se coloca é o de deslocar o próprio fundamento ontológico da comunicação. É nesse ponto que a contribuição de Vilém Flusser se torna incontornável: a comunicação não é apenas transmissão de mensagens, mas um processo

³⁴⁸ Chomsky, 2023: 20.

³⁴⁹ *Ibidem*, 23.

de codificação e decodificação de mundos possíveis, um campo em que se disputam não os fatos em si, mas os modos de enxergá-los.

Contestar o hegemônico arranjo cego implica instaurar uma hermenêutica que reabra os ângulos mortos da experiência social. Significa restituir densidade às histórias esvaziadas, tornar visíveis as engrenagens ocultas do poder e recolocar a agência onde ela foi sistematicamente extraída. A crítica hermenêutica, ao insistir na multiplicidade dos sentidos, devolve ao campo comunicativo aquilo que a mídia hegemônica trabalha para eliminar: a possibilidade de reorganizar o sensível a partir das margens. Isso é particularmente relevante no campo da comunicação, uma vez que a confluência ocorre pelos vários diálogos que travamos. Por meio deles, desbloqueamos as margens que antes estavam perdidas em silêncios. A influência conta com a disputa de afetos extremos: o ódio, a recusa absoluta; ou a devoção, a aceitação absoluta. A confluência, por outro lado, disputa narrativas e enquadramentos pela pragmática, como nos ensinou Rorty, a fim de buscar maior diversidade, outros ângulos e articulações. Não cabe à comunicação trilhar o mesmo caminho da filosofia, que por muitos séculos buscou fincar uma verdade absoluta; ela pode buscar uma maleável postura de abertura, olhar e audição.

Isto é, Chomsky aponta que Lippmann e Lasswell enxergam a população como um rebanho a ser conduzido, sendo a mídia, então, um novo instrumento de violência, um poderoso como nunca antes visto. Ora, “passar a impressão de que quando atacamos e destruímos alguém, na verdade estamos nos protegendo e nos defendendo de agressores e monstros perigosos, e assim por diante”³⁵⁰. “Tudo começa sempre com uma ofensiva ideológica que cria um monstro imaginário, seguida pelas campanhas para destruí-lo”³⁵¹. A comunicação é sequestrada pela violência e é reduzida a um instrumento técnico que ambiciona um fim. Ou, conforme a intuição de Achille Mbembe: “Terror e morte tornam-se os meios de realizar o *telos* da história, que já é conhecido”³⁵². Nesse sentido, a comunicação midiática atende ao *telos* da manutenção das classes dominantes, que precisa explorar os trabalhadores. Atomizar a população é a busca da mídia pensada por Lippmann e Lasswell. Organizar-se em frente à imposição de desorganização é a forma de resistência contra essa mídia hegemônica. Sim, “a organização tem suas

³⁵⁰ Chomsky, 2023: 36.

³⁵¹ *Ibidem*, 46.

³⁵² Mbembe, 2025: 26.

consequências: você descobre que não está sozinho, que outras pessoas pensam as mesmas coisas que você (...) esse é o perigo da democracia”³⁵³.

Chomsky vê na democracia uma esperança de agência, isto é, contra o *desagenciamento*. Evidentemente que o autor não fala nessas palavras, mas sobrepuja em sua escrita o entendimento de que ir contra a atomização é buscar ir além do que pessoas como Lippmann e Lasswell nos legaram: ser parte do rebanho. Ora, “se as organizações conseguirem se fortalecer, se as pessoas saírem da frente da televisão, elas poderão começar a ter uma série de ideias estranhas, como restrições doentias ao uso do poder militar”³⁵⁴. Assim, a democracia, para Chomsky, emerge na contramão da mídia hegemônica, porque exige condições que a própria mídia procura minar: atenção, debate informado, reciprocidade, tempo para pensar coletivamente. O que ele propõe é um modelo no qual a comunicação deixa de ser vetor de *desagenciamento* e passa a ser o meio pelo qual comunidades reinterpretem o mundo, identificam abusos de poder e articulam respostas organizadas. Democracia, nesse sentido, não é apenas voto, mas redistribuir a capacidade de interpretar e narrar a realidade.

A organização resistente a que Chomsky se refere implica instituições sociais vivas, associações, sindicatos, coletivos, movimentos, que reencarnam a crítica e devolvem às pessoas a possibilidade de enxergar o que a mídia tenta naturalizar. Ela não se confunde com um contraponto meramente informativo, é antes uma contracultura interpretativa, um modo de ocupar o espaço comunicacional com práticas de esclarecimento mútuo, horizontalidade e vigilância ao poder.

Chomsky, ainda que não use o termo *desagenciamento*, descreve de modo insistente um processo de erosão da capacidade humana de interpretar o mundo por conta própria. Ele sugere que a democracia só pode florescer quando essa capacidade interpretativa é distribuída, quando os sujeitos recuperam o direito de sentir, perceber e compreender a realidade sem a intermediação coercitiva das grandes corporações de mídia. O *desagenciamento*, portanto, aparece³⁵⁵ em sua obra como o efeito mais profundo da fabricação do consenso: uma maquinaria simbólica que restringe o horizonte do pensável, do possível e do desejável. Quando as pessoas passam a operar com categorias

³⁵³ Chomsky, 2023: 42.

³⁵⁴ *Ibidem*.

³⁵⁵ Esse é um termo que pensamos ao longo da tese para descrever o fenômeno do apagamento de modos de ser. Esse fenômeno aparece na obra de Chomsky, mas não com o termo *desagenciamento*.

fornecidas pelo poder e não com vocabulários que emergem de suas próprias experiências, tornam-se vulneráveis à tutela permanente. O triunfo da dominação não está apenas em silenciar, mas em limitar a imaginação pública.

Essa domesticação política decorre de três movimentos simultâneos. Primeiro, há o esforço contínuo de atomizar a vida social, convertendo cidadãos em indivíduos isolados, desconectados de redes de apoio e de interpretações coletivas. Em seguida, conflitos estruturais são reduzidos a dramas individuais, de modo que desigualdades sistêmicas se convertem em falhas pessoais e, assim, deixam de mobilizar ação coletiva. Terceiro, a saturação informacional, excesso que entorpece, esgota a energia cognitiva e emocional necessária para sustentar uma leitura mais densa da realidade. Uma população cansada é mais fácil de administrar. Assim, pensando junto a Chomsky, esses mecanismos compõem a arquitetura invisível do *desagenciamento*, criando sujeitos que reagem, mas não deliberam; opinam, mas não sustentam processos; consomem notícias, mas não produzem interpretações próprias.

Qual o interesse em promover tamanho *desagenciamento* por pessoas como Lippmann e Lasswell? Sabemos que uma população atomizada é mais fácil de controlar, bem como é mais simples se tal população pensa por meio das mesmas vozes, recebendo os mesmos conteúdos de massa. A ideia de que uma população atomizada é mais fácil de conduzir encontra eco em diagnósticos muito anteriores ao surgimento dos meios de comunicação de massa. É nesse ponto que Rousseau se torna surpreendentemente atual³⁵⁶. Embora estivesse distante do mundo mediado por telas, algoritmos e conglomerados informacionais, Rousseau compreendeu com clareza que o poder tende sempre a restringir a agência coletiva do povo, e que a elite, ao interpretar o interesse comum, frequentemente o distorce para preservar seus próprios privilégios. De fato:

O povo, já acostumado à dependência, ao repouso e às comodidades da vida, e já incapaz de romper suas cadeias, consentiu em deixar aumentar sua servidão para assegurar sua tranquilidade. E foi assim que os chefes, tornando-se hereditários, acostumaram-se a ver sua magistratura como um bem de família, a verem-se eles mesmos como proprietários do Estado, do qual eram inicialmente apenas funcionários, a chamar seus concidadãos de escravos e a contá-los como gado entre as coisas que lhes pertenciam e a chamarem-se eles mesmos iguais aos deuses e reis dos reis. (ROUSSEAU, 2010, p. 106)

³⁵⁶ Na introdução ao *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, João Carlos Brum Torres menciona a admiração de Cassirer por Rousseau, ao comentar que “a doutrina de Rousseau não é objeto de mera curiosidade acadêmica, sendo antes um meio inteiramente contemporâneo de considerar problemas, de sorte que seu conteúdo não perdeu nada de sua atualidade” (Torres, 2010: 8).

Rousseau empreende uma análise sobre a origem da desigualdade entre os homens, indo ao âmago dos governos romanos, apontando a escolha do povo pela dependência, desde que haja tranquilidade garantida. O povo busca servir voluntariamente³⁵⁷, abrindo margem para o comportamento dinástico daqueles que estão no poder. Rousseau compreende esse movimento não como acidente histórico, mas como dinâmica estrutural da formação das sociedades políticas. À medida que os povos se habituariam às facilidades proporcionadas por uma ordem estável, ainda que desigual, a disposição para a vigilância cívica se encolhe. O conforto torna-se justificativa para a abdicação da liberdade, e a abdicação, por sua vez, gera um ciclo de perpetuação: quanto mais o povo se entrega à dependência, mais fácil é para os governantes transformar a autoridade delegada em patrimônio pessoal. A desigualdade, assim, não nasce apenas da força dos chefes; nasce também da lassidão dos governados, que trocam o risco da autonomia pelos prazeres imediatos da submissão. Rousseau aprofunda o seu diagnóstico ao pontuar que há uma dependência tácita entre aqueles que estão no poder e aqueles que são governados. Afinal:

Eu provaria enfim que, se vemos um punhado de poderosos e ricos no topo das grandezas e da fortuna, enquanto a multidão rasteja na obscuridade e na miséria, é porque os primeiros só valorizam as coisas de que usufruem à medida que os outros são privados delas e porque, sem mudar de situação, deixariam de ser felizes se o povo não fosse mais miserável. (ROUSSEAU, 2010, p. 109)

A perpetuação da desigualdade, portanto, não é mero efeito colateral de disputas por poder, mas sim produto de uma relação simbiótica entre dominadores e dominados, uma relação cujos contornos Rousseau delinea com aguda percepção. Quando a tutela política se instala como condição de tranquilidade, instala-se também um mercado moral: a perda de liberdade é compensada por pequenas seguranças e confortos que, acumulados, tornam a renúncia desejável. Esse pacto tacitamente assimétrico legitima-se por uma racionalidade utilitarista de curto prazo: renuncio à vigilância cívica porque recebo em troca estabilidade, provisões e a ilusão de que a ordem protege mais do que oprime. Porém, essa troca é ilusória, porque a própria reprodução da elite depende da manutenção da privação alheia. Como observa Rousseau, a fortuna dos poucos se alimenta da miséria dos muitos.

³⁵⁷ Sobre esse tema também Étienne de La Boétie foi relevante voz. Ele sublinha que “é o povo que se subjuga e corta a própria garganta: que, podendo escolher entre a sujeição e a liberdade, rejeita a ser livre e toma para si o jugo; que consente com o próprio mal, ou melhor, o persegue” (La Boétie, 2024: 15).

À luz desse diagnóstico rousseauiano podemos vislumbrar uma disposição da *midianidade* contemporânea, regime em que a experiência do mundo se dá cada vez mais mediada por dispositivos comunicacionais. Há uma espécie de servidão voluntária que é própria de nossa contemporaneidade. Se o povo, segundo Rousseau, acostuma-se às comodidades e abdica progressivamente da vigilância sobre o poder, hoje esse processo se dá não apenas por meio de instituições políticas tradicionais, mas por intermédio das práticas de consumo informacional que naturalizamos. O conforto cognitivo, a passividade diante das narrativas prontas, a dependência de interpretações terceirizadas: tudo isso constitui o equivalente midiático da “tranquilidade comprada” que leva o povo a entregar sua autonomia. Em outras palavras, entregamos a agência da própria percepção ao controle das imagens técnicas.

A servidão mediada se torna ainda mais profunda porque, ao contrário das estruturas políticas observadas por Rousseau, a técnica da comunicação de massa opera por sedução e saturação. Não se trata mais apenas de aceitar um governante hereditário ou de renunciar à assembleia, trata-se de permitir que a própria estrutura do sentir e do perceber seja calibrada por algoritmos, emissoras e curadorias invisíveis. A estabilidade que Rousseau via como sedução do povo, a paz confortável que substitui a liberdade, assume hoje a forma de um fluxo contínuo de informação que nos lança em um caos ordenado, voltado para o alívio, o cômico e o confortável. Os algoritmos nos poupam do trabalho interpretativo, formando uma dependência perceptiva. Han nos lembra: “No presídio digital como zona de bem-estar *smart* não se ergue nenhuma oposição contra o regime dominante. O *Like* exclui toda revolução”³⁵⁸.

A partir daí, o *desagenciamento* ganha uma expressão renovada. Rousseau já sugeria que, ao consentir em ser governado em troca de tranquilidade, o povo perde não apenas direitos formais, mas a capacidade de se pensar como agente coletivo; ele abandona o sentimento de existir politicamente, reduzindo-se à condição de rebanho. A mídia contemporânea aprofunda esse mecanismo ao criar formas de tutela simbólica que se infiltram no tempo cotidiano. Não se trata somente de enganar ou manipular, mas de oferecer um mundo pronto, já interpretado, já reduzido às categorias que interessam ao poder econômico e político. A população é convidada a repousar nesse mundo pré-delineado.

³⁵⁸ Han, 2024: 17.

Dessa forma, a *mídiandade* se torna o novo ambiente natural da servidão voluntária: ela não impõe grilhões materiais, mas molda a arquitetura da atenção. E, como o próprio Rousseau advertia, a dependência floresce sempre que o trabalho da autonomia se reduz. A liberdade exige esforço, vigilância, disposição constante para o desconforto interpretativo. Quando esses esforços são abandonados, seja pela comodidade política, seja pela comodidade informacional, o corpo social desliza para a passividade, abrindo espaço para que elites convertam a gestão pública e comunicativa em patrimônio privado.

Isso nos conduz a uma pista decisiva: Rousseau nos alerta que a desigualdade se legitima não apenas pela força dos dominantes, mas pelo desejo dos dominados de manterem-se confortáveis. Em termos comunicacionais, isso significa que o *desagenciamento* não é apenas imposto, ele é também aceito. As massas tornam-se rebanho, porque encontram no fluxo midiático³⁵⁹ a mesma ilusão de proteção e estabilidade que Rousseau identificou na origem do poder dinástico.

Estamos falando, portanto, de uma servidão ótica: uma forma de sujeição que não opera pela coerção direta, mas pela modelagem prévia das condições de ver. A servidão ótica é mais sutil e mais eficaz do que suas variantes políticas tradicionais, porque atua antes mesmo da formação da opinião, ela age no nível infraestrutural da experiência, no ponto exato onde percepção e sentido se encontram. Diferentemente das antigas formas de dominação, que dependiam da força armada ou da autoridade declarada, a servidão ótica exige apenas que o sujeito consinta em abrir mão do esforço interpretativo, delegando a outrem a tarefa de organizar o mundo visível. Assim, o público contemporâneo renuncia à autonomia perceptiva em troca de um fluxo informacional que promete orientação e inteligibilidade imediata.

A eficácia dessa servidão reside no fato de que ela se estrutura como proteção: ela oferece ao sujeito o conforto de não precisar confrontar a pluralidade, o contraditório, a opacidade do real. O enquadramento midiático opera como um amortecedor de impacto da complexidade e transforma o caos em narrativa linear. Esse amortecimento, porém, é também uma amputação. Ao escolher ver apenas aquilo que lhe é apresentado, aquilo que já vem iluminado, recortado, hierarquizado, o sujeito abdica de modos alternativos de perceber, de imaginar e de agir. A servidão ótica, assim, não apenas reduz a diversidade

³⁵⁹ A exemplo dos vídeos curtos infinitos nas redes sociais.

de perspectivas, ela encolhe o próprio campo do possível, transformando o horizonte de ação em algo tão estreito quanto o enquadramento que o sustenta.

Do ponto de vista político, a servidão ótica é um dispositivo de enorme potência, pois torna a obediência quase natural. Quando o olhar é adestrado para reconhecer apenas certas ameaças, certos heróis, certos vilões, certas pautas legítimas, a ordem social aparece não como construção histórica, mas como algo evidente por si. O visível se torna destino. O invisível se torna inexistente. Dessa forma, a hierarquia social é incorporada como estrutura perceptiva: aquilo que é dotado de visibilidade adquire importância enquanto ser; aquilo que é ocultado perde densidade ontológica. O que não se vê, a desigualdade estrutural, as violências difusas, os sujeitos silenciados, perde o direito de ser pensado. A servidão ótica, assim, organiza não apenas a percepção, mas a hierarquia do ser.

E é nesse ponto que Rousseau³⁶⁰ retorna, inesperadamente, como teórico da comunicação. Pois o que ele nos mostra é que a dominação só se estabiliza quando há participação voluntária dos dominados, quando há um desejo de permanecer na zona de conforto. O que a mídia contemporânea faz é potencializar esse desejo, convertendo-o em hábito perceptivo, em rotina cognitiva, em dependência sensível. A “tranquilidade” rousseuniana tornou-se, na era midiaticizada, um regime de atenção administrada. A servidão é agora perceptiva: uma servidão ótica que entrega ao sujeito a ilusão de clareza enquanto o priva da capacidade de ver criticamente. É a mesma dinâmica da desigualdade transposta para a esfera da visão: poucos controlam os focos de luz, muitos se contentam em habitar as zonas iluminadas.

Somente compreendendo essa servidão ótica como fenômeno estrutural, e não somente como falha moral dos indivíduos, é que se torna possível enfrentá-la. Pois ela não se desfaz pela mera denúncia, ela exige um trabalho hermenêutico e pedagógico capaz de reeducar o olhar, de reabrir a experiência sensível ao múltiplo, ao heterogêneo, ao contraditório. A tarefa crítica da comunicação consiste justamente nisso: no esforço de deslocar o sujeito da passividade perceptiva para a coautoria do visível, comunicando, dialogando e rompendo o pacto implícito que sustenta essa submissão confortável. O combate ao *desagenciamento* começa, portanto, na era da *midianidade*, pelo combate à

³⁶⁰ E também La Boétie.

servidão ótica: regime de visão tutelada que substitui a autonomia do olhar pela domesticação das aparências.

Desse ponto de vista, a hermenêutica comunicativa torna-se ferramenta indispensável para reverter o processo: ela exige que deixemos de aceitar a tranquilidade perceptiva como compensação pela perda de autonomia, em favor da servidão ótica. Rousseau nos fornece, nesse sentido, uma advertência ontológica: não há liberdade sem o risco da interpretação própria, não há igualdade sem o trabalho coletivo de reconstruir o mundo em comum. Afinal:

Desde que, de trezentos ou quatrocentos anos para cá, os habitantes da Europa inundaram as outras partes do mundo e não cessam de publicar novos relatos e coletâneas de viagens, estou convencido de que, acerca dos homens, conhecemos apenas os europeus; preconceitos ridículos, que não se extinguíram mesmo entre os homens de letras, levam cada um a fazer apenas, sob o nome pomposo de estudo do homem, o dos homens de seu país. Por mais que os indivíduos se desloquem, é como se a filosofia não viajasse e a de cada povo não se prestasse a um outro. (ROUSSEAU, 2010. p. 140)

Essa crítica, que em seu tempo denunciava o etnocentrismo europeu, encontra no presente um equivalente comunicacional ainda mais difuso e silencioso: a servidão ótica não apenas estreita o campo do visível, mas fabrica a ilusão de que esse estreitamento é o próprio horizonte da realidade. Em outras palavras, aquilo que é tido como o “mundo em comum” é apenas um recorte, um enquadramento ótico.

Continuar esse raciocínio exige compreender que, na midiática contemporânea, a expansão das janelas para o mundo ocorre simultaneamente com o estreitamento da percepção. Nunca vimos tanto, mas nunca enxergamos tão pouco. Viajamos por imagens, mas não viajamos pela filosofia, o ato radical de ir à raiz dos problemas. Repetimos estereótipos, narrativas rápidas, atalhos cognitivos oferecidos pelo fluxo audiovisual que nos poupa do risco de pensar fora de nossa zona de conforto hermenêutico. Rousseau diria: seguimos estudando apenas “os homens de nosso país”, exceto que agora esse país não é geográfico, mas psicológico e algorítmico, um território filtrado por preferências, bolhas afetivas, automatismos de atenção.

É nesse ponto que a comunicação, entendida em sentido ampliado, pode propor um pensamento radicalmente diferente daquele promovido pela mídia hegemônica. Uma comunicação comprometida com a emancipação não se limita a informar: ela restitui contexto, devolvendo densidade às costuras causais que explicam a experiência social. Ela reabre mundos possíveis, oferecendo vocabulários alternativos que deslocam a

sensação de inevitabilidade tão cara aos discursos dominantes. Ao produzir novas metáforas, novos enquadramentos, novas narrativas, ela expande o campo do imaginável e devolve às pessoas a capacidade de questionar o que lhes é apresentado como natural ou incontornável. A comunicação crítica é, nesse sentido, uma pragmática da reimaginação pública. Para ressoar com Muniz Sodré: “Já vimos que a verdadeira comunicação implica na comunhão ou numa troca flexível de ideias, formas de vida e de aspirações”³⁶¹.

Tanto a filosofia quanto a sociologia analisam as engrenagens visíveis e invisíveis nos fenômenos relacionais, isto é, na vida política, familiar, cidadã, mas e quanto à análise da comunicação? Entendemos que é própria da comunicação a comunhão citada por Sodré, que aqui pensamos como costura, em detrimento da mera conexão. Duas linhas podem se manter paralelas sem nunca se tocarem. Como ocorre a costura das linhas?

A costura das linhas, esse gesto que distingue a comunhão da simples conexão, é precisamente o terreno específico da comunicação enquanto campo teórico e prático. Filosofia e sociologia perscrutam as engrenagens da vida comum, revelando estruturas, intencionalidades, poderes, sentidos e mundos possíveis. A comunicação, além de pegar emprestado o modo de perscruta da filosofia e da sociologia, investiga outra dimensão: a passagem, a tessitura, o entre. Ela se ocupa daquilo que faz com que duas existências, pensamentos ou sensibilidades, que poderiam permanecer paralelas, de fato se encontrem, se afetem, se transformem mutuamente. Assim, vejamos o brevíário de uma ontologia comunicacional que implica transformação mútua:

1. Conexão não é encontro

A conexão é técnica, a costura é simbólica. A conexão coloca dois pontos em rede, como em um telefonema; a costura cria uma superfície comum, uma textura que não existia antes. Duas pessoas podem se conectar infinitas vezes, trocar mensagens, imagens, dados, sem jamais costurarem sentidos. A comunicação, nesse sentido, não é transmissão, mas tessitura de encontros e desencontros do sensível.

2. Costurar é criar uma zona compartilhada de sentido

³⁶¹ Sodré, 1984: 133.

Para que duas linhas que correm paralelas se costurem, é preciso que algo funcione como:

- a) **agulha** (um gesto comunicacional que perfura),
- b) **linha transversal** (um ponto que cruza ambas as trajetórias),
- c) **tensão** (vontade, afeto, conflito, desejo ou necessidade que sustenta a união).

A agulha é o acontecimento comunicacional: uma pergunta, uma imagem, uma narrativa, uma memória. Algo que perfura o tecido e cria abertura. A linha transversal é a significação compartilhada que se forma: um valor, uma experiência, uma dor, um interesse. A tensão é o esforço ético e hermenêutico de manter o fio esticado, o engajamento na escuta, no olhar, na interpretação. Sem essas três instâncias, temos apenas fluxos de paralelismo.

3. A costura só ocorre quando há permeabilidade

Conectar é manter a integridade de cada fio intacto, costurar é permitir que um fio entre no outro. Exige permeabilidade, uma abertura a ser modificada.

Assim, costurar é:

- a) deixar que o olhar do outro reorganize o meu;
- b) acolher o estranhamento;
- c) deslocar minhas próprias fronteiras perceptivas.

4. Costurar é criar densidade social

Muniz Sodré chama comunhão aquilo que cria vínculo, corpo social denso, e não apenas tráfego simbólico. A costura produz densidade por que transforma diferenças em tensão criadora, e não em paralelismo indiferente.

5. Como ocorre, conceitualmente?

Podemos dizer que a costura se dá por três mecanismos comunicacionais fundamentais:

a) Copresença sensível

A comunicação cria um chão comum de afetos, uma vibração compartilhada. Mesmo mediatizados, entramos em ressonância: rimos das mesmas piadas, indignamo-nos com a mesma cena, celebramos os mesmos marcos. A copresença é o primeiro ponto da costura.

b) Cointerpretação

Não basta sentir juntos, é preciso interpretar juntos. A costura nasce da atividade hermenêutica coletiva: reconstruir, debater, confrontar, recuperar contextos, criar versões alternativas do mundo. Aqui a comunicação se aproxima da filosofia: torna-se artesanato do sentido. Se aceitamos a servidão ótica, deixamos de aplicar o esforço hermenêutico coletivo.

c) Cotransformação

A costura só se sela quando a interação efetivamente altera as linhas que toca. Não saímos iguais. A comunicação plena transforma as trajetórias dos fios, não é continuidade, é dobra.

6. Comunicar é costurar mundos

Enquanto filosofia e sociologia revelam como o mundo funciona, a comunicação revela como mundos se tocam. Ela responde à pergunta: o que permite que existências paralelas se toquem? A resposta é a costura: a elaboração simbólica que cria campo comum, vibração compartilhada, tensão que atravessa, dobra que mantém unidos aqueles que poderiam permanecer dispersos. Se a sociologia analisa o tecido social e a filosofia analisa o sentido do tecido, a comunicação estuda a arte de costurá-lo: a prática e a teoria das dobras que transformam fios em trama, indivíduos em corpo social, percepções isoladas em mundo comum.

Ora, mas para que a comunicação consiga efetivamente operar essas costuras, para que transforme paralelismos estéreis em convivência simbólica e para que reinstaure a possibilidade de um mundo comum, é preciso descer ao porão da sujeição perceptiva, compreender as engrenagens subterrâneas que mantêm os sujeitos colados às narrativas dominantes. A costura não é possível enquanto a retina coletiva permanece cativa, nenhum vínculo se sustenta quando os fios da percepção estão enrijecidos pelos automatismos da servidão ótica.

A comunicação, entendida como arte de unir aquilo que a dinâmica social separa, como quebra da influência em direção à confluência, precisa iniciar sua tarefa pela desmontagem dos regimes que naturalizam o visível. Antes de aproximar mundos, deve desnaturalizar as molduras que impedem o olhar de vagar, de hesitar, de desobedecer. A costura comunicacional só acontece quando a percepção recobra sua mobilidade, o nome político da libertação do olhar.

4.5. Servidão ótica, governamentalidade e contrafonia: em torno das teorias da sujeição com Foucault e Butler

A partir deste ponto, passaremos a tratar da governamentalidade em Foucault como chave metodológica para compreender os modos pelos quais a sujeição se infiltra nas práticas cotidianas, nos gestos, nas percepções e nas formas de condução da vida. Não nos deteremos em reconstruções exaustivas do conceito, mas na sua utilidade para iluminar os mecanismos sutis de direcionamento das condutas e, sobretudo, para pensar como a comunicação participa desse governo difuso das sensibilidades. Interessa-nos acompanhar, ao longo do texto, como a governamentalidade nos permite enxergar não apenas estruturas formais, mas modos de ver, sentir e agir que se tornam naturais e como podem ser desfeitos.

Foucault faz muitas referências ao conceito de governamentalidade ao longo de sua obra, a partir do livro *Segurança, Território, População*. Há comentários reveladores em algumas entrevistas, especialmente sobre a relação entre o conceito e o que ele entendia como ética. Há quem julgue o conceito como inconsistente³⁶² e também quem proponha diferentes formas de interpretação, como se a governamentalidade fosse um experimento de pensamento ambíguo³⁶³. Somos da opinião de que o conceito não é inconsistente nem ambíguo, mas que foi apresentado com distinção desde o início de seus traços.

Em *Segurança, Território, População*, diz-se que a governamentalidade trata de um poder específico e complexo que tem como alvo a população, poder que se expressa pelo conjunto de instituições, procedimentos, análises e reflexões e que tem como principal forma de conhecimento a economia, bem como a segurança³⁶⁴. E como esse poder atuaria sobre a população? Lemke aponta a governamentalidade como um conceito

³⁶² Cf. Collier (2009).

³⁶³ Cf. Bacchi (2023).

³⁶⁴ Cf. Foucault, 2007: 143.

fundamental para a compreensão de como são produzidas formas de conhecimento, conceitos e estilos de pensamento para a orientação da população³⁶⁵. Tania Li também chama a atenção para a governamentalidade como um conceito que estuda as operações governamentais, como educar desejos, configurar hábitos, crenças e anseios³⁶⁶.

Trata-se, então, de orientar a população com base num discurso econômico e de segurança. Como garantir o funcionamento da economia, a sua segurança? Como evitar os riscos que podem ameaçar este sistema? Uma das condições fundamentais é educar as pessoas para que possam defender tal sistema, vendo-o como a única forma racional de convivência. A população precisa acreditar unilateralmente na economia e no seu sistema de defesa, o neoliberalismo, pois é ele que garante os hábitos e os desejos dos indivíduos, que estão ligados, principalmente, ao desejo de consumo, de mercado.

Em *O Nascimento da Biopolítica*³⁶⁷, temos um estudo sobre o neoliberalismo e sua forma de centralizar a economia como a propriedade mais importante da vida³⁶⁸. Essa forma política se caracteriza como guardião do mercado e dos desejos mais íntimos das pessoas, aqueles relacionados às demandas de ter, consumir, comprar. Como conduzir as pessoas dessa forma? Como educá-las para que vejam a essência da vida no mercado? É a governamentalidade que aborda essas questões, pois é uma grade de análise para entender como alguém pode conduzir outro³⁶⁹, uma análise das relações de poder que indicam como se produz a dependência entre população e governo, entre indivíduos e economia, o neoliberalismo.

Não é nosso foco fazer uma análise mais aprofundada do neoliberalismo, suas origens, procedimentos e técnicas, mas nos interessam seus problemas conceituais, especialmente sua relação com a liberdade. Castro-Gómez aponta que Foucault é fascinado pelo neoliberalismo, pois este é capaz de criar um *ethos*, condições de aceitabilidade. As pessoas se experimentam como livres, mas em um contexto em que sua conduta é objetificada por outras pessoas³⁷⁰. Trata-se, portanto, de uma liberdade moldada

³⁶⁵ Cf. Lemke, 2016: 83.

³⁶⁶ Cf. Li, 2007: 1.

³⁶⁷ Cf. Foucault (2008).

³⁶⁸ Julgamos o início da obra *Ter ou ser?*, de Erich Fromm (1987), como um retrato dos impactos neoliberais. Assim é dito: “O sonho de sermos senhores independentes de nossas vidas terminou quando despertamos para o fato de que todos nos tornamos peças ínfimas da máquina burocrática, com nossos pensamentos, sentimentos e gostos manipulados pelo governo, pela indústria e pelas comunicações de massa que controlam tudo” (Fromm, 1987: 24).

³⁶⁹ Cf. Foucault, 2008: 186.

³⁷⁰ Cf. Castro-Gómez, 2010: 12.

pelos interesses alheios, liberdade conduzida para fins específicos, para a criação de hábitos e desejos. Lorenzini nos lembra que esta não é apenas uma liberdade que é explorada, mas também produzida. Essa produção faz parte de um cálculo para o governo dos indivíduos por meio de suas próprias liberdades, e estas com foco no mercado³⁷¹.

A governamentalidade, como grade de análise, estuda o conjunto de técnicas, procedimentos e cálculos para governar as pessoas, regendo sua conduta com base em critérios econômicos e de segurança. A economia em vista é aquela que garante a lógica do mercado, e a segurança é aquela que a protege. No entanto, governar por si só não garante a aceitação dos governados, daí a necessidade de se educar a longo prazo, criar hábitos e inculcar valores na cultura. Tal governar se baseia no consentimento incessante dos indivíduos, numa aceitação voluntária da lógica e dos procedimentos do poder governamental, num *eu infinito*³⁷².

Se por um lado é comum pensar a epistemologia sobre as condições de possibilidade do conhecimento, por outro temos as condições de aceitabilidade que formam um modo de ser, uma ontologia conduzida nas relações de poder cotidianas. Lorenzini aponta que há uma influência wittgeniana e austiniana nessa perspectiva, no sentido de focar na política ordinária, cotidiana, no senso comum³⁷³. Foucault não está interessado em fazer afirmações globais e buscar alternativas ao modo ocidental de governar, mas apenas em fazer uma genealogia das problemáticas, uma análise dos problemas que afetam a vida política cotidiana dos indivíduos³⁷⁴. A aceitabilidade às direções que alguém recebe pode ser algo tão ordinário que nem sequer nos damos conta das formas de poder que subjazem à aceitação.

O *eu quero* irrestrito pelas formas econômicas e securitárias do neoliberalismo, instala-se como algo natural nos indivíduos, pois se trata de ensinar a enxergar essa forma de poder como aquela que não coloca em risco os desejos e crenças mais relevantes de cada um. As condições de aceitabilidade são determinadas de antemão, de modo que coincidam com a afirmação permanente pelo modelo de uma liberdade que se vende como irrestrita. Tal modo irrestrito, porém, e ainda de forma muito específica, só aparece no mercado, na manifestação do consumo sem fim.

³⁷¹ Cf. Lorenzini, 2023: 30.

³⁷² Cf. Lorenzini, 2023: 30-31.

³⁷³ Cf. Lorenzini, 2023: 23.

³⁷⁴ Cf. Foucault, 1983: 231-232.

Foucault também chama de governamentalidade a linha de força que levou à preeminência do governo sobre todas as outras formas no mundo ocidental, como a soberania e a disciplina. A forma de governo foi desenvolvida ao longo dos anos, explicitando uma série de aparatos específicos, bem como conhecimentos específicos³⁷⁵. Há, portanto, uma história do governo. Como é que se governa? Com qual finalidade? Em *Segurança, Território, População*, o pensador tenta responder a essas questões partindo de uma análise do poder pastoral na história.

Foucault afirma que o poder pastoral surge no Oriente, primeiramente em um contexto pré-cristão, e depois no cristianismo oriental. A ideia de governar os homens também se manifesta nas práticas de direção espiritual ou de direção das almas³⁷⁶. Atentemos agora para as formas mencionadas acima. Foucault afirma que o poder do pastor se destaca pela necessidade de ordenar o rebanho diariamente, pela necessidade de saber tudo sobre ele³⁷⁷, o que faz, onde está, para onde vai, o que quer, o que sonha, o que deseja. É um poder de vigilância, de previsão de tudo o que pode acontecer ao rebanho. Posicionando-se como líder e como aquele que zela pelo bem-estar do rebanho, o pastor pode traçar um mapa de cada indivíduo do rebanho e então direcionar cada um conforme seus desejos.

O pastor tem dois objetivos principais: garantir a segurança de seus subordinados e conhecer intimamente cada indivíduo ali presente, pois é assim que ele consegue fazer previsões, cálculos e estimativas sobre o futuro de seu rebanho. Nisso vemos uma intensa concentração de informações, dados e expectativas surgirem na figura de um único indivíduo: o pastor. O poder pastoral carrega consigo a técnica da individualização. E como assim? Por meio do zelo e do controle, a maneira de liderar do pastor é uma forma de educar os indivíduos para que sempre correspondam ao que se espera deles, conduta previamente reforçada. Nesse contexto, vemos a ação da direção espiritual.

Para melhor compreensão do que é direção espiritual no poder pastoral, Foucault faz uma contraposição com a antiguidade, onde tal prática já ocorria. Quando passávamos por um momento difícil, consultávamos o oráculo e pedíamos clarividência, um momento de sabedoria. Os guias então lançavam suas direções, indicando caminhos e

³⁷⁵ Cf. Foucault, 2007: 144.

³⁷⁶ Cf. Foucault, 2007: 169.

³⁷⁷ Cf. Foucault, 2007: 236.

comportamentos. Era uma direção espiritual circunstancial³⁷⁸, uma sugestão de mudança que não implicava conhecer a totalidade daquele indivíduo. Por outro lado, a direção espiritual do pastor visa manter a direção, a vigilância e o controle para que o indivíduo faça exatamente o que lhe é dito. A vigilância pastoral se espalha por toda a vida do alvo, por todos os sujeitos, todos os níveis de existência³⁷⁹.

Se na direção espiritual da antiguidade o oráculo buscava ser um auxílio para que o indivíduo se dominasse, se conhecesse melhor e então buscasse se dirigir, com o poder pastoral não há auxílio desse tipo, mas um guia para a dependência absoluta, para a subordinação³⁸⁰. O indivíduo examinará sua consciência não para meditar sobre si mesmo, para aprender com o caminho que percorreu até então, mas para contar tudo ao pastor, para mantê-lo atualizado sobre o que se passa em cada consciência. A direção espiritual e o exame de consciência se revelam como técnicas de individualização, técnicas para governar, para educar e levar um indivíduo a ser de tal maneira, a agir de tal modo, a corresponder ao que lhe foi ensinado. E não menos importante, os indivíduos se veem em uma rede total e permanente de governo, um zelo global que afasta a dominação de si.

Com isso temos uma síntese da trajetória do conceito de governamentalidade, principalmente através do livro *Segurança, Território, População*. Foucault também comenta sobre uma terceira via de compreensão do conceito, que seria a compreensão do processo que levou o estado de justiça da Idade Média a se transformar no estado administrativo dos séculos XV e XVI, onde ocorreu uma gradual governamentalização³⁸¹. Em nosso artigo não nos deteremos nessa especificidade, mas vale ressaltar que hoje o estado administrativo e suas instituições exercem o papel do pastor, como Foucault sugere, assim como as empresas que encapsulam tanto poder que acabam ganhando força para atuar como o Estado. Nosso interesse agora é avançar para uma análise da ética em relação à governamentalidade, indicando uma via de resistência à servidão voluntária.

Concordamos com o entendimento dos autores que não veem o interesse de Foucault pela ética como um interesse repentino ou mesmo uma ruptura em seu modo de pensar, mas como uma continuidade lógica condizente com sua trajetória. Não há ruptura

³⁷⁸ Cf. Foucault, 2007: 237.

³⁷⁹ Cf. Foucault, 2007: 238.

³⁸⁰ Cf. Foucault, 2007: 238.

³⁸¹ Cf. Foucault, 2007: 144.

com as análises de saber e poder, mas a extensão para um contexto mais amplo³⁸². A governamentalidade abarca tanto a análise disciplinar quanto a de biopoder, mas aos poucos leva Foucault a pensar em estratégias de resistência, em formas de oposição³⁸³. A ética aparecerá como uma forma de tentar compreender melhor o que podemos fazer com a liberdade, o que podemos fazer para olhar para nós mesmos. A noção de governamentalidade permite evidenciar como essa liberdade aparece e como as relações com os outros se dão nesse espaço. Com isso, Foucault diz que esse é o escopo da ética³⁸⁴, o que podemos fazer com a liberdade em um contexto de governo, em uma subordinação ao *eu quero*.

As noções de governo e ética se entrelaçam³⁸⁵. Como o poder de governar se sustenta na eficácia do *eu quero*, na aceitabilidade de uma liberdade produzida para determinadas práticas e saberes³⁸⁶, a ética aparecerá como uma liberdade refletida, uma reflexão sobre a liberdade³⁸⁷. A ética, portanto, é uma forma de aprofundar a análise da relação de subordinação, da relação do *eu quero* ser governado, conduzido, direcionado para tais e tais configurações, uma forma, também, de buscar reações a esse modelo³⁸⁸. Não há ruptura entre os temas, mas sim enlace e ampliação conceitual para a análise da própria matéria que torna tão bem-sucedido o poder de governar, a liberdade, ou um discurso que anuncia a verdade da liberdade e orienta as relações entre os indivíduos.

Uma ética que reflita sobre a liberdade analisará outras formas de lidar com ela, formas que não exijam um pastor ou um Estado que nos guie constantemente e nos conduza a uma certa individualização. Foucault se preocupava, como indica no texto *O sujeito e o poder*, que o problema da política, da ética, da filosofia e da sociologia contemporâneas é libertar-nos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele está vinculado³⁸⁹. Para isso, precisamos propor outras formas de subjetividade, recusando o modelo de individualidade que nos foi imposto por tantos séculos³⁹⁰. É nesse sentido que o filósofo busca outras formas de lidar consigo mesmo, remontando à antiguidade para resgatar o conceito de *parresía*.

³⁸² Cf. Castro, 2009: 189.

³⁸³ Cf. Lorenzini, 2023: 22-23.

³⁸⁴ Cf. Foucault, 1994: 729.

³⁸⁵ Cf. Castro, 2009: 189.

³⁸⁶ Cf. Lorenzini, 2023: 30.

³⁸⁷ Cf. Foucault, 1997: 284.

³⁸⁸ Cf. Lorenzini, 2023: 23.

³⁸⁹ Cf. Foucault, 2001: 336.

³⁹⁰ Cf. Foucault, 2001: 336.

Em *Segurança, Território, População*, Foucault trata do poder pastoral e o coloca em contraste com a direção espiritual, que era circunstancial, uma forma de guiar que não pretendia monitorar a totalidade do indivíduo. Essa forma não é detalhada no livro, mas em *A Hermenêutica do Sujeito* encontramos essa análise. Foucault diz que a *parresía* trata da relação verbal com os outros³⁹¹, uma relação que é marcada pela franqueza, pelo falar diretamente, como a etimologia da palavra sugere. Esse falar direto, franco, funcionava como as regras de um jogo, um jogo dialógico. Como devo tratar os outros verbalmente? Como devo agir na conversa?

A relação com o outro, com a *parresía*, não se trata de ordenar, governar, inclinar alguém a fazer o que se espera, mas envolve uma ação que visa ajudar o outro a construir uma relação de soberania consigo mesmo³⁹². Esse objetivo vai diretamente contra a proposta do pastor, que pretende construir uma relação de dependência absoluta, mesmo afirmando que todos são livres e precisam atingir objetivos predefinidos. Foucault não diz isso explicitamente, mas a *parresía* como noção ética é uma maneira de pensar outros modos de ser que não o da individualidade governamental.

Trata-se de almejar o que ele escreve em *O sujeito e o poder*, de pensar novas formas de subjetividade, de pensar em algo diferente do sujeito que dá sentido a tudo e tenta resolver tudo. Trata-se de não pensar em totalidades, em problemas globais, mas de pensar em problemas do nosso tempo, em lidar com os perigos da nossa contemporaneidade. Como disse Foucault em uma entrevista, isso não significa que tudo é ruim, mas que tudo é perigoso, e se assim é, então sempre temos algo a fazer, um ativismo pessimista³⁹³, pois o foco está em situações localizadas, não em questões globais e transcendentais.

Os guias antigos tinham o objetivo de garantir que quem escutasse o conselho, a direção espiritual, estabelecesse uma relação plena e soberana consigo mesmo³⁹⁴. Um exemplo como esse faz Foucault pensar que o objetivo hoje não é descobrir o que somos, mas recusar o que somos³⁹⁵. Dadas as condições de aceitabilidade, do constante *eu quero*, onde haveria espaço para a negação? Negar tais condições, negar o permanente "eu quero", negar o governo e seus tentáculos que vigiam e ordenam tudo. Eis o início de

³⁹¹ Cf. Foucault, 2005: 164.

³⁹² Cf. Foucault, 2005: 385.

³⁹³ Cf. Foucault, 1983: 232.

³⁹⁴ Cf. Castro, 2009: 317.

³⁹⁵ Cf. Foucault, 2001: 336.

algo que podemos fazer, o início do ativismo pessimista. Foucault recorre à antiguidade para estudar um momento conceitual em que a vida se afirma mais do que a individualidade. O problema para os gregos não eram as técnicas em si, mas as técnicas que podem ajudar a viver bem³⁹⁶.

Estudar a antiguidade e sua ética subjacente não é, para Foucault, uma forma de resolver os problemas expostos pela governamentalidade, pois não se pode buscar soluções para os nossos dias em problemas levantados em outra época e por outras pessoas³⁹⁷. Se não se trata de soluções, então do que se trata? De estratégias de resistência, uma oposição que, antes de tudo, recusa isso que supostamente somos. Recusar esse suposto ser universal que nos direciona para uma individualidade rígida e global, foi isso que Foucault buscou, recusando tal subjetividade e repensando outras formas de ser³⁹⁸.

Não há solução fácil e universal. Na verdade, buscar por isso seria uma armadilha. Operar globalmente, ignorando a complexidade das relações e do micropoder, pode acabar se tornando mais uma forma de propor subjetividades essenciais que devemos seguir, recorrendo à relação de ordem e direção do governo. A simples negação do que está ali como modelo já é uma forma de construir outras subjetividades. Resistir é também elaborar estratégias para recusar sujeições, não mais se submeter ao *eu quero* e ao que tão facilmente se afirma como a única forma de ser e estar no mundo³⁹⁹.

Em uma entrevista, Foucault foi questionado sobre o que ele considerava de uma filosofia como a de Sartre, tão envolvida na melhoria das condições de vida. Foucault afirma que a filosofia de Sartre é essencialmente o sujeito que restaura o sentido do mundo. Mas existem outras formas de existência possíveis além desse sujeito?⁴⁰⁰ A obra de Foucault aponta que a subjetividade associada a esse sujeito do conhecimento é algo problemático, uma subjetividade que é, em grande parte, sujeição e aceitação.

Trata-se, antes, de questionar a própria categoria da subjetividade, antes que o sujeito possa se posicionar como restaurador de sentido. Trata-se de aprofundar as relações de poder e sua história, a exemplo de seu estudo sobre a relação entre objetos e poder em referência à metamorfose dos métodos de punição⁴⁰¹. Mais do que delinear as

³⁹⁶ Cf. Foucault, 1983: 235.

³⁹⁷ Cf. Foucault, 1983: 231-232.

³⁹⁸ Cf. Foucault, 2001: 336.

³⁹⁹ Cf. Lorenzini, 2023: 28.

⁴⁰⁰ Cf. Foucault, 1991: 49.

⁴⁰¹ Cf. Foucault, 1995: 24.

possibilidades de um sujeito resolver o mundo, trata-se de analisar a complexidade do poder e ver o indivíduo como um de seus efeitos, não um alguém imune e externo que pode interromper todas essas relações⁴⁰². Os indivíduos estão na cadeia do poder, do governo, da disciplina, do biopoder. Não existe uma saída fácil, uma solução global, mas podemos recusar tudo isso, podemos negar essa individualidade forjada.

Portanto, não deveria ser uma surpresa que a definição de Foucault de uma atitude crítica se concentre na possibilidade de dizer que *não quero mais* viver desta maneira, nem ser governado desta maneira⁴⁰³. Para Foucault, é a ética que sempre tem esse potencial crítico, a possibilidade de negar a direção infinita e vigilante do pastor. A liberdade assume a forma de ética quando é formada pela reflexão⁴⁰⁴. Trata-se da liberdade de negar, de refletir e considerar opções diferentes daquela que é pronunciada como a solução universal. Essa maneira de praticar a liberdade é o que a ética é, mas não qualquer prática, uma prática refletida da liberdade⁴⁰⁵.

Há, então, parece-nos, um contraste entre práticas de liberdade. De um lado, temos a aceitabilidade permanente de um modelo de mercado; de outro, uma reflexão que é menos aceitação e sujeição e mais consideração, um pensamento mais complexo que pronuncia uma negação, de que *não quero mais* ser governado. Essa prática refletida de liberdade, que também é ética, é uma forma de resistência ao sujeito que aceita saberes e poderes considerados essenciais, universais. A *parresía* é um indício de que o sujeito nem sempre buscou estabelecer uma verdade absoluta sobre como viver, mas sim enxergar em contexto quais técnicas e práticas podem ajudar a viver bem. Mais do que uma essência individual, são técnicas que indicam possibilidades, tanto para os outros quanto para si mesmo⁴⁰⁶.

A *parresia* permitia ao indivíduo ter uma relação soberana consigo mesmo, pois se apoiava na franqueza da direção espiritual, uma franqueza circunstancial que o convocava a encontrar suas próprias possibilidades de caminho. O governo, ancorado no poder pastoral, se apoia na bajulação, que é precisamente o oposto da franqueza⁴⁰⁷. A bajulação cria uma dependência por parte do bajulado, um desejo de se sentir daquela

⁴⁰² Cf. Lorenzini: 2023: 24.

⁴⁰³ Cf. Lorenzini, 2023: 31.

⁴⁰⁴ Cf. Foucault, 1997: 284.

⁴⁰⁵ Cf. Lorenzini, 2023: 33.

⁴⁰⁶ Cf. Foucault, 1986: 89.

⁴⁰⁷ Cf. Foucault, 2005: 373.

forma novamente, de estar próximo. A figura do pastor é a do bajulador que zela por cada uma de suas ovelhas, que cuida, provê. A bajulação cria no bajulado a necessidade de continuar naquela relação, de modo que a liberdade aparece como uma aceitação permanente do que ali se configurou.

Por outro lado, a franqueza não cria necessidades, mas possibilidades, a chance de cuidar de si e se dirigir autonomamente. Não se trata de ver essa franqueza como a solução para todos os problemas, mas de compreender que a bajulação nem sempre foi a regra da direção espiritual. A história nos mostra algumas estratégias que podem auxiliar em nossa resistência, na negação daquilo que se configura como essência da vida. A ética tem como forte característica a negação, uma liberdade refletida que se recusa a ser a aceitabilidade irrestrita da bajulação manipuladora.

A incursão foucaultiana no problema da governamentalidade permite iluminar, com novo rigor, a própria ontologia da comunicação delineada no brevírio anterior. Se a comunicação é a arte de costurar mundos, de produzir zonas de permeabilidade entre existências paralelas, então ela só pode operar quando o campo perceptivo não está colonizado pelos automatismos da sujeição. A governamentalidade, segundo Foucault, descreve justamente o contrário: o processo pelo qual os modos de ver, sentir e desejar são previamente estruturados para tornar a obediência não apenas possível, mas aceitável. O governo não age apenas por ordens, mas configurando condições de aceitabilidade que moldam o olhar antes mesmo que ele possa vagar. Há, nesse ponto, uma convergência profunda com o diagnóstico da servidão ótica: governar é conduzir o olhar, sujeitar é orientar a percepção para que ela tome como natural aquilo que é, em verdade, produto de cálculo político.

Assim, o registro foucaultiano das técnicas de poder oferece o subterrâneo conceitual necessário para compreender por que a costura comunicacional é tão difícil e tão rara. A comunicação só pode transformar paralelismo em encontro quando os fios estão disponíveis para serem transpassados, mas a governamentalidade neoliberal, como reforçam Lemke e Lorenzini, opera produzindo sujeitos impermeáveis, enrijecidos por uma liberdade simulada que coincide integralmente com os interesses do mercado. Um sujeito governado pelo *eu quero*, modelado, previsto, antecipado, já não é capaz de sustentar as tensões, dobras e atravessamentos que definem a costura simbólica. Ele se comunica apenas na superfície, nunca no entre. A ontologia comunicacional exige

permeabilidade, a governamentalidade produz blindagem. A primeira cria mundos comuns, a segunda produz ilhas de desejo administrado.

Desse modo, a ontologia da comunicação encontra em Foucault não apenas um diagnóstico da sujeição perceptiva, mas também o vocabulário rigoroso para compreender que a costura comunicacional é, antes de tudo, uma tarefa ética. O poder pastoral, que conduz o rebanho pela bajulação e pela vigilância íntima, produz sujeitos que aceitam ser vistos, dirigidos, atualizados como se fossem mapas vivos. A comunicação, para escapar da servidão ótica, precisa romper com essa lógica pastoral. Precisa abandonar a bajulação do consenso imediato, a superfície lisa da conexão, e restituir a franqueza do dissenso que produz densidade simbólica, costuras. A *parresía*, nesse sentido, torna-se figura exemplar: não como nostalgia da antiguidade, mas como forma de destituição da dependência.

Assim como a *parresía* restituía ao sujeito a capacidade de afirmar-se diante do poder sem submeter a própria voz à tutela do pastor, a hermenêutica comunicativa pode devolver ao olhar sua dignidade crítica: a possibilidade de não aceitar automaticamente o que lhe é oferecido como fato, evidência, urgência ou verdade. A recusa hermenêutica não é mero ato de vontade, é um gesto perceptivo que desnaturaliza o visível, suspende a adesão imediata e impede que a retina seja colonizada pela gramática dominante do sensível.

Trata-se de um exercício ético-perceptivo que rompe os automatismos da servidão ótica. Se a servidão ótica é a facilidade de ver conforme se espera que vejamos, seguindo os enquadramentos hegemônicos, acolhendo as imagens já mastigadas pela mídia, aceitando como natural o que é produto de seleção, corte e montagem, a hermenêutica comunicativa instala um pequeno desvio: o olhar passa a perguntar *por que vejo assim? De que outra forma esta cena poderia ser percebida?* Essa interrogação abre fissuras no

regime da visibilidade⁴⁰⁸, produz hesitação, restabelece o intervalo crítico entre estímulo e interpretação⁴⁰⁹.

Em última análise, a hermenêutica comunicativa recusa a servidão ótica, porque restitui ao sujeito o direito de olhar novamente, de olhar de outro modo, de olhar contra o fluxo. É uma prática de desobediência perceptiva: recusar o fácil, o dado, o pronto; e, no lugar disso, cultivar a lentidão interpretativa, a suspeita generosa, a abertura para aquilo que as imagens dominantes tentam desativar, a possibilidade de imaginar que o mundo poderia ser visto, vivido e narrado de outro modo.

A propósito da sujeição, Judith Butler também se torna interlocutora indispensável neste percurso, pois sua reflexão sobre a formação do sujeito, sempre atravessado por normas, performatividades e injunções discursivas, aprofunda o entendimento de que a obediência não é apenas uma imposição externa, mas uma condição fabricada no interior das práticas de reconhecimento que constituem a própria identidade. Butler desloca a análise da sujeição para o terreno da vulnerabilidade ontológica: somos constituídos por discursos que nos antecedem, e é no interior dessa dependência estrutural que o poder se infiltra, produzindo modos de existência que se confundem com as condições de inteligibilidade disponíveis. Assim, aproximar Butler da hermenêutica comunicativa e da governamentalidade foucaultiana permite compreender como o olhar, a voz e o corpo são moldados por normas que determinam o que pode aparecer, o que pode ser dito e o que pode existir, e como, apesar disso, há sempre margem para a recusa, a torção e o desvio que reabrem o campo da agência.

No livro *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*, Butler começa a argumentar por meio de uma exposição de lacuna na obra de Foucault. “A teoria de Foucault quase deixa passar em branco todo o campo da psique, mas não só isso: o poder, nessa dupla valência de subordinação e produção, também não é explorado”. Butler abre o seu livro com essa delicada fissura: ela não critica Foucault por ignorância, mas por

⁴⁰⁸ No texto *Recognition*, Axel Honneth (2001) disserta sobre o que seria visibilidade. Mais do que a mera presença física de um objeto, a visibilidade presume um *framework* espaço-temporal, isto é, implica um ambiente em que olhos se cruzam, gestos se colocam e vacilam. A invisibilidade, diz Honneth, ocorre na visibilidade. Honneth exemplifica com o caso dos escravos que, apesar de estarem presentes de corpo e alma no espaço, eram ignorados justamente por um gestual que assumia aquela situação degradante como natural. Ao falarmos em regime de visibilidade, portanto, nota-se que o espaço-tempo em que os olhares se cruzam é fundamental para a compreensão. No caso da servidão ótica, a visão ignora os horizontes diversos para abarcar apenas alguns pontos, aqueles já recortados.

⁴⁰⁹ Para lembrar também a reflexão de Haraway sobre as formas de olhar. Fizemos essa reflexão em páginas anteriores.

ausência. O projeto foucaultiano, ao privilegiar práticas, discursos e instituições, quase não toca no território interno onde o poder também se aloja, a psique. Se o poder é produtor, ele produz não apenas práticas e saberes, mas também apegos, culpas⁴¹⁰, medos, dependências, formas de querer aquilo que nos domina.

Butler promove a reflexão, para que “consideremos que o sujeito não seja apenas formado na subordinação, mas também que a subordinação forneça a condição de possibilidade contínua do sujeito”⁴¹¹. Ora, a pensadora sugere que a subordinação, limitante de nossa autonomia, é também condição de possibilidade do sujeito. A ideia é que aquilo que limita o sujeito também o faz surgir; aquilo que o subordina também o mantém. Afinal: “O amor de uma criança é anterior ao julgamento e à decisão; quando a criança é cuidada e nutrida de uma forma “boa o suficiente”, o amor acontece primeiro”⁴¹². Esse amor inaugural mostra que as primeiras relações existenciais não começam pela autonomia, mas pela dependência constitutiva: somos formados, antes de tudo, por aquilo e por aqueles que nos sustentam. Assim, “para que o sujeito surja, esse apego, em suas formas primárias, deve tanto vir a ser quanto ser negado, seu devir deve consistir em sua negação parcial”⁴¹³.

Quer dizer, não basta dizer que o sujeito é produzido pela subordinação e sujeição, é preciso reconhecer que essa mesma subordinação permanece como condição contínua de sua existência. Ou seja, não há um antes puro do poder nem um depois emancipado, o sujeito é constituído e sustentado dentro dessa trama. “O poder não só age sobre o sujeito como também, em sentido transitivo, põe em ato o sujeito, conferindo-lhe existência”⁴¹⁴. O ponto é sutil e decisivo: Butler nos leva a abandonar a fantasia de um sujeito que, um dia, teria estado fora do poder e depois teria sido capturado por ele. Ao contrário, a sujeição é simultaneamente ferimento e filiação, ela vulnerabiliza, mas também possibilita o coexistir. Por isso, o poder não apenas constrange um sujeito já dado, ele o faz surgir, o coloca em movimento, dá-lhe forma e continuidade.

Assim, um projeto crítico contemporâneo precisa partir dessa ambiguidade: não se trata de escapar do poder, mas de compreender como, dentro dele, certas formas de si

⁴¹⁰ Em *O mal-estar na civilização*, Freud (2011) mencionava “o sentimento de culpa como o problema mais importante da evolução cultural e de mostrar que o preço do progresso cultural é a perda de felicidade, pelo acréscimo do sentimento de culpa”. Cf. Freud, 2011: 81.

⁴¹¹ Butler, 2024: 16.

⁴¹² *Ibidem*.

⁴¹³ *Ibidem*, 17.

⁴¹⁴ *Ibidem*, 22.

podem ser reinscritas, desviadas ou reinventadas. Mais que isso, a sujeição é tanto voluntária quanto involuntária. Enquanto crianças, carentes e completamente subordinadas, não há escolha, somos impelidos pelo poder maior da filiação. Aliás:

O desejo de persistir no próprio ser exige a submissão a um mundo de outros que fundamentalmente não é nosso (uma submissão que não ocorre posteriormente, mas que enquadra e possibilita o desejo de ser). Somente ao persistir na alteridade é que se persiste em seu "próprio" ser. Vulnerável a termos que jamais criou, o sujeito sempre persiste, até certo ponto, por meio de categorias, nomes, termos e classificações que assinalam uma alienação primária e inauguradora na sociabilidade. Se esses termos instituem uma subordinação primária ou, aliás, uma violência primária, isso quer dizer que o sujeito surge contra si mesmo para, paradoxalmente, ser para si. (BUTLER, 2024, p. 36-37)

A filiação a algo maior que nós, o próprio poder que nos concebeu, tal subordinação é o motor inicial da vida. Butler nos lembra, porém, que para o sujeito surgir ele deve tanto vir a ser em sua dependência quanto negar parcialmente essa submissão. Isto é, para sermos independentes de alguma maneira precisamos negar esse poder subjacente. Não se trata de sair definitivamente de suas garras, pois isso não é possível, mas de deslocar os horizontes da alteridade. Com a passagem do tempo, geralmente na adolescência, começamos a ter aqueles questionamentos acerca de nossas filiações. Nos orgulhamos de algumas delas, de outras nem tanto, de outras sentimos repulsa. Algo é determinante nesse momento do questionar, algo profundamente vinculado à comunicação.

A filiação que primeiro é subordinação afetiva é enriquecida por ideias de várias matizes, por afinidades que podem ir na contramão do que é costumeiro no núcleo de tal sujeito. Faz-se nítido quanto mais relações temos: amizades, colegas, parcerias românticas ou não, tanto mais negamos ou questionamos aquele casulo inicial. O mais determinante, porém, é a presença da comunicação nesses acontecimentos. De fato, quanto maior o nosso poder de fala e de escuta, isto é, quanto mais encontramos o nosso timbre, a nossa fala, a nossa colocação com as palavras, tanto mais nos tornamos sujeitos em sentido diverso. Qual sentido seria esse? Justamente a sujeição ao conhecimento. Quanto mais aprendemos, e isso significa saber olhar mais longe, saber ouvir, tocar, memorizar, decifrar, pronunciar, degustar, mais nos subordinamos à diversidade. Uma vez, porém, que é somente na alteridade que persistimos, quer dizer que o conhecimento só é possível na comunicação entre seres, no relacionar-se. Na convivência com o diverso

colocamos a comunicação em obra⁴¹⁵, aprendemos o poder-falar, o poder-ouvir e, sobretudo, o poder-interpretar. Observamos que há interpretações outras, para muito além de nossas filiações iniciais.

Quando crianças, tentamos encontrar a entonação das palavras, a afinação. Começamos sobretudo por imitação, para falarmos como aqueles que cuidam de nós. A voz procura fazer coro, repetição, retomada, ressonância. Com o tempo, conhecemos a dissonância. Aprendemos a negar, a rejeitar. Quando um pouco mais velhos, na adolescência, essa negação toma proporções conceituais. Não rejeitamos apenas a comida saudável ou a obrigação de ir à escola, de sair do casulo, passamos a rejeitar a forma como nossos parentes pensam, como se comportam, como se responsabilizam, como se comunicam com os outros. Passamos a interpretar aquilo que vemos com outras cores. Isso significa: lá onde há vozes em coro há sinfonia. Uma sinfonia pode ser tanto consonante quanto dissonante. As dissonâncias, as desafinações, os desencontros são formas de negação parcial, para ressoar com Butler. Aprendemos a colocar a nossa voz em outras tonalidades, acontecimento que indica o devir comunicacional. Ou melhor: é pela comunicação que aprendemos a negação, a possibilidade de uma *contrafonia*.

A *contrafonia* é o nome do gesto pelo qual a voz se descola do coro que a formou para ingressar num regime próprio de enunciação. Não se trata de romper com a origem, mas de deslocá-la internamente: é a capacidade de produzir uma diferença audiovisual no interior do mesmo campo de vozes e visões que primeiro nos afinou. A *contrafonia* é a prática comunicativa pela qual o sujeito ensaia, na própria sonoridade de sua expressão e na particularidade colorida de sua visão, uma pequena negação. Não se trata de um negar destrutivo, mas criador, que rearticula sua posição no mundo sensível.

Ela é, portanto, a negação que marca o início do devir-sujeito na comunicação: quando deixamos de apenas ressoar e começamos a compor. É o movimento pelo qual, ainda dentro das vozes que nos antecedem, introduzimos uma nota estranha, um deslocamento, uma descontinuidade que inaugura estilo, perspectiva e interpretação. Dizer “não”, no registro comunicacional, é sempre dizer diferente: é instaurar uma outra vibração, uma tensão produtiva dentro da sinfonia social que nos constituía de modo tácito.

⁴¹⁵ Para relembrar o conceito de Heidegger em suas reflexões sobre a obra de arte.

Assim, a *contrafonia* não é a recusa total, mas a negação parcial de uma sinfonia acrítica, isto é, lá onde vozes coadunam sem diversidade interpretativa. Trata-se de uma técnica de introduzir outra curva melódica no já estabelecido. Ela torna perceptível o momento em que deixamos de ser apenas corpos afinados pelos outros para nos tornarmos corpos capazes de afinar o mundo. É o ponto em que a sujeição inicial começa a tornar-se abertura interpretativa, espaço para o surgimento de tonalidades novas. A *contrafonia*, portanto, possui relação íntima com a sujeição ao conhecimento.

O conhecimento nasce, primeiramente, como ressonância: imitamos, repetimos, acolhemos vozes que nos precedem: familiares, instituições, tradições, linguagens, gestos, narrativas. Antes de saber “o quê”, aprendemos “como” falar, como escutar, como nos orientar na sinfonia do mundo. Essa fase imitativa é necessária, mas não é suficiente. A *contrafonia* é o momento em que o saber deixa de ser eco e se torna interpretação. Quando introduzimos uma dissonância, um desvio mínimo, um acento novo naquilo que aprendemos, produzimos conhecimento em sentido pleno: não estamos mais apenas dentro da sinfonia dos outros, mas modulando essa sinfonia a partir de uma posição própria.

A *contrafonia* é, assim, o mecanismo hermenêutico do conhecimento como negação e recriação. E, por conseguinte, não há *contrafonia* sem sujeição ao conhecimento, sem subordinação à diversificação, à diversidade. Lá onde há consenso é preciso haver dissenso, dissonância. Uma sinfonia que simplesmente põe em coro as vozes hegemônicas apenas afirma aquilo que já é tradicionalmente ouvido. A *contrafonia* escava vozes como quem desenterra raízes subterrâneas de uma árvore secular: revela a trama oculta que sustenta o tronco visível, rompe a ilusão de uniformidade da copa e devolve ao campo sonoro a complexidade viva do que sempre esteve abaixo da escuta, invisível, abafado, mas pulsante. Trata-se, portanto, de compor e decompor. Decompor o eco unidimensional de vozes e compor interpretações dissonantes, não pelo simples prazer de contrariar, mas pela possibilidade do diverso.

A *contrafonia*, de uma perspectiva foucaultiana, deve ser compreendida como o gesto hermenêutico que desarma o regime acústico da governamentalidade. Se governar, para Foucault, é conduzir condutas, ordenando percepções, administrando afetos, distribuindo inteligibilidades, então o exercício governamental opera como uma sinfonia normativa: harmoniza discursos, equaliza expectativas, produz sujeitos que ouvem e veem segundo a pauta hegemônica. A governamentalidade não precisa impor-se pela

força; ela ressoa, é vibração invisível. E ressoa justamente porque a aceitabilidade se torna hábito perceptivo, uma docilidade sensível. É aqui que a *contrafonia* adquire maior densidade crítica: ela insere dissonância no interior da pauta governamental, devolve à escuta aquilo que a condução das condutas tenta amortecer: o conflito, o ruído, a ambivalência interpretativa, a pluralidade de sentidos. Nessa chave, a *contrafonia* é tanto negação formal quanto técnica de deslocamento, uma prática interpretativa que perturba a estabilidade sonora sobre a qual se assenta a governamentalidade neoliberal.

Nesse sentido, a *contrafonia* é a forma comunicacional das práticas refletidas de liberdade descritas por Foucault ao falar sobre a ética. Enquanto a governamentalidade depende de sujeitos que naturalizam a normalidade das condutas prescritas, a *contrafonia* produz sujeitos capazes de interromper a aceitabilidade, reinstaurando o trabalho crítico da interpretação, trabalho necessário para desfazer a servidão ótica e auditiva que sustenta a condução. Trata-se de um gesto rigoroso: à sinfonia da obediência, que harmoniza percepções para manter o governo das almas, opõe-se a *contrafonia* da interpretação, que reabre o campo das possibilidades, da compreensão. E assim como a *parresia* é a coragem do dizer-verdadeiro contra o poder, a *contrafonia* é a coragem da escuta-diferente, a recusa estrutural à homogeneização perceptiva. Em suma, ela tensiona o aparato governamental ao reinscrever o sujeito como acontecimento crítico dentro da própria trama do poder, convertendo a comunicação em laboratório de resistência e reconfiguração ontológica.

4.6. Paul Ricoeur: hermenêutica, ideologias e a possibilidade da hermenêutica comunicativa

Ao longo da tese, especialmente pelo início, mencionamos como o pensamento de Paul Ricoeur representava um ponto de intersecção entre ontologia e epistemologia. Isto é, como seria possível um pensamento que abarca tanto a profundidade dos modos de ser, daquilo que somos, como também expressa as distorções ideológicas a que estamos submetidos. Como destacamos, a hermenêutica, na esteira de Heidegger e Gadamer, situa a história como aquilo a que pertencemos antes mesmo de termos uma consciência objetiva. Nessa experiência ontológica, imersos no círculo hermenêutico e na fusão de horizontes, somos sempre compreendendo, enquanto modo de ser. Esse compreender nos leva à tradição, àquilo que é anterior e a que estamos sujeitos, para dialogar com Butler. Na alteridade com essa tradição é que nos constituímos.

Como bem criticou Habermas, no entanto, a escola fenomenológica e hermenêutica, sobretudo com Heidegger e Gadamer, torna subterrânea a crítica aos horizontes⁴¹⁶. A saber, é como se todos tivessem o mesmo acesso, a mesma possibilidade de alargar os horizontes, de realizar a fusão em sua plenitude. Há, porém, diversos entraves que dificultam esses acessos, em especial o fato de que a tradição está sempre em disputa de sentidos, não se trata de algo fixo, estanque. Determinada tradição pode muito bem ser a distorção de fatores que se perderam, de uma barbárie⁴¹⁷ que ocultou as suas marcas.

A crítica habermasiana destaca: a tradição não é legado neutro ou corrente contínua de sentido; ela é campo de força, luta por interpretação, sobrevivência de vozes e apagamento de outras. Toda tradição traz em si uma memória seletiva, frequentemente construída sobre camadas de violência, repressão e desigualdade. Em outros termos, não há horizonte sem disputa, e não há fusão sem exclusão prévia. Sobre isso também nos assinalou Pierre Bourdieu ao dizer “que o sujeito cognoscente não tem acesso pela simples reflexão ao essencial daquilo que ele é (...) para ter acesso a isso, ele deve passar pelo desvio das condições objetivas nas quais ele foi produzido de modo a tornar-se o que ele é”⁴¹⁸.

Assim, quando Gadamer insiste na autoridade da tradição, corre o risco, como aponta Habermas, de equivocar a historicidade com uma espécie de naturalização da herança: como se o que chega até nós fosse, por definição, legítimo, fecundo ou representativo. Uma tradição, porém, pode perfeitamente ser a sedimentação de injustiças, a cristalização de domínios, a normalização de barbáries que se impõem como história oficial. A hermenêutica, se não for crítica, pode transformar o eco dos vencedores em voz universal.

Daí a necessidade de uma hermenêutica verdadeiramente comunicativa: uma hermenêutica que reconheça que a tradição é sempre parcial, disputada, tensionada, e que muitas vezes aquilo que chamamos de horizonte comum não passa de um horizonte imposto, resultado de processos históricos que apagaram saberes, silenciaram comunidades, normalizaram violências e elegeram apenas certas vozes como autorizadas

⁴¹⁶ A consulta às páginas anteriores desta tese é muito bem-vinda. Na ocasião, problematizamos a questão entre ontologia e epistemologia. Se estamos sujeitos aos nossos preconceitos na compreensão, é preciso entender também que a tradição é um campo de disputa, onde vozes são selecionadas e outras excluídas.

⁴¹⁷ Dialogando novamente com Walter Benjamin.

⁴¹⁸ Bourdieu, 2024: 51-52. Citação também presente em páginas anteriores.

a significar. Dito de outra forma: não há fusão de horizontes sem disputa de horizontes, e não há abertura ao outro sem antes reconhecer as estruturas que restringem ou impedem que o outro fale ou seja ouvido. A abertura não é algo simplesmente *dado*, mas algo *doado* na relação.

Toda teoria, como bem lembra Habermas, possui um interesse. Desde a sua tradição grega, a emancipação é um ideal almejado. Nos reunimos em torno de uma teoria, um pensamento, uma análise, justamente pelo interesse em nos emanciparmos. Assim, não há subjetividade pura que escape ao interesse objetivo constituído nos campos de força. Nesse sentido, a tradição hermenêutica é deveras despolitizada, confiando no ideal de horizontes que são constituídos pela boa vontade e abertura. Em dissenso quanto a isso, Habermas elabora a sua hermenêutica crítica, observando que, “sob o aspecto funcional do entendimento a ação comunicativa serve, então, tanto à tradição quanto à renovação do conhecimento cultural”⁴¹⁹.

Não se trata de recusar a tradição, mas de vê-la criticamente, de saber questionar a sujeição à história que de fato nos preenche ontologicamente. Para tanto, Habermas nos lembra do discurso racional, da comunicação sem entraves e todos aqueles conceitos que trabalhamos na primeira metade da tese. O que nos importa agora é justamente a posição de Ricoeur⁴²⁰, a sua visão esperançosa da hermenêutica. Ora, o impulso inicial de nossa tese foi justamente investigar uma pista deixada por Ricoeur: “Verdade⁴²¹ e método: ou praticamos a atitude metodológica, mas perdemos a densidade ontológica da realidade estudada, ou então praticamos a atitude de verdade, e somos forçados a renunciar à objetividade das ciências humanas”⁴²². Podemos, doravante, seguir com a explicitação seminal de Ricoeur:

O que se deve precisamente reconquistar, sobre essa pretensão do sujeito, é a condição de habitante desse mundo, a partir da qual há situação, compreensão,

⁴¹⁹ Habermas, 2014: 16. Também em páginas anteriores.

⁴²⁰ Como marco hermenêutico, Ricoeur nos lembra: “Em contrapartida, surge uma questão nova: ao invés de nos perguntarmos como sabemos, perguntaremos qual o modo de ser desse ser que só existe compreendendo” (Ricoeur, 2008: 37).

⁴²¹ Cabe lembrar da noção de verdade intuída pela fenomenologia e pela hermenêutica, expressa no início de nossa tese: “A noção de verdade acaba por se ampliar. Da simples adequação ou da correspondência de forma representativa, vemos uma forma de revelar o ser. “O ser verdadeiro do logos enquanto *aletheien* diz: retirar de seu velamento o ente sobre que se fala no *legein* como *apofainestai* e deixar e fazer ver o ente como algo desvelado (*alethés*), em suma, *des-cobrir*”. “Verdadeiro, no sentido mais puro e originário, isto é, no sentido de só poder descobrir e nunca encobrir, é o puro *noein*, a percepção que percebe singelamente as determinações mais simples do ser dos entes como tais”. Retira-se do encobrimento aquilo que somos, o conjunto do outro com aquilo que percebemos. Além de ir às coisas mesmas, vamos ao cerne de nós mesmos”.

⁴²² Ricoeur, 2008: 51. Também presente em páginas anteriores.

interpretação. É por isso que a teoria do compreender deve ser precedida pelo reconhecimento da relação de enraizamento que assegura a ancoragem de todo sistema linguístico, por conseguinte dos livros e dos textos, em algo que não é, a título primordial, um fenômeno de articulação no discurso. É necessário, antes, encontrar-se (bem ou mal), encontrar-se aí e sentir-se (de certa maneira), antes mesmo de orientar-se. Se *Sein und Zeit* explora a fundo certos sentimentos como o medo e a angústia, não é para fazer existencialismo, mas para extrair, em favor dessas experiências reveladoras, um elo com o real mais fundamental que a relação sujeito-objeto. Pelo conhecimento, colocamos os objetos diante de nós. O sentimento da situação precede esse vis-à-vis ordenando-nos a um mundo. (RICOEUR, 2008, p. 40)

Ricoeur, nesse trecho decisivo, relembra do ataque à centralidade do sujeito cognitivo moderno, aquele que, desde Descartes, se imagina como ponto zero, como origem absoluta de sentido, como soberano de uma visada epistêmica que se pretende neutra. Com a notável sutileza fenomenológica, a anterioridade ontológica do enraizamento se põe sobre qualquer operação intelectual. Antes de compreender, interpretamos por que já estamos situados⁴²³; antes de ler o mundo, somos afetados por ele. Assim, a hermenêutica se mostra como uma ontologia que implica que compreender é sempre interpretar a partir de um mundo no qual fomos lançados, tocados, afetados, moldados. Não há compreensão sem esse sentir-se prévio, que não é subjetivismo, mas o reconhecimento de que a linguagem só tem chão por que o ser-no-mundo já nos precede.

A leitura que Ricoeur faz de *Ser e Tempo* é exemplar nesse ponto. Ele nota que Heidegger não analisa medo, angústia e outros afetos para construir uma psicologia existencial, mas para mostrar que os afetos revelam a precedência do mundo sobre o sujeito. A angústia⁴²⁴, por exemplo, não é um estado mental isolado, mas um modo de revelação do ser-em. A exposição radical de que somos sempre mais do que um polo cognitivo: somos abertura, vulnerabilidade, pertencimento. Não há interpretação sem enraizamento. Antes de posicionarmos os objetos diante de nós, já estamos *postos*⁴²⁵, já nos encontramos numa situação que orienta e limita o horizonte de compreensão.

Ricoeur faz todas essas leituras hermenêuticas, mas o grande mérito de seu livro *Hermenêutica e ideologias* é precisamente aproximar a discussão à leitura habermasiana e marxiana. Ricoeur nos lembra de Marx ao falar sobre a ideologia e a sua função de

⁴²³ Isso nos faz lembrar de Haraway e Bourdieu.

⁴²⁴ É a vertigem da liberdade, como nos disse Kierkegaard. “Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se”. (KIERKEGAARD, 2017: 85)

⁴²⁵ Cabe lembrar a discussão entre *pôr* e *dispor* na primeira parte da tese.

deformação. Quer dizer, como ela é capaz de modificar prioridades, escolhas. Assim é colocado:

Esta função, para Marx, que nesse particular segue Feuerbach, é a religião, que não é um exemplo de ideologia, mas a ideologia por excelência. Com efeito, é ela que opera a inversão entre céu e terra, e que faz os homens andarem de cabeça para baixo. O que Marx tenta pensar, a partir desse modelo, é um processo geral pelo qual a atividade real, o processo de vida real, deixa de constituir a base, para ser substituído por aquilo que os homens dizem, se imaginam, se representam. A ideologia é esse menosprezo que nos tomar a imagem pelo real, o reflexo pelo original. (RICOEUR, 2008, p. 84)

Essa visão, vai lembrar Ricoeur, não se limita à religião “o mesmo pode acontecer, e sem dúvida ocorre, com a ciência e com a tecnologia, desde que mascarem, por detrás de sua pretensão à cientificidade, sua função de justificação relativamente ao sistema militar-industrial do capitalismo avançado”⁴²⁶. Ao lembrar que a ciência e a tecnologia também operam ideologicamente, Ricoeur expõe a crítica à metodologia das epistemologias objetivistas: não existe método que, por si só, garanta a neutralidade do conhecimento, porque todo conhecimento está já enraizado em uma historicidade, em interesses, em instituições e em formas de vida. Aqui, a crítica atinge a própria ideologia particular que incide sobre o estatuto metodológico das ciências humanas e sociais.

No entanto, como Habermas já apontou, a objetividade não precisa ser destruída em nome da subjetividade. Isso também Bourdieu e Haraway elaboraram. Ricoeur vai se perguntar então, na perspectiva das ideologias: “será que a teoria social, concebida como crítica, pode aceder a um estatuto inteiramente não ideológico, segundo seus próprios critérios da ideologia?”⁴²⁷. Isto é, é possível uma crítica, seja objetiva ou subjetiva, que não seja ideológica? Ricoeur assume que: “antes de qualquer distância crítica, pertencemos a uma história, a uma classe, a uma nação, a uma cultura, a uma ou a mais tradições”⁴²⁸. Assim, a ideia para Ricoeur é que no interior da própria hermenêutica é possível fazer a crítica das ideologias, uma vez que, na compreensão como modo de ser, aparece a nós o distanciamento e a pertença que nos levam à crítica das ilusões.

Porque todo distanciamento é, como nos ensinou Karl Mannheim, generalizando Marx, um distanciar-se de si, um distanciamento de si a si mesmo. É desta forma que a crítica das ideologias pode e deve ser assumida num trabalho sobre si mesmo da compreensão. Este trabalho implica organicamente uma crítica das ilusões do sujeito. Portanto, eis minha segunda proposição: o distanciamento, dialeticamente oposto à pertença, é a condição

⁴²⁶ Ricoeur, 2008: 85.

⁴²⁷ *Ibidem*, 91.

⁴²⁸ *Ibidem*, 103.

de possibilidade de uma crítica das ideologias, não fora ou contra a hermenêutica, mas na hermenêutica. (RICOEUR, 2008, p. 105)

Ricoeur se refere à distância temporal que envolve a interpretação de um texto. “Compete à condição de uma *consciência exposta à eficácia da história* só compreender com a condição da distância, do distanciamento”⁴²⁹. Isto é, a ideologia nos cega pela proximidade; é pelo distanciamento que a crítica se torna possível, pois o afastamento permite ver o que a imersão imediata naturaliza. Quando estamos demasiado próximos de nossas tradições, instituições, crenças e hábitos, tudo parece evidente, legítimo. A proximidade cria a ilusão de transparência.

É precisamente a distância que converte a hermenêutica em crítica: ela rompe a familiaridade excessiva, suspende o encanto do já dado e faz aparecer o caráter interpretativo e contingente daquilo que parecia sólido. A distância temporal, histórica e reflexiva permite ao intérprete perceber não só o texto, mas também a si mesmo como situado e, portanto, limitado. É por estarmos separados do passado que podemos reconhecer que outros mundos de sentido foram possíveis, e é por que nos distanciamos do presente que podemos perceber seus mecanismos ideológicos.

Por outro lado, essa distância só é possível na pertença à história. Distanciamento e pertencimento se tocam. Se a epistemologia, por meio de seus métodos, exige distanciamento e impessoalidade, então ela só é possível no pertencimento prévio que nos leva à própria sensação de distância, “fazendo com que o próprio distanciamento seja um momento da pertença”⁴³⁰. Ou seja, toda metodologia se move na tensão dialética entre distanciamento e pertencimento.

Se pensarmos juntamente a Judith Butler, somos sujeitos a um mundo que nos antecipa em tudo, pertencemos a ele antes de formar qualquer opinião. No entanto, como negação parcial desse pertencimento, que pode muito bem ser tóxico, podemos nos distanciar. Ora, mas esse distanciar-se vai nos levar à busca por pertença em outras instâncias. Por isso, distanciamento e pertencimento não são polos excludentes, mas movimentos complementares de uma mesma dinâmica hermenêutica. Butler aprofunda essa compreensão ao mostrar que a sujeição é anterior à autonomia: somos lançados em um mundo que nos nomeia, nos define e nos reclama antes mesmo que possamos responder. Pertencemos, portanto, antes de escolher. Exatamente por que, porém, essa

⁴²⁹ Ricoeur, 2008: 104.

⁴³⁰ *Ibidem*, 105.

pertença inaugural é também vulnerabilidade, uma filiação que pode nutrir ou ferir, abrir ou limitar, o sujeito cresce tensionado pela necessidade de afastar-se, de instaurar uma brecha reflexiva frente ao que o constitui.

Distanciar-se de um pertencimento é sempre, contudo, aproximar-se de outro. Negar uma filiação é abrir espaço para novas afiliações. A crítica não nos exila da história, apenas nos realocaliza dentro dela. Assim, toda a movimentação que vimos em torno da hermenêutica comunicativa revela que a negação enquanto *contrafonia* é, simultaneamente, um movimento de busca por novos coros, novas redes de sentido, novos modos de convivência simbólica. A cada deslocamento, reinscrevemo-nos em outras tramas de sentido, produzimos novas comunidades interpretativas, descobrimos outras maneiras de ser-no-mundo.

Nesse sentido, Ricoeur acolhe Habermas. “É dessa forma que (...) assumo a tese de Habermas segundo a qual todo saber está baseado num interesse, e também a teoria crítica das ideologias está fundada num interesse, no interesse pela emancipação”⁴³¹. Isto é, não há teoria sem interesse, o que leva à conclusão radical de que mesmo no interesse pela emancipação pode haver “interesse pela dominação material e pela manipulação aplicada às coisas e aos homens”⁴³². O interesse na busca de uma comunicação sem entraves, pois, pode funcionar “como uma ideologia ou como uma utopia”⁴³³.

Ora, mas é justamente nesse entremeio, entre Gadamer e Habermas, que Ricoeur vai perceber “uma zona de recobrimento que deveria, a meu ver, tornar-se o ponto de partida para uma nova fase da hermenêutica, que esboçarei na segunda parte”⁴³⁴. Ricoeur percebe que “um abismo separa, assim, o projeto hermenêutico que coloca a tradição assumida acima do juízo, e o projeto crítico que situa a reflexão acima da coação institucionalizada”⁴³⁵. Por um lado, para Habermas, “o principal defeito da hermenêutica de Gadamer consiste em tê-la *ontologizado*”⁴³⁶. Exatamente por uma ideia de que:

Não podemos falar, com Gadamer, de entendimento que leve à compreensão sem presumirmos uma convergência das tradições que não existe sem hipostarmos o passado, que também é o lugar da falsa consciência, enfim, sem ontologizarmos a língua que é apenas uma “competência comunicativa” desde sempre distorcida. (RICOEUR, 2008, p. 140)

⁴³¹ Ricoeur, 2008: 105.

⁴³² *Ibidem*, 106.

⁴³³ *Ibidem*.

⁴³⁴ *Ibidem*, 130.

⁴³⁵ *Ibidem*, 135.

⁴³⁶ *Ibidem*, 139.

Por outro lado, Ricoeur também percebe a utopia em pensar uma comunicação sem entraves e sem coações. Ora, como Butler nos demonstrou, a sujeição é já coação, violência primária. Podemos, claro, negá-la parcialmente, mas a coação deixa as suas marcas, seu registro. Como Benjamin já constatou, não há cultura sem barbárie, logo, não há comunicação e linguagem⁴³⁷ sem coação. Nessa esteira, Ricoeur pensa:

O que me pergunto é se não conviria deslocar o lugar inicial da questão hermenêutica, reformular a sua questão de base, de tal forma que certa dialética entre a experiência de pertença e o distanciamento alienante torne-se a própria mola, a chave de vida interna da hermenêutica (RICOEUR, 2008, p. 146)

Para ilustrar essa noção, Ricoeur vai recorrer a um pensamento acerca da experiência textual. Ricoeur vai pontuar que:

O que é próprio da obra de arte, da obra literária, da obra pura e simplesmente, consiste em transcender suas próprias condições psicossociológicas de produção e em abrir-se, assim a uma série ilimitada de leituras, que também se encontram situadas em contextos socioculturais sempre diferentes. Em suma, compete à obra se *descontextualizar*, tanto do ponto de vista sociológico quanto do psicológico, para poder *recontextualizar-se* de outra forma: eis o que constitui o ato de leitura. (RICOEUR, 2008, p. 147)

É precisamente no contato com o texto, em sua leitura profunda, que vemos se abrir “a possibilidade de uma crítica do real”⁴³⁸. Ora, lembrando a Heidegger, “isto significa que o modo de ser do mundo aberto pelo texto é o modo do possível, ou melhor, do poder-ser. Reside aí a força subversiva do imaginário”⁴³⁹. Assim, “compreender não é projetar-se no texto, mas expor-se ao texto: é receber um “si” mais vasto da apropriação das proposições de mundo revelada pela interpretação”⁴⁴⁰. O que Ricoeur está dizendo é que a distância do texto nos leva àquilo a que pertencemos, isto é, pela crítica nos abrimos às próprias possibilidades de contextos e *recontextos*. Distância e pertença transitam de uma a outra, como um canal, um porto de transições. “A compreensão deixa, então, de ser uma constituição de que o sujeito seria a chave”⁴⁴¹. Não se trata apenas de deslocar as possibilidades desse sujeito-leitor, pois também o mundo se abre e se desloca na leitura. “Em outras palavras, se a ficção⁴⁴² é uma dimensão fundamental da referência do texto,

⁴³⁷ Sobre isso, já Schleiermacher (2024) em sua *Hermenêutica* dava pistas sobre a linguagem. Ele diz que “ninguém a possui inteira” (Schleiermacher, 2024: 70). Ela é, portanto, “algo partilhável” (Schleiermacher, 2024: 70). Em meio à disputa de posse da língua, a coação já se estabelece. Schleiermacher não conclui nada disso, mas exhibe a chave de que não há posse completa da linguagem.

⁴³⁸ Ricoeur, 2008: 149.

⁴³⁹ *Ibidem*, 150.

⁴⁴⁰ *Ibidem*, 150-151.

⁴⁴¹ *Ibidem*, 151.

⁴⁴² Sobre a ficção, Dario Antiseri (2023), em seu livro *Epistemologia e hermenêutica*, é esclarecedor. Ele vai pontuar, precisamente, que a ciência é ancorada na fantasia. Afinal: “A verdade é que o cientista tem

não é menos uma dimensão fundamental da subjetividade do leitor. Ao ler, eu me realizo. A leitura me introduz nas variações imaginativas do *ego*”⁴⁴³.

Quer dizer, a hermenêutica não é apenas o esforço de um sujeito que busca compreender um texto, é o acontecimento mútuo entre leitor e mundo, no qual ambos se transformam. Se a leitura reconfigura o sujeito, é por que o texto, arrancado de seu contexto originário e aberto a *recontextualizações* infinitas, opera como campo de possibilidades que devolvem ao leitor outras maneiras de existir, outras maneiras de pertencer. Aqui, a dialética entre distanciamento e pertença assume sua forma mais vigorosa: é distanciando-se dos sentidos imediatos, das interpretações sedimentadas, dos automatismos culturais, que o sujeito se torna capaz de uma nova pertença, não mais determinada pela coação primária, mas elaborada sob o signo da imaginação crítica.

Assim, compreendemos por que Ricoeur aproxima hermenêutica e o interesse emancipatório habermasiano. A crítica, nesse sentido, não destrói a pertença, desloca-a. “A crítica também é uma tradição. Diria mesmo que ela penetra na mais impressionante tradição, a dos atos libertários, a do êxodo e da ressurreição”⁴⁴⁴. Como Butler sugeriu, não existe um sujeito fora da sujeição, mas existe a capacidade de reinscrita, capacidade que, na leitura, encontra seu exercício exemplar. A interpretação torna-se, então, um ato de libertação parcial: não nos livra da coação constitutiva da linguagem e da história, mas nos permite olhar as dissonâncias, modular as tensões, instaurar *contrafonias*, negações que não escapam ao poder, mas o dobram, torcem, reconfiguram.

Assim, a distância em relação ao texto, a postura crítica, nos leva às “variações imaginativas do *ego*”. Ricoeur diz que vê “nessa ideia de “variação do *ego*”, a possibilidade mais fundamental para uma crítica das ilusões do sujeito”⁴⁴⁵. É precisamente na crítica textual que nos distanciamos de nós mesmos para nos apropriarmos das “proposições de mundo, fornecidas pelo texto”⁴⁴⁶. Justamente no fazer

precisamente necessidade de fantasia em sua obra (...). Todas as grandes descobertas científicas tiveram origem em alguma difícil hipótese que compreendia um vasto domínio de fatos anteriormente desconexos. Essa hipótese foi fruto de uma poderosa fantasia. Desse ponto de vista, pode-se dizer que um cientista é um grande poeta. (Antiseri, 2023: 55). Além disso, nesse livro, Antiseri fala sobre a proximidade impressionante entre a epistemologia de Popper em seu falibilismo e a hermenêutica de Gadamer. Afinal, Popper mostra que o conhecimento é falho e a verdade é um processo, não algo estanque e possível por uma simples indução. Antiseri argumenta que a hermenêutica de Gadamer se aproxima desse falibilismo, isto é, a verdade não é simples método ou encontrada por um, mas é processo.

⁴⁴³ Ricoeur, 2008: 151.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, 158.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, 151.

⁴⁴⁶ *Ibidem*.

da crítica, nesse movimento reflexivo que interroga as ideologias, que somos reconduzidos às variações de nosso próprio ego, às camadas subterrâneas daquilo a que pertencemos mais originariamente. A crítica não é apenas ruptura, é também retorno, reencontro com o solo histórico que nos sustenta. Ao desmontarmos as ilusões do sujeito, descobrimos que a própria capacidade de desmontar já provém de uma tradição que nos atravessa, que nos fala antes de falarmos, que pensa em nós antes que pensemos. “É bem provável que, quem não é capaz de reinterpretar seu passado também não seja capaz de projetar concretamente seu interesse pela emancipação”⁴⁴⁷.

É por isso que Ricoeur pode transitar por entre uma crítica que é inseparável da pertença: não criticamos a partir do nada, nem de um ponto exterior ao mundo, criticamos porque já estamos imersos nele, porque a tradição que nos formou também nos dá os instrumentos de sua própria contestação. A crítica das ideologias, então, não é um corte absoluto, mas também variação interna da tradição. A hermenêutica se revela, assim, como a arte de fazer da distância um modo mais profundo de pertencimento: ao nos afastarmos para compreender, voltamos transformados, e com isso transformamos também o horizonte que torna possível toda crítica. “A tarefa da hermenêutica das tradições é a de lembrar à crítica das ideologias que é sobre o fundo da reinterpretação criadora das heranças culturais que o homem pode projetar sua emancipação e antecipar uma comunicação sem entrave e sem limite”⁴⁴⁸.

A relevância de Ricoeur, nesse ponto decisivo, está em ter identificado que a força vital da hermenêutica contemporânea não repousa nem no polo do distanciamento crítico, nem no polo da pertença originária, mas na oscilação fecunda entre ambos, na comunicação permanente entre as duas formas. O que Ricoeur percebe, e que se torna o núcleo metodológico e ontológico de sua hermenêutica, é que a compreensão não se dá nem pela fusão imediata com a tradição, nem pela crítica que pretende erguer-se acima dela: nasce justamente no entre, nesse espaço móvel e deslocável em que o sujeito se separa para poder retornar, interpreta para poder pertencer de novo, distancia-se para reencontrar-se transformado.

Essa variação contínua impede que a hermenêutica se torne dogma, pois o pertencimento sem distanciamento é adesão despolitizada, mas impede também que se

⁴⁴⁷ Ricoeur, 2008: 155.

⁴⁴⁸ *Ibidem*, 154.

torne vazia em orientação, pois o distanciamento sem pertencimento dissolve qualquer possibilidade de sentido compartilhado. Ricoeur desvela que a hermenêutica se mantém mais viva quando reconhece que a crítica brota da tradição que a possibilita, e a pertença se torna lúcida pela crítica que a renova. O dinamismo entre ambos, esse vaivém⁴⁴⁹ incessante, é a mola interna da hermenêutica, seu pulso, seu ritmo. A hermenêutica, nesse sentido, torna-se a prática da transição, uma prática que reconhece que compreender é sempre entrar e sair, dissipar ilusões e reafirmar pertenças, criticar e, ao mesmo tempo, rever as próprias raízes. Por fim, podemos esmiuçar mais uma das colocações de Ricoeur:

O texto é, para mim, muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação. Por esta razão, revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância. (RICOEUR, 2008, p. 52)

É nesse ponto que a hermenêutica comunicativa se consolida: o texto não é apenas veículo de uma mensagem a ser decodificada, é o lugar onde o mundo se refaz na comunicação, onde a distância gera possibilidade, e a pertença encontra novos contornos. A leitura e, por extensão, também a comunicação, é um ato em que o mundo e o sujeito se tornam novamente possíveis, como se cada interpretação fosse uma costura no tecido sempre móvel da existência. Aqui, o real se desarruma para poder ser reimaginado. É essa mobilidade, essa oscilação entre o que recebemos e o que criamos que transforma a hermenêutica não apenas em um método, mas em uma potência ontológica: a potência de continuar reinventando o mundo no gesto mesmo de compreendê-lo no entremeio da pertença e da crítica.

A hermenêutica comunicativa emerge, à luz de Ricoeur e de todos os autores e autoras que vimos até então, como a formalização conceitual desse movimento que define a existência humana: compreender é comunicar, e comunicar é sempre transitar. O texto, para Ricoeur, não é apenas objeto interpretável, mas paradigma da própria condição de compreendermos a distância, uma que não nos separa, mas nos constitui. É nesse ponto que a hermenêutica comunicativa encontra seu solo ontológico: ela assume que o ser humano não habita o mundo de forma unívoca, mas descontinuidades e pontes lançadas entre estranheza e familiaridade. A interpretação deixa de ser um simples método e converte-se no próprio modo de ser de uma criatura que se experimenta no entre, no intervalo criador que simultaneamente afasta e reconduz.

⁴⁴⁹ Dando um novo colorido ao conceito gadameriano.

Essa posição ontológica implica reconhecer a comunicação como o espaço e o acontecimento desse trânsito estruturante. A comunicação é, antes de tudo, abertura: não um canal neutro, mas o lugar em que o mundo se desdobra, se conserva e se altera no diálogo. A hermenêutica comunicativa assume, assim, que não compreendemos o mundo porque temos acesso direto às suas representações, mas por que participamos da rede simbólica e afetiva que o torna habitável. Palavras, gestos, textos, discursos, toques, são instâncias onde o mundo se recompõe. O sentido nunca está simplesmente dado, ele está sempre em obra, se *pondo* e *repondo*, se *doando*, desde que nos doemos ao comunicar, reconfigurando-nos na dinâmica entre quem interpreta e aquilo que se oferece à interpretação. Assim, a comunicação é o próprio exercício antropológico do entre, o espaço em que o humano cria e recria o horizonte em que pode ser, desde a sua pertença e seu distanciamento.

Nesse sentido, o distanciamento não é um obstáculo à comunicação, mas sua condição fecunda. A hermenêutica comunicativa reconhece, seguindo Ricoeur e Gadamer, que é justamente através da distância que compreendemos e que, para além, compreendemos por que pertencemos. A tensão entre distanciamento e pertença não é dialética no sentido de uma síntese final, mas de uma oscilação permanente, o ritmo próprio de um ser que nunca coincide plenamente consigo mesmo. A comunicação é, portanto, a coreografia desse movimento: ela expõe o sujeito ao mundo e expõe o mundo ao sujeito, produzindo aquele entremeio onde ambos se transformam. O intérprete é sempre deslocado pelo texto e, nesse deslocamento, reencontra um modo mais profundo de si. Há, assim, ressonância com a pragmática de Rorty, isto é, referência àquele pensamento da diversidade literária, de vermos por diversos pontos de vista. Olhar de outra forma é encontro e reencontro.

Esse reencontro jamais é retorno ao idêntico: é retorno transformado. A hermenêutica comunicativa concebe a compreensão como reconfiguração. O que se desarruma na distância é precisamente o que permite que o mundo seja visto de novo, sob outras luzes, com outras *obras postas*. A distância torna-se o laboratório de possibilidade da crítica, a pertença, sua memória subterrânea e rastro da ontologia. Ao interpretar, não apenas entendemos o texto, mas reinterpretamos a nós mesmos e, ao fazê-lo, reordenamos também o horizonte que nos dá mundo. A comunicação torna-se uma prática ontológica, não apenas cognitiva: no ato de compreender, o ser humano se refaz no interior mesmo das estruturas que o antecedem. Para isso, não há de haver queda na subjetividade ou na

pura objetividade, mas justamente no meio, na compreensão das distâncias, daquilo que não é aparente, a exemplo da objetividade pensada por Bourdieu, mas também na pertença àquilo que estamos sujeitos.

Esta posição permite compreender por que a hermenêutica comunicativa pode ser vista como um pensamento plural que faz costura com uma diversidade de autores. Se o texto é o paradigma da distância, onde contextualizamos conforme a época e as posições, a comunicação é o paradigma da transição. Na comunicação, convivem simultaneamente a alteridade e a rememoração, o deslocamento e o enraizamento. Assim, a hermenêutica comunicativa se constitui como esforço teórico para pensar a própria estrutura da existência como transição: somos seres que chegam a si mesmos somente passando pelo outro: outro texto, outra voz, outro horizonte, outra tradição. A crítica, aqui, é inseparável da memória, porque a tradição fornece instrumentos para a sua própria contestação. A crítica não rompe o vínculo com o passado: ela o reinscreve.

Por isso, a hermenêutica comunicativa não se limita a tematizar a comunicação como troca entre sujeitos, mas a reconhece como acontecimento ontológico que inaugura novas possibilidades de ser. A comunicação é a instância onde o passado encontra o futuro, onde a tradição encontra a variação, onde a memória encontra a invenção. Ela é o porto onde desembarcamos daquilo que fomos e embarcamos naquilo que podemos vir a ser. A hermenêutica comunicativa se torna, assim, o pensamento dessa travessia, a teoria que se instala na fronteira móvel que separa e une, simultaneamente, pertencimento e crítica, identidade e transformação.

Finalmente, ao assumir a comunicação como trânsito, a hermenêutica comunicativa revela sua potência maior: ela mostra que compreender é sempre abrir espaço para o novo sem abandonar o lastro que nos constitui. Por isso, sua ontologia é uma ontologia da passagem, não da presença plena. A comunicação é movimento pelo qual o mundo se mantém vivo em uma diversidade de pontos de vista, isto é, capaz de ser reinterpretado, falado, dialogado. É nessa oscilação constitutiva, nesse entremeio que não cessa de se mover, que a hermenêutica comunicativa encontra sua tese profunda: compreender é continuar, é prosseguir, é deixar que o sentido circule e, ao circular, nos transforma. É por isso que, seguindo as pistas de Ricoeur, ela se coloca como expressão contemporânea de uma ontologia interpretativa e metodológica: o reconhecimento de que o ser humano existe no trânsito da comunicação.

A hermenêutica comunicativa, tal como se desenhou ao longo desta tese, constitui-se como uma metodologia que ultrapassa a clássica separação entre epistemologia e ontologia, estabelecendo-se justamente no intervalo, no entremeio em que conhecer é também ser. Sua força metodológica deriva do reconhecimento de que todo ato interpretativo é simultaneamente um ato de compreensão do mundo e de autocompreensão, mas em trânsito crítico e memorial. Assim, a hermenêutica comunicativa torna-se uma metodologia situada, porque assume que não há conhecimento sem pertencimento, não há método neutro que se imponha sobre um objeto externo, mas apenas interpretações enraizadas em tradições, linguagens, histórias e afetos. A epistemologia, nesse contexto, deixa de ser o domínio exclusivo dos critérios de validade e passa a ser pensada como o conjunto de práticas pelas quais um sujeito situado se aproxima do mundo, distanciando-se e pertencendo a ele ao mesmo tempo.

Ao mesmo tempo, essa metodologia não se reduz a uma ontologia pura. A hermenêutica comunicativa reconhece que a compreensão não é simplesmente revelação de um ser que já estava dado: ela é produção, reconfiguração, variação. Todo ato comunicativo reabre o mundo, desloca horizontes, altera a forma como o ser humano habita o real. Nesse sentido, sua dimensão ontológica é dinâmica, porque o ser não é estático, mas acontece na interpretação. Porém, esse acontecer não dispensa critérios, nem ignora a exigência epistemológica de crítica, distanciamento e verificação. A hermenêutica comunicativa é, portanto, ontologia em movimento, uma ontologia que se deixa atravessar pela crítica epistemológica, e epistemologia em enraizamento, uma epistemologia que reconhece as margens prévias da pertença e da historicidade. Podemos chamá-la de *epistemargem*⁴⁵⁰. Isto é, uma epistemologia do solo, que critica sem esquecer a pertença à compreensão.

Por isso, a hermenêutica comunicativa se apresenta como uma metodologia fronteira, capaz de articular simultaneamente o gesto crítico e o gesto de inscrição no mundo. Ela mostra que conhecer é sempre assumir uma posição no horizonte, mas também deslocá-lo, é ser afetado pela tradição e, ao mesmo tempo, transformá-la pela crítica. Entre ontologia e epistemologia, a hermenêutica comunicativa se coloca como via: um modo de investigação que faz da comunicação o próprio trânsito de experiência do real. Nela, o conhecimento não é apenas representação, mas acontecimento⁴⁵¹, e o ser

⁴⁵⁰ Não desenvolveremos neste trabalho esse conceito, que será revisto em outra oportunidade.

⁴⁵¹ Não simplesmente como na fenomenologia, uma vez que ela falha ao ignorar as ideologias.

não é apenas dado, mas *doado*. Essa metodologia assume, finalmente, que compreender o mundo é sempre recriá-lo e que, nesse movimento, nós mesmos somos recriados. É nesse duplo gesto, simultaneamente crítico e ontológico, que a hermenêutica comunicativa encontra sua morada.

4.7. A hermenêutica comunicativa em sua *diverdedade* brasileira

Em projeto semelhante a Ricoeur, vimos que Vilém Flusser em sua *Comunicologia* também via na comunicação “não (...) uma área na qual as ciências da natureza e da cultura se sobreponham, mas, ao contrário, aquela área de onde essas disciplinas do conhecimento irradiam”⁴⁵². A comunicologia, como vimos no início da passagem da epistemologia à ontologia comunicacional, nota que “não posso imaginar mais nada sem aparelhos; essa é a única possibilidade da conectividade em rede”⁴⁵³.

Nessa condição de *mídiandade*, Flusser vê a possibilidade de conexões em rede, de experiências compartilhadas por meio dos aparelhos. Apesar da comunicação de massa ter quebrado qualquer distinção entre público e privado, diagnóstico que leva Flusser a afirmar que “sempre que me engajo publicamente, tropeço em algum cabo”⁴⁵⁴, há a possibilidade para uma comunicação no cerne da tecnologia, isto é, por meio de conexões mediadas por aparelhos. O que Flusser chamou de conectividade em rede, nós questionamos⁴⁵⁵, por meio da reflexão dos nós, das linhas e da costura até chegar no diagnóstico contemporâneo da *confluência* como oposta à *influência*.

Flusser percebe na conectividade em rede uma nova condição da experiência, uma relação em que o sujeito já não se situa diante de um mundo, mas *atravessado* por fluxos e dispositivos que constituem sua própria possibilidade de aparecer⁴⁵⁶. Contudo, ao insistir no gesto de irradiar das comunicações para todas as demais formas de saber, Flusser nos oferece a moldura inicial do que, em nossa tese, se torna um diagnóstico mais analítico e crítico: não basta reconhecer que estamos conectados, é preciso compreender como essa conectividade nos costura, nos enlaça, nos atravessa e, sobretudo, nos constitui enquanto sujeitos comunicacionais. Aqui, a hermenêutica comunicativa revela sua potência própria ao mostrar que a comunicação não é apenas um meio de circulação, mas

⁴⁵² Flusser, 2015: 33.

⁴⁵³ *Ibidem*, 71.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, 92.

⁴⁵⁵ Em páginas anteriores.

⁴⁵⁶ Chamado por nós de *mídiandade*.

uma configuração de ser, uma maneira de habitarmos o mundo e de sermos afetados por ele.

Essa reflexão nos conduziu ao tema da confluência, conceito original da tese, que se opõe estruturalmente à lógica da influência. A influência, no regime tradicional da comunicação, parte do pressuposto de um emissor forte e de um receptor fraco, de uma direção unilateral, de um saber que se impõe sobre um outro. Ela é vertical, hierárquica, governamental. Já a confluência, ao contrário, é o encontro de fluxos, a mistura de águas, o movimento horizontal que faz do sujeito não um recipiente, mas um *lugar de trânsito*, um espaço onde vozes, dispositivos, tradições e afetos se imbricam e se reconfiguram.

A confluência, conceito central da hermenêutica comunicativa, não é apenas uma bela metáfora de mistura: ela descreve modos concretos de funcionamento da comunicação na prática. São modos em que fluxos heterogêneos, de saberes, afetos, tradições, técnicas e vozes se encontram e se transformam mutuamente, produzindo sentidos que não pertencem mais a nenhum dos polos isoladamente. Trata-se de uma comunicação que substitui a lógica unilateral da influência por uma lógica relacional de entrelaçamento, em que o sujeito deixa de ser recipiente para tornar-se lugar de trânsito, dobra viva onde os sentidos se reconfiguram. É nesse horizonte que a hermenêutica comunicativa pode ser compreendida em sua concretude e aplicabilidade, razão pela qual passamos, a seguir, à apresentação de exemplos práticos que ilustram o funcionamento efetivo da confluência em diferentes esferas da experiência.

A) Na prática pedagógica: sala de aula como lugar de trânsito, não de transmissão

Numa sala de aula tradicional, a influência organiza tudo: o professor emite, o aluno recebe. A epistemologia é vertical. Por outro lado, na lógica da confluência: o conhecimento entra como fluxo múltiplo, vindo do repertório dos alunos; as leituras, vídeos, narrativas e experiências pessoais se cruzam; o professor funciona como mediador das costuras, não como fonte única. Numa aula sobre cultura, por exemplo, os estudantes podem colocar as suas referências, suas vivências familiares, suas músicas favoritas, seus modos de falar. O professor não é como um *influencer* que impõe um código, mas abre as portas para a costura, criando campo para que os fluxos heterogêneos se encontrem e produzam novas interpretações em comum. O conhecimento, portanto, deixa de ser mera ocorrência de informações cruzadas para se tornar *acontecimento hermenêutico*.

Paulo Freire, patrono da educação brasileira, foi talvez a voz que mais ecoou nesse sentido que estamos aqui propondo. Ora, é justamente dele a ideia de que “mulheres e homens se tornaram educáveis na medida em que se reconheceram inacabados. Não foi a educação que fez mulheres e homens educáveis, mas a consciência de sua inconclusão é que gerou sua educabilidade”⁴⁵⁷. A observação de Paulo Freire vai ao encontro de um núcleo ontológico da hermenêutica comunicativa: a educação e, por extensão, toda comunicação significativa, só se torna possível quando o sujeito reconhece a própria inconclusão. É esse reconhecimento de inacabamento que rompe com o paradigma da influência, no qual um emissor presumidamente completo deposita conteúdo em um receptor presumidamente vazio.

Na perspectiva de Freire, a qual a confluência se afina profundamente, ninguém ensina ninguém sozinho, ninguém aprende sozinho: as pessoas se educam em comunhão, em fluxo, na *costura*. Isso significa que o professor não opera como soberano da linguagem, mas como um artesão do espaço comum, alguém que trabalha para abrir veredas interpretativas, para ampliar zonas de trânsito e circulação de sentidos. O conhecimento deixa, assim, de ser um estoque para converter-se em acontecimento: um evento interpretativo que emerge da costura entre diferentes vozes, experiências e mundos possíveis.

Freire já alertava para a situação em que “a liberdade de mover-nos, de arriscar-nos, vem sendo submetida a uma certa padronização de fórmulas, de maneiras de ser, em relação às quais somos avaliados”⁴⁵⁸. A visão freireana, que parte do cerne da educação, vai para muito além dela, atingindo reflexões sobretudo éticas e políticas. Afinal, ele realiza a reflexão a seguir:

O progresso científico e tecnológico que não responde fundamentalmente aos interesses humanos, às necessidades da nossa existência, perdem, para mim, sua significação. A todo avanço tecnológico haveria de corresponder o empenho real de resposta imediata a qualquer desafio que pusesse em risco a alegria de viver dos homens e das mulheres. A um avanço tecnológico que ameaça milhares de mulheres e de homens de perder seu trabalho deveria corresponder outro avanço tecnológico que estivesse a serviço do atendimento das vítimas do progresso anterior. Como se vê, esta é uma questão ética e política e não tecnológica. (FREIRE, 2024, p. 127)

Ora, precisamente contra o progressismo tecnológico cego, Freire aponta a necessidade de estarmos sempre vigilantes e debatendo aquilo que realmente alegria a vida

⁴⁵⁷ Freire, 2024: 57.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, 111.

das mulheres e dos homens. O avanço pelo avanço, ao contrário, nos torna obtusos para práticas artesanais, recheando tudo com tecnologias. Ao falar sobre a avaliação que sofremos por meio da padronização de fórmulas, é justamente a utilização cega de técnicas que Freire está criticando, fruto da prática bancária.

O necessário é que, subordinado, embora, à prática “bancária”, o educando mantenha vivo em si o gosto da rebeldia que, aguçando sua curiosidade e estimulando sua capacidade de arriscar-se, de aventurar-se, de certa forma o “imuniza” contra o poder passivador do “bancarismo”. (FREIRE, 2024, p. 27)

Aguçar a curiosidade, mantê-la acesa, em aberto, reconhecendo-nos inconclusos, é tal postura que nos leva na contramão do “bancarismo”, na contramão de uma formação que busca fincar a conta e nos afastar cada vez mais do conto, isto é, da criatividade e curiosidade permanente. “É também na inconclusão de que nos tornamos conscientes e que nos insere no movimento permanente de procura que se alicerça a esperança. Não sou esperançoso, disse certa vez, por pura teimosia, mas por exigência ontológica”⁴⁵⁹. A inconclusão, nesse sentido, não é falta, mas força. Ela funda o movimento permanente de procura, que é a própria estrutura da esperança em Freire. Quando ele afirma que não é esperançoso por teimosia, mas por exigência ontológica, ele desloca a esperança do campo psicológico para o campo estrutural do ser humano.

Esperar é a atitude própria de quem reconhece que o mundo está sempre por fazer e por refazer, e que o conhecimento não é um estado de posse, mas um devir contínuo. Por isso, a esperança não é otimismo ingênuo, mas prática hermenêutica: ela reconhece que todo saber se dá na costura entre o recebido e o reinventado, entre o aprendido e o criticado. A curiosidade rebelde, portanto, é a guardiã de nossa condição de aprendentes; ela impede que o mundo se feche, que o horizonte se estanque, que a comunicação deixe de ser acontecimento. Nesse espaço de inconclusão, a hermenêutica comunicativa encontra um de seus fecundos terrenos.

A curiosidade rebelde de Freire encontra na *contrafonia* seu equivalente hermenêutico mais profundo. Se a educação bancária busca produzir um coro uníssono, vozes que repetem, reproduzem e ecoam o já estabelecido, a *contrafonia* é precisamente a potência que rompe essa harmonia disciplinada e introduz dissonâncias criadoras. A rebeldia freireana é, nesse sentido, o gesto inaugural da *contrafonia*: ela aguça a capacidade de dizer “não” ao tom imposto, de desafinar quando o mundo exige submissão

⁴⁵⁹ Freire, 2024: 57.

sonora, de produzir outros ritmos e outras tonalidades de compreensão. A *contrafonia* é o lugar onde a curiosidade se torna método, onde a inconclusão se converte em prática hermenêutica: é nela que o educando, recusando o depósito de verdades, passa a recriar o mundo, negociando novos sentidos com outros sujeitos. Assim, a *contrafonia* é a forma comunicacional da rebeldia freireana, uma arte de interpretar que desestabiliza o consenso, abre a escuta para o diverso e permite ao sujeito reencontrar sua autonomia não como isolamento, mas como participação crítica na polifonia da existência.

A escola, sob a luz da hermenêutica comunicativa e sua *contrafonia*, deixa de ser um espaço de transmissão linear de conteúdos e passa a ser compreendida como um espaço inconcluso de formação do ser-com-outros. Ela é, sobretudo, um território acústico, um lugar onde diferentes vozes, históricas, sociais, subjetivas, silenciosas, hegemônicas e marginais se encontram, se friccionam e se reinterpretam. Nesse sentido, a escola não precisa aspirar ao coro homogêneo da obediência, mas às vozes móveis da confluência, onde a aprendizagem emerge do trânsito, do entrechoque, do descompasso produtivo entre subjetividades plurais. A *contrafonia*, aqui, é condição pedagógica: ela impede que a escola se torne um aparelho de eco, e devolve à educação sua potência de desacomodar, de fazer pensar, de criar novos gestos de sentido.

Pensada hermeneuticamente, a escola é o espaço em que a distância e a pertença se ensinam mutuamente. O aluno pertence à comunidade escolar, às tradições, valores, currículos, expectativas, mas também se distancia deles pela crítica, pela leitura, pela conversa, pela ruptura com os hábitos de pensamento que lhe chegam encapsulados em métodos e avaliações. É nesse jogo entre pertencer e distanciar-se que o sujeito descobre sua voz própria: não no isolamento, mas na negociação contínua com outros modos de ser e compreender. A escola⁴⁶⁰ torna-se, então, o lugar onde cada um aprende que

⁴⁶⁰ Flusser vai nos lembrar que “Skholé é o estado em que uma pessoa se abre para o sagrado. (...) Uma conhecida frase medieval diz: “Non vitae, sed scholae discimus”. “Não aprendemos para a vida, mas para a escola” (Flusser, 2015: 308). Ora, se entendermos o sagrado como aquilo que exerce poder transcendental, para além do entendimento, significa, nessa esteira, que a escola é precisamente o local onde nos costumamos com aquilo que sequer podemos entender, apenas admiramos, em maravilhamento. A leitura e a escrita começam exatamente assim, como algo transcendental, por vezes impossível, mas é naquela dimensão que a falta de possibilidade se torna possibilidade. Não se trata do sagrado mediado por igreja ou Estado, afinal, como lembra Marx: “O governo e a Igreja devem antes ser excluídos de qualquer influência sobre a escola. (...) é o Estado que, ao contrário, necessita receber do povo uma educação muito rigorosa”. (Marx, 2012: 46). O sagrado, nessa via de compreensão, é o estado inexplicável em que uma não possibilidade se transforma em possibilidade.

interpretar não é apenas decifrar conteúdos, mas rearranjar o próprio campo de possibilidades.

Por isso, a função da escola contemporânea não pode ser a de apenas reproduzir saberes, mas a de formar consciências capazes de operar *contrafonicamente* diante do mundo. Em uma sociedade saturada por discursos unívocos, algoritmos que estreitam horizontes e aparelhos que modulam comportamentos, a escola precisa ser o espaço de abertura, o lugar onde a diversidade é não só recebida, mas exercitada, pensada e praticada. É ali que os estudantes aprendem a não aceitar automaticamente as direções que recebem, a desconfiar das influências que buscam moldá-los, e a criar confluências novas, mais justas e mais plurais. Freire nos lembra: “É reconhecer que se ela, a educação, não pode tudo, pode alguma coisa”⁴⁶¹ Em suma, a escola é o ensaio vivo da hermenêutica comunicativa: o ambiente onde o conhecimento se torna acontecimento e onde a formação do sujeito se dá no encontro crítico com o outro e com o mundo. Isso nos leva à remissão conceitual do *desmatamento existencial* e do *desagenciamento*.

B) Na prática da florestania, a diverdedade da vizinhança

É certamente uma preocupação da hermenêutica comunicativa a preservação e propagação de outros modos de ser, não apenas para que sejam opções dentro de um museu, algo a ser visto em uma tarde de entretenimento. Trata-se de uma preservação que olhe para aquilo mesmo a que pertencemos e nos distanciamos, dessa vez não pela crítica, mas pelo colonialismo. Isto é, cabe à hermenêutica comunicativa não ser crítica apenas a partir de um solo que pratica a *epoché* europeia, colocar tudo entre parêntesis, mas questionar a própria visão de solo que temos, uma vez que fomos retirados, e aqui devemos falar como autores do sul global, com parentesco indígena, negro, da nossa vivência mais própria da terra. É sintomático dessa *epoché* europeia que põe tudo entre parêntesis a própria colocação das agências de outros locais do mundo que não a deles. A preservação, portanto, não é apenas a conformação de que esses outros modos de ser merecem o seu lugar, mas de que podem estar como visões de mundo de confluência massiva, de alto alcance.

A hermenêutica comunicativa, ao reconhecer a tensão constitutiva entre pertença e distanciamento, não pode ignorar que muitas das nossas formas de distanciamento histórico não nasceram da crítica, mas da violência. Antes de produzir interpretações,

⁴⁶¹ Freire, 2024: 42.

fomos produzidos por elas. Fomos arrancados, de maneira sistemática, das práticas, saberes e cosmologias indígenas que compunham, e ainda compõem, modos outros de habitar o mundo. Esse distanciamento forçado não é hermenêutico, mas colonial: ele não amplia horizontes, estreita-os; não cria confluências, instala hierarquias; não nos desloca para compreendermos melhor, mas nos desfigura para encaixar-nos em moldes que serviam à expansão de um projeto político, econômico e epistêmico.

A colonização operou como uma cisão radical, uma violência epistêmica e *desagenciamento* que rasgou modos de vida, interditou idiomas, apagou cosmovisões e reconfigurou ontologias. Não nos afastamos criticamente das formas indígenas de compreensão do mundo: fomos distanciados delas, expulsos de sua lógica, educados contra sua legitimidade. O resultado é que nos tornamos herdeiros de um distanciamento que não escolhemos e que, por isso mesmo, ainda não compreendemos plenamente. A hermenêutica comunicativa precisa reconhecer essa fratura: a tradição que recebemos é, em parte, uma tradição amputada, construída sobre apagamentos, silenciamentos e destruições deliberadas.

Nesse sentido, falar em preservação e propagação de outros modos de ser não é uma questão folclórica, museológica ou ornamental. É uma exigência ética e ontológica: trata-se de reabrir o espaço hermenêutico para aquilo de que fomos violentamente afastados, não por que desejamos um retorno romântico ou idealizado, mas por que não há compreensão plena do presente sem o reconhecimento das mutilações que nos constituíram. A hermenêutica comunicativa, ao insistir no trânsito entre pertença e distanciamento, precisa incluir nesse trânsito o gesto de reparação: reinscrever no horizonte comum os saberes indígenas não como curiosidades exóticas, mas como modos vigorosos de pensar, narrar, sentir e existir que nos foram negados pela força. Estamos falando dos maiores exemplos de *desmatamento existencial* e *desagenciamento* que ocorreram no nosso planeta: a destruição dos povos indígenas. Nesse contexto é que um conceito como o de *florestania* se faz tão maravilhoso, algo bem distinto da *cidadania*, afinal:

A palavra cidadania é bem conhecida: está prevista na Declaração Universal dos Direitos do Homem e em várias constituições. Faz parte desse repertório, digamos, branco. Já o enunciado de florestania nasceu em um contexto regional, em um momento muito ativo da luta social dos povos que vivem na floresta. Quando Chico Mendes, seringueiros e indígenas começaram a se articular, perceberam que o que almejavam não se confundia com cidadania – seria um novo campo de reivindicação de direitos (afinal, estes não são uma coisa preexistente, nascem da disposição de uma comunidade em antecipar o

entendimento de que algo deveria ser considerado um direito, mas ainda não é). (KRENAK, 2022, p. 39)

Krenak vai precisamente dizer de sua esperança em criar “a possibilidade da florestania, em que o humano sai um pouquinho de cena e deixa outros mestres falarem. Que a gente aprenda a ouvir a montanha, o rio. Os rios estão secando, será que não estão dizendo nada pra gente?”⁴⁶². Com o trabalho de Chico Mendes e tantos indígenas que refletiram junto a ele, Krenak vai dizer exatamente que “florestania seria o devir-floresta desse lugar-cidade onde as pessoas se cansaram de correr atrás desse status de cidadania, onde sempre foram repelidas. Bilhões de pessoas nunca vão alcançar esse lugar cidadão, então, ele é uma mentira”⁴⁶³. Esses conceitos dialogam precisamente com aquilo que tratamos como *desmatamento existencial* e *desagenciamento*. Lá onde há apenas uma possibilidade de vizinhança, de ser e agir, há silenciamento de agências outras. Muitos dos indígenas, por recusarem o estilo de vida cidadão, são pensados, na mente obtusa e preconceituosa, como agentes não humanos, ou mesmo algo menor que uma agência própria e autônoma, gerando violência⁴⁶⁴ sem tamanho.

A florestania, portanto, não trata apenas da diversidade como paisagem e variedade de saberes, mas de uma forma de existir, de ser para além do cidadão da *pólis*, este que é vinculado às ideologias de uma cultura supostamente contrária à natureza. Trata-se de reconhecer ontologias que não separam humano e natureza, sujeito e território, política e vida, e que, por isso mesmo, desafiam a ideia de que só há um modo legítimo de agência. A florestania recoloca no centro aquilo que o colonialismo tentou arrancar: a multiplicidade do viver, a inseparabilidade entre corpo, terra e saber, e a legitimidade de mundos que não cabem no formato do cidadão.

Ocorre que a palavra política vem de pólis e, quando seres que não são da pólis pensam, podem imaginar outros mundos que não são política, ou, ao menos, não a política vigente. A linguagem é muito determinante nas interações, e tudo que vem da pólis traz a marca de um ajuntamento de iguais, onde a experiência política se pretende convergente. Isso tem animado em mim uma observação: sempre reivindicam a pólis como o mundo da cultura, e aquilo que ficou marcado como natureza é o mundo selvagem. Pois é nesse outro mundo que eu estou interessado, não na convergência que vai dar na pólis. Imagino potências confluindo a partir de um lugar, passando por ele, mas sem ficarem presas ali. (KRENAK, 2022, p. 41)

⁴⁶² Rachid, 2023. Trata-se de uma entrevista disponível na Revista Educação. A autoria do artigo é de Laura Rachid, mas as falas que vamos citar são de Krenak. Coloca-se aqui a reflexão sobre autoria. Não deveria o entrevistado ser coautor do artigo?

⁴⁶³ Rachid, 2023.

⁴⁶⁴ São inúmeros os artigos que demonstram e analisam a violência contra os indígenas. Aqui deixamos uma amostra recente, o artigo publicado pela Agência Brasil (2025), intitulado: *Assassinatos de indígenas crescem em 2024 e chegam a 211, indica Cimi*.

Ora, diante desse *desmatamento existencial*, é urgente pensarmos o reflorestamento. Não é preciso ir a um futuro utópico cheio de malabarismos, mas justamente ir ao *futuro ancestral*, como expressa Krenak. “Se o futuro der certo: “Bingo!”. Mas a verdade é que estamos vivendo cada vez mais a projeção de futuros muito improváveis, embora continuemos preferindo essa mentira ao presente”⁴⁶⁵. Precisamos pensar o agora, e isso envolve também um pensamento sobre a própria educação.

Trata-se de sentir a vida nos outros seres, numa árvore, numa montanha, num peixe, num pássaro, e se implicar. A presença dos outros seres não apenas se soma à paisagem do lugar que habito, como modifica o mundo. Essa potência de se perceber pertencendo a um todo e podendo modificar o mundo poderia ser uma boa ideia de educação. Não para um tempo e um lugar imaginários, mas para o ponto em que estamos agora. Para além de onde cada um de nós nasce – um sítio, uma aldeia, uma comunidade, uma cidade, estamos todos instalados num organismo maior que é a Terra. (KRENAK, 2022, p. 52)

Não se trata, pois, de formar as pessoas em um formato qualquer, mas de uma experiência dos arredores, da montanha, do rio, da vizinhança. Nessa relação, o próprio conceito de horizonte se amplia, não se trata apenas daquilo que vemos, mas também daquilo que nos vê, que nos toca e nos abraça. “Os rios são entidades”⁴⁶⁶. Essa experiência vai muito além da formação⁴⁶⁷ escolar, onde a própria ideia de “forma” e “formato” é já reducionista para com outros saberes ancestrais. “No lugar de *produzir* um futuro, a gente deveria recepcionar essa inventividade que chega através das novas pessoas. As crianças, em qualquer cultura, são portadoras de boas novas”⁴⁶⁸. Ouvir os outros precisa realmente ser algo feito, inclusive com as nossas crianças, que, por muitas vezes, são excluídas de antemão de qualquer debate. “Em vez de serem pensadas como embalagens vazias que precisam ser preenchidas, entupidas de informação, deveríamos considerar que dali emerge uma criatividade e uma subjetividade capazes de inventar outros mundos”⁴⁶⁹.

Assim, educar torna-se um gesto de reflorestamento existencial. Reflorestar é reinsserir diversidade onde houve monocultura, é permitir que outras formas de vida e de pensamento voltem a brotar onde foram arrancadas. Na escola, isso significa enfrentar a lógica que reduz saber à informação, infância à ingenuidade, mundo à paisagem. É convocar o sensível, o relacional, o ancestral, o comunitário; é fazer da sala de aula uma mata em regeneração, onde cada voz é reconhecida como nascente e onde cada encontro

⁴⁶⁵ Krenak, 2022: 50.

⁴⁶⁶ Rachid, 2023.

⁴⁶⁷ Se for pensada enquanto grade curricular, é exatamente uma prisão.

⁴⁶⁸ Krenak, 2022: 51.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

produz um acontecimento. Nesse horizonte, a hermenêutica comunicativa encontra sua profundidade: compreender é replantar sentidos, reinstalar vínculos, escutar o mundo e, assim, permitir que outros mundos novamente floresçam. Não é nada mais complicado que isso, nem é preciso grande ginástica teórica para essa compreensão. Afinal: “Quem já ouvia a voz das montanhas, dos rios e das florestas não precisa de uma teoria sobre isso: toda teoria é um esforço de explicar para cabeças-duras a realidade que eles não enxergam”⁴⁷⁰. Nessa esteira é que pensamos o conceito de *diverdedade*.

Diverdedade é o conceito que ultrapassa a noção clássica de diversidade entendida como catálogo, coleção ou inventário de diferenças. Diversidade, tal como usualmente formulada, ainda carrega a marca epistemológica da ordenação: são saberes, culturas, identidades, modos de vida que se “acrescentam” uns aos outros, compondo um mosaico organizado, pedagógico, frequentemente regulado por uma gramática cidadã e moderna. A *diverdedade*, ao contrário, rompe essa lógica acumulativa e administrativa. Ela não se limita a reconhecer diferenças; ela faz florescer outros modos de existir que escapam ao formato dominante, sobretudo ao formato do sujeito cidadão, racional, produtivo, disciplinado, esse sujeito branco que a modernidade e a colonialidade instituíram como padrão universal do humano.

A *diverdedade* não é, portanto, mera variação dentro do mesmo horizonte; ela é variação do próprio horizonte. Em vez de inserir novas peças em um quadro previamente moldado, ela desloca o quadro, desestabiliza o molde, abre espaço para mundos em que a vida não precisa se justificar pela lógica do progresso, do trabalho ou da cidadania. Ela inclui montanhas, rios, árvores, animais e espíritos não como objetos de contemplação ou elementos de um ecossistema, mas como existências parceiras, afetos⁴⁷¹ ontológicos que participam da feitura do mundo. A *diverdedade* é, assim, a afirmação de que há múltiplas formas de ser, múltiplas formas de saber, múltiplas formas de viver e que nenhuma delas precisa traduzir-se ao formato escolarizado da epistemologia ocidental para ser válida.

Além disso, a *diverdedade* não se confunde com uma busca incessante pelo novo. Ao contrário, ela exige uma abertura radical ao antigo, ao ancestral, ao subterrâneo, ao que foi violentamente interrompido pelo colonialismo. Ela nos convida a redescobrir práticas, cosmologias e poéticas que a modernidade degradou à condição de folclore ou

⁴⁷⁰ Krenak, 2020: 20.

⁴⁷¹ Krenak em seu *Futuro Ancestral* fala justamente sobre as alianças afetivas.

superstição. *Diverdedade* é permitir que aquilo que a colonialidade arrancou possa rebrotar; é escutar o que está antes de nós e ao nosso redor; é reconhecer que a modernidade não é o ápice da experiência humana, mas um entre muitos caminhos possíveis.

Em suma, *diverdedade* é o florescimento ontológico de mundos múltiplos: a potência de deixar emergir modos de existir que não se ajustam ao molde cidadão; um encontro vivo entre o ancestral e o contemporâneo; uma abertura poética ao que excede a norma moderna. É a afirmação de que existir não é ocupar um formato, mas transbordar margens, e que a comunicação, a educação e a própria hermenêutica só ganham profundidade verdadeira quando se tornam capazes de sustentar esse florescimento.

A *diverdedade* carrega um verde no ventre: um *ver-de* que é convite a ver o mundo de outro modo. O verde ou *ver-de* no centro da palavra é mais que cor: é respiro de mundos que continuam florescendo apesar do desmatamento existencial que atravessamos. A *diverdedade* nos devolve ao vigor das coisas vivas, ao frescor do que a modernidade tentou podar, aparar, reduzir a formato. O verde é a lembrança de que há vida para além da planilha, do currículo e da métrica, é o espanto de perceber que o humano não é o único a respirar o mundo.

C) Na pesquisa: metodologia que parte do mundo vivido e se estabelece no mundo vivido

Foi Maria Immacolata em seu livro *Pesquisa em comunicação* quem nos afirmou:

O amadurecimento metodológico no campo da Comunicação depende do desenvolvimento das análises de seus múltiplos níveis e dimensões, o que exige necessariamente uma variedade de metodologias. Essa posição requer o esclarecimento de duas questões sobre as relações entre a Comunicação e as Ciências Sociais. (VASSALO DE LOPES, 2014, p. 105)

A hermenêutica comunicativa, precisamente, está no trânsito entre pertencimento e distanciamento, abrindo-se para a crítica que é própria às ciências sociais e ao campo das ideologias, mas também com olhos argutos para a compreensão que ultrapassa o regime epistemológico clássico do sujeito-objeto. Como já pontuamos por diversas vezes ao longo da tese, não há observação pura e fora do mundo, de modo que o objeto não é externo, mas é correlativo.

A comunicação, em seu estado de confluência, isto é, onde cada pessoa não é apenas um recipiente, receptor ou emissor, produtor, mas cada um é trânsito e

inacabamento, autor e leitor, o sentido não se deposita, mas acontece. A fala é compartilhada, cada voz emerge na relação, no entre, na costura que se dá quando mundos diferentes se tocam. A comunicação deixa de ser transporte de mensagens para tornar-se o próprio acontecimento em que o humano se refaz: é no encontro, na fricção, no desvio e na escuta que cada sujeito descobre sua própria incompletude e, a partir dela, a possibilidade de criar.

Nesse estado de confluência, a identidade não se fixa, mas se dobra continuamente, dobra que se escreve e reescreve ao sabor das interlocuções, deslocando molduras, recortes e horizontes. Somos feitos de outros, daquilo que ouvimos, negamos, retomamos, acolhemos e reinventamos. Assim, comunicar não é “influenciar”, no sentido de moldar o outro à nossa imagem, mas confluir: estar no campo com o que somos e permitir a travessia pelo que nos excede. O sujeito comunicativo não se firma como fonte última, mas como porto: por ele passam memórias, afetos, tradições, tecnologias, linguagens, e é dessa circulação que emergem novos horizontes de interpretação. Nesse fluxo, falar e ouvir deixam de ser gestos separados e tornam-se duas interpretações do mesmo acontecimento hermenêutico: o de existir com outros.

A comunicação, portanto, em sua característica hermenêutica, aquela de que pertencemos ao trânsito de palavras e gestos e nesse pertencimento, que é sujeição, podemos negá-la parcialmente, tomando distância, é tanto compreensão de ser quanto metodologia. Seu método consiste justamente em ser crítica do social e da tradição, mas já com a consciência, como Ricoeur apontou, de que a crítica é também tradição. Não há crítica sem sujeição e tampouco sem distanciamento, é preciso transição. A comunicação nos leva a essa maturidade, a emancipação de que não somos completos e nem de todo falhos, mas de que podemos algo, desde que saibamos navegar.

Nesse sentido, Vassalo de Lopes enuncia: “A Comunicação, que por natureza deve recorrer a vários níveis, não teria um só método privilegiado. Deveria fazer uso da multiplicidade de métodos disponíveis, sempre a partir da problemática específica que constitui seu objeto de estudo”⁴⁷². De fato, a comunicação pode transitar e surfar nessa multiplicidade de métodos disponíveis, mas não deve ser apenas interlocutora da diversidade como mosaico, de uma diversidade disponível e pronta para ser explorada. Não, a comunicação é *diverdedade*, o que significa que ouvir o rio, a montanha e os outros

⁴⁷² Vassalo de Lopes, 2014: 109.

seres é também método, é caminho para uma pesquisa que não apenas desenvolve, mas nos envolve. “Temos que parar de nos desenvolver e começar a nos envolver”⁴⁷³. A pesquisa que visa apenas o desenvolvimento já não nos importa, precisamos de visões de mundo que realmente nos engajem, ainda que tropeçemos em cabos.

Talvez nesse movimento esteja o ápice da hermenêutica comunicativa: compreender que pesquisar, interpretar e conhecer não é apenas desenvolver instrumentos, mas envolver-se com mundos. A comunicação, quando tomada em sua densidade ontológica, deixa de ser mero campo técnico ou disciplina que se apoia numa caixa de ferramentas metodológicas prontas. Ela se torna, antes, a própria condição de possibilidade dos métodos significativos: o lugar onde pertencimento e distanciamento se atravessam, onde crítica e memória se implicam, onde conhecer é sempre também ser transformado.

É justamente aqui que a leitura de Vassallo de Lopes encontra sua reinterpretação hermenêutica: a multiplicidade metodológica da comunicação não é mera pluralidade instrumental, mas expressão de seu modo de ser. Se a comunicação envolve diferentes níveis, dimensões e práticas, não é por que carece de um método forte, e sim por que nenhum método, sozinho, é capaz de abarcar a riqueza do trânsito comunicacional. A hermenêutica comunicativa posiciona-se no cerne desse desafio: ela não absolutiza um caminho, mas revela que todo caminho é um modo de estar no mundo, um modo de pertencer e de se distanciar, um modo de criar abertura e não de fixar essências. A metodologia, aqui, não normatiza a pesquisa; ela a acompanha, como bússola ética e ontológica, lembrando que interpretar é sempre responder à alteridade.

Por isso mesmo que a noção de *diverdedade* se torna central. A comunicação não se satisfaz com a diversidade entendida como catálogo, inventário ou vitrine multicultural. A *diverdedade*, neologismo que faz florescer o verde no interior da palavra, aponta para a vida pulsante, para o vibrar dos mundos que não cabem no molde epistêmico ocidental, técnico, normativo. Ela afirma que há saberes que não se dizem apenas com palavras, mas com rios, montanhas, ventos, modos de caminhar, modos de cuidar e modos de existir. Escutá-los não é metáfora poética: é gesto metodológico. Significa que a pesquisa não pode mais pretender falar sobre o mundo sem, antes, aprender a falar com o mundo, com seus seres, suas forças, suas memórias, seus silêncios.

⁴⁷³ Krenak, 2020: 24.

Por isso, “deixar de nos desenvolver e começar a nos envolver”, frase de Krenak, não se trata de uma porção de palavras de efeito, mas uma reorientação profunda da epistemologia. O desenvolvimento é linear, competitivo, acumulativo; o envolvimento é circular, responsivo, recíproco. O desenvolvimento busca dominar a realidade; o envolvimento busca habitá-la. O desenvolvimento cria métodos que pretendem ver de fora; o envolvimento cria práticas que assumem que já estamos dentro, e que só podemos conhecer se formos capazes de escutar, de ser afetados, de ser desconstruídos. Ora, nessa perspectiva, a pensadora guarani brasileira Geni Nuñez tem algo a nos dizer: “A descolonização pode ser sentida como uma desordem, um caos, porque a ordem e a normalidade são as características da colonização, de modo que a descolonização, quando se efetiva, produz justamente a desordem absoluta”⁴⁷⁴. Quer dizer, somos muito dependentes da ideia desenvolvimentista de método, ainda extremamente colonizados, de modo que as universidades públicas brasileiras ainda se apegam com tamanha carência ao estilo europeu de pesquisa.

A hermenêutica comunicativa, nesse sentido, não é apenas mais um método dentro da pluralidade da comunicação, é a compreensão de que todo método é um modo de nos relacionarmos com o real e, por isso, exige responsabilidade, cuidado, abertura, crítica e, sobretudo, envolvimento. Envolver-se não é perder o rigor, é ganhar densidade. Não é renunciar à crítica, é torná-la mais honesta, mais profunda, menos arrogante. Envolver-se é compreender que o método não é escudo contra o mundo, mas ponte para atravessá-lo. Envolver-se, portanto, é também reinventar a própria possibilidade de fazer ciência⁴⁷⁵. A comunicação, diferentemente da filosofia e das ciências sociais, não espera por um acabamento, um edifício, um sistema completo. Antes, é no inacabamento que é praticada, em um solo onde a base não precisa ser lisa e pronta para a construção, mas em terras sinuosas, cheias de árvores, plantas e outros animais, aves, peixes, insetos. Nessa

⁴⁷⁴ Nuñez, 2023: 13.

⁴⁷⁵ No livro *Uma outra ciência é possível*, Isabelle Stengers (2023) é categórica ao precisar que: “Aquilo que a ciência rápida vê como bagunçado nada mais é que a irredutível e inerente interação de processos, práticas, experiências e modos de saber e valorizar que compõem nosso mundo comum. Esse pode ser o desafio ao qual a ciência lenta deve responder, tornando os cientistas capazes de aceitar que aquilo que é bagunçado não é defeituoso, mas apenas algo com que precisamos aprender a viver e pensar”. (Stengers, 2023: 165-166). Ela também chama a atenção para um outro questionamento: “Tentei questionar o que vem sendo chamado de “autonomia”, vendo-a como um presente envenenado. O nome desse veneno é progresso, mobilização para o avanço do conhecimento como um fim em si mesmo, e sua consequência é o contraste extraordinário entre, de um lado, a cooperação imaginativa e exigente entre colegas para quem a fiabilidade é o valor primordial e, do outro, a maneira fácil e arrogante com a qual esses mesmos colegas desprezam ou ignoram o mundo, reduzindo-o a um campo de operação para o progresso racional”. (Stengers, 2023: 171).

mata densa, a comunicação acontece. Lá onde também não há densidade, a comunicação pode ser parceria para reflorestar.

4.8. A *diverdedade* da hermenêutica comunicativa em sua perspectiva amazônica do equívoco

Para finalizar essa introdução à hermenêutica comunicativa, julgamos de alta relevância a comunicação e filiação desses pensamentos aqui colocados com a pesquisa incomensurável de Eduardo Viveiros de Castro sobre os povos ameríndios, precisamente os amazônicos. No livro *Metafísicas canibais*, Viveiros de Castro aponta um curiosíssimo pensamento sobre a comunicação, algo tão diferente que é preciso que conceituemos com precisão. De fato, é uma responsabilidade tamanha conceituar sobre tantas agências e tanta riqueza acerca dessa epistemologia e ontologia indígena, ou, para sermos mais justos, toda essa experiência e pensamento que ultrapassa até mesmo essas noções de conhecimento e modos de ser, ao menos as noções a que estamos acostumados. “A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos”⁴⁷⁶. De Castro diz que, para os ameríndios, há toda uma diferença de perspectividade:

Todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa. Não se trata de uma mera possibilidade lógica, mas de potencialidade ontológica. A “personitude” e a “perspectividade” – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie. (DE CASTRO, 2015, p. 51)

Conforme o antropólogo, trata-se mesmo de uma estranha generosidade, uma vez que “faz povos como os amazônicos verem seres humanos ocultos sob as formas mais improváveis”⁴⁷⁷, ao passo que, na perspectiva etnocêntrica, “negam a humanidade a seus congêneres, por vezes mesmo (ou sobretudo) a seus vizinhos mais próximos, na geografia como na história”⁴⁷⁸. A contraposição é devastadora: se os povos amazônicos reconhecem pessoas onde o Ocidente vê apenas “coisas”, é porque aprenderam a existir com o múltiplo, e não apesar dele.

⁴⁷⁶ De Castro, 2015: 49.

⁴⁷⁷ *Ibidem*, 52.

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

Nessa rica cosmologia de perspectivas múltiplas, o xamanismo ameríndio aparece em sua epistemologia própria. De Castro diz que a epistemologia objetivista moderna e ocidental é baseada em “poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente (...) conhecer, assim, é dessubjetivar, explicitar a parte do sujeito presente no objeto, de modo a reduzi-la a um mínimo ideal”⁴⁷⁹. Por outro lado, “o xamanismo ameríndio é guiado pelo ideal inverso: conhecer é “personificar”, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido. Ou antes, daquele; pois a questão é a de saber “o quem das coisas” (Guimarães Rosa)”⁴⁸⁰. Essa distinção leva a uma epistemologia totalmente diferente, uma em que:

Em suma, se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a contrainterpretação do objeto. (DE CASTRO, 2015, p. 57)

É por isso que o xamã não analisa: ele participa. Não desvenda uma estrutura morta: dialoga com presenças vivas. Cada interpretação é também contrainterpretação, porque o mundo responde, fala, devolve um olhar. A perspectiva do outro é vista desde o seu olhar, “o que chamamos “sangue” é a “cerveja” do jaguar, o que tomamos como um barreiro lamacento os tapires experimentam como uma grande casa cerimonial, e assim por diante”⁴⁸¹. “E assim, o que uns chamam de “natureza” pode bem ser a “cultura” dos outros”⁴⁸². Toda essa humanidade presente na natureza, no entanto, “não torna o mundo indígena mais familiar nem mais reconfortante (...) há, pois, mais pessoas no céu e na terra dos índios do que sonham nossas antropologias”⁴⁸³. De Castro chama a atenção para que não façamos um reducionismo apressado, como se pelo fato de que a humanidade está por todo lado logo teríamos uma grande familiaridade. Não há essa possibilidade fácil, no entanto, pois o perspectivismo xamânico não é um conceito a que podemos explicitar por meio da representação.

O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo. Ser capaz de ocupar o ponto de vista é sem dúvida uma potência da alma, e os não-humanos são sujeitos na medida em que têm (ou são) um espírito; mas a diferença entre os pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma. Esta, formalmente idêntica através das

⁴⁷⁹ De Castro, 2015: 55.

⁴⁸⁰ *Ibidem*, 55-56.

⁴⁸¹ *Ibidem*, 58.

⁴⁸² *Ibidem*.

⁴⁸³ *Ibidem*, 59.

espécies, só enxerga a mesma coisa em toda parte; a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos. (DE CASTRO, 2015, p. 73)

A distinção é sutil. De Castro diz que o perspectivismo não é um multiculturalismo, pois este parte de representações, ideais a que estamos acostumados na distinção sujeito-objeto. O multinaturalismo, por outro lado, trata do próprio corpo, de enxergar a partir dele, no ponto de vista corpóreo mais próprio. Quanto a isso, “apenas os xamãs, que gozam de uma sorte de dupla cidadania no que concerne à espécie (e à condição de vivo ou morto), podem fazê-las comunicar, e isso, sob condições especiais e controladas”⁴⁸⁴. Quer dizer, as multiespécies se comunicam no poder xamânico, mas não de uma forma relativista, como se cada ponto de vista fosse uma soma para corroborar um ideal representativo, um ponto, uma ideia. Cada ponto de vista não faz parte de uma “coleta”, de dados que vão integrar um sistema total. Antes, cada perspectiva é um mundo rico e próprio, corporal, algo a que devemos evitar a redução apressada ao conceito representativo. “Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem das perspectivas”⁴⁸⁵. Nessa complexidade, vemos o trabalho xamânico:

O propósito da tradução perspectivista – uma das principais tarefas dos xamãs – não é, portanto, o de encontrar um sinônimo (uma representação correferencial) em nossa língua conceitual humana para as representações que outras espécies utilizam para falar de uma mesma coisa “lá fora”; o propósito, ao contrário, é não perder de vista a diferença oculta dentro dos homônimos. (DE CASTRO, 2015, p. 75)

Isso implica duas consequências imediatas. Primeiro, a tradução xamânica não pretende identificar conteúdos equivalentes entre linguagens diferentes, não se busca um “sinônimo” que permita a inscrição das perspectivas não-ocidentais num mesmo sistema de referência, antes, ela opera como um gesto de preservação da diferença interna aos homônimos: traduzir é manter a alteridade, não a anular. Segundo, o conceito de sujeito aí empregado é corpóreo e situacional: perspectivas emergem de modos de vida encarnados, de capacidades sensoriais e afetivas concretas. Portanto:

A teoria indígena do perspectivismo emerge de uma comparação implícita entre os modos pelos quais diferentes modos corporais (as “espécies”) experimentam “naturalmente” o mundo como multiplicidade afectual. Uma tal teoria aparece para nós, por conseguinte, como uma antropologia invertida, visto que nossa própria etnoantropologia procede por meio de uma comparação explícita entre as formas pelas quais diferentes tipos de mentalidade (ou modos mentais) representam “culturalmente” o mundo, mundo este posto como a

⁴⁸⁴ De Castro, 2015: 71.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, 73-74.

origem unitária de suas diferentes versões conceituais. (DE CASTRO, 2015, p. 95)

Trata-se de pensar uma tradução aparentemente impossível, pois o multinaturalismo indígena não se confunde com o multiculturalismo da antropologia europeia, não há uma linguagem comum entre os conceitos representativos e o próprio ponto de vista carnal. Assim, “é preciso buscar um conceito antropológico de conceito, que assuma a extraproposicionalidade e todo pensamento criador (“selvagem”) em sua positividade integral”⁴⁸⁶. É nesse entremeio de estranhamentos e buscas que De Castro, apoiado na gigantesca cosmologia ameríndia, vai pensar uma categoria fecunda para tentar a aproximação de mundos. Trata-se do conceito de equívoco.

Ora, é interesse prioritário para a hermenêutica comunicativa o conceito de equívoco. Uma vez colocadas as diferenças gritantes entre o multinaturalismo ameríndio e toda a teoria da representação, que já criticamos ao longo da tese na exposição sobre a relação sujeito-objeto, agora podemos costurar, nessa muito breve introdução ao pensamento das *metafísicas canibais*, um outro *insight* comunicacional.

De Castro diz que “traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo”⁴⁸⁷. Ele continua: “O equívoco não é o que impede a relação, mas aquilo que a funda e a propela: uma diferença de perspectiva. Traduzir é presumir que há desde sempre e para sempre um equívoco; é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro”⁴⁸⁸. Devemos nos atentar, no entanto, para o significado profundo de equívoco. “Um equívoco não é um “defeito de interpretação”, no sentido de uma falta, mas um “excesso” de interpretação, na medida em que não percebemos que há mais de uma interpretação em jogo”⁴⁸⁹. Ou seja, não se trata de um erro, de um engano simplesmente, mas do excesso de nós mesmos, do mundo a que estamos acostumados, daquilo que nos é familiar. Pertencemos tanto ao nosso horizonte limitado que há dificuldade na relação com o outro muito diferente. Isso, no entanto, não mata a comunicação, muito pelo contrário.

O equívoco, em suma, não é uma falha subjetiva, mas um dispositivo de objetivação. Ele não é um erro ou uma ilusão – não se trata de imaginar a objetivação na linguagem iluminista, moralizante, da reificação ou da fetichização –, mas a condição-limite de toda relação social, condição que se torna ela própria hiperobjetivada no caso-limite da relação dita “intercultural”, onde os jogos de linguagem divergem maximamente. (DE CASTRO, 2015, p. 99-100)

⁴⁸⁶ De Castro, 2015: 83.

⁴⁸⁷ *Ibidem*, 98.

⁴⁸⁸ *Ibidem*.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, 99.

Toda relação social, conforme De Castro, ocorre na objetividade do equívoco. Ao me equivocar não erro, como se houvesse já uma regra a ser seguida de antemão, mas me aproximo do outro, começo a tocar as fronteiras daquele mundo, da diferença. O equívoco é a condição para começar a ver mais longe, mas não como se o horizonte já fosse determinado, em uma expectativa de conhecimentos, mas como tradução de diferenças que as conserva em sua especificidade. O equívoco, diz De Castro, tem um oposto, e ele “não é a verdade, mas o unívoco, enquanto pretensão à existência de um sentido único e transcendente. O erro ou ilusão por excelência consistiria, justamente, em imaginar que haja um unívoco por baixo do equívoco, e que o antropólogo seja seu ventríloquo”⁴⁹⁰.

O unívoco, pois, seria o erro, a redução, a tradução que subjuga a gramática do outro e passa a assumir posições e conclusões afoitas. O equívoco, ao contrário, é “o fundamento mesmo da relação que o implica, e que é sempre uma relação com a exterioridade”⁴⁹¹. De Castro exemplifica:

Quando o antropólogo transforma a sua incompreensão inicial sobre os nativos na “cultura deles”, ou quando os nativos compreendem, por exemplo, que aquilo que os brancos chamavam de “presentes” são na realidade “mercadorias” – mesmo ali os equívocos permanecem não sendo os mesmos. O Outro dos Outros é sempre outro. (DE CASTRO, 2015, p. 101)

O equívoco é o próprio acontecimento da diferença, a irrupção de mundos que se tocam sem se sobrepor, a condição de possibilidade da relação com o outro. A lição é ontológica e metodológica ao mesmo tempo. Ontológica, porque mostra que a alteridade não é um acidente cognitivo, mas a textura mesma da realidade social: não existe perspectiva privilegiada, apenas encontros perspectivos que se deslocam mutuamente. Metodológica, porque exige outra ética do trabalho interpretativo: não domesticar o outro, não transformar hesitações em essências, não converter incompreensão em “cultura”, como se a cultura fosse uma solução conceitual, um depósito onde guardamos aquilo que não entendemos. O equívoco preserva a abertura, impede o fechamento prematuro e nos convida a continuar escutando.

O exemplo oferecido é eloquente: quando o antropólogo entende algo “dos nativos”, e quando os nativos entendem algo “dos brancos”, ambas as compreensões são equívocas, mas não são simétricas, tampouco convergem para um mesmo sentido. O equívoco não é o mesmo para cada parte justamente por que o outro dos outros continua

⁴⁹⁰ De Castro, 2015: 101.

⁴⁹¹ *Ibidem*, 99.

sendo outro. Essa assimetria irreduzível é o que impede que a tradução se transforme em apropriação: ela nos lembra que não existe uma base fundacional a partir do qual mundos distintos se tornem plenamente comensuráveis. Antes, o solo sempre se desloca.

Para a hermenêutica comunicativa, a concepção de equívoco é decisiva: ela pode nos sugerir, se aceitarmos essa cosmovisão em uma aliança afetiva⁴⁹², que a comunicação não deve buscar unificação de sentidos, mas criação de passagens; não dissolução do conflito, mas reconhecimento da diferença; não a transformação do outro em versão de nós mesmos, mas a ampliação do campo do possível por meio da tensão entre perspectivas. O equívoco seria, portanto, o lugar originário da confluência: o momento em que fluxos heterogêneos se encontram sem se fundir, produzindo um espaço interpretativo que é, ao mesmo tempo, crítico e ontológico.

Nesse ponto, a hermenêutica comunicativa encontra sua força maior: ela compreende que pesquisar não é desenvolver, é envolver-se. Não se trata de arrancar do outro um dado, mas deixar-se tocar pelo que nos é doado. A epistemologia moderna, centrada no dado, resíduo inerte de uma observação supostamente neutra, empobrece o real ao convertê-lo em estoque. Já a hermenêutica comunicativa visa escutar aquilo que nos é doado: aquilo que chega, que excede, que transborda e nos modifica. O equívoco amazônico reforça essa viragem: se todo encontro é sempre atravessado por mal-entendidos fecundos, então o conhecimento é acontecimento, não captura; é contrafonia, não sinfonia hegemônica; é confluência de mundos, não influência unilateral. No equívoco, escutamos o mundo como quem escuta um idioma que não domina, o que exige humildade ontológica, atenção ao timbre, abertura para a surpresa. Nesse gesto, superamos o *desagenciamento* colonial, que secou as potências relacionais, fragmentou corpos, reduziu o diverso ao mesmo. O equívoco, ao contrário, reconduz ao agenciamento partilhado, porque enxerga no outro a sua espessura inassimilável e incommensurável.

Se a comunicação, no horizonte da *mídiandade* contemporânea, mostra-nos a atualidade prisioneira em cabos, telas, algoritmos, aquilo que Flusser esmiuçou como a

⁴⁹² De Castro diz que: “É perfeitamente possível determinar uma imagem do pensamento selvagem com o auxílio de Kant, de Heidegger ou de Wittgenstein. Não menos possível é encontrar paralelos diretos no plano dos conteúdos. As cosmologias amazônicas, por exemplo, tão ricas em semelhanças equívocas com a distinção entre mundo das essências e mundo das aparências, parecem conduzir naturalmente a uma leitura platonizante – leitura cujo único interesse, entretanto, residiria em mostrar o quanto esse platonismo índio, longe de essencial, é apenas *aparente*” (De Castro, 2015: 102). O antropólogo abre margem para as alianças, desde que não busquem tornar essencial o pensamento ameríndio, que é sempre múltiplo. A nossa busca é exatamente essa, ampliar a nossa noção de múltiplo, pensando a *diverdedade*.

dependência total dos aparelhos, então o equívoco é a fissura por onde as clausuras encontram dificuldade em fechar. Impede que os aparelhos se tornem pastores que governam a nossa visão, impede que o mundo se converta num fluxo homogêneo e previsível. A hermenêutica comunicativa, ao ler o equívoco como condição de possibilidade da confluência, nos convida a transitar pelas dissonâncias como quem atravessa um rio cheio de pedras: com cuidado, mas sabendo que ali, no tropeço, está a aprendizagem e a relação.

É aqui que a hermenêutica comunicativa chega ao seu cerne: compreender que toda comunicação é trânsito, porto de chegada e de partida, movimento contínuo entre pertencimento e distanciamento. Nesse trânsito, reconhecemos que somos feitos tanto das raízes que nos constituem quanto das variações imaginativas que nos desconstroem, tanto da tradição que nos orienta quanto da crítica que a reabre. O equívoco ameríndio torna essa dinâmica visível: ele nos impede de acreditar que ver é dominar, que compreender é reduzir, que traduzir é impedir os vários sentidos. Ao contrário, exige que comecemos pelo reconhecimento da distância entre mundos, mas que jamais sacrifiquemos o pertencimento ao planeta Terra em comum que nos sustenta. Nessa oscilação, que é também vibração, ritmo, respiração, a comunicação reencontra sua dimensão ontológica mais profunda: ela é o espaço onde mundos se tocam sem se submeter, onde diferenças se relacionam sem se anularem.

Assim, a hermenêutica comunicativa não é apenas uma proposta metodológica, mas uma experiência do cuidado e da escuta, uma ontologia da travessia. Ela nos ensina que o desmatamento existencial, o *desagenciamento*, a redução violenta dos modos de ser ao modelo cidadão, branco, europeizado, só pode ser revertido pela reintrodução da *diverdedade*: o florescimento de múltiplos verdes, múltiplas vidas, múltiplos mundos. E esse florescimento depende do equívoco: do direito de confundir-se, de hesitar, de não compreender de imediato. Porque somente onde há equívoco há abertura, somente onde há abertura há amizade, e somente onde há amizade há confluência verdadeira. O equívoco, portanto, nessa aliança afetiva com o pensamento amazônico, é a porta de entrada para uma comunicação que não desenvolve, mas envolve; que não dirige, mas dialoga. O equívoco amazônico, ao iluminar essa morada, inspira à hermenêutica comunicativa sua dimensão mais radical: a de ser, simultaneamente, ontologia e metodologia, epistemologia e ética, raiz e vento. É por essa razão que pesquisar não pode ser desenvolver, isto é, avançar rumo a um horizonte unívoco, mas sim envolver-se,

enredar-se, reconhecer-se inacabado, deixar-se afetar: permitir que o mundo fale, os rios, as montanhas, os bichos, mesmo quando não entendemos. Sobretudo quando não entendemos.

5. Conclusão

Se esta tese percorreu uma floresta conceitual densa, assim foi com a convicção de que certos problemas fundacionais da comunicação não podem ser atravessados por trilhas previamente abertas. A hermenêutica comunicativa aqui proposta não pretendeu oferecer um atalho metodológico, tampouco instaurar uma nova ortodoxia disciplinar; buscou, antes, instaurar um lugar de trânsito onde ontologia e epistemologia se reconhecem como dimensões cooriginárias da experiência comunicativa.

É precisamente nesse ponto que reside sua diferença fundamental em relação às metodologias hegemônicas da área. Enquanto abordagens empiristas clássicas tendem a conceber a comunicação como objeto delimitável, mensurável e exterior ao pesquisador, e enquanto determinadas correntes críticas reduzem o fenômeno comunicacional à sua inscrição nas estruturas de poder, a hermenêutica comunicativa parte de um pressuposto distinto: a comunicação não é apenas objeto de análise, mas condição de possibilidade do próprio analisar.

Essa inversão não elimina o rigor, ao contrário, o intensifica. O rigor aqui não se mede pela fixidez protocolar, mas pela consistência reflexiva. A hermenêutica comunicativa exige do pesquisador a explicitação de seus horizontes, a consciência de sua pertença e a coragem de confrontar as distorções que atravessam o campo simbólico. Ao dialogar com Bourdieu, incorpora a reflexividade como salvaguarda contra a naturalização de esquemas dominantes; ao dialogar com Haraway, assume a situacionalidade do olhar; ao dialogar com Habermas, mantém aberta a exigência crítica contra formas sistemáticas de distorção comunicativa.

Contudo, seu diferencial não está apenas na combinação desses autores, mas na forma como essa combinação é atravessada por uma ontologia da comunicação. Ao tratar da noção de pôr e dispor, a tese evidencia que comunicar é sempre um gesto duplo: ao pôr algo no mundo, dispomos o mundo de determinada maneira. Não há neutralidade nesse movimento. O conhecimento que ignora essa duplicidade corre o risco de transformar-se em violência silenciosa, um dispor sem reconhecimento do pôr originário que o sustenta.

A hermenêutica comunicativa distingue-se também por reconhecer a *diverdedade* como categoria epistemológica. A verdade comunicacional não é uníssona; ela emerge da convivência tensa entre vozes, tradições e experiências. *Diverdedade* não significa

relativismo indiferente, mas reconhecimento de que o sentido nasce do confronto fecundo entre horizontes que não se anulam. Em contraste com metodologias que buscam homogeneizar o campo por meio de variáveis estáveis, a hermenêutica comunicativa preserva a pluralidade como condição constitutiva do saber.

Nesse mesmo movimento, a noção de *contrafonia* permite compreender a crítica não como ruído externo à harmonia social, mas como voz que revela as fissuras internas da própria composição comunicativa. A crítica não é inimiga da compreensão, é sua contraparte necessária. Ao invés de escolher entre consenso e dissenso, a hermenêutica comunicativa reconhece que a comunicação autêntica se dá na tensão entre ambos.

A categoria de florestania, por sua vez, introduz um deslocamento decisivo na imaginação epistemológica. Inspirada na experiência amazônica e nas epistemologias da floresta, ela desafia o universalismo abstrato que frequentemente marca a teoria social. Florestania não é apenas metáfora, é um chamado à consciência de que o conhecimento nasce em territórios concretos, em ecologias simbólicas específicas, onde o equívoco não é falha, mas possibilidade de tradução criativa. Nesse sentido, a hermenêutica comunicativa amplia a reflexão comunicacional para além do eixo eurocêntrico e incorpora a alteridade como potência teórica.

Comparada às metodologias quantitativas tradicionais, a hermenêutica comunicativa não oferece métricas replicáveis; oferece, entretanto, algo que tais métricas não alcançam: a possibilidade de compreender os sentidos que sustentam as próprias métricas. Frente às análises exclusivamente discursivas, ela acrescenta uma dimensão ontológica que impede a redução da linguagem à pura estratégia. Frente às teorias críticas que enfatizam a dominação estrutural, acrescenta a historicidade compartilhada que torna possível o entendimento.

Seu ganho teórico, portanto, reside em operar como dobradiça epistemológica: não elimina os métodos existentes, mas revela seus pressupostos ontológicos implícitos e os reinsere numa trama mais ampla de sentido. Ao fazê-lo, evita tanto o tecnicismo metodológico quanto o ontologismo descompromissado com a realidade social. Além disso, a hermenêutica comunicativa reafirma a responsabilidade do pesquisador. Se todo comunicar é pôr e dispor, todo pesquisar é também intervir.

A tese assume que não há conhecimento inocente. A exigência ética que atravessa sua argumentação não é adendo moralizante, mas consequência lógica de seu pressuposto

ontológico. Conhecer é participar de uma rede de sentidos que nos antecede e nos excede; é, portanto, responder por ela. Retomando o percurso da tese, vemos que a floresta conceitual percorrida, de Heidegger a Habermas, de Gadamer a Bourdieu, de Flusser às epistemologias situadas, não foi ornamentação erudita, mas tentativa de construir uma metodologia que reconheça a comunicação como experiência fundamental. Cada autor dialogado funcionou como clareira provisória na travessia, permitindo iluminar aspectos distintos do mesmo problema: como compreender sem violentar; como criticar sem abstrair; como dialogar sem dissolver a diferença.

A hermenêutica comunicativa não resolve definitivamente tais dilemas, nem poderia, nem pretende, mas oferece um horizonte em que eles podem ser enfrentados com coerência. Sua força está menos em fornecer respostas prontas do que em instaurar um modo de perguntar que preserve a densidade do fenômeno comunicacional. Se há risco nesse empreendimento, ele é assumido. Penetrar a mata densa da ontologia e da epistemologia sem a garantia de um método estanque é gesto perigoso. Todavia, é precisamente esse risco que permite à comunicação afirmar-se como campo de reflexão autônomo e criador. Ao recusar a redução a técnica auxiliar ou a apêndice teórico, a hermenêutica comunicativa reivindica para a comunicação um estatuto filosófico próprio.

Em síntese, os ganhos teóricos desta proposta podem ser assim delineados:

- A) Reconhecer a comunicação como condição ontológica da experiência humana;
- B) Articular compreensão e crítica numa zona de recobrimento produtiva;
- C) Incorporar reflexividade e situacionalidade como salvaguardas epistemológicas;
- D) Valorizar a diversidade e a contrafonia como princípios estruturantes do sentido;
- E) Introduzir a florestania como horizonte descolonizador do saber;
- F) Reconfigurar o método como prática responsável de pôr/dispor o mundo.

A hermenêutica comunicativa, assim compreendida, não é método fechado, mas horizonte exigente. Ela solicita do pesquisador não apenas técnica, mas consciência histórica; não apenas dados, mas responsabilidade; não apenas interpretação, mas coragem intelectual. A hermenêutica comunicativa é a proposta teórico-metodológica segundo a qual a comunicação deve ser compreendida não apenas como objeto empírico ou campo aplicado, mas como condição ontológica e epistêmica da experiência humana,

lugar onde o ser se dá e o saber se constitui em simultaneidade. Ela parte do reconhecimento de que os atos comunicativos são atravessados pela duplicidade do pôr/dispor: ao pôr algo em comum ou em contraponto, dispomos o mundo segundo determinados horizontes de sentido. Por isso, a comunicação não pode ser reduzida nem a técnica instrumental de transmissão nem a mero efeito das estruturas de poder, ela é o espaço relacional onde compreensão e crítica se entrecruzam. Nesse horizonte, a verdade não é adequação silenciosa nem consenso abstrato, mas emergência tensa de uma *diverdedade* plural, uma que se constitui na *contrafonia* das vozes, na historicidade compartilhada e na responsabilidade situada do pesquisador.

Enquanto horizonte metodológico, a hermenêutica comunicativa articula a tradição hermenêutica, da historicidade, pertença e fusão de horizontes, com a exigência crítica às distorções, reflexividade e epistemologia situada, instaurando uma zona de recobrimento produtiva entre ontologia e epistemologia. Ela exige rigor conceitual sem se aprisionar a protocolos estanques, assume a florestania como imagem e posição epistemológica que desloca o universalismo abstrato e compreende o conhecimento como prática responsável que jamais é neutra. Diferencia-se, assim, tanto do empirismo metodologicamente fechado quanto das ontologias descomprometidas com a realidade social, ao afirmar que compreender é sempre participar, que criticar é também habitar, e que pesquisar é responder pelo mundo que, ao interpretá-lo, ajudamos a compor. Podemos, agora, recompor os passos de nossa imersão.

Começamos a tese pelo questionamento da própria comunicação. Trata-se de um campo interdisciplinar que recorre às ciências sociais e não pode falar nada mais próprio? A sua metodologia depende de uma epistemologia clássica, do tipo sujeito-objeto? Existe um campo ontológico para a comunicação? Existe a possibilidade de uma episteme e uma ontologia comunicacional? Essas questões nos levaram a aprofundar a divisão teórica entre ontologia e epistemologia no século XX, sobretudo no debate entre Gadamer e Habermas. Ricoeur sintetizou o problema em um de seus livros, *Hermenêutica e ideologias*, e percebeu que a hermenêutica poderia partir como problemática justamente por meio dessa síntese, aquilo que vimos, mais próximos ao fim, como pertencimento e distanciamento.

Ao longo desse percurso, os ganhos teóricos da tese se apresentaram como aberturas sucessivas, chegando ao interior de uma floresta conceitual densa. O primeiro ganho foi explicitar que a comunicação não pode ser reduzida a uma função auxiliar das

ciências sociais, nem a um instrumento pragmático que articula emissor e receptor; ela exige, e demonstra, uma profundidade ontológica própria. A comunicação é o modo de aparecer do mundo e, ao mesmo tempo, o modo pelo qual o mundo nos interpela. Tal deslocamento permitiu compreender que a comunicação é simultaneamente condição de ser e condição de saber, e que pensar metodologicamente a comunicação é assumir essa dupla inscrição.

Em seguida, ganhamos precisão ao compreender que a comunicação não se deixa enquadrar nas categorias rígidas da epistemologia clássica. A cisão entre sujeito e objeto se desfaz quando vemos que o objeto investigado já é correlativo, já é oferecido como doado, já é acontecimento no mundo que partilhamos. Demos nome aos erros metodológicos que ocorrem quando tentamos impor métodos exteriores e abstraídos às práticas comunicativas: mostramos como a comunicação é modo de envolvimento, não de desenvolvimento linear, e como sua força heurística depende dessa imersão. A tese expandiu, assim, o entendimento de que a investigação comunicacional não pode ser feita de fora, ela acontece no gesto mesmo de participar dos fluxos que analisa.

Outro ganho importante foi consolidar o diálogo entre a ontologia hermenêutica e a crítica social. Habermas nos ensinou sobre as distorções sistemáticas da comunicação; Bourdieu nos mostrou os mecanismos de reprodução simbólica, o *habitus* e a objetividade reflexiva; Haraway evidenciou o olhar situado; e, por fim, Ricoeur nos deu a chave para compreender que toda crítica, inclusive a crítica das ideologias, só é possível por que há pertença. A crítica também é tradição. Esse entrelaçamento, constitutivo da hermenêutica comunicativa, permitiu demonstrar que a comunicação opera no território fronteiro entre crítica e compreensão, entre desvelamento e inscrição, entre distanciamento e pertença.

Assim, entre arte, pôr e dispor, horizonte e paisagem, medianidade e *midianidade*, dado e doado, influência e confluência, ocorrência e acontecimento, desmatamento existencial e *desagenciamento*, *contrafonia* e sinfonia, *diverdedade* e equívoco, a tese mostrou que o campo comunicacional não é uma soma de teorias dispersas, mas um modo de ser-no-mundo que integra crítica, poética e ontologia. A imersão conceitual nos permitiu ver, enfim, que a hermenêutica comunicativa não é apenas uma metodologia entre outras, mas um gesto de pensamento que afirma a comunicação como o próprio campo onde o mundo se dá, onde o conhecimento acontece e onde as existências podem florescer.

A hermenêutica comunicativa se diferencia como metodologia e como epistemologia precisamente por que não aceita a separação clássica entre conhecer e estar-no-mundo, entre investigação e implicação, entre método e vida. Ela desloca, portanto, os critérios tradicionais de cientificidade e propõe outra gramática para o gesto de pesquisar.

Diferentemente das metodologias clássicas, que operam por impessoalidade, neutralização do pesquisador e abstração do contexto, a hermenêutica comunicativa assume que todo conhecimento emerge de uma condição prévia de pertença, de um mundo já significado e já comunicante. E é a partir dele, justamente, que também podemos realizar a crítica.

Como metodologia, ela se diferencia por que:

- a) não parte do objeto isolado, mas da *relação* que constitui o objeto como comunicável;
- b) não opera por extração, mas por *costura*, os dados não são arrancados do mundo, mas inseridos num tecido interpretativo plural;
- c) não busca depurar a subjetividade, mas torná-la reflexiva e situada (Haraway), consciente dos próprios limites e enredamentos;
- d) não privilegia o consenso metodológico, mas a confluência de perspectivas e a abertura às dissonâncias (*contrafonia*);

Ela transforma o método em habitação atenta: pesquisar é caminhar pelos fluxos, perceber seus cortes, suas afetações, seus gestos, suas resistências. É uma metodologia que não se justifica por protocolos, mas por coerência hermenêutica e responsabilidade relacional.

Enquanto epistemologia, a hermenêutica comunicativa rompe com o modelo representacional do conhecimento. Não há objeto puro, dado bruto, fato isolado. Há:

- a) o dado, que fingimos neutro, e o doado, que reconhecemos como acontecimento relacional;
- b) o acontecimento, que transforma, e a ocorrência, que apenas se acumula como ruído;

- c) o horizonte, que se alarga e pode ser despolitizado, e a paisagem, que se impõe quando naturalizamos o visível, mas traz elementos políticos;
- d) a confluência, que prolifera sentidos, e a influência, que os controla.

Epistemologicamente, a hermenêutica comunicativa se diferencia por que:

- a) conhecer não é mirar, é transitar: é o contrário da servidão ótica; não se trata de dominar o visível, mas de ser afetado por ele;
- b) conhecer não é reduzir o outro ao mesmo, mas manter vivo o equívoco (no sentido ameríndio de De Castro), onde cada perspectiva é um mundo e não uma amostra;
- c) conhecer não é purificar o mundo, mas aceitá-lo como *diverdedade*, como trama verdejante de ser, múltipla, ancestral, indomesticável;
- d) conhecer não é impor forma, mas permitir acontecimento, onde o mundo se doa e, ao se doar, nos transforma.

A epistemologia clássica parte do isolamento; a epistemologia comunicativa parte da copresença. A primeira busca segurança; a segunda, abrigo, não para proteger-se do mundo, mas para deixá-lo transitar. A diferença crucial: a comunicação não é meio, é condição. A hermenêutica comunicativa não se apoia na comunicação para conhecer. Ela afirma que o conhecimento ocorre na comunicação, porque há trânsito, porque há mundo compartilhado, porque há alteridade. Se a epistemologia clássica pergunta *como conhecemos*, a hermenêutica comunicativa pergunta *como o mundo se dá a conhecer*, e responde: comunicando-se.

Concluir que a comunicação é o trânsito entre pertencimento e distanciamento é reconhecer um dos ganhos teóricos mais profundos desta tese: compreender que a comunicação não é apenas meio, nem simples troca de mensagens, mas estrutura ontológica do conhecer e solo metodológico da crítica. Esse trânsito, longe de ser uma oscilação acidental, constitui a própria dinâmica do pensamento, da interpretação e do viver em comum.

Do lado do pertencimento, ganhamos a compreensão de que toda comunicação nasce de uma inscrição prévia no mundo: não falamos a partir do nada, mas desde histórias, tradições, corpos, afetos e condições sociais que nos atravessam antes mesmo que falemos. Pertencemos à linguagem, pertencemos aos horizontes, pertencemos às

redes de sentido que nos formam e deformam, e é por que pertencemos que podemos compreender. O pertencimento, portanto, não é passividade, mas condição ontológica de abertura, aquilo que nos enraíza e nos expõe ao outro, aquilo que torna possível o compartilhamento do mundo como mundo comum.

Do lado do distanciamento, a comunicação revela sua potência crítica: podemos negar parcialmente as tradições que nos configuram, podemos suspender sentidos sedimentados, podemos desconfiar das ideologias que naturalizam o visível. Distanciar-se é instaurar a possibilidade de outro horizonte, de outra leitura, de outra camada de sentido, é o gesto que permite a crítica, a autonomia, a criatividade. O distanciamento é, assim, o movimento hermenêutico que reabre o mundo e nega parcialmente a nossa sujeição.

O ganho teórico maior é perceber que pertencimento e distanciamento não são opostos, mas movimentos complementares. A comunicação, ao invés de resolver a tensão entre eles, a hospeda. Ela é o entremeio, o canal por onde transitamos do enraizamento à crítica, do mundo recebido ao mundo recriado. Na comunicação, pertencemos porque nos distanciamos, e nos distanciamos porque pertencemos, como na leitura profunda de Ricoeur: interpretar é estar exposto ao texto, mas também é expor o texto ao nosso horizonte, produzindo novas possibilidades de mundo.

Essa visão gera consequências decisivas para a teoria da comunicação. Primeiro, desloca o foco da mensagem para o acontecimento relacional: comunicação não é o que circula, mas o que se transforma no trânsito. Segundo, supera a dicotomia sujeito-objeto, mostrando que todo conhecimento é situado, encarnado, respondente e, portanto, comunicacional. Terceiro, permite pensar a comunicação como campo de crítica das ideologias (Habermas), campo de reflexividade (Bourdieu), campo de olhar situado (Haraway), e ao mesmo tempo como campo ontológico do ser-com (Heidegger, Gadamer).

Por essa perspectiva, a comunicação se torna o espaço onde somos formados e reformados; onde o mundo se oferece e nos desafia; onde a crítica se torna retorno; onde o pertencimento se desdobra em criação; onde o distanciamento abre o caminho para novas pertenças. Assim, o ganho teórico máximo desta tese é reconhecer que a ontologia comunicacional não é a soma desses gestos, mas o próprio trânsito, o movimento que nos

constitui, o canal onde habitamos, o porto onde partimos e retornamos, sempre inacabados, sempre por fazer, sempre em obra.

Conclusão outra

Reconhecer os pontos em aberto e as limitações desta pesquisa é essencial para a sua legitimidade. Em primeiro lugar, nosso trabalho delimita um recorte interpretativo, outras dimensões ficaram fora de escopo. Como dito, “todo ver é parcial” e é dessa parcialidade que surgem possibilidades de reverter limitações. Ao admitirmos que nossa visão é incompleta, introdutória, abrimos espaço para que novos enfoques e práticas de conhecimento venham a complementar ou desafiar a hermenêutica comunicativa.

Em segundo lugar, é preciso explicitar nossas limitações metodológicas e teóricas. A hermenêutica comunicativa, ainda que ambiciosa, não pretendeu esgotar todas as repercussões políticas, culturais e tecnológicas da comunicologia. Assim, deixamos claro que há arestas a serem aparadas: seria necessário testar nossos conceitos em estudos de caso, aprofundar a dimensão empírica das *aritmias* midiáticas, e continuar o diálogo com as epistemologias do sul, tecnologias emergentes e experiências coletivas ainda não exploradas. Fica a questão: diante de toda a reflexão aqui posta, como podemos dialogar com as outras metodologias? Como ampliar o nosso escopo, ou isso não é necessário?

Há também questões polêmicas inerentes ao próprio campo. Como aplicar na prática a pluralidade de agências que propomos? Ora, a ideia de aplicabilidade pode, em si, ser uma noção colonial. Essas e outras questões permanecem em aberto. Tal inacabamento não é defeito, mas convite: convidamos o leitor a não encarar a hermenêutica comunicativa como dogma fechado, mas como percurso inacabado. Convidamo-lo a participar ativamente desta trama interpretativa: como leitor-autor-amigo, é parte do movimento. Em vez de encerrar narrativas, abrem-se diálogos. O leitor é chamado a entrar na costura de pensamento, a vir junto, a participar da discussão, entretecendo suas próprias perguntas e respostas. Afinal, ao reconhecer nossas limitações, abrimos espaço para novas formas de presença.

Por isso, esta conclusão não é final: é o ponto de partida de uma conversa continuada. Reconhecemos as fronteiras temporais e culturais de nosso estudo, a necessidade de reflexividade constante (seguir a indicação de Bourdieu e Haraway de

submeter todos os olhares a tradução e crítica mútuas), e a urgência de atualizações frente a transformações sociais. Nosso convite é que o leitor se torne copesquisador: que leia criticamente, mas também criativamente, levando em conta que cada interpretação adicional reconfigura o próprio significado da tese. Em outras palavras, a hermenêutica comunicativa permanece inacabada, e isso não diminui seu valor, antes, realça sua ética: conhecer não é erguer um edifício estanque, mas lançar pontes. Convidamos o leitor a destravar pontes conosco. Vamos?

Conclusão outra-outra

Escrever esta tese foi uma travessia pessoal tão intensa quanto intelectual. Ao longo dessa jornada, descobri que pesquisar é um ato de paixão e de incerteza, uma arte de interpretar que desestabiliza o consenso. Em primeira pessoa, olho para trás e vejo horas de imersão em textos densos, conversas longas com orientadores e amigos, noites em claro tentando fazer frases que falassem ao coração e à razão. Houve frustração diante de lacunas que não fechavam, de ideias que fugiam como fumaça, e também o êxtase de enxergar uma conexão inesperada, o *insight* de entender algo que antes era bruma. Senti, em vários momentos, a alegria de encontrar mais no que eu conhecia. Essas descobertas transformaram o pesquisador: aprendi a ser paciente com o processo, a valorizar as *arritmias* do pensamento, os tropeços criativos que levam a saltos conceituais. Em outras palavras, este trabalho me metamorfoseou: saí dele menos dono das respostas e mais cúmplice das perguntas.

Houveram desafios emocionais incontáveis. A solidão do fichamento, a ansiedade dos prazos, o medo de não corresponder às expectativas acadêmicas, mas também a profunda gratidão a cada interlocutor, real ou simbólico, que me acompanhou. Penso, por exemplo, nas aulas de filosofia onde descobri Heidegger, Gadamer, Spinoza; no sorriso dos que me incentivavam quando eu dizia que ia investigar as possibilidades da comunicação em uma tese. Em cada capítulo escrito, houve um diálogo íntimo: eu conversando com Gadamer tomando chá na biblioteca, eu caminhando pelas ruas de Brasília pensando nas imagens de Flusser. Foi um processo de autoconhecimento: percebi que minhas próprias raízes culturais precisavam estar ali, sob as definições, não como eco aleatório, mas como inspiração. Em fim de tarde olhando o pôr-do-sol, entendia um pouco mais o que queria dizer com copertença e *diverdedade*.

Agora, ao fechar este texto, sinto-me ao mesmo tempo exausto e animado. Exausto por tanto mergulho e dedicação, mas animado pela inquietação que permanece. Esta tese não é um fim, mas parte de algo vivo, como a própria hermenêutica ensina. Por isso descrevo o processo como um longo caminhar: às vezes penoso, sempre incerto, mas repleto de surpresas inventivas. Continuo a pesquisar como continuo a viver: sabendo que não há conhecimento privado, autárquico, mas somente coabitando saberes. Assim, termino transformado, com mais perguntas no peito, pronto para novos encontros interpretativos. Cada conceito encontrado virou um companheiro de viagem, cada conceito pendente, um convite a outros caminhos.

Em última instância, este trabalho revela que aprender é se abrir e se deixar afetar, como descreve a própria hermenêutica comunicativa. A mim, ele ensinou que a pesquisa é também um desdobramento pessoal: cada passo na tese foi um passo em meu próprio horizonte, me lançando ao desconhecido. Saio deste processo mais cuidadoso, mais crítico e mais receptivo, justamente o que defendi: que conhecer é coabitar um mundo que fala, mesmo quando não entendemos.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Alberto Carlos. Crítica à alienação carnavalesca esconde incompreensão sobre o Brasil. **Poder 360**, Brasília, 28 fev. 2017. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/opiniao/critica-a-alienacao-carnavalesca-esconde-incompreensao-sobre-o-brasil/>. Acesso em: 30 mai. 2025.

ANTISERI, Dario. **Epistemologia e hermenêutica: o método da ciência após Popper e Gadamer**. São Paulo: Edições Loyola, 2023.

ASSASSINATOS de indígenas crescem em 2024 e chegam a 211, indica Cimi. **Agência Brasil**, 29 jul. 2025. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2025-07/assassinatos-de-indigenas-crescem-em-2024-e-chegam-211-indica-cimi>. Acesso em: 30 mai. 2025.

BACCHI, Carol. Governmentalizing “policy studies”. In: WALTERS, W.; TAZZIOLI, M. (Org.). **In: Handbook on governmentality**. Cheltenham; Northampton: Edward Elgar Publishing, 2023.

BADIOU, Alain; CASSIN, Barbara. **Heidegger. O nazismo, as mulheres, a filosofia**. São Paulo: Tinta Negra, 2011.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Porto Alegre: L&PM, 2018.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, p.197-221, 1996.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, p.222-232, 1996.

BERGSON, Henri. **O riso**. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A., 1983.

BLEICHER, Josef. **Hermenêutica contemporânea**. Lisboa: Edições 70, 1980.

BOÉTIE, Étienne de la. **O discurso da servidão voluntária, ou, o contra um**. Petrópolis: Vozes, 2024.

BOURDIEU, Jérôme; HEILBRON, Johan. Da vigilância epistemológica à reflexividade. In: BOURDIEU, Pierre. **Retorno à reflexividade**. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

BOURDIEU, Pierre. **Retorno à reflexividade**. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia geral, vol. 2: habitus e campo: Curso no Collège de France (1982-1983)**. Petrópolis: Vozes, 2021.

BRAIDA, Celso Rani. Apresentação. In: **Hermenêutica – Arte e técnica da interpretação**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

BUBER, Martin. **Sobre comunidade**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2024.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

CALDAS, Davi. Medo e insegurança estão entre os principais sentimentos nas grandes metrópoles. **Jornal da USP**, São Paulo, 23 out. 2024. Disponível em: <https://jornal.usp.br/radio-usp/medo-e-inseguranca-estao-entre-os-principais-sentimentos-nas-grandes-metropoles/>. Acesso em: 30 mai. 2025.

CHOMSKY, Noam. **Mídia: propaganda política e manipulação**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2023.

COLLIER, Stephen J. Typologies of power: Foucault's analysis of political government beyond "governmentality". *Theory, Culture & Society*, v. 26, n. 6, p. 78-108, 2009. Disponível em: <https://stephenjcollier.com/wp-content/uploads/2014/04/2009-topologies-of-power.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2025.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify; N-1 Editora, 2015.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

DIAS, Lucas Torres. O que faz o Brasil ter números de violência tão altos? **Jornal da USP**, São Paulo, 23 out. 2024. Disponível em: <https://jornal.usp.br/radio-usp/o-que-faz-o-brasil-ter-numeros-de-violencia-tao-altos/>. Acesso em: 30 mai. 2025.

DOURADO, Elias Francisco Fontele. Como Husserl chegou ao idealismo transcendental? Uma leitura de Roman Ingarden. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 78, n. 3, p. 757-770, 2022. Disponível em: https://www.publicacoesfacfil.pt/product.php?id_product=9132. Acesso em: 22 de set. de 2024.

DOURADO, Elias Francisco Fontele. **O conceito de recordação na fenomenologia de Husserl**. Dissertação (Mestrado em Metafísica) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília. Brasília, p. 64, 2021.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Introdução à epistemologia**. São Paulo: Editora Unesp, 2010.

ESTARQUE, Marina. 78% dos brasileiros acham que jornalistas tentam esconder seus erros, diz pesquisa do Reuters Institute. **LatAm Journalism Review**, Austin, 20 set. 2021. Disponível em: <https://latamjournalismreview.org/pt-br/articles/mais-de-75-dos-brasileiros-acham-que-jornalistas-tentam-esconder-seus-erros-diz-pesquisa-da-reuters/>. Acesso em: 30 mai. 2025.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Lisboa: Ulisseia, 1961.

FAYE, Emmanuel. **Heidegger e a introdução da filosofia no nazismo**. São Paulo: É Realizações, 2015.

FILHO, Ciro Marcondes. **Comunicologia ou mediologia? A fundação de um campo científico da comunicação**. São Paulo: Paulus, 2018.

FILHO, Ciro Marcondes. **Sociedade tecnológica**. São Paulo: Editora Scipione Ltda, 1994.

FILHO, Ciro Marcondes. **Teorias da comunicação, hoje**. São Paulo: Paulus, 2016.

FLUSSER, Vilém. **Comunicologia: reflexões sobre o futuro: as conferências de Bochum**. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

FLUSSER, Vilém. O que é comunicação? In: **O mundo codificado: por uma filosofia do design e da comunicação**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Discipline and punish: the birth of the prison*. New York: Vintage Books, 1995.

FOUCAULT, Michel. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In: DEFERT, D.; EWALD, F. (Org.). *Dits et écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. (Org.). *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

FOUCAULT, Michel. *Remarks on Marx: conversations with Duccio Trombadori*. New York: Semiotext(e), 1991.

FOUCAULT, Michel. *Security, Territory, Population*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

FOUCAULT, Michel. *The Birth of Biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-1979*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

FOUCAULT, Michel. *The care of the self: volume 3 of The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books, 1986.

FOUCAULT, Michel. The ethics of the concern of the self as a practice of freedom. In: RABINOW, P. (Org.). *Ethics: Subjectivity and Truth: Essential works of Foucault (1954-1984)*. New York: New Press, 1997.

FOUCAULT, Michel. *The hermeneutics of the subject: lectures at the Collège de France, 1981-1982*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

FOUCAULT, Michel. The subject and power. In: FAUBION, J. D. (Org.). *Power: Essential works of Foucault (1954-1984)*. New York: New Press, 2001.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 79. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2024.

FREIRE, Paulo. **Política e educação**. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2024.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin; Companhia das Letras, 2011.

FROMM, Erich. **Ter ou ser?** 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara S.A., 1987.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

GETTIER, Edmund Lee. Conhecimento é crença verdadeira justificada? **Perspectiva Filosófica**, v. 39, n. 1, p. 124-127, jan/jun de 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/230219/24457>.

Acesso em: 14 de out. de 2024.

GURGEL, Geraldo. Pirenópolis: a realeza das Cavalladas e a Festa do Divino. **Governo Federal – Ministério do Turismo**, Brasil, 05 jun. 2017. Disponível em: <https://www.gov.br/turismo/pt-br/assuntos/noticias/pirenopolis-a-realeza-das-cavalladas-e-a-festa-do-divino>. Acesso em: 30 mai. 2025.

HABERMAS, Jürgen. Conhecimento e interesse. In: HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

HABERMAS, Jürgen. Hans Georg Gadamer: A pretensão de universalidade da hermenêutica. In: HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HABERMAS, Jürgen. Hans Georg Gadamer: Sobre Verdade e Método, de Gadamer. In: HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HABERMAS, Jürgen. Hans Georg Gadamer: Urbanização da Província Heideggeriana. In: HABERMAS, Jürgen. **Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HABERMAS, Jürgen. Notas sobre o conceito de ação comunicativa. **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v. 14, n. 40, p. 1-25, abril de 2015. Disponível em: <https://www.cchla.ufpb.br/rbse/HabermasArt.pdf>. Acesso em: 10 de out. de 2024.

HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência como “ideologia”. In: HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como “ideologia”**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria da ação comunicativa – Volume 1: Racionalidade da ação e racionalização social**. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2022.

HABERMAS, Jürgen. **Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa**. São Paulo: Editora Unesp, 2023.

HAN, Byung-Chul. **Infocracia: digitalização e a crise da democracia**. Petrópolis: Vozes, 2024.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (Org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HARAWAY, Donna. **O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 20 nov. 2024.

HARAWAY, Donna J. **When species meet**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1977.

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia: hermenêutica da facticidade**. Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 10. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.

HERÁCLITO. **Fragments: the collected wisdom of Heraclitus**. New York: Viking Books, 2001.

HOFWEBER, Thomas. Logic and Ontology. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Califórnia: 13 de mar. de 2023. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/logic-ontology/#Onto>. Acesso em: 20 de set. de 2024.

HONNETH, Axel; MARGALIT, Avishai. *Recognition. Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, v. 75, p. 111-139, 2001. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4107035>. Acesso em: 20 de set. de 2024.

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

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1989.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas. Segundo volume, Parte I. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2015.

HUSSERL, Edmund. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e Conferências de Paris**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.

KIERKEGAARD, Soren. **El instante**. 2. ed. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

KIERKEGAARD, Soren. **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Petrópolis: Vozes, 2017.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LEMKE, Thomas. **Foucault, Governmentality, and Critique**. New York: Routledge, 2016.

LEVINAS, Emmanuel. Martin Heidegger and Ontology. **Diacritics**, Baltimore: spring 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1566250>. Acesso em: 20 de set. de 2024.

- LI, Tania M. Governmentality. *Anthropologica*, v. 49, n. 2, p. 275-281, 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25605363>. Acesso em: 30 mai. 2025.
- LORENZINI, Daniele. Foucault, governmentality and the techniques of the self. In: WALTERS, W.; TAZZIOLI, M. (Org.). In: *Handbook on governmentality*. Cheltenham; Northampton: Edward Elgar Publishing, 2023.
- MARX, Karl. **Crítica do programa de Gotha**. São Paulo: Editora Boitempo, 2012.
- MATTELART, Armand; MATTELART, Michèle. **História das teorias da comunicação**. 16. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. São Paulo: n-1 edições, 2025.
- MITCHELL, W. J. T. Imperial Landscape. In: MITCHELL, W. J. T. (Org). **Landscape and Power**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Crítica da Razão na Fenomenologia**. São Paulo: Edusp, 1989.
- NAHAS, Isabela. Com as Congadas, catolicismo negro resiste às tensões com a Igreja. **Jornal da USP**, São Paulo, 08 jan. 2025. Disponível em: <https://jornal.usp.br/diversidade/com-as-congadas-catolicismo-negro-resiste-as-tensoes-com-a-igreja/>. Acesso em: 30 mai. 2025.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras; Companhia de Bolso, 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral**. São Paulo: Hedra, 2007.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, [S. l.], v. 10, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 05 jun. 2023.
- NUÑEZ, Geni. **Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2023.

PLATÃO. **Diálogos, vol. IX: Teeteto – Crátilo**. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973.

PRATES, Tharsila. Menos da metade dos brasileiros confia na mídia; veja ranking. **Correio 24 horas**, Salvador, 25 mar. 2025. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/brasil/menos-da-metade-dos-brasileiros-confia-na-midia-veja-ranking-0325>. Acesso em: 30 mai. 2025.

QUIROGA, Tiago. **Pensando a episteme comunicacional**. 2. ed. Campina Grande: EDUEPB, 2013.

RACHID, Laura. Ailton Krenak: florestania para aprender a ouvir o rio e a montanha. **Revista Educação**, Brasil, 24 nov. 2023. Disponível em: <https://revistaeducacao.com.br/2023/11/24/ailton-krenak-florestania/>. Acesso em: 30 mai. 2025.

RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2008.

RICOEUR, Paul. **Husserl: an analysis of his phenomenology**. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

RORTY, Richard; GHIRALDELLI JR, Paulo. **Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação**. Petrópolis: Vozes, 2024.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre como lidar consigo mesmo**. Petrópolis: Vozes, 2024.

SIMÕES, Nataly. Mulheres, negros e indígenas enfrentam exclusão no acesso à cultura no Brasil. **Educação e Território**, Brasil, 05 fev. 2025. Disponível em: <https://educacaoeterritorio.org.br/reportagens/mulheres-negros-e-indigenas-enfrentam-exclusao-no-acesso-a-cultura-no-brasil/>. Acesso em: 30 mai. 2025.

SODRÉ, Muniz. **O monopólio da fala: função e linguagem da televisão no Brasil**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.

SOLNIT, Rebecca. **Storming the gates of paradise: landscapes for politics**. California: University of California Press, 2007.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STENGERS, Isabelle. **Uma outra ciência é possível: manifesto por uma desaceleração das ciências**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2023.

TATSCH, Constança. O noticiário está te fazendo mal? Especialistas dizem como manter a saúde mental. **O Globo**, São Paulo, 24 jul. 2022. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/saude/bem-estar/noticia/2022/07/o-noticiario-esta-te-fazendo-mal-especialistas-dizem-como-manter-a-saude-mental.ghtml>. Acesso em: 30 mai. 2025.

TORRES, João Carlos Brum. Introdução. **In: Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Porto Alegre: L&PM, 2010.

VASSALO DE LOPES, Maria Immacolata. **Pesquisa em comunicação**. 12. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Editora Cultrix, 2003.

YAHYA, Hanna. 38% dizem evitar se informar no mundo, diz Reuters Institute. **Poder 360**, Brasília, 16 jun. 2022. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/midia/38-dizem-evitar-se-informar-no-mundo-diz-reuters-institute/>. Acesso em: 20 nov. 2024.

ZAHAVI, Dan. **A fenomenologia de Husserl**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.