



Teoria Compreensiva da Comunicação: Saber Científico, Comunicação e Dialogia de Saberes¹

Dimas A. Künsch²

RESUMO:

O texto discute uma dupla noção de compreensão em suas relações com a produção de conhecimento, com foco na comunicação. À idéia de compreensão cognitiva – que junta, abraça, integra, a partir de uma visão complexa do real, como objeto de multiformes experiências de aproximação –, soma-se a de compreensão no terreno da intersubjetividade, dos vínculos entre os sujeitos, e, não por último, das relações comunicativo-dialógicas entre os próprios sujeitos do conhecimento, nos tempos e espaços de cada área específica do saber e das diferentes áreas entre si, preservadas, onde convém, as especificidades e a autonomia de cada uma delas. Resulta daí a noção de um saber comunicacional indissociável de uma ética cognitiva, que assume, defende e propõe uma reflexão sobre os sentidos humanos de todo conhecimento e a passagem do Signo da Explicação, dominante, para o Signo da Compreensão.

PALAVRAS-CHAVE: Comunicação; teorias da comunicação; pensamento compreensivo; epistemologia da comunicação.

De sapientia veterum, sobre a sabedoria dos antigos. A obra é de 1609. Nas Dedicatórias “Ao Ilustríssimo Varão Conde de Salisbury, Tesoureiro-mor da Inglaterra e Chanceler da Universidade de Cambridge”, o autor, filósofo e estadista inglês Francis Bacon (1561-1626) se diz orgulhosamente convencido de que “a antigüidade remota” – ou os “tempos recuados”, em sua expressão – “merece suma veneração”. Ele tem em mente, nesse caso específico, o pensamento mítico grego, com o qual se ocupa no livro, quando afirma que, “se considerarmos a forma de expressão, a parábola tem sido uma espécie de arca onde se guardam as mais preciosas jóias da ciência”. Se se leva em conta, por outro lado, o assunto de que tratam essas parábolas, ainda segundo Bacon, situamo-nos, ao nos ocuparmos com elas, nos ambientes da filosofia, “naturalmente o

¹ Trabalho apresentado no NP Teorias da Comunicação do VIII Nupecom – Encontro dos Núcleos de Pesquisa em Comunicação, evento componente do XXXI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Doutor em Ciências da Comunicação pela ECA-USP, Professor e Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação da Faculdade Cásper Líbero.



segundo ornato da vida e da alma humana”, “em seguida à religião, a mais grave e a mais digna da natureza humana” (Bacon, 2002:13-14).

Maior e mais edificante elogio à parábola não se consegue facilmente imaginar, vindo de alguém como Bacon. O autor do *Novum Organum*, que recebeu de não poucos o nobre título de fundador da ciência moderna, quando adentra o território fértil e movediço da interpretação alegórica, ignora “as coisas óbvias e ultrapassadas, os lugares-comuns”, para nada menos que “contribuir para a compreensão das dificuldades da vida e os segredos da natureza” (2002:14). Não saberá jamais “viver sem a filosofia” (2002:15), ele recorda, assim como não menospreza de modo algum a circunstância de que a matéria das fábulas é “flexível”, “maleável”, e, mais, que “se lhes pode atribuir plausivelmente o que nunca pretenderam dizer”. Há distorções, leviandades, mal-entendidos e abusos, por certo. Entretanto, Bacon, ainda assim, não quer “mudar de idéia” a respeito da “honra das parábolas em geral” (2002:17-18). Prático, conduzido pelo muito lembrado e relembado lema de que “saber é poder”, e feliz com a idéia de que a ciência possa levar a humanidade pelos caminhos luminosos do controle da natureza e do progresso, o pai do método empírico – chamemo-lo desse modo – quer “captar a verdadeira força” dos antigos mitos, “sua adequação genuína e seu alcance profundo”. Afasta-se, para isso, “das planícies abertas” e avança “rumo a alturas mais distantes e mais nobres” (2002:22).

Transitando com liberdade entre a crença na ciência e a fé, não menos forte, nos tesouros que, de novo, os “tempos recuados escondem”, Bacon pasma da “ignorância e mau gênio dos homens, os quais, servos da arrogância de uns poucos, tanto honram a doutrina dos peripatéticos (que é apenas uma parte, e não muito grande, da filosofia grega) que qualquer tentativa de nela encontrar falhas tornou-se não apenas vã, mas suspeita e perigosa” (2002:80). O filósofo, político e ensaísta, que ostenta como um dos mais altos objetivos da vida o de realizar aquilo que chamou de *Instauratio magna*, a grande restauração ou reforma completa do conhecimento – com um método novo, superior ao de Aristóteles –, não teme em situar as narrativas míticas no campo, não isento de conflitos, dos esforços humanos de “compreensão das dificuldades da vida e os segredos da natureza”. Ao fazê-lo, não se situa intelectualmente distante de uma visão contemporânea, renovada, desses mesmos mitos, segundo a qual, “criaturas em busca de sentido, (...) desde a origem mais remota inventamos histórias que permitem situar nossas vidas num cenário mais amplo e que nos dão a sensação de que a vida, apesar de todas as provas caóticas e arrasadoras em contrário, possui valor e



significado” (Armstrong, 2005:8). É fácil observar que, em um e outro caso de ousadia interpretativa, a vida, “tão difícil de possuir completa e tão triste de possuir parcial” (Fernando Pessoa), reivindica um lugar central em um pensamento que vê o mito de forma positiva, ou não arrogante, isto é, como um saber que, não sendo racional, nem por isso perde sua natureza de humano. Nem mais nem menos digno que outros saberes, o saber científico inclusive. Nem melhor nem pior. Humano.

No entendimento de Bacon, todo saber precisa ser fecundo e trazer resultados práticos para a vida e o progresso do homem, num tempo, o dos inícios da Idade Moderna, em que as idéias de avanço e de progresso só disputam, em força, com a força das idéias que se pretendem investidas da missão de deixar rapidamente para trás o que essa mesma época considerou poder chamar de Idade Média. Como se sabe da biografia desse autor, ele exalta, com otimismo, as grandes inovações tecnológicas de seu tempo, como a bússola, a imprensa e a pólvora. Na obra em questão – em que acaba por mostrar como é possível pensar e agir compreensivamente na vida –, não é difícil imaginar sua concordância com a idéia, atual, de que “a mitologia, da mesma forma que a ciência e a tecnologia, nos leva a viver mais intensamente neste mundo, e não a nos afastarmos dele” (Armstrong, 2005:9). Ou, ainda, com Joseph Campbell, que nos desafia a “aprender a gramática dos símbolos” (2005:11). Esse autor assume que o pensamento mítico constitui um entre os saberes humanos, cuja verdade não é a que pode resultar observação, da experimentação ou do raciocínio lógico, e, sim, a da alma humana à procura dos segredos do mundo, como o fazem, cada uma a seu modo, a religião e a filosofia, os saberes comuns, a ciência e a arte (Campbell, 1990).

Pode ser interessante observar, no contexto de um pensamento lábil, acostumado à metamorfose, mas nem por isso indigno, que o próprio Bacon, em mais de uma de suas obras, havia rejeitado com ardor a idéia de que os mitos pudessem conter algo de útil para o *imperium hominis* (império do homem) sobre as coisas. Empenhado de corpo e alma em analisar e condenar os *idola* (ídolos), ou falsas noções dos que se diziam fazedores de ciência, ele mesmo, no período anterior a 1609, chegou a atacar com veemência a “sabedoria dos antigos”, que, se porventura existisse, seria, como então afirmava, de interesse quase nulo para os que “preparam coisas úteis para o futuro da raça humana” (Bacon apud Fiker, 2002:10). Não surpreende, nessa mesma linha de raciocínio, que na tradição ocidental as interpretações alegóricas do Bacon mais tarde fascinado com a “arca onde se guardam as mais preciosas jóias da ciência” (2002:13) tenham sido vistas pelos estudiosos como de valor talvez apenas “literário”, sendo



apenas recentemente reposicionadas como parte de sua “obra filosófica” (Fiker, 2002:7).

Em sua nova e visão do conhecimento, que lê e interpreta o mito grego como um dos instrumentos úteis a ajudar o homem a entender e a melhor se situar no mundo, Bacon está imbuído de uma atitude cognitiva que aproxima seu pensamento do que se está chamando aqui de Signo da Compreensão. Essa atitude tem em alta conta, para continuarmos no domínio do pensamento baconiano expandido, tanto a pertinência e o valor da religião, da filosofia e da ciência quanto dos mitos, que “esclarecem e ilustram”, sendo assim de máxima utilidade para a ciência, às vezes indispensável a ela (Bacon, 2002:21).

O cogito compreensivo cartesiano

Em grande parte contemporâneo de Bacon, René Descartes (1596-1650), do outro lado do Canal da Mancha, é movido por semelhantes preocupações. Missionário ardoroso das novas idéias, combate, ele também, a “filosofia da Escola”, que sonha substituir pela sua. Quer instaurar uma reflexão independente da fé e da teologia, filosoficamente autônoma. Rejeita, para tanto, o argumento medieval da autoridade e propõe a dúvida como ponto de partida para o método que deseja encontrar para a filosofia – como, aliás, Bacon o pretendia fazer para as ciências naturais. Deixa claro que não é a dúvida dos céticos que elabora teoricamente como parte de seu método, mas a de quem, na dúvida, imagina saber onde pretende chegar: ousa, como pensa, percorrer solenemente os caminhos das idéias claras e distintas, da evidência e certeza, longe o mais possível das ilusões dos sentidos e das artimanhas do conhecimento sustentado pela *doxa*, a opinião. Mostra o mapa do trajeto:

E tendo notado que em *penso, logo existo* nada há que me garanta que digo a verdade, exceto que vejo muito claramente que para pensar é preciso existir, julguei que podia tomar por regra geral que as coisas que concebemos muito clara e distintamente são todas verdadeiras, havendo porém somente alguma dificuldade em distinguir bem quais são as que concebemos distintamente (Descartes, 1996:38. Grifo do autor).

A observação do autor, que pode parecer incômoda, sobre a dificuldade de se notar bem quais as coisas que se concebem distintamente – o que, no contexto, como é bom repetir, não é de modo algum um detalhe de menor importância – expressa de modo brilhante uma atitude – compreensiva – que não faz da certeza, advinda da evidência, um território proibido ao exercício humilde da própria dúvida da dúvida.



Assim como, de fato, não proíbe a Descartes emocionar-se ao falar da “imensa satisfação” que sente pelo progresso que considera ter feito “na procura da verdade”. Contemporâneo de uma revolução científica que fez muito mais que apenas introduzir o mundo no amplo, encantado-desencantado território da modernidade, Descartes, em *O discurso do método*, publicado em 1637, não parece capaz de, ou intencionado a efetuar o divórcio entre ciência e sabedoria. É como se tivesse em conta as palavras do escritor e sacerdote francês renascentista François Rabelais (1483-1553), autor de *Pantagruel*, para quem “ciência sem consciência não passa de ruína da alma”.

E a consciência se faz. Fervoroso em sua fé cristã, como Bacon, tanto quanto atento e perspicaz para não permitir que encontrassem em seu discurso “qualquer palavra que fosse desaprovada pela Igreja”, e num aparente paradoxo com o “cartesianismo” que críticos e seguidores viram nele, Descartes – melhor talvez chamá-lo aqui de Renatus Cartesius, para demarcar a diferença entre o homem e o que o homem fez do homem – faz de sua obra-prima algo bem diferente de uma explanação minuciosa e solidamente rigorosa do método de que trata. Tem estilo. Não abdica do rigor, mas deleita o leitor, antes de tudo e em grande e generosa parte, com uma narrativa de sua trajetória intelectual:

(...) gostaria muito de mostrar, neste discurso, quais são os caminhos que segui, e de nele representar minha vida como num quadro, para que todos possam julgá-la e para que, tomando conhecimento, pelo rumor comum, das opiniões que se terão sobre ele, seja isso um novo meio de instruir-me, que acrescentarei àqueles de que me costumo servir (Descartes, 1996:7).

Nosso Descartes não-(ou anti)cartesiano, compreensivamente – de novo, sem qualquer concessão frente ao rigor que busca e propõe –, reitera o propósito de não pretender “ensinar (...) o método que cada um deve seguir para bem conduzir sua razão”, pois quer tão-somente mostrar de que modo procurou conduzir a sua. Linhas adiante, desce do pedestal teórico, no qual ele mesmo talvez nunca tenha subido, para esclarecer que seu escrito está sendo por ele apresentado “apenas como uma história”, ou, se o leitor preferir, “como uma fábula” (Descartes, 1996:7). Ao fazê-lo, o francês do século XVII parece dar razão ao colombiano do século XXI, Luiz Carlos Restrepo – tão ardorosamente preocupado com a epistemologia da ciência quanto com a paz da sua Colômbia em guerra³ –, quando este considera que, na verdade, “os discursos científicos

³ Restrepo, psiquiatra especializado em tratamento de dependentes de drogas e vítimas da violência, foi escolhido pelo presidente Álvaro Uribe como Alto Comissário da Paz, tendo como uma de suas mais



mostram sua fertilidade cognitiva quando conseguem explicitar os pressupostos sobre os quais se assentam sem assumir a forma de uma enunciação dogmática”. E, ainda, que esse discurso “pode encher-se de ternura, sendo possível acariciar com a palavra, sem que a solidez do argumento sofra prejuízo por se fazer acompanhar da vitalidade emotiva” (Restrepo, 2001:17).

O português Boaventura de Souza Santos pode também ser chamado à discussão. No seguimento das idéias de Bachelard, ele se incomoda bastante com “o modelo de racionalidade que subjaz ao paradigma da ciência moderna”:

(...) um paradigma que produz um discurso que se pretende rigoroso, antiliterário, sem imagens nem metáforas, analogias ou outras figuras de retórica, mas que, com isso, corre o risco de se tornar, mesmo quando falha na pretensão, um discurso desencantado, triste e sem imaginação, incomensurável com os discursos normais que circulam na sociedade (Santos, 1989:34-35).

A esta altura deste nosso passeio muito rápido, mas comprometido, pelas veredas iluminadoras da compreensão, parece mui claro e evidente – para usar os termos de que o autor do *Discurso do método* se serve com prazer – que a crítica de Santos ao que ele chama de paradigma da ciência moderna não é de todo pertinente ou nada pertinente em relação ao “pai do racionalismo moderno”. De desencantamento, tristeza e falta de imaginação dificilmente pode ser a conversa no caso de Renatus Cartesius, esboçado aqui. Nem, muito menos, de incomensurabilidade com os discursos normais que circulavam em sua época. O que em Bacon se pode dizer compreensivo, prioritariamente, na relação da ciência com outros saberes (mais precisamente, o saber mítico), aparece em Descartes como liberdade e desenvoltura no trato com a linguagem encantada da narrativa, enchendo de vigor o rigor de sua reflexão.

O inteligível e o sensível na filosofia antiga

Outros, muitos e os mais diferentes exemplos dessa atitude podem, com alguma boa vontade intelectual, ser vistos na história do pensamento humano e ser reportados. E, é justo que se diga, os poucos desses exemplos que trazemos à memória nestas páginas não carregam exatamente a intenção de provar uma tese – que esse não é o objetivo –, mas, provisoriamente, de ilustrar uma aposta nas virtualidades do conhecimento compreensivo e em suas múltiplas expressões. Dito isso, voltemos ao

importantes e urgentes tarefas a de negociar a paz com as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia, as Farc.



Renascimento para uma espiada na arte, lá onde a obra de um artista plástico de renome dialoga com os saberes plurais e os vê em diálogo entre si.

Menino prodígio de Urbino, Itália Central, Raffaello Sanzio (1483-1520), ou simplesmente Rafael, protegido do papa Júlio II e de seu sucessor Leão X, não possuía a idade e, menos ainda, a fama de dois gigantes da Alta Renascença, Michelangelo e Leonardo da Vinci, quando, aos 25 anos, enfrentou bravamente o desafio de decorar a *Stanza della Segnatura*, no Vaticano, com muitos metros quadrados do mais genuíno afresco e quatro temas dentre os mais elevados, um em cada parede: Filosofia, Teologia, Poesia e Direito.⁴ Numa sala vizinha, Michelangelo pintava o teto da Capela Sistina. Na obra sobre a Filosofia, conhecida como “A Escola de Atenas”, o artista que, na expressão de Goethe, “sempre conseguia fazer o que os outros ansiavam por fazer”, juntou sábios antigos, os mais diferentes e famosos, não necessariamente contemporâneos (temos Sócrates [470-390 a.C.] confabulando com Alexandre Magno [356-323 a.C.], por exemplo), sob o olhar, só Deus mesmo sabe se interessado, de Apolo, o Deus da Razão, no nicho à esquerda, e de Minerva, a Deusa da Sabedoria, à direita. Os saberes humanos dialogam nesse texto de muitos intertextos, em que, inclusive, a ousadia de Rafael o faz retratar-se numa cena ao lado de Ptolomeu, qual Alfred Hitchcock renascentista a olhar quem vê a obra gerada por suas mãos juvenis.

No animado sarau filosófico racional-sábio, apolíneo-minerviano, que montou, o pintor toma o espectador pelas mãos e o transporta para o centro de sua obra, onde os dois mais famosos personagens da filosofia grega antiga, Platão (c. 428-348 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.), têm a seu lado um grupo de sábios a ouvi-los. O fundador da Academia – onde, aliás, Aristóteles foi estudar ao chegar pela primeira vez em Atenas, aos 18 anos, vindo da Macedônia –, aponta com o dedo indicador direito para o alto, enquanto o pai do Liceu mantém a mão direita voltada para o chão. Por mais de vinte anos aluno do Platão do Mundo das Idéias – o ponto de vista epistêmico da inteligibilidade –, Aristóteles faz a crítica da teoria do conhecimento de seu mestre, para afirmar, como se sabe, que o homem, naturalmente desejoso de saber, nada possui em sua mente que não tenha antes transitado pelo mundo dos sentidos. A bem da verdade, os estudiosos sabem que, nesse jogo de posições cognitivas, nem o Aristóteles do sensível despreza as potencialidades – e mazelas, poderíamos acrescentar – do

⁴ Neste e nos próximos parágrafos, onde o assunto é A Escola de Atenas, utilizo-me de **Para entender a arte**: os mais importantes quadros do mundo analisados e minuciosamente explicados, de Roberto Cumming (São Paulo: Ática, 1998).



inteligível, nem o Platão das idéias eternas e invisíveis sente qualquer problema em sugerir que, por exemplo, Eros assuma o lugar, que é seu, como força a mover os aventureiros da caverna escura das opiniões e dos simulacros em sua decisão por romper as cadeias da ignorância para marchar, com sacrifício, rumo ao reino da *Aletheia*, a Luz, o Bem.

No entanto, um modelo de conhecimento de tipo disjuntivo e dualista, viciado a enxergar apressadamente, de um lado, o certo e, do outro, o errado, renegaria um dos pontos de vista para afirmar a verdade e excelência de seu contrário, eliminando assim o colóquio, isto é, retirando do processo o sentido positivo, e a necessidade, dessa conversa entre os dois gigantes do pensamento filosófico grego. Pior, com esse gesto autoritário, estaria simultaneamente sendo enterrada, na cova rasa do reducionismo cognitivo, que se deixa facilmente atrair pela isca fácil da simplificação, a possibilidade de que, nesse diálogo – nenhum problema se *sine ira et studio* ou não –, um e outro ponto de vista epistêmico, compreensivamente, se iluminem e se fertilizem, na *ágora* onde se produzem e reproduzem, sem nunca chegar a um fim, os suados investimentos humanos pelo conhecimento e administração das “dificuldades da vida e os segredos da natureza” (Bacon), sem garantia absoluta de sucesso.⁵

A urgência de uma “democracia cognitiva”, de que fala Morin (2001), traz para o diálogo, no âmbito das idéias que neste texto se juntam, o tema da *philia*, ou amizade, na afirmação do espaço, na praça de que antes se falou, para interlocutores diversos. O que se está advogando, com isso, vai além do importante, considerado louvável e muito citado “debate de idéias” entre estudiosos e pesquisadores de distintas extrações ou vertentes teóricas. É, ainda, mais do que sugere essa outra e sábia lição, de que o conhecimento científico avança de “estado da arte” em “estado da arte”, ou como se queira expressar a idéia, no fundo muito simples embora nem sempre de fácil aceitação, de que a ninguém mais é reconhecido o direito de reivindicar ter colocado o ovo de Colombo em pé. O pensamento compreensivo entende ser possível ir além, nesse diálogo – ou plurólogo – entre quantos, por caminhos às vezes muito diversos, se põem à procura do que julgam poder interessar à vida e ao futuro da comunidade humana. O conhecimento humano resulta, pois, nesse sentido, de um empenho comunicativo-

⁵ Vale lembrar, no que diz respeito à ciência, que esta, como afirma Popper, num texto amplamente citado e conhecido, “jamais persegue o objetivo ilusório de tornar finais ou mesmo prováveis suas respostas. Ela avança, antes, rumo a um objetivo remoto e, não obstante, atingível: o de sempre descobrir problemas novos e mais gerais, e de sujeitar suas respostas, sempre provisórias, a testes sempre renovados e sempre mais rigorosos” (apud Campos & Diniz, “Pesquisa científica e cidadania”. *Communicare*, vol. 5, n. 1, 1º sem. 2005, p. 14).



compreensivo. Mais: a pluralogia acrescenta, soma. O desprezo, a arrogância, o preconceito, o etnocentrismo e outros vícios, não.⁶

Mais um exemplo, ainda não o último. O eleata Parmênides (540-470 a.C.), o da ontologia, antecessor de Platão, concentra-se, fervorosa e conscientemente, nas luzes da razão a garantir a densidade e firmeza dos conceitos inteligíveis eternos. Mas, assim agindo, não desautoriza o pensamento do jônico Heráclito (570-475 a.C.), que direciona o foco de suas reflexões para o movimento, a mudança, o sensível e, por fim, a complementaridade dos opostos. Para o pensador que ficou conhecido pela sentença de que não se toma banho duas vezes no mesmo rio, é possível e útil afirmar que Deus, por exemplo, “é fome e é barriga cheia”, algo impensável para o venerável Parmênides. Fértil, o *logos* filosófico sobre cujas bases se constrói o pensamento de Heráclito não avassala nem torna irrelevante o *logos* filosófico de que se tão bem se utiliza o seu parceiro, como se supõe, no mesmo e multiforme “amor à sabedoria” = filosofia. Enquanto aquele pensa o devir, este pensa o que permanece, com sua mais que legítima preocupação frente à possibilidade, real, de que um conhecimento erigido sobre as bases incertas e flexíveis dos sentidos resulte em pura *doxa*, opinião. Platão e Aristóteles, ao nascerem, um século ou mais que isso depois, estarão em boa companhia.

Conhecimento e saúde do espírito

Gorducho, com uma coroa de folhas de parreiras na cabeça, Epicuro (341-270 a.C.) aparece em “A Escola de Atenas” para reivindicar um lugar de honra ao prazer que se origina do conhecimento. A felicidade é possível, ele prega, num tempo de adversidades (estamos na Grécia pós-invasão macedônica, fim do período clássico), e o é para todos. A visão compreensivo-inclusiva da filosofia e ética epicuristas se expressa já no aviso afixado no portão de entrada do jardim em que se reúnem os sábios: “Forasteiro, aqui te sentirás bem. Aqui, o bem supremo é o prazer”. Longe de assumir para si a bandeira, imputada a ele, do hedonismo, o filósofo convoca os amigos (eis aí a *philia*) para o projeto, individual e coletivo, de obter esclarecimento pela via de um *logos* aberto e hábil para acolher a sede humana por felicidade. Em Epicuro, razão e

⁶ **O mundo assombrado pelos demônios:** a ciência vista como uma vela no escuro, de Carl Sagan (São Paulo: Companhia das Letras, 1996), pode ser um bom exemplo, já no uso das metáforas do demônio e da escuridão, de até onde pode chegar um pensamento dualista e arrogante, que, não-compreensivamente – no sentido cognitivo e também ético –, faz das forças do mal uma prerrogativa do pensamento do outro, presumivelmente contrário. O mesmo dualismo e a mesma arrogância, na área da geopolítica, leva a justificar o desvario da guerra em nome da democracia e da paz. Ver, deste autor, “Teoria guerreira da incomunicação: jornalismo, conhecimento e compreensão do mundo”, sobre o tema da invasão do Iraque, pelos Estados Unidos, em 2003. (*Líbero*, vol. VIII, nº 15-16, pp. 23-31).



sensibilidade, corpo e mente não se entendem como duais. Havia, como aponta Pessanha (1992:59), uma dupla natureza na teoria epicurista: “Aliar razão iluminadora e amor à humanidade, lúcida compreensão dos fenômenos naturais e procura da felicidade terrena, ciência e ética”.

Também no caso da filosofia, ciência e ética epicuristas, só o ponto de vista do reducionismo e da simplificação conseguem identificar qualquer intenção ou experiência de renúncia ao rigor e ao método. Bem ao contrário disso, Epicuro é assertivo no combate ao que considera as forças obscuras da superstição e da ignorância. Mas em momento algum deixa que se perca de vista o apelo direto e concreto ao prazer sábio e à felicidade harmônica, nem à *philia*. Essa mesma atitude, e isso já no século II d.C., é que leva um de seus seguidores, Diógenes, a fixar nas muralhas de Enoanda, território da atual Turquia, a lista dos quatro remédios (*tetrapharmakon*), acessíveis a todos os que passam: vencer o medo dos deuses, vencer o medo da morte, acreditar na possibilidade de uma vida feliz e, por fim, vencer a dor. Trata-se, como se vê, de uma crença ativa, de protagonismo lúcido – e não de renúncia ao saber –, como deixa claro o próprio Epicuro, logo nas primeiras linhas da *Carta a Meneceu*:

Que ninguém hesite em se dedicar à filosofia enquanto jovem, nem se canse de fazê-lo depois de velho, porque ninguém jamais é demasiado jovem ou demasiado velho para alcançar a saúde do espírito. Quem afirma que a hora de dedicar-se à filosofia ainda não chegou, ou que ela já passou, é como se dissesse que ainda não chegou ou que já passou a hora de ser feliz. Desse modo, a filosofia é útil tanto ao jovem quanto ao velho: para quem está envelhecendo sentir-se rejuvenescer através da grata recordação das coisas que já se foram, e para o jovem poder envelhecer sem sentir medo das coisas que estão por vir; é necessário, portanto, cuidar das coisas que trazem a felicidade, já que, estando esta presente, tudo temos, e, sem ela, tudo fazemos para alcançá-la (2002:27).

O tema da saúde do espírito, tão caro a Epicuro – e tão ausente das preocupações epistemológicas, no campo da comunicação inclusive, talvez na mesma proporção em que aumentam a perder de vista as farmácias e os consultórios dos terapeutas –, torna transparentes os vínculos estreitos entre o seu modo de conceber o ato do conhecimento e uma tradição de medicina que vem dos tempos de Hipócrates (c. 460-370 a.C.). É possível, necessário e inadiável, para o “pai da medicina”, em suas preocupações com a saúde humana, instaurar o domínio do *logos* racional e científico, o qual renuncia, por exemplo, a considerar a epilepsia uma doença sagrada. Para Hipócrates, foi “a ignorância que sacralizou essa doença, deixando os doentes a cargo de magos e



curandeiros” (Chauí, 2002:146). Compreensivamente, no sentido cognitivo, é do mesmo modo possível e desejável para Hipócrates, no processo de reconstrução terapêutica da harmonia corpo-mente-espírito, ressaltar a indispensável contribuição da “doce persuasão”, da música e da poesia, da boa alimentação noturna, do bom sono e de bons sonhos. “Era, portanto, com o auxílio das Musas que o médico agia sobre a alma do doente” (Chauí, 2002:156). Sem contar que do médico hipocrático era exigido que escutasse primeiro, e bastante, o que a pessoa acometida por algum mal tinha para contar. Mais: auxiliava-a nessa tarefa, como mediador, convencido, 2.500 anos antes de Sigmund Freud (1856-1939), que a palavra cura, auxiliando na reconstrução do cosmo (da vida). E mais uma vez, nesse campo, o velho e o novo dialogam: a narrativa que restabelece a saúde, em Hipócrates, é a narrativa que, em Descartes, contribui com a sua parte para a construção do método.

Peso e valor da racionalidade e do método – estamos falando novamente de Hipócrates, mas não só dele – não representam garantia absoluta de certeza no cuidado com a complexidade da vida humana. Porque “a vida é breve; a arte é longa; o momento oportuno, fugidio; a prova, vacilante, e o juízo, difícil”, assegura Hipócrates (apud Chauí, 2002:150).

Esse aforismo pode ser lido como a súpula da teoria do conhecimento do médico grego, pois nele estão contidos os elementos principais com que o médico deve lidar: a brevidade da vida, a lentidão da arte, a rapidez com que passa o instante oportuno para agir, a inconstância ou vacilação das provas e a dificuldade para julgar corretamente no momento de fazer o diagnóstico e o prognóstico, de iniciar e terminar a cura (Chauí, 2002:15).

O conhecimento compreensivo, em suas múltiplas manifestações e mais diversas assinaturas – numa área em que o não-ineditismo, compreensivamente, quanto mais freqüente, melhor –, mantém que a orientação prática constitui elemento essencial a todo investimento cognitivo. É essa orientação prática que leva Bacon a não perder de vista as “dificuldades da vida”, do mesmo modo que faz Epicuro insistir na virtude do prazer sábio. A mesma atitude prática pode ser encontrada no Descartes do método, como no Hipócrates da medicina, e assim por diante. Essa orientação prática, que os antigos gregos ressaltavam, pode ser interpretada como a idéia de *estratagem* e de *saber-fazer*, “ou de um saber prático engenhoso e eficaz”, indissociável da noção de *tékhne*, técnica, como lembra Chauí. “Esse saber opera no devir e por isso tem como referência a oposição entre necessidade e acaso”, sendo, em outras palavras, “uma habilidade para operar com o que está em movimento e é movimento ou mudança”.

A autora sublinha que essa habilidade tem por origem o fato de que ao técnico não basta “o conhecimento da ordem necessária das coisas em movimento”. Ele “precisa enfrentar tudo que nas coisas acontece em decorrência de seus encontros fortuitos e, portanto, sua ação precisa vencer o acaso, *tykhe*”. Essa relação entre “técnica e habilidade engenhosa/astuciosa” é o que os gregos expressam na palavra *métis*, numa referência à deusa Métis, a quem o mito atribuía essas qualidades (Chauí, 2002:144).

“Os homens dotados de *métis* são os que possuem, como no verso de Camões, ‘engenho e arte’” (Chauí, 2002:145). No nível mais elaborado da epistemologia, como conhecimento do conhecimento científico,⁷ deparamo-nos com a percepção de que todo conhecimento pode e, sob o ponto de vista ético, deve ser interrogado acerca de seus significados e de sua relevância humana, social, política. Uma epistemologia compreensiva demanda, pois, em idêntica medida, uma epistemologia pragmática, como produto de um diálogo com os objetos de pesquisa que “nos enriqueça e contribua para aprofundar a autocompreensão do nosso papel na construção da sociedade, ou, na expressão cara à hermenêutica, do mundo da vida (*Lebenswelt*)” (Santos, 1989:12).

Duplo sentido de compreensão

Dois são os sentidos mais relevantes do termo compreensão para os quais se está chamando a atenção neste texto, um termo polissêmico e bem assentado na história do pensamento, em diferentes áreas do conhecimento. O primeiro é de tipo intelectual, cognitivo, objetivo, enquanto o segundo vê a compreensão em sua relação com a intersubjetividade e os vínculos humanos. Ou, como se pode também dizer, em sua relação com a comunicação, entendida em seu sentido original (Martino, 2001:24-25), bem diferente da comunicação cujo campo de estudos “aparece tardiamente na história da humanidade e se constitui numa das importantes características da modernidade”, isto é, “a comunicação que se distingue da comunicação humana *stricto sensu* pelo uso de tecnologias específicas e pelo surgimento de instituições” (Lima, 2004:23). Ressaltar o primeiro e original sentido de compreensão, no entanto, está longe de propor a não-existência da compreensão intersubjetiva no mundo da bem ou mal denominada comunicação de massa. Assim como não se supõe que a comunicação *stricto sensu*

⁷ As diferenças entre teoria do conhecimento, filosofia da ciência, epistemologia e outros, assim como o conceito de epistemologia, podem ser vistos em “As epistemologias contemporâneas e o lugar da comunicação”, de Luiz C. Martino (2003).



represente qualquer antídoto contra a incomunicação. Complexa, a vida não se faz de dois lados, de sim ou de não, de certo ou de errado.

Além disso, um e outro sentido de compreensão é melhor que sejam tomados em suas mútuas interconexões e inter-relações, na linha de quanto se veio afirmando a respeito nos parágrafos anteriores. Não por último, como assinalado, há o desafio antigo da “ciência com consciência” (Rabelais), da articulação entre conhecimento e sabedoria. A crítica se mostra pertinente: “Onde está o conhecimento que perdemos na informação”, pergunta o poeta T. S. Eliot. “Onde está a sabedoria que perdemos no conhecimento?”, ele acrescenta (apud Morin, 2001:16-17).

“Compreender significa, intelectualmente, apreender em conjunto, *comprehendere*, abraçar junto (o texto e seu contexto, as partes e o todo, o múltiplo e o uno)”, salienta Morin, aproximando o sentido etimológico do termo à idéia, defendida por ele, de um pensamento de natureza complexa, que, como diz, referindo-se igualmente no significado original de *complexus*, “tece e entretece em conjunto”. Trata-se, aqui, da possibilidade de imaginar um conhecimento hábil no exercício do diálogo entre diferentes saberes ou modos de aproximação ao mundo; que junta e não que (apenas) separa; que não condena a competência do especialista nem o espaço da disciplina, mas os integra numa arena mais ampla de conversação. Um conhecimento que visa à compreensão da “prática científica para além da consciência ingênua ou oficial dos cientistas e das instituições da ciência, com vista a aprofundar o diálogo dessa prática com as demais práticas de conhecimento de que se tecem a sociedade e o mundo” (Santos, 1989:16). Ainda segundo Morin, “a compreensão intelectual passa pela inteligibilidade e pela explicação. (...) A explicação é, bem entendido, necessária para a compreensão intelectual ou objetiva” (2000:94).

A compreensão humana, por seu lado, não se satisfaz com a explicação. Vai além. “A explicação é bastante para a compreensão intelectual ou objetiva das coisas anônimas ou materiais. É insuficiente para a compreensão humana”. Esta “comporta um conhecimento de sujeito a sujeito. (...) Sempre intersubjetiva, a compreensão pede abertura, simpatia e generosidade” (Morin, 2000:94-95).

Esse outro lado da mesma idéia e prática da compreensão sublinha a necessidade de se assentar o conhecimento humano sobre bases que levam à transcendência da simples, muito importante e, no caso das investigações científicas, indispensável exigência de rigor e método. Uma das idéias centrais é a de se pensar junto – compreensivamente, portanto – o desafio, apelo ou convite à humanização das relações



entre os sujeitos do conhecimento, como vimos, nas diferentes áreas do saber e dessas entre si. Torna patente, no mesmo processo de tomada de consciência a respeito dessa urgência, o drama nada incomum da incomunicação, do desrespeito, da arrogância. Com uma agravante, na visão de Morin: “O mundo dos intelectuais, escritores ou universitários, que deveria ser mais compreensivo, é o mais gangrenado sob o efeito da hipertrofia do ego, nutrido pela necessidade de consagração e de glória” (2000:97).⁸ Esse drama assume novos e paradoxais contornos num tempo como o nosso, em que se aceleram as possibilidades técnicas de informação e de comunicação, sob o signo crescente da incomunicação:

Quanto mais se aperfeiçoam os recursos, as técnicas e as possibilidades que o homem tem de se comunicar com o mundo, com os outros homens e consigo mesmo, aumentam também, em idêntica proporção, as suas incapacidades, suas lacunas, seu boicote, seus entraves ao mesmo processo, ampliando um território tão antigo quanto esquecido, o território da incomunicação humana (Baitello Jr., 2005:9).

Nesse contexto, a compreensão está em condições, parece, de assumir um verdadeiro estatuto epistemológico. Constitui um ambiente epistêmico virtualmente voltado para a ampliação das potencialidades do conhecimento humano, como o mais esperado resultado da própria compreensão entre os pares, as pessoas, os grupos, os povos, as nações. A atitude compreensiva propõe a vitória sobre a “lógica arrasadora da guerra”, de que fala Restrepo (1998:13), que impregna um certo modelo, dominante, de conhecimento:

Desde as precoces experiências da escola, adentra-se a criança num saber de guerra, que pretende uma neutralidade sem emoções, para que adquira sobre o objeto de conhecimento um domínio absoluto, igual ao que pretendem obter os generais que se apossam das populações inimigas sob a divisa de terra arrasada (Restrepo, 1998:14).

A dupla face da compreensão pode ainda ser entendida como uma contribuição para a tão humana e desejada saúde do espírito de que fala Epicuro, como produto de um conhecimento racional e lúcido, esclarecido e solidariamente vinculador, rigoroso e ao mesmo tempo umbilicalmente amarrado às buscas humanas de felicidade e prazer. Rejeitada a opção pela guerra – qualquer guerra, grande ou pequena –, recoloca-se, para o conhecimento humano, a tarefa da promoção de uma ética compreensiva da paz, da

⁸ O autor avança na compreensão da compreensão: “A compreensão não desculpa nem acusa: pede que se evite a condenação peremptória, irremediável, como se nós mesmos nunca tivéssemos conhecido a fraqueza nem cometido erros. Se soubermos compreender antes de condenar estaremos no caminho da humanização das relações humanas” (Morin, 2000:100).



vida, do destino do planeta. E a comunicação, em suas práticas e em seus estudos, por tudo o que se sabe e se procura saber dela, possui um papel fundamental nesse projeto.

Linguagem e compreensão

É incorreto e não inteligente associar o Signo da Compreensão, no sentido provisório em que está sendo desenhado, ao relativismo do vale-tudo-porque-nada-vale-de-verdade. Mais uma vez: a atitude intelectual e humanamente compreensiva, no caso específico das ciências, não exime ninguém da responsabilidade de cuidar bem, e com rigor, de quanto tem a ver com os modos de investigação de seus objetos, as metodologias e as teorias que sobre eles se debruçam, nos múltiplos campos e disciplinas. Ao propor a procura incessante da primazia da comunicação sobre a incomunicação no universo dos saberes, o Signo da Compreensão tem consciência de que não pode ser julgada fértil uma razão fechada ao diálogo intelectual e intersubjetivo. Do mesmo modo como o abandono da razão e a não-atenção ao apelo à objetividade, com a conseqüente entrega de si mesmo aos impulsos incontroláveis da parte não racional do ser humano, tendem a arrastar esse mesmo ser humano para o planeta conhecido da irracionalidade, da violência e da morte. Não convém que aos demônios lhes seja aberta a porta e concedida a permissão de entrar, passando então eles a assumir os destinos da humanidade e do mundo. Não é esta, e nem poderia ser, a visão de uma produção compreensiva de conhecimento, eticamente responsável.

O Signo da Compreensão, compreensivamente, imagina possuir suficiente abertura para operar com a linguagem dos postulados e axiomas, assim como para propor “uma outra lógica”, tendo em conta os “processos de elaboração da linguagem que se prestam à construção do conhecimento fora dos limites restritivos do rigor da lógica tal como consagrada pela retórica clássica” (Machado, 2008:2). A autora entende que “é chegada a hora de qualificar a potencialidade retórica de linguagens perspectivadas pelas diferentes classes de signos dos sistemas de nossa cultura” (2008:2), hora essa de se fazer com que o “paradigma do rigor” (creditado às ciências duras, com sua linguagem de precisão, “do rigor da lógica sustentada por procedimentos retóricos elaborados sob forma de postulados, conceitos, axiomas, proposições demonstrativas e conclusivas”) não aplaste o vigor associado à idéia de interpretação, “que sempre orientou a apresentação das formulações em ciências humanas” (2008:3).

Machado, compreensivamente, se diz consciente de que “não se trata de eliminar nem substituir procedimentos, mas de configurar a dimensão dialógica sem a qual



nenhuma linguagem tem sentido” (2008:6). Ela pode, então, com o cuidado que julga necessário manter, levantar a hipótese do necessário respeito intelectual à nobreza do ensaio – sem cair na permissão ao que se poderia classificar de ensaísmo, em que a ausência de rigor acaba resultando no empobrecimento dos conteúdos do discurso. Fala sobre o valor da metáfora, os jogos de sentido, o efêmero e a mudança nos processos interpretativos. Defende ser possível aliar rigor e vigor, vigor e rigor. Com Lucrécia D’Alessio Ferrara e o seu conceito de “epistemologia das relações comunicativas”, insiste no Signo da Compreensão, a partir da visão dos limites do Signo da Explicação: “(...) essa epistemologia está cada vez mais presa à interrogação e à curiosidade sagaz da investigação do que à explicação exaustiva de um modelo teórico explicativo” (Ferrara apud Machado, 2008:13). Conclui que “o ensaio não deixa de ser uma forma de rigor (no sentido examinado por Adorno)”:

O ensaio como forma revela-se como espaço de elaboração de hipóteses, mapeamento de possibilidades interpretativas, de explorações cognitivas, de percepções e experimentações das idéias que interessam. O fato de não ser lugar de demonstração de uma rota já descoberta não tira a cientificidade nem o rigor de sua linguagem (Machado, 2008:19).

Considerações iniciais

É possível, e desejável, assumir integralmente para este texto, em todo o seu vigor e rigor, as formulações de Machado, principalmente quando ela afirma que outra coisa não faz que apontar elementos de uma espécie de “mapeamento de possibilidades interpretativas, de explorações cognitivas”. Texto e pensamento em construção, também por isso se fala aqui, nesta última parte, de “considerações iniciais”, num espaço em que os mais corajosos costumam escrever “conclusões”, talvez porque vinculados estreitamente ao Signo da Explicação.

As considerações, nada finais, colocadas sob o Signo da Compreensão – que consegue se dar bem com as virtualidades científicas do ensaio, preferindo conscientemente o vigor de um “talvez” que o pretense rigor de um “portanto” –, nascem de um mal-estar frente ao fenômeno, em nada instigante, da incompreensão nos ambientes da produção e divulgação do conhecimento. Incomunicação tanto intelectual quanto intersubjetiva, nos sentidos apontados. O desenvolvimento dessas reflexões deverá aprofundar os modos como um pensamento compreensivo pode entender as relações de diálogo entre as disciplinas (o disciplinar, o inter- trans- e não-disciplinar) e teorias científicas; entre, por exemplo, a Filosofia, a Sociologia e a Epistemologia da



Comunicação; entre o saber comunicacional e outros saberes, o saber científico incluído; entre a comunicação *stricto sensu* (Venício Lima) e a comunicação mediada por tecnologias. A dialogia compreensiva, como aqui se propõe, não pensa estabelecer o império do relativismo, da indiferença e da falta de respeito pelo diferente, pela identidade e autonomia dos distintos campos do saber. Portanto, não exige o pesquisador da responsabilidade de pensar e dialogar sobre essa própria identidade e autonomia. E sobre a compreensão.

REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, Karen. **Breve história do mito**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.
- BACON, Francis. **A sabedoria dos antigos**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- BAITELLO JR., N. “Os meios da incomunicação. A outra face, demasiadamente humana, dos vínculos”. In: BAITELLO JR., N., CONTRERA, Malena S, MENEZES, José E. de O. **Os meios da incomunicação**. São Paulo, Annablume, 2005, pp. 9-11.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- _____. **O herói de mil faces**. 10ª edição, São Paulo: Cultrix, 2005.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2ª. edição revista e ampliada, São Paulo: Cia das Letras, 2002.
- CUMMINGS, Robert. **Para entender a arte: os mais importantes quadros do mundo analisados e minuciosamente explicados**. São Paulo: Ática, 1998.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. 2ª. edição, São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- EPICURO. **Carta sobre a felicidade (a Meneceu)**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- FIKER, Raul. **Apresentação**. In: BACON, Francis. **A sabedoria dos antigos**. São Paulo: Editora Unesp, 2002, pp. 7-12.
- HOHLFELDT, Antonio, MARTINO, Luiz C., FRANÇA Vera Veiga. **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. 5ª. edição, Petrópolis: Vozes, 2005.
- KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia – estudos culturais: identidade e política entre o moderno e o pós-moderno**. Bauru, SP: Edusc, 2001.
- KNOBBE, Margarida Maria. “Compreender é transgredir”. **Revista Famecos** nº 34, dez 2007, pp. 101-109.
- KUNSCH, Dimas A. “Teoria guerreira da incomunicação: jornalismo, conhecimento e compreensão do mundo”. **Líbero**, vol. VIII, nº 15-16, pp. 23-31.
- LIMA, Venício A. de. **Mídia: teoria e política**. 2ª. edição, São Paulo: Editora Perseu Abramo, 2004.
- MACHADO, Irene. “Controvérsias sobre a cientificidade da linguagem”. Trabalho apresentado ao GT Epistemologia da Comunicação durante o XVII Encontro da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. São Paulo, 3 a 6 de junho de 2008.
- MARTINO, Luiz C. “As epistemologias contemporâneas e o lugar da comunicação”. In: LOPES, M. Immacolata Vassalo de (org.). **Epistemologia da comunicação**. São Paulo: Loyola, 2003, pp., 69-101.
- _____. “De qual comunicação estamos falando?”. In: HOHLFELDT, Antonio, MARTINO, Luiz C. e FRANÇA, Vera Veiga, **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. 5ª. edição, Petrópolis, 2005, pp. 11-25.
- _____. (org.). **Teorias da comunicação: muitas ou poucas?** Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.
- MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 2ª. edição, São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco, 2000.



_____. **A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento.** 3ª. edição, Rio de Janeiro: Bertrand Russel, 2001.

PESSANHA, José Américo Motta. “As delícias do jardim”. In: NOVAES, Aduino (org.). **Ética.** São Paulo: Cia. das Letras / Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp. 57-85.

RESTREPO, Luiz Carlos. **O direito à ternura.** 3ª. edição, Petrópolis: Vozes, 2001.

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