

Comunicação e experiência estética¹

Monclar Valverde²

Resumo: Assim como o conceito de existência, as idéias de comunicação, experiência e experiência estética referem-se a uma abertura essencial à alteridade, como modo de constituição do próprio sujeito – que só conquista esta condição ocupando-se dos negócios mundanos e preocupando-se com os outros. Dizer que tal abertura tem caráter estético é admitir que ela não se faz somente pela conduta ética ou pela racionalidade científica, mas antes pela via sensível, através da percepção, do gosto e do prazer estético. Por essa razão, acreditamos poder afirmar que estes são os campos de estudo mais promissores para efetivar a aproximação entre comunicação e experiência estética e promover o desenvolvimento de uma Estética da Comunicação.

Palavras-chave: comunicação, experiência, experiência estética, existência.

Introdução

Ao considerarmos a repercussão ou a ressonância do conceito de “experiência estética” nos estudos sobre a comunicação, devemos admitir inicialmente que esta relação entre comunicação e experiência estética pode ser problematizada em três níveis: no terreno conceitual, no âmbito metodológico e no plano da configuração das áreas acadêmicas.

No registro teórico, deveríamos questionar as condições de possibilidade de tal aproximação, explicitando, em primeiro lugar, em que sentido devemos tomar cada uma daquelas expressões, de modo que se possa relacioná-las legitimamente, e, em seguida, investigando o horizonte comum que é pressuposto, quando fazemos aquela aproximação. No plano metodológico, deveríamos tentar estabelecer as condições e os critérios para que a abordagem comum desses temas seja possível e pertinente, tendo em vista os aspectos teóricos mencionados anteriormente. No âmbito institucional, finalmente, deveríamos avaliar em que medida as exigências intelectuais que se impõem a partir das considerações anteriores são contempladas nas disposições acadêmicas vigentes.

Na prática, certamente, a ordem das questões se inverte, pois as condições do trabalho universitário tendem a destacar, por sua urgência, esse último aspecto, cujos efeitos são sentidos mais imediatamente nas práticas da pesquisa e da orientação. Não é de estranhar, portanto, que ele se transforme na principal motivação para empreender o questionamento colocado em pauta no título de nossa exposição, uma vez que o campo dos estudos brasileiros

¹ Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Estéticas da Comunicação, do XVII Encontro da Compós, na UNIP, São Paulo, SP, em junho de 2008.

² Facom-UFBA (monclar@ufba.br)

sobre a comunicação sofreu, na última década, em função do reenquadramento promovido no âmbito da pós-graduação, um redirecionamento visando a objetividade.

Neste sentido, o segundo aspecto apontado acima, a questão do método (e do objeto) da pesquisa comunicacional, não pode ser caracterizada como questão “epistemológica”, senão assim, entre aspas, não apenas porque ela obedece a injunções em última instância políticas, mas porque, no próprio terreno cognitivo, há razões de sobra para duvidar que os critérios importados das ciências naturais – voltadas à *explicação* – sirvam para balizar investigações que se enquadram muito mais na tradição das chamadas “ciências do espírito” – voltadas à *compreensão* (DILTHEY; PALMER; STEIN).

A partir do criticismo kantiano, a questão epistêmica geral reduziu-se a uma discussão sobre a legitimação epistemológica, pela qual a cientificidade de um discurso poderia ser atestada categorialmente. Mas o modelo implícito da reflexão de Kant (ao menos, na *Crítica da razão pura*) foi a Mecânica newtoniana, que reuniu com êxito o método experimental de Galileu e a descrição matemática dos fenômenos naturais possibilitada pela abordagem analítica da geometria, introduzida por Descartes.

Desde então, todo discurso com pretensão a ciência se espelha nas ciências naturais e, por essa razão, ainda hoje, o senso comum, a imprensa e até mesmo as agências de fomento à pesquisa não sabem muito bem o que fazer com as chamadas “ciências humanas”, a literatura e as artes, impondo-lhes critérios exógenos e injustificados. Por sua vez, a investigação sobre a comunicação – situada neste limbo epistemológico que são as chamadas “ciências sociais aplicadas” – vive, desde seu início, um dilema esquizofrênico entre a análise objetiva e a interpretação pragmaticamente orientada.

Pretendendo ser científico, mas sem ser capaz de imitar seu modelo de cientificidade, o campo da comunicação foi dominado pela idéia de que a formalização do saber aumenta o seu rigor, por simples confusão entre rigor intelectual e rigor lógico. A esta altura, deveríamos ser capazes de admitir, sem culpa e sem medo, que o campo comunicacional jamais será “científico”, sem que isto constitua uma tragédia. Ao contrário, isto representa uma emancipação, pois não quer dizer que o fenômeno da comunicação não possa ser estudado com rigor intelectual, mas que não poderá ser reduzido a parâmetros objetivos e mensuráveis, segundo os critérios experimentais das ciências físicas, ou a puros conceitos abstratos, de acordo com o rigor lógico característico das ciências nomológico-dedutivas.

Acreditamos que é justamente para contestar o domínio e a universalização desse objetivismo abstrato que se apela para os conceitos de “experiência” e “experiência estética”, pois quando relacionamos a comunicação à experiência estética pretendemos reconhecer, ao mesmo tempo, sua espontaneidade e seu caráter vertiginoso, em contraste com o artificialismo que caracteriza o “experimento” controlado (que constitui a base de todo o conhecimento científico), simplesmente para aproximá-la do campo dos acontecimentos possíveis no mundo humano.

Do mesmo modo, devemos rejeitar certas cobranças quanto ao caráter pouco objetiva da reflexão estética, pois a idéia de que a pesquisa sobre comunicação deva traduzir-se necessariamente na “análise de produtos” passa por cima das características fundamentais desse tipo de investigação. Em primeiro lugar, porque, no âmbito estético, não tem sentido considerar uma obra, peça ou objeto separadamente, uma vez que a *recepção* é uma *prática coletiva*, que se desenvolve segundo rotinas, contextos e formatações que são anteriores à criação de cada obra particular. Em segundo lugar, porque a experiência estética se caracteriza pela *imersão* do espectador numa região do mundo sensível. Finalmente, porque tanto a *apreensão perceptiva* quanto o *juízo valorativo* têm caráter *sintético* e *imediato* e devem ser assimilados nesta condição.

Reflexão estética e filosofia

Diante desse quadro, torna-se imperioso encontrar o meio termo entre a dura cientificidade das ciências naturais e a licença poética da expressão artística, constituindo um tipo de reflexão que saiba reconhecer a fluidez do seu objeto, mas não pretenda reproduzi-la, no âmbito do trabalho teórico. Dito de outro modo, é preciso criticar e rejeitar a rigidez metodológica, sem cair na apologia do relativismo e assumindo as responsabilidades que o trabalho conceitual exige.

Ora, o primeiro critério da responsabilidade intelectual e acadêmica é a condição de não ignorar o passado, o reconhecimento de que o trabalho de investigação é um diálogo e estamos sempre retomando o que já foi dito e pensado em outros momentos e outros discursos. Se o que distingue a pesquisa na atualidade é sua institucionalização e seu caráter coletivo, seu principal critério “epistemológico” é, na verdade, um critério pragmático: a

condição pública dos seus procedimentos e enunciados. Isto nos obriga a ter consciência da historicidade de nosso próprio saber, a reconhecer que nossas idéias atuais correspondem ou respondem a outras idéias – expostas, difundidas e contestadas alhures – e a admitir que cabe a nós recuperar as referências pertinentes, compreender seu percurso e dar conta da problemática que aí se desenvolveu, e não, simplesmente, decretar que o que foi pensado e dito antes de nós está superado e que é preciso inaugurar um outro saber, inteiramente novo.

Por isso mesmo, é curioso constatar que muitos dos estudiosos da área da comunicação que consideram vantajoso e instigante adotar uma perspectiva estética, acreditam poder passar ao largo da abordagem filosófica, quando não decidem simplesmente rejeitá-la como um todo. Querer destacar a dimensão estética dos fenômenos comunicacionais, recusando, por outro lado, a influência da “doutrina filosófica” é ignorar que a estética não é uma doutrina, mas uma área no campo da filosofia, assim como a ética e a teoria do conhecimento, as quais assumem cores diversas, mais ou menos doutrinárias ou dogmáticas, segundo a interpretação de cada pensador. Portanto, no que se refere à “experiência estética”, devemos começar por admitir que foi no âmbito filosófico que sua tematização assumiu uma dimensão singular, que escapa a outros discursos, à medida que foi aí que a descrição, a análise e a prescrição de atitudes específicas deram lugar a um outro tipo de investigação, voltada para a compreensão de suas condições de possibilidade.

Melhor seria dizer, então, que, para podermos estabelecer as bases para uma ampliação do conceito de experiência estética, de modo a contemplar as formas contemporâneas de comunicação, devemos nos afastar daqueles filósofos dogmáticos e sectários, que só enxergam a arte como objeto digno de uma abordagem estética, justamente por conceber esta última como resultado de uma criatividade ensimesmada e, por isso mesmo, alheia a toda comunicação. Ao mesmo tempo, devemos nos aproximar de outros filósofos, que trataram a questão de modo mais apropriado e mais amplo, deixando margem a reinterpretções futuras.

De modo muito geral, podemos dizer que a recuperação do cerne da questão estética na filosofia passa por um retorno ao período anterior àquele em que a reflexão estética transformou-se em “filosofia da arte”. Isto se deu no idealismo alemão e culminou com a radical espiritualização da experiência estética, promovida por Hegel e acentuada no século XX, pela “dialética negativa” do jovem Lukacs e da Escola de Frankfurt. Precisamos voltar ao século XVIII, a Montesquieu, Diderot, Baumgarten e o Kant da *Crítica à faculdade do*

Juízo, para resgatar a dimensão sensível (a *aísthesis*), soterrada pelo excesso de racionalismo do século XIX. E depois retornar aos autores que, no século XX, procuraram superar esse dualismo entre o espírito e a sensibilidade, a atuação e a receptividade, como Dewey, Merleau-Ponty, Dufrenne e Pareyson.

Os deslocamentos da estética

Mas, antes, é interessante observar que a teoria estética, em sua breve história, viveu todo um percurso de deslocamentos, quanto a seu enfoque e a seu objeto, e essa tortuosa trajetória pode ter contribuído para tornar obscura a gênese do problema estético enquanto tal. Batizada em grego, na Alemanha do século XVIII, a estética, de certo modo, já nasceu deslocada, no próprio plano etimológico. Isto refletia, em parte, a dificuldade em delimitar sua problemática específica, frente a todo um conjunto de abordagens históricas, poéticas e técnicas, elaboradas desde a Antiguidade. Mas se devia também a seu próprio “objeto” – a *sensibilidade* –, reconhecidamente ambíguo e escorregadio.

Do ponto de vista conceitual, a história destes deslocamentos começou com a idéia de uma “estética transcendental”, proposta por Kant na primeira parte de sua *Crítica da razão pura*, pouco depois de Alexander von Baumgarten ter chamado de *Estética* sua tentativa de fundamentar a “gnoseologia inferior”. Numa época em que todas as atenções estavam voltadas para as ciências naturais, a “sensibilidade” era pensada como etapa inicial e primitiva do processo cognitivo e reduzida à mera faculdade de receber sensações. Embora pretendesse ir mais longe, pois tinha como alvo as condições *a priori* da experiência, o enfoque “transcendental” adotado por Kant ainda via a sensibilidade apenas como “apreensão perceptiva” dos objetos do mundo sensível. Por esta razão, o tempo e o espaço são considerados, então, as “formas puras da sensibilidade”, sem qualquer alusão ao sentimento e ao valor.

Este último aspecto só irá aparecer, de um modo um tanto inesperado, na *Crítica da faculdade do Juízo*, que, num sentido completamente diferente do anterior, é também uma “estética transcendental”, que tem em vista, agora, a experiência num sentido afetivo, antes que cognitivo (KANT). A genial fórmula criada pelo autor para designar o *gosto* – uma

“cognitividade sem cognição” – ilumina o fundo relacional e emocional da própria apreensão de um “mundo comum”, seja ele concebido como natural, prático ou imaginário.

Até aí, os deslocamentos da teoria estética foram, por assim dizer, “internos”, quer dizer, limitados a sua dimensão conceitual. Enquanto reflexão teórica, ela pensa a sensibilidade ora como percepção, ora como gosto, mas sempre em uma obscura relação com o discurso do “senso comum”. Literalmente, a sensibilidade é a capacidade de apreensão do que há no mundo sensível, mas este não se restringe ao mundo natural e inclui tudo o que nos cerca: natureza, objetos técnicos, formas simbólicas. Por isso, ao contrário do que se diz freqüentemente, Kant não poderia ter ignorado os objetos de arte em sua reflexão, mas é certo que ele evitou deliberadamente colocá-los em destaque, pois, à medida que se dá aos sentidos de modo irrecusável, a natureza aparece como o campo por excelência da experiência estética e a recepção desta doação originária mostra-se como a condição mais elementar para qualquer exercício ulterior da sensibilidade.

Depois de Kant, perdeu-se a dimensão transcendental da reflexão estética, a “estética do gosto” foi separada da “estética do gênio” e esta última, hipostasiada, foi transformada em “filosofia da arte”. A experiência estética passou a se confundir, então, com a forma específica de apreensão dos objetos que são fruto de uma atividade intencionalmente artística. Num movimento paradoxal, a estética voltou-se, assim, para o objeto em si, deixando em segundo plano as reações que ele suscita. Mas, como, a esta altura, a produção artística já estava em crise por razões expressivas, a reflexão estética foi forçada a deslocar novamente sua atenção, agora em direção ao não-objeto, desdobrando-se numa estesiologia dos materiais (que se aproxima de uma somatologia) e numa analítica dos processos de composição (que muitas vezes se transforma numa psicologia da criação), dando, de qualquer modo, um passo decisivo em direção à abstração.

O mercado trouxe a reflexão estética de volta ao chão. Novo deslocamento, que colocou no centro da cena os objetos de consumo. A indústria cultural e a cultura de massa constituíam, então, o novo campo da experiência estética, capaz de assimilar os formatos da arte erudita e as pretensas ousadias de vanguarda. Mas este retorno ao concreto durou pouco (além de ser vivido com muita culpa...). O computador e a Internet chegaram, prometendo suspender de vez a sensibilidade, ao transformar a imagem numa estrutura numérica. E a estética se deslocou uma vez mais, passando a ser a teoria de uma experiência sem corpo – uma experiência rigorosamente anestésica.

Neste percurso, o movimento foi claramente pendular: partiu-se de uma concepção rígida da sensibilidade para chegar-se à concepção de uma sensibilidade totalmente volatilizada. Mas o que não está claro neste processo é o destino da reflexão estética. Para não se cristalizar, ela se deixou pautar pela renovação do repertório de objetos oferecidos à experiência. Mas isto a transformou numa reflexão à reboque dos recursos técnicos e das escolhas poéticas de cada momento.

Afortunadamente, contudo, a saída do impasse parece resultar do próprio percurso esboçado acima, desde que olhado mais detidamente: por trás daquele foco flutuante, que vai da natureza à arte, da antiarte aos utensílios cotidianos, dos objetos de consumo aos meios de comunicação, o que retorna reiteradamente, mesmo como algo impensado, é a *comunicabilidade estética*, cumprindo a função transcendental de garantir que uma sensibilidade tão maleável possa ser a base de uma experiência estável e passível de compartilhamento.

Comunicação e comunicabilidade³

Desse modo, se pretendemos estabelecer uma aproximação justificada entre a comunicação e a experiência estética, devemos perseguir essas pistas, mesmo que isto nos afaste das concepções dominantes sobre a comunicação. O desenvolvimento da reflexão estética permitiu superar uma concepção substancialista da sensibilidade, destacando, ao mesmo tempo, seu caráter intersubjetivo e sua dimensão ontológica – sua condição de abertura e transformação existencial. É necessário estender esse tipo de questionamento ao estudo da experiência comunicativa.

Na verdade, antes do século XX, a palavra *comunicação* aparecia apenas relacionada às “vias de comunicação” e essa relação com o “transporte” manteve-se, desde então, mesmo de forma subterrânea, nas diversas “teorias da comunicação”, reaparecendo recentemente nos discursos sobre a “sociedade do conhecimento” e na idéia das “infovias”. Ao longo de todo o século XX, esse objetivismo foi reforçado, procurando-se reduzir a experiência da

³ Este aspecto foi desenvolvido em nossa comunicação “Gosto e comunicação”, apresentada ao GT Estéticas da Comunicação, no XV Encontro da COMPÓS, realizado em junho de 2007. Limitamo-nos a condensar as observações feitas ali.

comunicação a parâmetros apropriados a uma abordagem com pretensões científicas. Nos modelos teóricos desenvolvidos então, foram valorizados diversos aspectos alternativos, sem que o tema das *condições de possibilidade* da comunicação viesse a ser reconhecido e tratado com a devida amplitude hermenêutica e existencial. Paradoxalmente, serão as tradicionais “ciências humanas” (a sociologia, a antropologia e a psicologia) que reconhecerão a *comunicabilidade* como vínculo básico para a própria socialidade.

Mas não se trata aqui de proclamar a comunicação como algo avesso à investigação empírica, ou como algo totalmente dedutível da condição existencial. Trata-se, antes, de mostrar que a investigação sobre a comunicação não pode se reduzir às tentativas de abordá-la apenas como acontecimento do mundo *empírico*, como algo observável, mensurável e, em última instância, explicável, mas dedicar-se também a uma investigação *transcendental* sobre a comunicabilidade enquanto tal.

Antes de ser uma “troca de mensagens”, a comunicação é uma comunhão sensível, pela qual compartilhamos formas, sentidos e valores, que nos antecedem e nos constituem. A interação, a relação e a empatia aparecem, então, como aspectos fundamentais de uma socialidade que cabe cada vez menos num modelo contratual. Concebida não mais a partir da consciência, mas da *conduta*, a experiência da comunicação surge, assim, como inscrição do sujeito no âmbito operante de uma compreensão partilhada, que não se reduz à mera reiteração de um discurso consensual, mas envolve igualmente uma dimensão axiológica que enraiza o sentido e suas formas num senso comunitário de valor, que traduz uma disposição afetiva comum, anterior a regras, normas e leis. Tomando a comunicação em sua dimensão existencial, encarando-a não como um fato objetivo, mas como uma possibilidade desse modo de ser com o qual nos confundimos, damo-nos conta, portanto, de que a ela é uma forma de *compreensão operante*, que tem a *percepção*, o *senso comum* e o *gosto* como seus modos espontâneos de realização.

A ambigüidade da *experiência*

Na Modernidade, a idéia de experiência – enquanto apreensão de uma realidade por um sujeito – esteve quase sempre associada ao conhecimento direto e imediato de algo dado externamente. Mas, sendo esta apreensão da ordem do singular, na maioria das vezes, ela

ocupa uma condição inferior à da razão, cumprindo apenas os papéis de instância de observação e instância de verificação, decisivos, embora insuficientes, na explicação científica. Desde Aristóteles, aliás, o mundo empírico fora concebido como a base e o campo de aplicação dos juízos universais produzidos pela ciência, mas nada mais que isso.

Neste âmbito, a idéia de experiência se afasta da vida comum, é reduzida a uma série de ocorrências controladas e transforma-se em “experimento” provocado, perdendo, assim, os sentidos de espontaneidade e reiteração, com que ela circula na língua ordinária. Ela perde também seu aspecto subjetivo, diante de todo aparato envolvido na experimentação. No mundo da vida, o sentido da experiência é outro. Refere-se, principalmente, ao aprendizado de alguém, através da prática, e ao modo como este sujeito foi afetado pelos processos por que passou. Não se trata mais, portanto, de um conhecimento vago e confuso, em oposição ao pensamento sistemático, mas de algo que constitui o sujeito através de vivências compartilhadas.

Enquanto “experiência de vida”, a experiência assume caráter claramente *relacional*, envolvendo a *participação* do sujeito vivo em seu ambiente, a *unidade* dos momentos vividos por esse sujeito e sua *interação* com outros sujeitos presentes no mesmo mundo. Por outro lado, enquanto referida ao vivido, esta experiência deixou de ser vista como uma descrição neutra do mundo exterior – passível de explicação cabal e exata – e mostrou-se como um *evento* ou conjunto de eventos cuja narração é inseparável da interpretação e da avaliação. Desse modo, ela passou a ser situada no mundo público, revelando um caráter que não é objetivo nem subjetivo, mas intersubjetivo.

Num texto de 1917 (“The need for a recovery in philosophy”), Dewey destaca os aspectos que diferenciariam uma abordagem contemporânea da experiência, em contraste com as abordagens mais tradicionais⁴. De modo geral, ele mostra que, do ponto de vista do

⁴ Em seu conhecido *Dicionário de filosofia*, Ferrater Mora resume assim suas observações: “1) na concepção ortodoxa, a experiência é considerada meramente como um assunto de conhecimento, enquanto agora ela aparece como uma relação entre o ser vivo e o seu meio físico e social; 2) na acepção tradicional a experiência é, ao menos um modo primário, uma coisa física, embebida de subjetividade, enquanto a experiência designa um mundo autenticamente objetivo do qual fazem parte as ações e os sofrimentos dos homens e que experimenta modificações em virtude de sua reação; 3) na acepção tradicional somente o passado conta, de modo que a essência da experiência é, em última análise, a referência ao que precedeu, e o empirismo é concebido como vinculação ao que foi ou é dado, enquanto a experiência em sua forma vital é experimental e representa um esforço para mudar o dado, uma projeção rumo ao desconhecido, um marchar para o futuro; 4) a tradição empírica está submetida ao particularismo, enquanto a atual acepção da experiência leva em conta as conexões e continuidades; 5) na acepção tradicional existe uma antítese entre experiência e pensamento, ao contrário do que ocorre na nova noção de experiência, na qual não há experiência consciente sem inferência e a reflexão é inata e constante” (MORA, 2001, vol. II, p.971).

sujeito que a vive, a experiência se revela como fonte de abertura, transformação e superação. Do mesmo modo, na tradição hermenêutica pós-heideggeriana, por exemplo (GADAMER, VATTIMO), fala-se mesmo da experiência da verdade como uma “verdadeira experiência”, ou seja, aquele tipo de processo que efetivamente modifica o sujeito que o vive.

Do ponto de vista etimológico, a expressão *ex-peri-ência* parece referir-se, simultaneamente à capacidade de se relacionar com o passado e à possibilidade de ultrapassar seu limite (*peras*). Em português, esse radical grego aparece em outras expressões, como “periferia”, “perímetro” e, particularmente, “perigo”. A experiência seria, então, o meio e o modo que alguém teria para ir além do registro que circunscreve sua identidade pessoal atual, para amadurecer enquanto pessoa, tendo, portanto, que correr o risco de se perder, para poder se afirmar. Descobrimos, assim, que a experiência é, paradoxalmente, o meio e o modo espontâneo de viver esta “transcendência na imanência”, que caracteriza o existir como *advento*. Como assinala José António Bragança de Miranda, “na palavra ‘experiência’ ecoam, portanto, dois sentidos que são duas formas diferentes de relação ao constituído: 1) enquanto securização (normalização) do conhecido e 2) enquanto arriscar-se no desconhecido” (1994, p. 34). Sobre este último aspecto, ele menciona várias interpretações convergentes, de Walter Benjamin a Jean-Luc Nancy⁵.

A dimensão existencial da comunicação

⁵ “Como diz Lacoue-Labarthe, devemos entender “*experiência, o experiri latino, como a travessia de um perigo, acautelando-nos acima de tudo para não a referir a um ‘vivido’ ou à anedota. Erfahrung, portanto, e não Erlebnis*” (LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *L’imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986, p.30) Esta dupla acepção permite reorganizar a multiplicidade de conotações que etimologicamente a palavra *experiência* tem. Em Roger Munier podemos encontrar uma boa delimitação etimológica: “*Experiência vem do latim experiri, passar por uma provação. O radical é perir, que se acha também em periculum, perigo, risco. A raiz indo-européia é per, a que estão ligadas a idéia de travessia, e em segundo lugar, a de provação. Em grego, são numerosas as derivações que acentuam a travessia, a passagem: peirô, atravessar; pera, além de; peraô, passar através; perainô, ir até ao fim; peras, termo, limite. Nas línguas germânicas temos, no antigo alemão, faran, de onde saíram fahren, transportar; viajar e fuehren, conduzir. Deve-se rebater aí o termo Erfahrung, experiência, ou antes devemos fazê-lo remontar ao segundo sentido de per: Provação, no alemão antigo fara, perigo, que deu Gefahr, perigo e gefahrden, pôr em perigo? Os confins entre um sentido e outro são imprecisos. O mesmo ocorre no latino experiri, tentar; e periculum, que primeiro queria dizer prova, e depois risco, perigo. A idéia de experiência como travessia separa-se dificilmente, ao nível etimológico e semântico, da de risco. A experiência é no início, e fundamentalmente, uma colocação em perigo*” (Munier, apud. LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *L’imitation des modernes*. Paris: Galilée, 1986, p.30-31). Cf. Também o estudo etimológico de Otto Bolnow (...), que insiste nos elementos ligados à noção de travessia e sofrimento dentro de uma concepção geral de “experimentação do novo” (BOLNOV, Otto. *Introducción a la filosofía del conocimiento*. Buenos Aires, Amorrortu, 1976.)” (MIRANDA, 1994, p. 59).

As idéias de comunicação, experiência e experiência estética, referem-se, portanto, a uma abertura essencial à alteridade, entendida como modo de constituição do próprio sujeito. Por trás dessa tríade mencionada inicialmente há, pois, um impensado que sustenta sua relação e justifica nossa expectativa frente a uma abordagem estética da experiência comunicativa: a *condição existencial*. É ela que situa cada um daqueles conceitos em relação aos outros, ancorando-os simultaneamente no âmbito temporal do *acontecimento*.

A expressão latina *existentia* designava o que está e se sustenta fora da consciência. Mas a etimologia já sugere a compreensão posterior de que o existente está sempre empenhado em um movimento centrífugo. Inicialmente concebida como a condição de tudo o que há no mundo real, a idéia de *existência* passou por diversas transformações, até assumir um papel de destaque na filosofia contemporânea, especialmente a partir de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER). Mas vejamos, sumariamente, como isto se deu na história do pensamento ocidental.

Entre os primeiros pensadores gregos, não havia a preocupação de investigar a questão da existência, pois eles se voltavam, antes de tudo, para a identificação do existente enquanto tal. Com os eleatas e Platão, a questão passou a ser a de identificar o que poderia ser considerado “realmente existente”, por trás das aparências. O termo sofreu, assim, sua primeira torção, deixando de indicar “o que está aí”, na evidência do mundo exterior, para designar uma inteligibilidade ideal, situada “além de todo *aí*”.

Uma nova modulação semântica ocorre na Idade Média, pois, enquanto os pensadores gregos situavam a existência no plano das *coisas*, os filósofos medievais voltaram-se para entidades que escapavam da determinação absoluta – condição própria das coisas –, tomando a *pessoa* (humana ou divina) como seu modelo. Num certo sentido, será este o primeiro traço da atitude que caracterizará a retomada da questão na filosofia contemporânea, uma vez que, na Modernidade, dominou uma preocupação de natureza lógica, acerca da relação e da diferença entre “existir” e “ser”.

Kierkegaard, iniciando uma tradição que afirma o primado da existência sobre a essência, identifica existência e subjetividade, idéia que será atualizada pelo existencialismo, que concebe a existência como a aptidão do sujeito para conquistar, por si mesmo, sua própria essência. É neste sentido que Heidegger distingue o plano existencial do plano existenciário, em função da transcendência que caracteriza o primeiro em relação ao mundo

e, mais ainda, em função da transcendência do existente em relação a si mesmo, no movimento pelo qual se assume enquanto projeto e se lança em direção ao futuro.

Desse modo, a idéia inicial da existência, como a ocorrência do que há no mundo, dá lugar a uma concepção que recusa sua caracterização como algo simplesmente *dado*, para vê-la como um modo de ser que não se reduz a um “si mesmo”, um *poder-ser* que não tem natureza substancial, mas constitui o seu próprio ser. Sem caber numa definição atomista, este ente (o *Da-Sein*, o ser-aí, a pre-sença), cuja estrutura ontológica é a de um ser situado (figura sobre um fundo, perspectiva num horizonte, *ser-no-mundo*), abre-se, pela compreensão de suas possibilidades de vir a ser, ao próprio ser enquanto tal.

Ao mesmo tempo, esta concepção lança uma nova luz sobre o modo como a relação entre ser e não-ser é experimentada na existência, pois, como vimos, existir é deixar de ser para vir a ser e isto mostra que a identidade de um existente tem um caráter dinâmico, não lhe pertence previamente, não está assegurada pelo destino, pelas condições geográficas ou sócio-econômicas, pelos astros ou pelo código genético, mas é o efeito deste seu modo de ser-sendo, uma *abertura finita* a partir de uma situação prévia.

Encontramos esta mesma imbricação entre fluxo (atividade) e forma (passividade), que caracteriza a existência, na experiência da *expressão*. Aí também, embora num sentido ainda mais decisivo, a expectativa convencional é invertida e percebemos que, antes de ser o efeito de uma causa (o sujeito-autor), a expressão é o meio pelo qual o próprio sujeito se efetiva, assumindo a condição pública que irá autorizá-lo enquanto locutor, qualquer que seja o conteúdo do seu discurso.

Para o sujeito, portanto, a existência atual é a presença de um passado em *transformação* e a experiência não é senão a assimilação dos modos desse poder-ser, a apropriação do que vem a seu encontro, num exercício de produção e expressão, que resulta na auto-produção do próprio sujeito, pela objetivação de formas partilháveis. Movimento de retomada de um passado e projeção em direção a um por-vir, a existência encontra, por sua vez, sua expressão mais originária na comunhão de sua condição carnal e finita, na silenciosa *comunicabilidade dos sentimentos* e no *compartilhamento do mundo sensível*, as duas componentes da dimensão estética da comunicação⁶.

⁶ À guisa de estímulo heurístico, desdobramos nossas palavras-chave iniciais, através de conexões conceituais que podem servir de base para a proposição de diversos enquadramentos estéticos da comunicação:

existência (possibilidade, abertura, projeto, liberdade; mas igualmente: passividade, sensibilidade, corpo, finitude...);

Referências bibliográficas

DILTHEY, Wilhelm. **Crítica de la razón histórica**. Traducción de Carlos Moya Espí. Barcelona: Ediciones península, 1986.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 2 vol. Tradução de Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis: Vozes, 1988.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do Juízo**. Tradução de Antônio Marques e Valério Roden. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, s/d.

MIRANDA, José A. Bragança de. **Analítica da actualidade**. Lisboa: Vega, 1994.

MORA, Jose Ferrater. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

PALMER, Richard. **Hermenêutica**. Tradução de Maria Luisa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1986.

STEIN, Ernildo. **Racionalidade e existência**. Porto Alegre: L&PM, 1988.

VALVERDE, Monclar (Organização). **As formas do sentido**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

VALVERDE, Monclar. **Estética da comunicação**. Salvador: Quarteto, 2007.

VATTIMO, Gianni. **Mas alla del sujeto**. Tradução de Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Paidós Stúdio, 1989.

experiência (finitude, acontecimento, ação, advento, transformação; mas igualmente: padecimento, comportamento, conduta, hábito, rotina, praxe, tradição, instituição...);

comunicação (instituição, expressão, projeção; mas igualmente: compartilhamento, comunhão, comunicabilidade...);

experiência estética (comunicabilidade, percepção, sentido comum, gosto, aquiescência; mas igualmente: criação, expressão, empatia, prazer, imaginação, coexistência, existência...).