

Conhecimento, compreensão e cultura: aspectos intersubjetivos e epistemológicos da compreensão como método

Conocimiento, comprensión y cultura: aspectos intersubjetivos y epistemológicos de la comprensión como método

Knowledge, comprehension and culture: intersubjective and epistemological aspects of comprehension as a method

Dimas KÜNSCH

Universidade Metodista de São Paulo / dimas.kunsch@gmail.com

José Eugênio DE OLIVEIRA MENEZES

Faculdade Cásper Líbero / jeomenezes@casperlibero.edu.br

Mateus Yuri PASSOS

Universidade Metodista de São Paulo / mateus.passos@gmail.com

Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación

N.º 146, abril-julio 2021 (Sección Diálogo de saberes, pp. 237-256)

ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X

Ecuador: CIESPAL

Recibido: 09-11-2019 / Aprobado: 02-12-2020

Resumo

O ensaio problematiza as relações entre conhecimento, compreensão e cultura; coteja raízes intersubjetivas e epistemológicas das concepções de compreensão e destaca alguns dos laços entre os estudos da compreensão como método e os da cultura. A partir das críticas de Montaigne, Medina e Morin, entre outros, à fragmentação do conhecimento científico, mapeia o caminho percorrido por autores que contribuem com a concepção da compreensão como método para ligar, unir, juntar saberes e conhecimentos. Em diálogo com estudiosos de diferentes formações, como Arendt, Buber, Campbell, Weber, Popper, Latour e Bakhtin, apresenta o diálogo entre as diferentes práticas de conhecimento como forma de se conhecer, comunicar e participar da cultura.

Palavras-chave: comunicação; cultura; compreensão como método; dialogismo; ecologia da comunicação

Abstract

This essay discusses the relation between knowledge, comprehension and culture, identifies the epistemological and intersubjective roots in the notion of comprehension and stresses some of the bonds between the studies on culture and comprehension as a method. Based on Montaigne's, Medina's, Morin's and others' critique of the fragmentation of scientific knowledge, the paper charts the path treaded by several authors who have contributed for the concept of comprehension as a method to link, unite, gather lore and knowledge. In dialogue with scholars of several fields, i.e. Arendt, Buber, Campbell, Weber, Popper, Latour and Bakhtin, we present the dialog between different practices of knowledge as a way for knowing, communicating and participating in cultures.

Keywords: communication; culture; comprehension as a method; dialogism; ecology of communication

Resumen

Este ensayo problematiza las relaciones entre conocimiento, comprensión y cultura, identifica raíces intersubjetivas y epistemológicas del concepto de comprensión y apunta algunos de los vínculos entre los estudios de comprensión como método y los estudios de cultura. Basado en las críticas de Montaigne, Medina, Morin y otros respecto a la fragmentación del conocimiento científico, el ensayo describe el camino percorrido por autores que han contribuido para la noción de comprensión como método para vincular, unir, poner juntos saberes y conocimientos. En diálogo con pensadores de diferentes formaciones como Arendt, Buber, Campbell, Weber, Popper, Latour y Bakhtin, presentase en este ensayo el diálogo entre las diferentes prácticas de conocimiento como formas de conocerse, comunicarse y participarse de la cultura.

Palabras clave: comunicación. cultura; comprensión como método; dialogismo; ecología de la comunicación

1. Picotamento de saberes

A compreensão, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos. É uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa.

Hannah Arendt

Confusum est quidquid usque in pulverem sectum est. Tudo que é reduzido a pó torna-se confuso. A frase de Michel de Montaigne (2010, p. 512), parte de um de seus mais famosos ensaios, “Sobre a experiência”, oferece-nos uma primeira e importante aproximação ao que o original latino de compreender (*comprehendere*) significa. Diferentemente de entender (*intelligere*), compreender, evoca algo como apreender em conjunto, unir, ligar, integrar, incluir... Nessa acepção, por exemplo, diz-se que a região Sudeste compreende os estados de São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e Espírito Santo.

Pode-se pensar a compreensão nesse seu sentido original tanto na área da intersubjetividade quanto na das coisas, dos pensamentos, das ideias ou teorias, ou daquilo que ordinariamente chamamos de produção de conhecimento; no nível subjetivo como no objetivo. Compreender, como adiante se observará no universo da cultura, escreve Octavio Paz, “é alguma coisa mais do que entender: significa abraçar, no sentido físico e também no espiritual” (Paz, 1998, p. 672).

Voltando a Montaigne, no texto citado, o pai do ensaio moderno se aborrece com o que chama de “picotamento” dos discursos (dos jurisperitos, a que se refere em primeiro plano, mas não só). As muitas divisões e subdivisões mais confundem e geram dúvidas que auxiliam na compreensão.

Defensor de um gênero de escrita – o ensaio – que ele mesmo assim nomeou e que a proposta da compreensão como método, sem desprezar a riqueza de outras formas igualmente dignas de expressão do pensamento, leva em alta conta (Autor, 2008; 2010), Montaigne costura em seu texto a metáfora do “picote” com a crítica, que traz páginas adiante, de que, segundo ele, “há mais trabalho em interpretar as interpretações do que em interpretar as coisas: e mais livros sobre os livros do que sobre outro assunto”. Estamos o tempo todo glosando uns aos outros, ele reclama. “Tudo fervilha de comentários, mas de autores há grande escassez” (Montaigne, 2010, p. 515).

A crítica ao picotamento dos discursos, cinco séculos depois, lembra de alguma forma o que hoje costumamos chamar de fragmentação dos conhecimentos científicos em disciplinas as mais diversas, especializações e subespecializações *ad infinitum*. A “consciência formatada”, no dizer de

Medina (2016, p. 11) se dá bem com o que essa autora chama de “discurso fragmentalista da ciência”, que se dá bem por sua vez com a explicação racional arrogante e autoritária, contra a qual ela tem proposto o Signo da Relação: em sua trajetória intelectual, conta, “no âmago da crise geral de paradigmas, emergiu o questionamento das explicações reducionistas”, para “se ensaiarem **compreensões** abertas e, de certezas ou assertivas opiniões, levantar humildes **interrogantes**” (Medina, 2016, p. 14. Negrito da autora).

O apelo à tessitura do pensamento e à autoria pode ser interpretado como um chamado a se construir pontes onde uma tradição científica forte e poderosa, com fortes rompantes de exclusividade (Santos, 1989), aprecia ainda hoje levantar cercas e muros para ilusoriamente se proteger de outros conhecimentos e saberes, para ela indesejáveis. A voz ensaística de Montaigne parece antecipar a proposta aqui formulada de ligar, unir, juntar saberes e conhecimentos, sob a inspiração do pensamento da complexidade e da compreensão.

A ideia, de resto conhecida, é defendida em nosso tempo com vigor especial por Edgar Morin: “O problema da compreensão tornou-se crucial para os humanos. E, por este motivo, deve ser uma das finalidades da educação do futuro”. Aprender e ensinar a compreensão constitui algo assim como “a missão propriamente espiritual da educação” (Morin, 2011a, p. 81).

Compreender, com efeito, consiste em (re)ligar, pôr em conversa ou diálogo tanta coisa, pessoas ou conhecimentos que a provável virtude da especialização transformou no vício da separação, do distanciamento e, não raro, da exclusão. De tanta árvore, já não se consegue mais ver o bosque, diz o ditado alemão: *Vor lauter Bäume, sieht man den Wald nicht mehr*. A hipertrofia do recorte – Descartes talvez não gostasse de ouvir isso¹ – pode levar à atrofia do entendimento e da compreensão. Conhecimento pulverizado. Pó que gera confusão, como adverte o senhor de Montaigne. O *quid abundat non nocere* (o que é demais não prejudica), neste contexto, pode não ser verdadeiro.

O caminho da compreensão – numa referência ao sentido de método, em grego: *metá* + *odos* = o caminho que se elege, no caso, para alcançar certo conhecimento –, sublinhando uma noção adiantada linhas antes, pode ser experimentado nas dimensões do intersubjetivo e do social, como também em

1 Nunca é demais insistir no açambarcamento das ideias de René Descartes por uma tradição intelectual que fez do reducionismo e da dogmatização da ciência, e de sua prima-irmã, a tecnologia, uma verdadeira escola de pensamento. A frase, tão famosa quanto triste, de Agostinho (350-430), “*Extra ecclesiam nulla salus*”, com toda a sua carga de dogmatismo e da violência que acabou por gerar, poder-se-ia aplicar ao território daquilo que Boaventura de Sousa Santos chama de “pensamento ortopédico” (2008). Algo assim, como “*Extra scientiam nulla salus*”. “*Scientia vinces*”, lê-se no brasão da Universidade de São Paulo, a USP. A espada e outros símbolos guerreiros, que ornaram a cena do apóstolo Paulo sentado numa catedral, falam por si mesmos. A frase “*Compelle intrare*”, pronunciada por Agostinho logo em seguida à primeira, dá a dimensão do que o dogmatismo é capaz de provocar. “Force-os a entrar!”. Sobre a dogmatização do conhecimento científico ver, do próprio Boaventura de Sousa Santos, *Introdução a uma ciência pós-moderna* (1989). Sobre o tributo que se pode prestar ao Renatus Cartesius não cartesiano – ou, como se diz no texto, para distinguir o homem e seu pensamento do que fizeram com ele –, ver “Teoria compreensiva da Comunicação” Autor, 2008).

nossas relações com a natureza, assim como no campo mais restrito, embora tradicionalmente dotado de grande *glamour*, da produção científica.

Esse último nível de percepção situa-nos, no sentido lato, no território próprio da epistemologia, ou seja, simplificando, do conhecimento sobre o conhecimento. A epistemologia, no entanto, sob a perspectiva de um pensamento compreensivo, não pode de modo algum ser reservada ao entendimento do fazer científico. A redução da epistemologia ao fazer e pensar científicos representa a cereja do bolo preparado no Olimpo da ciência para a festa que comemora a transformação e glorificação dessa mesma ciência como único e praticamente divino conhecimento a merecer, segundo essa tradição, os adjetivos de legítimo e verdadeiro.

A crítica ao erro dos que confundem – para dizer o mínimo – ciência organizada e conhecimento vem de longa data. Adorno, nos anos 1950, em “O ensaio como forma”, na esteira dessa tradição crítica, chamava a atenção para a pretensão à universalidade que acompanha esse modo de entender o conhecimento. “Na alergia contra as formas tomadas como meramente acidentais o espírito científico aproxima-se do espírito teimosamente dogmático” (Adorno, 1986, p. 169).

Uma e outra dimensões de entendimento da compreensão como método serão trazidas à discussão nas páginas seguintes, na linha de se “levantar humildes interrogantes” de que fala Medina (2016, p. 14). Se a primeira dessas dimensões nos remete ao terreno da vida e das interrelações humanas – ou seja, primordialmente, às relações sujeito-sujeito, sem menosprezar a ideia, que nos vem de Buber (1982; 2004), de que a natureza pode ser abraçada como um Tu nesse jogo dialógico compreensivo –, a segunda dimensão nos situa no campo próprio da epistemologia, que aqui, compreensivamente, mantém os olhos abertos, como se disse antes, para a pluralidade, diversidade e riqueza dos modos como nós, humanos, contamos histórias, simbolizamos o mundo e, nesse sentido, participamos da cultura, atendendo à necessidade de nos situarmos no mundo e de nele de alguma forma nos orientarmos.

2. A compreensão humana, o eu, o tu e o isso

“Viver é muito perigoso”, expressa Riobaldo em *Grande sertão: veredas*. “Porque aprender a viver é que é o viver mesmo... (...) O mais difícil não é um ser bom e proceder honesto, dificultoso mesmo, é um saber definido o que quer, e ter o poder de ir até o rabo da palavra” (Rosa, 2001, p.190).

Viver é uma carga às vezes muito pesada de se carregar, considera Freud, em *O mal-estar da civilização* (1996), ensaio no qual assinala que encontra mais razões para odiar o vizinho, seu próximo, que para amá-lo. O Leviatã – o Estado moderno –, que o Hobbes do *homo hominis lupus* (homem lobo do próprio homem) ou do *bellum omnia omnes* (guerra de todos contra todos) se vê na necessidade de postular, para evitar que nos devoremos uns aos outros,

assume em Freud, que cita expressamente Hobbes, o nome de cultura, ou de civilização. Esta, com efeito, pode-se traduzir como um mal necessário que, segundo ele, se nos permite viver com alguma relativa segurança, nos tolerando mais ou menos uns aos outros, nos mantém ao mesmo tempo eternamente acorrentados às grades de um mal-estar incurável: lobos infelizes que somos, sob o manto sombrio de um imenso superego. Nesse mundo de cores cinzentas, a arte, a religião (uma ilusão, segundo o pai da psicanálise) e a própria ciência, tão prezada pelo positivista Freud, não passam no fundo de sedativos para a dor que é viver. Não muito diferente do “espanta tristezas” a que o autor se refere em sua obra, os narcóticos em quaisquer de suas espécies.

Da vida, no entanto, “tão difícil de possuir completa e tão triste de possuir parcial” (Fernando Pessoa), provavelmente se possa dizer o pior como o melhor, tudo e também nada, muito ou pouco. Nessa agonística de compreensão e, sobretudo, para se buscar possuir menos parcial o muito que o viver pode significar, e para escapar ao dualismo do bom e do ruim, do certo e do errado, do feliz e do infeliz, talvez devamos ouvir com atenção a voz de Heráclito, lá detrás, resmungando que um e outro lado se complementam, como acontece aliás com tudo, até com o próprio deus, que é, segundo ele, simultânea e compreensivamente, fome e barriga cheia.

A harmonia nasce dos contrários, ensina Heráclito, numa veemente opção pelo princípio epistêmico da *coincidentia oppositorum* (complementaridade dos opostos), tão caro a uma epistemologia compreensiva, abraçadora de sentidos. Da guerra ou da luta sem fim nem solução entre o *chaos* e o *cosmos* nasce a harmonia. Sofrimento e alegria. Amor e ódio. Vida dual. Tragédia e comédia “são termos de um único tema e de uma única experiência mitológicos, que as incluem e que são por elas limitados: a queda e a ascensão (*kathodos* e *anodos*), que juntas constituem a totalidade da revelação que é a vida” (Cambpell, 2007, p. 34-35).

No território atribulado dos estudos da alma humana, ninguém parece ter dado maior ênfase ao princípio da complementaridade dos opostos que Carl Gustav Jung, para nos ver como personagens de um drama onde bem e mal, deus e o diabo, são desafiados a conversar um com o outro nas encruzilhadas da vida, num verdadeiro pacto fáustico, lá onde se trata de tomar a difícil decisão sobre quais trilhas eleger rumo ao (auto)conhecimento. A integridade humana – e não a perfeição impossível, esse sonho iluminista da razão arrogante e dogmática – assim o exige. Divinos e diabólicos que somos, conduzidos mais pelas forças do inconsciente do que pela potência discernidora e essencial do pequeno ego – Nietzsche dissesse talvez “pequena razão” –, participamos do sonho do próprio deus, que, infeliz com as nossas descrições reducionistas, aponta Jung numa incursão livre pela Teologia, em *Resposta a Jó* (2012), sonha em ser, ele também, humano. Um deus diabólico, dual, como o próprio ser humano, o que os grandes mitos evocam quase que *ad nauseam* em suas muitas narrativas simbólicas sobre o mundo e a vida humana.

Ao nos referirmos ao humano em suas dimensões conscientes e inconscientes, corpo, mente e espírito, compreensivamente, acessamos os territórios onde o diálogo se faz mais difícil, uma vez que se trata, enfim, da busca por si mesmo. Por onde começá-la? Como agarrar compreensivamente os símbolos que nos movem na vida, nosso “mito pessoal” (Campbell, 2007)? Vida que se esvai no mistério, numa realidade de alto a baixo complexa, tanto no pequeno pedaço de mundo de nosso cotidiano e de nossas rotinas (*Lebenswelt*, na expressão de Habermas), quanto na habitação, com muitas janelas, de nosso viver social.

“Para mim, o importante é compreender”, repete Hannah Arendt (2008, p. 33), evocando o sentido humano, intersubjetivo, social e ético da compreensão. Ela distingue entre esse modo de compreensão e a informação, a inteligência ou o labor científico. “Processo complexo que nunca gera resultados inequívocos”, a compreensão “é uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa” (2008, p. 330).

A “realidade” a que se refere não podia ser mais dura e cruel. Toda a história da II Guerra Mundial atesta, com clareza inofismável, que o ódio e a violência, a morte, a guerra, frequentam com atroz desenvoltura a casa que os humanos habitamos e com cuja frequente sordidez, na visão da autora, somos humanamente instados a nos conciliar:

Compreender é infundável e, portanto, não pode gerar resultados definitivos. É a maneira especificamente humana de viver, pois todo indivíduo precisa se sentir conciliado com um mundo onde nasceu como estranho e onde sempre permanece como estranho, na medida de sua singularidade única. A compreensão começa com o nascimento e termina com a morte. Na medida em que o surgimento dos governos totalitários é o acontecimento central de nosso mundo, compreender o totalitarismo não é desculpar nada, mas nos conciliar com um mundo onde tais coisas são possíveis (Arendt, 2008, p. 331).

A compreensão, tendo em conta que vivemos neste mundo onde fenômenos como o totalitarismo, “que não caiu do céu”, acontecem, é, “com toda a evidência e talvez em primeiro lugar, um processo de autocompreensão”. É a única que pode conferir significado à luta “e gerar uma nova desenvoltura para o espírito e o coração humano” (Arendt, 2008, p. 333).

Essa “maneira especificamente humana de viver” faz da compreensão como método um apelo à autocompreensão, e à compreensão do mundo, mais amplo e premente que um assunto de natureza meramente epistemológica. Tendo que “beber dessa bebida amarga”, como diz a canção, sem ver atendido pelo Pai nosso grito desesperado para que “afaste de nós esse cálice”,² o conciliar-se com o mundo a que Hannah Arendt se refere não deixa de significar também que,

2. Convém lembrar o contexto da ditadura brasileira mais recente (1964-1985) em que a canção foi produzida e seus significados na luta contra o poder da censura.

mesmo em nossas diferenças, somos co-participantes na tarefa de erigir essa casa e de (re)significá-la a nosso modo, construindo sentidos, narrativas e ações de vida ou de morte, de liberdade ou de escravidão, enfim, cultura.

Nesse contexto, Luís Mauro Sá Martino lembra que, para Heidegger, pensar a compreensão como método implica também “um ‘meta-odos’, uma trilha, o ‘caminho para a alteridade’”: “O envolver-se”, diz o filósofo alemão, “é um caminho inteiramente diferente, um método muito diferente do método científico, se soubermos usar a palavra ‘método’ em seu sentido original, o ‘caminho para’” (Martino, 2014, p. 17-18).

É primordialmente nesse sentido humano, intersubjetivo, da alteridade, que Morin entende a compreensão como “uma das finalidades da educação do futuro” (2011, p. 81). O tema da alteridade traz hoje à discussão o “rosto” de pessoas³ que se encontram em territórios que vão além do habitado pelo vizinho a quem Freud se sente mais inclinado a odiar que a amar. Em tempos de encurtamento cada vez maior das distâncias, o meu próximo acaba por se tornar o haitiano que chora a perda da esposa e dos filhos em mais uma catástrofe “da natureza”, como se diz. Pode ser a criança morta numa das praias do Mediterrâneo, cuja imagem roda o mundo em segundos, e grita. Uma ética global para um mundo globalizado, propõe Morin (2011a, p. 93-102): ética do gênero humano. Compreensão sem fronteiras.

Imagens de corpos e de lugares, histórias boas ou horríveis de se ler, ouvir ou ver, que adentram por meio dos fantásticos recursos midiáticos o espaço alvoroçado da nossa correria cotidiana pela via iluminada da técnica, que, como lembra Morin, não traz consigo mesma a compreensão. Porque “o axioma ‘quanto mais próximos estamos, melhor compreendemos’ é apenas uma verdade relativa à qual se pode opor o axioma contrário, ‘quanto mais próximos estamos, menos compreendemos’, por causa de mal-entendidos, ciúmes, agressividade, “mesmo nos meios aparentemente mais evoluídos intelectualmente” (Morin, 2011a, p. 81-82).

Confundimos, com frequência, informação e comunicação. “Oh! Amontoado de informações. Isso, Isso, Isso” (Buber, 2004, p. 65). Anunciamos, orgulhosos, os benefícios que conformam a sonhada “aldeia global”, com uma dose menor ou maior de percepção a respeito de como cresce e aumenta ao mesmo tempo a incomunicação, talvez em igual medida que a própria comunicação, como irmãs gêmeas (Baitello, 2005).

Comunicação rima com compreensão. Rima rica em significações, quando deixamos de contemplar apenas as ruas e estradas que percorremos todos os dias, para ver o mundo em sua diversidade de povos e culturas, em suas assimetrias enormes, em suas alegrias e em suas dores, em seus muitos modos, alegres e tristes, de se entender com a vida e de produzir cultura. Difícil

3 “A mais importante experiência dos outros ocorre na situação de estar face à face com o outro, que é o caso prototípico da interação social. Todos os demais casos derivam deste” (Berger & Luckmann, 2009, p. 47).

imaginar a envergadura do abraço e o tamanho do desafio que a compreensão sugere e propõe nas relações inter-humanas, inter-povos, inter-nações, inter-culturas. *Se vis pacem para bellum* (se queres a paz prepara-te para a guerra) diz um antigo ditado, usado e abusado na prática histórica dos povos, ao qual se poderia contrapor o seguinte: se queres a paz, prepara-te para assumir o risco e a aposta da compreensão:

O outro não apenas é percebido objetivamente, é percebido como outro sujeito com o qual nos identificamos e que identificamos conosco, o *ego alter* que se torna *alter ego*. Compreender inclui, necessariamente, um processo de empatia, de identificação e de projeção. Sempre intersubjetiva, a compreensão pede abertura, simpatia e generosidade (Morin, 2011a, p. 82).

Sérios obstáculos à compreensão humana assumem as marcas pesadas do egocentrismo, do etnocentrismo e do sociocentrismo, atravessados por xenofobias e racismos de toda ordem, preconceitos, estereótipos. Não por último, o “espírito redutor” a que se refere Morin, no sentido epistemológico, representa igualmente um atentado a uma ética da compreensão, tanto quanto ao conhecimento. Pior: “A incapacidade de conceber um complexo e a redução do conhecimento de um conjunto ao conhecimento de uma de suas partes provocam consequências ainda mais funestas no mundo das relações humanas que no do conhecimento do mundo físico” (Morin, 2011a, p. 85). Martino pensa nessa linha quando afirma que “a violência ética não se separa da violência epistemológica” (2016, p. 105).

O enorme desafio de fazer do Mesmo um Outro, como sugere Lévinas (2005), ou de perceber ontologicamente no Eu-Tu uma relação fundante do humano, como expressa Buber (1982; 2004), nos situam no epicentro da compreensão humana em seu sentido mais profundo. Um Eu e um Tu não objetiváveis e, portanto, irredutíveis à condição de Isso. Para Buber (2004), os dois tipos de relação são necessários ao viver, mas só a relação Eu-Tu nos constitui como humanos: “É de suma importância, para a filosofia do outro de Buber a irredutibilidade do Tu a um objeto que minha atitude determina e experimenta, sobre o qual se pode falar e enunciar juízos predicativos”, interpreta Newton Aquiles von Zuben, tradutor e apresentador da obra *Eu e tu* no Brasil (In Buber, 2004, p. 39).

A morte do Outro, essa situação existencial frente à qual se cala todo ímpeto explicativo, nos arremessa para o campo do inefável a que Buber tanto se refere. Vilém Flusser, que ainda jovem e antes de fugir de Praga para o Brasil conheceu Buber e se deixou impressionar por seu pensamento dialógico, fala disso quando, em *Bodenlos: uma autobiografia filosófica* (2007), se recorda da morte de um de seus maiores amigos no Brasil, o filósofo Vicente Ferreira da Silva (1916-1963). “Teorizar é generalizar, e a morte do outro não pode ser generalizada, porque o

outro, ao contrário da coisa, não admite ser enquadrado em categorias” (Flusser, 2007, p. 107). O autor tcheco-brasileiro continua:

Não é um amigo que morreu, foi Vicente. Com efeito: a amizade nasce quando um rótulo após outro são retirados, e o outro inteiramente inclassificável aparece por baixo deles. É retirado o rótulo de “filósofo”, de “burguês”, de “brasileiro”, de “marido de Dora”, e uma multiplicidade de outros, e finalmente é retirado até o rótulo “Vicente”, e o que resta é presença palpitante e *sui generis*, presença que não está mais presente.

De novo, em hipótese alguma o outro pode ser transformado em objeto no campo das relações que a palavra-princípio Eu-Tu, como a chama Buber, torna presente. “O mundo como experiência diz respeito à palavra-princípio Eu-Isso. A palavra-princípio Eu-Tu fundamenta o mundo da relação” (Buber, 2004, p. 55). A relação sujeito-sujeito não se reduz, porém, ao “entre” de um Eu-Tu humanos que só podem ser pronunciados “em presença” um do outro. O mundo das coisas, tanto da natureza quanto do espírito, pode ser também transformado, como defende Buber, pela vontade e atitude do sujeito, de um Isso em um Tu. Esse modelo de pensamento abre um espaço da maior amplitude ao abraço que o sentido humano da compreensão inspira, traduzido em formas de respeito e responsabilidade frente ao planeta, ao universo, às coisas todas, à vida em suas diferentes formas.

Um Tu pode apenas ser compreendido, jamais explicado. Razão e técnica, quando “desprovidas de um balanço pautado na alteridade, tornam-se pura violência classificatória destinada a ‘explicar’ o outro, mas não a ‘compreendê-lo’”, assume Martino, que continua (2016, p. 105):

Etimologicamente, “explicar” está ligado ao sentido de “desdobrar”. Em termos mais gerais, “tornar plano”. Não seria talvez de todo errado fazer disso uma imagem na relação com a alteridade: ao “explicar” o outro eu o torno “plano”, isto é, reduzido - a palavra seria “achatado” - a uma única dimensão.

3. Para além do *verstehen* e do *erklären*

Com maior ou menor profundidade ou alcance, nos debates sobre o tema o termo compreensão é comumente ouvido e entendido em sua acepção intersubjetiva, humana, ética de que viemos falando. A compreensão como método encontra-se longe de poder desprezar toda a importância e centralidade desse modelo de percepção, desse abraço, como dizíamos, de tão ampla envergadura. Desprezá-lo seria transformar em reducionista um pensamento que sugere justamente abrir o mais possível as janelas do entendimento para visualizar o campo enorme de significações que o mundo e a vida apresentam. Seria negar o labor cotidiano por significar a vida e o mundo em seus embates com a inteligência e a imaginação humanas produtoras de cultura.

Não fazê-lo, no entanto, com fundamento no mesmo espírito da compreensão, significaria deixar de chamar a atenção para a compreensão em seu sentido, também muito amplo e importante, de uma epistemologia da compreensão. Rebelando-se contra o cientificismo justamente para prestar um honroso tributo à ciência como uma forma de conhecimento entre outras, com suas especificidades e o seu valor, a compreensão como método incita a abrir bem os olhos para, mais uma vez, perceber a multiplicidade de formas de que dispõem os humanos de ver o mundo e a vida, de produzir sentidos, de narrar e de se orientar, como resultado desses processos, sempre muito variados, de se aproximar dos fenômenos. Nesse vasto mundo compreensivo, mais vale perguntar e perguntar que responder, definir, conceituar. Levantar interrogantes. Pode ser útil, neste contexto, lembrar-se da frase atribuída a Maurice Blanchot, que “a resposta é a morte da pergunta” (“La réponse est la mort de la question”).

No interior da ciência, tradicionalmente, pelo menos a partir do século XIX, o caminho mais fácil, quando se fala da compreensão como método, é levar o debate para a área de uma distinção, feita com ênfase primordialmente por Wilhelm Dilthey (1833-1911), entre os termos alemães *verstehen* (compreender) e *erklären* (explicar, no sentido de esclarecer, daí *Aufklärung*, Esclarecimento, ou Iluminismo). Dilthey (2010), mais propriamente, se preocupa em estabelecer uma divisão precisa entre *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito) e *Naturwissenschaften* (ciências naturais). O ato de conhecer, nas primeiras, é entendido metodologicamente como *verstehen*, e, nas segundas, como *erklären*. O resultado disso é que o compreender de Dilthey (*verstehen*), no seguimento de uma antiga tradição que se espelha na suposta força explicativa das ciências naturais, acaba por criar um dualismo horroroso.

Bourdieu acha que é necessário esquecer a distinção, feita por Dilthey, “entre ciências explicativas e compreensivas e levar adiante o intento de Max Weber de revelar a complementaridade entre compreender/interpretar e demonstrar/explicar”, escreve Kaufmann (2013, p. 12), que entende o termo “compreensiva” em *A entrevista compreensiva* (2013), “no sentido weberiano mais estrito, isto é, quando a intropatia é apenas um instrumento visando uma explicação, e não um objetivo em si ou uma compreensão intuitiva que bastaria a si mesma” (Kaufmann, 2013, p. 28). A sociologia compreensiva, ainda segundo esse autor, em sua versão “mais disseminada”, “é especialmente aquela que foi desenvolvida por Max Weber em reação a Wilhelm Dilthey”:

Para Max Weber, se a compreensão e a explicação têm pontos de partida localizados em pólos opostos, a sociologia deve rebelar-se contra a ideia de que se trata de dois modos de pensamento separados. O processo compreensivo apoia-se na convicção de que os homens não são simples agentes portadores de estruturas, mas produtores ativos do social, portanto, depositários de um saber importante que deve ser assumido do interior, através do sistema de valores dos indivíduos; ele começa, portanto, pela intropatia. O trabalho sociológico não se limita, entretanto,

a esta fase. Ele consiste, ao contrário, na capacidade de interpretar e de explicar a partir de dados recolhidos. A compreensão da pessoa é apenas um instrumento, o objetivo do sociólogo é a explicação compreensiva do social (Kaufmann, 2013, p. 46-47).

A compreensão como método precisa, sim, fugir do dualismo positivista de Dilthey e olhar com simpatia a solução compreensiva proposta por Max Weber (1991). O diálogo com a solução weberiana, no entanto, não consegue ofuscar o reducionismo epistemológico que o esforço dos dois autores, Dilthey e Weber, persegue: trata-se, para eles, de um ou de outro modo, de legitimar o estatuto científico das ciências sociais, seu pertencimento ao mundo encantado e elitista que o chamado rigor científico cria, levantando para isso muros e cercas frente a outros conhecimentos e saberes que, como a arte, por exemplo, nem de longe se pautam pela ideia às vezes muito pequena de rigor. Não à toa, quando explicita os sentidos de sua “entrevista compreensiva”, Kaufmann exige o tempo todo que se preserve nela o seu rigor, justamente contra o que chama de “orgia qualitativa” (2013, p. 38). Exige o “enquadramento” da compreensão, que associa de forma muito direta aos métodos qualitativos, os quais, segundo ele, “têm mais vocação para compreender, detectar comportamentos, processos ou modelos teóricos, do que para descrever sistematicamente, medir ou comparar” (Kaufmann, 2013, p. 49). Igual “enquadramento” não se exige jamais da explicação!, com interjeição, mesmo.

O império do rigor, que se exige com tanta veemência da compreensão, diminui drasticamente a distância entre Kaufmann e Weber, por um lado, e o próprio Dilthey, por outro; no fundo, está se falando mais do mesmo e se movendo no território encantado da ciência dita séria, e a sociologia, malgradas as diferenças entre eles, aparece para esses autores com a dignidade que tamanha “seriedade” exige e impõe.

Dois problemas se colocam para esse tipo de visão científica. O primeiro e muito grave é o de que, ao se disciplinar com tanto conceito, definição e assepsia os diferentes campos e subcampos do fazer científico, acaba-se gerando dogmatismos, doutrinas, lá onde uma visão com vocação inter e transdisciplinar convocaria para o diálogo compreensivo entre esses mesmos campos e subcampos, com seus autores, suas teorias, as questões de pesquisa que levantam e suas descobertas, incluídos os erros e as incertezas comuns. Não é difícil perceber como, para além dos chavões, o tema da inter e transdisciplinaridade encontra enormes barreiras para romper com esse paradigma científico. Isso mostra como pode ser mesquinho, na contemporaneidade, um pensamento mais preocupado em “tecer separado” que em “tecer junto”.

4. Sobre a natureza dialógica e cultural da ciência

O segundo aspecto da incompreensão da compreensão que esse paradigma fortemente sugere e defende é sua enorme dificuldade de distinguir entre conhecimento e ciência, e de dialogar compreensivamente com outras práticas de conhecimento, que, se não podem, não devem e nem querem ser subsumidas sob o rótulo de ciência, nem por isso deixam de expressar a sua verdade nessa comédia-tragédia humana por se compreender e orientar no mundo, caindo e levantando, às vezes aos pedaços.

Aqui podem ser lembrados, de forma breve,⁴ os conhecimentos que nos são legados pelas tradições míticas e religiosas dos povos, os saberes filosóficos, os saberes das artes, os saberes comuns – tão frequentemente demonizados pela ciência que se vê escrita com caixa alta –, os saberes da experiência... O máximo que esse paradigma de ciência consegue é tomar o mito, a arte etc. sob a lupa desconfiada do método científico, gerando um tipo de conhecimento que, à revelia de sua importância, não reconhece a dignidade e o valor de formas de conhecimento que se recusam a ser pautadas pelo metro e pelo esquadro científicos.

Não pretendemos negar o valor e a validade da ciência como forma de conhecimento, mas antes iluminar e sublinhar que não está acima das demais possibilidades. Isso implica atender ao chamado de Boaventura de Sousa Santos para “compreender a prática científica para além da consciência ingênua ou oficial dos cientistas e das instituições de ciência, com vista a aprofundar o diálogo dessa prática com as demais práticas de conhecimento de que se tecem a sociedade e o mundo” (1989, p. 16).

Esse diálogo da prática científica “com as demais práticas de conhecimento” é o que uma epistemologia compreensiva propõe, quando chama para a conversa, que ninguém disse que é fácil, com outros saberes. O autor português, em sua obra, está preocupado em reconciliar ciência e senso comum – ou, mais propriamente, a prática científica e a prática de conhecimento ou “fio de Ariane do senso comum” (Campbell, 2007), rompendo com o paradigma científicista, de modo a se alcançar “um senso comum esclarecido e uma ciência prudente, ou melhor, uma nova configuração do saber, que se aproxima da *phronesis* aristotélica, ou seja, um saber prático que dá sentido e orientação à existência e cria o hábito de decidir bem” (Santos, 1989, p. 41).⁵

Pensar uma desierarquização entre ciência e outras formas de construção de conhecimento não tem nada de absurdo quando as observamos enquanto diferentes manifestações culturais; o que nos leva a pensar que a constituição e

4 Para uma visão mais ampla do cenário de estudos envolvendo o tema da compreensão como uma atitude de espírito e como método que coloca em diálogo diferentes saberes podem ser consultados *O método 4. As ideias: habitat, vida, costumes, organização*, de Morin (2011b) e “A academia, a comunicação e a compreensão: saberes plurais em roda de conversa” (Autor, 2016).

5 Ver, sobre o valor e a centralidade dos saberes cotidianos, “Os fundamentos do conhecimento na vida cotidiana”, em *A construção social da realidade* (Berger & Luckmann, 2009, p. 35-68).

desenvolvimento da ciência não ocorre à parte da cultura humana, consideração respaldada por autores que investigaram, em momentos distintos, a natureza da ciência. Para Karl Popper, a base do desenvolvimento científico não se daria pela observação de “fatos da natureza”, particulares, para se chegar a conclusões gerais; ao contrário, a lógica da ciência estaria fundada sobre a dedução, a formulação de hipóteses que poderiam ser, então, empiricamente verificadas – partir-se-ia, então, não de “um sistema de conceitos, mas, antes, um sistema de enunciados” (Popper, 1975, p.35), justificáveis somente por outros enunciados. Temos aí uma ciência eminentemente discursiva, para a qual a observação empírica seria uma etapa que intercala duas diferentes enunciações – a hipótese e as conclusões acerca de sua verificação –, não possuindo valor científico em si, pois “a evidência confirmadora não deve ser considerada se não resultar de um teste genuíno da teoria” (Popper, 1982, p. 66).

A visão popperiana de ciência atribui-lhe ainda outro traço marcante, o princípio da falseabilidade: seria científico somente aquilo que, uma vez submetido a prova, pudesse ser falseado, refutado, ao ponto de se poder afirmar que “a irrefutabilidade não é uma virtude, mas um vício” (Popper, 1982, p. 66). O desenvolvimento do conhecimento se daria, então, pela derrubada de teorias – e aquelas que ainda se sustentam o fazem por ainda serem logicamente admissíveis, mas nunca empiricamente comprováveis: haveria avanços em termos de probabilidade, mas jamais se alcançaria uma “verdade”, um enunciado definitivo.

A noção de constante transformação também está presente na obra de Thomas S. Kuhn (2006), para quem o saber científico se desenvolveria por sucessivos rompimentos com estas – os paradigmas, princípios norteadores da pesquisa, as fundações sobre as quais são erigidos os experimentos e outros enunciados que configuram a *ciência normal*, ou seja, regida por normas bem estabelecidas, inevitavelmente seriam defeituosos, fazendo pesquisadores vez por outra se depararem com anomalias, as quais, ao despontarem em condições que tornem impossível ignorá-las ou solucioná-las, resultam em uma revolução científica; o velho paradigma é, então, descartado, surgindo em seu lugar paradigmas concorrentes, tornando-se vencedor aquele que se demonstrar mais razoável, norteando outro período de ciência normal até que surja uma nova crise.

Talvez se pudesse criticar a visão “revolucionária” de Kuhn, para, compreensivamente, se prestar um crédito maior à tradição intelectual que pensa os movimentos históricos não tanto em termos (somente) de rupturas, mas, muito mais, no sentido de algo que possa ser comparada às camadas tectônicas, em seus movimentos de idas e vindas, provocando vez ou outra abalos sísmicos, sem que o depois possa jamais ser visto como desvinculado de um antes. Essa visão complexa e compreensiva da produção de conhecimento traz à discussão a dialógica (Morin, 2011a), preferivelmente à dialética tradicional.

Nessa linha de pensamento, Bruno Latour nos apresenta uma ciência em eterno conflito e constante negociação, *socialmente construída* (Latour & Woolgar, 1997) – não porque recebe influência direta de uma sociedade externa, mas por fazer parte dessa mesma sociedade, por se fazer a partir de suas ideologias, por existir unicamente no meio social, como cultura. Para Latour, só seria considerado ciência o enunciado que é lido, citado, retrabalhado e disseminado; da mesma forma, os postulados seriam formulados tendo em vista o público que terá acesso a eles e formatados de modo a obter sua aceitação. É, portanto, uma ciência dialógica, formada *a partir* da interação entre o *eu* e o *outro*, determinante do aproveitamento e futuros desenvolvimentos interdiscursivos dos enunciados que novamente influenciarão esses sujeitos.

Por um lado, o dialogismo diz respeito ao permanente diálogo, nem sempre simétrico e harmonioso, existente entre os diferentes discursos que configuram uma comunidade, uma cultura, uma sociedade. É nesse sentido que podemos interpretar o dialogismo como o elemento que instaura a constitutiva natureza interdiscursiva da linguagem. Por outro lado, o dialogismo diz respeito às relações que se estabelecem entre o eu e o outro nos processos discursivos instaurados historicamente pelos sujeitos que, por sua vez, se instauram e são instaurados por esses discursos (Brait, 2005, p.94-5).

Pode ser traçada uma comparação entre Latour e Kuhn (2006) na medida em que os dois assumem que existem períodos de grandes discussões acerca dos fundamentos da ciência: para Kuhn, a crise de paradigmas; para Latour (2000), controvérsias que, ao se resolverem, culminam na formação de caixas-pretas, conceitos e formulações certificados, prontos para uso sem que a qualidade de seu interior seja posta em dúvida – embora possam, quando menos se espera, ser reabertas e rediscutidas dentro do meio acadêmico. A compreensão de ciência, do ponto de vista latouriano, não se orienta pelo exame de formulações estagnadas, mas pelo processo de negociações e modificações; a *ciência em construção* ou *ciência em ação*, em constante movimento. Para Latour, cada *paper* é uma arena de luta de postulados científicos, uma prova de força em que diversos recursos são investidos de modo a persuadir os pares da veracidade de suas afirmações; cada referência, cada citação é uma arma retórica, bem como o uso de quadros, tabelas, de dados, das leituras de instrumentos.

Emoldurada pelo meio social em que se desenvolve, essa ciência não trata dos fatos da natureza e da matéria, mas do que se *diz* sobre esses fatos, ou ainda, do uso que se faz deles. Barômetros e osciloscópios não têm voz própria. Telescópios não enunciam sozinhos. A natureza nada evidencia acerca de si mesma. Assim como na proposição popperiana, para Latour os dados obtidos a partir de observações e experimentos não possuem significado a priori, a não ser que sejam buscados já por um olhar enviesado, a partir de determinadas expectativas, e utilizados para incorporar valores a uma ação enunciativa.

A ciência latouriana jamais dissocia os postulados de sua base material, compreendida não pelas leituras e observações de fenômenos naturais, mas pelas condições econômicas e sociais em que se desenvolvem as pesquisas, quem as apóia, o que é feito para obter financiamento, quem são seus opositores, certificadores, seguidores – sujeitos da maior importância: absolutamente nenhuma formulação sobrevive por um valor intrínseco, mas pela capacidade do falante em arrolar multiplicadores que a perpetuem. Para isso, algumas concessões na construção discursiva dos *papers* são realizadas de modo a facilitar esse processo e, por outro lado, cada citação já reconstrói e altera o discurso que pretende reproduzir – algo já esperado ao se considerar que o leitor do *paper* e potencial seguidor não será um receptor passivo, mas um respondente, o qual realizará mais translações e acrescentará outros elos à corrente discursiva de sua área e especialidade, integrando assim a rede de enunciados e enunciadores que constitui a ciência (Latour, 2000).

A compreensão da ciência enquanto rede social, cujos enunciados e convenções funcionam apenas em seu interior, é um ponto fulcral: como afirma Latour (2000) – novamente um eco de Popper –, toda ciência é local, restrita e determinada pelas condições da cultura – ou da rede – em que floresce. Isso coloca em igualdade com ela formas de taxonomia e organização de conhecimento de tradições não-europeias, que se desviam ou entram em conflito com a ciência estabelecida e são costumeiramente vistas como formas inferiores ou curiosas de leitura do mundo, procedimento que pode ser bem mais amplo e antigo: nas palavras de Ariano Suassuna, “os europeus se habituaram a considerar sua cultura, isto é, a cultura de origem greco-latina, como *a cultura*, a cultura padrão, fora da qual só existiam as *exóticas*, isto é, as culturas situadas fora do eixo, condenadas ao pitoresco” (2008, p.153).

Desse modo, assim como Popper afirma que teorias científicas já refutadas, por mais absurdas que soem hoje, não podem ser consideradas menos científicas do que os postulados contemporâneos – pois correspondiam às condições infra e superestruturais de seu tempo –, para Latour, o conhecimento tradicional de povos indígenas de hoje não seria mais ou menos científico que estudos de biologia molecular realizados acerca das plantas por eles utilizadas para fins medicinais; nem seriam comparáveis, pois pertencem a redes diferentes, com regras diferentes – e nada indicaria a presença de uma racionalidade ou estrutura lógica superior na ciência em comparação a outros saberes, todos eles dotados de racionalidades próprias. Esse ponto de vista vai ao encontro da afirmação de Claude Lévi-Strauss (2014) de que culturas não podem ser hierarquizadas, consideradas superiores ou “mais evoluídas” umas em relação às outras.

A ciência acadêmica, assim, deixa de ser vista como modo universal de apreciação do mundo: constitui-se de uma rede local – ou seja, também é uma forma “étnica” de conhecimento –, estabelecida em um pequeno conjunto de países do oeste europeu, que se expandiu geograficamente e passou a abarcar

todos os cantos do planeta, mas nem por isso está livre da condição de produto de uma cultura e das ideologias que a constituem.

Frente à impossibilidade de se chegar a um caminho único que conduza à verdade, não acreditamos que seja o caso, agora pela terceira vez, de invalidar os empreendimentos científicos, mas colocá-los em diálogo com outras formas de pensamento, também elas interessadas em desvendar o mundo ao seu modo. Um princípio de ação que nos parece interessante e desejável nessa perspectiva é o da polifonia, primeiro delineado por Bakhtin (2010) ao discutir a produção romanesca de Dostoiévsky – em essência, o caráter polifônico dessas obras se manifesta pela reunião de uma pluralidade discursiva sem oferecer um fechamento que conduza à preferência por uma ou por outra. Pelo contrário, é nos pontos de estranhamento e de conciliação entre os diferentes pontos de vista que se percebe a riqueza de sentidos da cultura, da sociedade, do mundo.

Podemos ver uma inclinação à construção compreensiva e polifônica de conhecimento, por exemplo, na comunidade estendida de pares proposta por Funtowicz e Ravetz (1993). Ela consiste na premissa de que a ciência e a tecnologia não devem ser discutidas e determinadas apenas dentro do âmbito acadêmico, uma vez que apenas uma pequena parte delas envolve e interessa apenas à comunidade científica. Conforme se deixam as esferas da ciência aplicada e da inovação tecnológica, assim que se atingem níveis consideráveis de incerteza de seus efeitos e aumentam as camadas sociais influenciadas pelas decisões dos rumos da pesquisa, chega-se ao que Funtowicz e Ravetz denominaram ciência pós-normal – em contrapartida à ciência normal ou estável de que fala Kuhn, aquela que funciona sob regras conhecidas e cujos efeitos seriam razoavelmente previsíveis. No estrato pós-normal (em que poderíamos citar as discussões envolvendo mudanças climáticas ou processos que envolvem questões éticas), todas as camadas da sociedade deveriam ter voz e seus saberes, autoridade para influir, não apenas na avaliação e na escolha de enunciados e produtos oferecidos, mas no direcionamento das pesquisas em seus estágios mais básicos.

No caso da ciência pós-normal e da comunidade estendida de pares, porém, ainda estamos no terreno da ciência, que abre suas portas para o diálogo com outros saberes ou “práticas de conhecimento” (Santos, 1989) – que desempenham o papel de convidados ilustres. Nosso conceito de compreensão, por outro lado, vislumbra um ponto de encontro – como na Escola de Atenas do renascentista Rafael (Autor, 2016) – onde esses saberes entrem em efetivo diálogo, onde a oposição entre seus pontos de vista produza não o conflito, mas a sofisticação do pensamento de ambas as partes, que promova uma capilaridade de saberes que não exija que alguns sejam submetidos à dominação – pelos ritos, pelas regras – de uma única forma de conhecimento, e ao mesmo tempo que respeite a autonomia e individualidade de cada comunidade interpretante que toma parte do diálogo. E que, acima de tudo, não conceba o diálogo entre saberes como uma forma de se chegar a novas e melhores respostas, mas a novos e mais instigantes interrogantes – especialmente ao compreendermos que as respostas

a que chegamos jamais são definitivas, que o encerramento de uma questão é sempre provisório, sujeito à rediscussão e a novos questionamentos.

5. Considerações não finais

A postura compreensiva pode ser considerada uma dinâmica intrínseca do universo da cultura. Como uma porta de acesso às reflexões entre comunicação e cultura, integra, pode-se dizer, tanto as dinâmicas recursivas de geração mútua entre cultura, conhecimento e sociedade (Morin, 2011b) como as perspectivas expressas pela noção de ecologia da comunicação (Romano, 2004).

As dinâmicas entre cultura e conhecimento já foram observadas por Ernst Cassirer quando enfatizou que o homem não vive em um universo meramente físico: o homem vive em um universo simbólico. “A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece” (Cassirer, 1994, 48). A participação nessa rede se dá de uma maneira praticamente compulsiva, isto é, de fato não se pode escolher de não participar da cultura, tal como não se pode não comunicar. O homem alimenta e é alimentado constantemente por um universo simbólico que ampara as relações intersubjetivas. Cassirer enfatiza que o “princípio do simbolismo, com sua universalidade, validade e aplicabilidade geral, é a palavra mágica, o abre-te sésamo que dá acesso ao mundo especificamente humano, ao mundo da cultura humana” (Cassirer, 1994, 63).

O universo simbólico que envolve homens e mulheres, isto é, a cultura, pode ser considerado um macro-sistema comunicativo,⁶ isto é, os laços entre comunicação e cultura se interpenetram, como num movimento de contínua retroalimentação. Como sistema de vinculação social, a comunicação, mesmo quando mediado por aparatos eletrônicos, implica a participação em ambientes ao redor do corpo, com toda sua carga simbólica. Aqui, de uma forma mais ampla que os corpos dos animais que também emitem sinais, os corpos, sempre encharcados pela cultura, vivem em um contexto simbólico. Um gesto de carinho ou um gesto de violência estão sempre marcados pela imbricação entre natureza e cultura, os homens vivem num mundo de símbolos, nem sempre lembrando que, como dizia Harry Pross, “os símbolos vivem mais que os homens” (Pross, 1993, p. 15; Baitello Jr., 1997, p. 106).

O universo dos símbolos, ao abraçar narrativas míticas e expressões religiosas, arte, história, ciência e outras de uma maneira necessariamente imbricada, mostra-se marcado, nos termos da cultura, pela postura cara à epistemologia compreensiva. Assim, a compreensão pode ser mais do que uma

6 O estudo a respeito da cultura como macrosistema comunicativo é desenvolvido por Norval Baitello Jr. em *O animal que parou os relógios* (Baitello Jr., 1997). A abordagem dos “vínculos (compartilhamento simbólico) entre aqueles que se comunicam” é desenvolvida por Maurício Ribeiro da Silva em *Na órbita do imaginário: comunicação, imagem e os espaços da vida* (Silva, 2012, p. 40).

forma de se abordar a cultura, pode ser considerada uma expressão da dimensão sistêmica da própria cultura.

Esse caráter sistêmico da cultura como uma rede de símbolos que envolvem o homem pode ser abordado pela metáfora ecológica. Ecologia de saberes, de conhecimentos, de afetos, de comunicação, de sobrevivência do ser humano. Trata-se da retomada do entendimento do planeta como casa comum, considerando que da mesma forma que os atores dos movimentos ecológicos lutam pela vida das diferentes espécies em interação com seus ecossistemas, também a comunicação humana precisa ser cuidada de forma que o homem possa sobreviver comunicando, perspectiva que leva à necessidade de uma ecologia da comunicação (Romano, 2004). Uma postura, necessariamente compreensiva, que considere que participando da comunicação o homem sinta-se em casa, conviva com a recursividade entre comunicação e incomunicação, vibre com a comunicação face a face e cuide da sua comunicação de forma análoga ao cuidado que procura ter com a sobrevivência das espécies vegetais e animais.

Considerando que, na contemporaneidade, o homem continua com o tempo cotidiano ligado às 24 horas do dia e também é obrigado a esticar o tempo para atender à dinâmica dos gadgets ou dispositivos portáteis que nunca desligam – *always on* –, torna-se mais necessária uma ecologia da comunicação que preserve as necessidades e potencialidades da vinculação humana sempre vivenciada no universo da cultura. Neste contexto, cultura e compreensão praticamente são denominações do fato de que, como animal simbólico, o homem participa da cultura quando abraça compreensivamente a mitologia, a religião, a arte, a ciência, a história... Mais que um método, neste sentido, a compreensão é uma dinâmica sistêmica da própria cultura que abraça e constitui o ambiente do homem.

Referências

- Adorno, T. (1986). O ensaio como forma. In G. Cohn (Org.). *Theodor Adorno*. (pp.167-18) São Paulo, Ática.
- Arendt, H. (2008). *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Baitello Jr., N. (2005). Os meios da incomunicação. A outra face, demasiadamente humana, dos vínculos. In N. Baitello Jr. M. Contrera, & Autor (Orgs.). *Os meios da incomunicação*. (pp.8-11) São Paulo: Annablume.
- Baitello Jr., N. (1997). *O animal que parou os relógios*. São Paulo: Annablume.
- Bakhtin, M. (2010). *Problemas da poética de Dostoiévski*. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2009). *A construção social da realidade*. 30. ed. Petrópolis: Vozes.
- Brait, B. (2005). Bakhtin e a natureza constitutivamente dialógica da linguagem. In B. Brait (Org.). *Bakhtin – Dialogismo e construção do sentido*. 2. ed. Campinas: Editora Unicamp.
- Buber, M. (1982). *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva.
- Buber, M. (2004). *Eu e tu*. 8. ed. São Paulo: Centauro.

- Campbell, J. (2007). *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento.
- Cassirer, E. (1994). *Ensaio Sobre o Homem*. São Paulo: Martins Fontes.
- Dilthey, W. (2010). *Introdução às ciências humanas*. Rio de Janeiro: Gen.
- Freud, S. (1996). O mal-estar na civilização. Rio de Janeiro: Imago.
- Flusser, V. (2007). *Bodenlos: uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume.
- Funtowicz, S. O., & Ravetz, J. Science for the post-normal age. *Futures*, 25 (7), 739-755, set. 1993.
- Jung, C. G. (2012). *Resposta a Jó*. 10. ed. Petrópolis: Vozes.
- Kaufmann, J. (2013). *A entrevista compreensiva: um guia para pesquisa de campo*. Petrópolis: Vozes.
- Kuhn, T. S. (2006). *A estrutura das revoluções científicas*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva.
- Autor (2008). Teoria compreensiva da comunicação (2008). In Autor, & L. M. Barros (Orgs.). *Comunicação: saber, arte ou ciência?*. (pp. 173-195) São Paulo: Plêiade.
- Autor (2016). A academia, a comunicação e a compreensão: saberes plurais em roda de conversa. *Triade: Comunicação, Cultura e Mídia*, 4, 6-22.
- Autor, Azevedo, G, Brito, P. D., & Mansi, V. (Orgs.) (2014). *Comunicação, diálogo e compreensão*. São Paulo: Plêiade.
- Autor (2010). Comunicação e pensamento compreensivo: um breve balanço. In Autor, L. M. S. Martino (Orgs.). *Comunicação, jornalismo e compreensão* (pp.13-47). São Paulo, Plêiade.
- Latour, B. (2000). *Ciência em ação*. São Paulo: Editora Unesp.
- Latour, B., & Woolgar, S. (1997). *A vida de laboratório*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Lévi-Strauss, C. (2014). *Antropologia estrutural 2*. São Paulo: CosacNaify.
- Martino, L. M. S. (2014). A compreensão como método. In Autor, G. Azevedo, P. D. Brito, & V. Mansi. (Orgs.) *Comunicação, diálogo e compreensão* (pp. 17-37) São Paulo: Plêiade.
- Martino, L. M. S. (2016). Epistemologia da alteridade: entre o erklären (explicar) e o verstehen (compreender) de outrem. *Líbero*, 19 (37-A), 101-108.
- Medina, C. (2016). O invisível à luz da experiência e da compreensão. In: Autor, Autor, P. D. Brito, & V. Mansi (Orgs.). *Comunicação e estudo e práticas de compreensão* (pp.11-28), São Paulo: UNI.
- Montaigne, M. (2010). *Os ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras,.
- Morin, E. (2011a) *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: Unesco.
- Morin, E. (2011b) *O método 4. As ideias: habitat, vida, costumes, organização*. Porto Alegre: Sulina.
- Paz, O. (1998). *Soror Juana Ines de La Cruz: as armadilhas da fé*. São Paulo: Mandarim.
- Popper, K. R. (1975). *A lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix/Edusp.
- Pross, H. (1993). *Memoiren eines Inländers 1923-1993*. München: Artemis.
- Romano, Vicente (2004). *Ecología de la comunicación*. Hondarribia: Argitaletxe Hiru.
- Rosa, J. G. (2001). *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Santos, B. S. (2008). A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.
- Santos, B. S. (1989). *Introdução a uma ciência pós-moderna*. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal.
- Silva, M. R. (2012). *Na órbita do imaginário: comunicação, imagem e os espaços da vida*. São José do Rio Preto: Bluecom.
- Suassuna, A. (2008). A arte popular no Brasil. In A. Suassuna, & C. Newton Junior (Orgs.). *Almanaque Armorial* (pp.151-160). Rio de Janeiro: José Olympio.