

Presença e materialidade na experiência contemporânea¹

Bruno Martins
Jorge Cardoso Filho

O caminho (a ser) trilhado

O caminho (a ser) trilhado não é novo. *A questão* sobre o modo como experimentamos o mundo é constantemente reelaborada a partir de elementos que se apresentam com maior foco em diferentes períodos e contextos históricos. Filósofos apontaram a religião, a economia, a moral, o inconsciente e a linguagem como aspectos fundamentais para compreender *como experimentamos o mundo*. Demonstraram também que cada um desses elementos dá uma espécie de contribuição para o “mundo” experimentado – seria da própria condição humana perceber o mundo com algum grau de mediação.

Mais recentemente, os teóricos da comunicação asseguraram que os meios de comunicação de massa (*media*) guardam também importante papel na formulação dessa resposta. Os *media*, em maior ou menor grau, também agem como mediações que contribuem para formação da percepção do mundo a nossa volta. Se, como já foi dito, religião, economia, moral, inconsciente e mesmo linguagem funcionam como mediações que moldam nossa percepção, o termo *mediatização* passou a ser empregado para falar especificamente das contribuições dos meios de comunicação de massa para a experiência do mundo.

Assim como é extenso e diverso o universo das primeiras mediações às quais nos referimos, também é extenso e diverso o universo midiático. Há, portanto, aqueles que sugerem promover um corte em diversos gêneros midiáticos² com suas respectivas especificidades que contribuem a sua própria maneira para o modo como nos apropriamos daqueles objetos. Estudos comparativos são conduzidos a fim de

estabelecer similaridades entre um e outro formato, um ou outro dispositivo, o que nos ajuda a entender melhor o funcionamento da experiência mediatizada. As narrativas audiovisuais, por exemplo, a despeito de seu núcleo particular guardam singularidades que merecem ser exploradas. Apreendendo essas singularidades temos condições de avaliar o grau de intertextualidade que existe entre os dispositivos, o tipo de contribuição que cada um oferece para nossa percepção do mundo. Podemos questionar, “que tipo de realidade é essa, a dos *media*?”

Nesse ensaio tomamos o caminho inverso e buscamos identificar não as singularidades de cada dispositivo midiático na apropriação do mundo, mas os aspectos comuns presentes em toda experiência com o mundo, inclusive aquelas marcadas pela midiatização. Nós vamos discutir o conceito de experiência a partir de autores como John Dewey e Louis Queré a fim de identificar os elementos que caracterizam a experiência com o mundo, de forma ampla. Levando em consideração tais aspectos pretendemos, então, pensar elementos presentes em todas as formas de apropriação do mundo. Nossa hipótese de trabalho aponta que nas complexas camadas de mediação da cultura contemporânea elementos matriciais da experiência foram negligenciados em prol de aspectos puramente semânticos. Apoiados nas proposições de Hans Ulrich Gumbrecht sobre as “materialidades da comunicação” e o “campo não-hermenêutico”, vamos sugerir um retorno às dimensões da presença como elemento constituinte da experiência e dos processos de interação e não apenas como um *medium* através do qual se manifestam conteúdos ou significados.

Nossa expectativa é que o retorno a essas condições de possibilidade da interação com o mundo ofereçam novo vigor aos estudos dos *media*, estudos mais focados em características acionadas na relação entre meios de comunicação e realidade que no universo dos *media* isoladamente. Além disso, esperamos também que a percepção estética dos fenômenos possa derivar do próprio corpo e das materialidades, promovendo chances de encontros estéticos pela dinâmica mesma estabelecida pela presença.

Experiência e impessoalidade

É comum compreender a *experiência* como o conjunto de repertórios acumulados pelo sujeito na sua relação com o mundo que o cerca. Expressões como “homem experiente”, “jogador experiente” ou “não tenho experiência no manuseio desse instrumento”, revelam esse tipo de compreensão. O que está em jogo aqui é uma distinção *a priori* fundamental entre sujeito e objeto. No início haveria um sujeito “em branco”, sem experiência. Na medida em que ele interage com os objetos do mundo, adquire *experiência*, torna-se mais competente para lidar com as mais variadas situações.

Embora comum, esse modo de entender a *experiência* parte de uma condição bastante questionável: a ideia de um “grau zero” a partir do qual o sujeito iniciaria

sua interação com o mundo. Seria mesmo assim o sujeito tão “indefeso” nas suas primeiras incursões com o ambiente que o cerca? Quando é que começaríamos a construir o nosso estoque de experiências? Se pensarmos que, antes do nascimento já estamos envolvidos em um ambiente que possui uma certa tradição e que esta tradição nos ensinará como deveremos agir nas mais variadas situações, já duvidamos da possibilidade desse “grau zero” de experiência. Mesmo as primeiras relações com o mundo não acontecem em um sujeito “vazio”.

Um segundo aspecto problemático é que nas expressões que usamos (homem, jogador e eu) a experiência sempre aparece como objeto ou conteúdo de alguém. Ao qualificar alguém, diz-se, sobretudo, do que indivíduo viveu. Parece que assim caracterizada é realmente um bem: pobre ou rico em experiência. Entretanto, se o fato de não ter vivido algo impossibilitasse a *experiência* em determinado assunto, àquela tradição na qual estamos inseridos nada teria nos oferecido para fazer frente às situações do mundo e, como já observamos, não é possível pensar uma carência total de experiência.

Mas se a experiência não deve ser entendida como o conteúdo de alguém (que poderia ser compartilhado com outros) como podemos afirmar que não há “grau zero” da experiência? Em algum momento haveria de ter um sujeito sem qualquer experiência e só posteriormente, quando esse viveu numa sociedade com tradições, que poderíamos afirmar a independência da experiência frente a um sujeito específico. Esse ponto nos leva à terceira crítica na compreensão comum de *experiência* que apresentamos no primeiro parágrafo: distinguir sujeito e objeto antes da experiência.

Essa crítica foi muito bem apontada por Queré (2007) e, portanto, sintetizamos sua argumentação. É preciso compreender que as categorias de sujeito e objeto só se constituem depois da experiência, isto é, num primeiro momento temos uma criatura que interage com um ambiente qualquer, à medida que essa interação se desenvolve é que podemos identificar sujeito e objeto, e não antes da interação, como é pressuposto na noção mais corrente do termo experiência. Uma relação entre o ambiente e a criatura é o mais básico aspecto do processo vital, não apenas um aspecto físico-natural (como os atos de respirar e comer), mas também um aspecto simbólico (ler um livro, dançar valsa, etc.).

Queré vai buscar apoio nos escritos de John Dewey, sobretudo em *Lógica: teoria da investigação* (1980b), que vai apontar a *situação* como o elemento regulador da experiência (ou seja, da interação entre criatura e ambiente). Essa situação indeterminada (desordenadas, ambíguas, etc.) é a condição inicial básica para o desenvolvimento da experiência. É por esse motivo que, por mais inovadora e estranha que uma situação ou expressão possa parecer, a experiência não possui sentido inaugural ou final. Ela se consoma em relação a um campo de experiências progresso, familiar e pessoal, que constrange ao mesmo tempo que possibilita sua apreensão.

Temos aqui, então, uma concepção de experiência bem diferente daquela sugerida no início do texto. Não se trata de qualquer valor ou elemento específico de alguém, ela (a experiência) não se desenvolve após a constituição do sujeito e do objeto e não podemos falar que há algum indivíduo desprovido de experiência. Do que estamos falando, então? Estar vivo é estar em contínua relação com um determinado ambiente e essa interação contínua é que pode ser chamada de *experiência*, na perspectiva de John Dewey.

A unidade da experiência

O elemento fundamental que dá maior precisão a essa proposta é o fato de que no curso de certas interações, alguns atos ou objetos ganham um tal ordenamento que nem criatura nem ambiente podem prescindir da relação que estabeleceram, constituindo *uma experiência*. Essa distinção é feita em *Art as experience*. Como resultado da dinâmica particular instituída entre criatura e ambiente, *uma experiência* é sempre um elemento relacional que indica a existência de, pelo menos, três elementos: a criatura, o ambiente e as experiências cotidianas.

O processo teria início com uma situação indeterminada que daria origem a uma impulsão. À medida que o ambiente impõe resistência ou aceitação à criatura, a impulsão “cega” é transformada em algo que possui objetivo, é a partir deste movimento que a experiência se reveste de sentido: “A impulsão (...) encontra muitas coisas no seu desenvolvimento que a deflete e opõe. No processo de converter esses obstáculos e condições neutras em agências, a criatura torna-se ciente das intenções implícitas na sua impulsão” (Dewey, 2005: 61).³

Das resistências que emergem neste movimento de interação, Dewey se refere a dois tipos de *medium*: a) habituais, aqueles tratados como forma para alcançar uma finalidade e b) culturais, os incorporados de tal modo à interação entre ambiente e criatura que torna-se parte da experiência. A substância comum de toda experiência estética seria, exatamente, a transformação verdadeira das resistências emergentes na interação em elemento tonalizador da experiência em desenvolvimento. Isso implica que *uma experiência* aponta para algo que não se atém apenas ao ausente, mas fundamentalmente ao que está presente, a experiência é algo tangível ao corpo no momento em que é percebida.

Dewey considera que o resultado de uma bem sucedida incorporação das resistências e características neutras da situação na interação com o ambiente é um *ato de expressão*. Por outro lado, na medida em que uma criatura se coloca em relação com as provocações do ambiente ao qual esse objeto faz parte, ela o apreende enquanto um *objeto expressivo*. Mais uma vez, a ideia central para pensar este movimento (não por acaso um conceito central para os estudos da comunicação) é a noção de interação, que implica ações mútuas entre criatura e ambiente.

Grosso modo, podemos dizer que Dewey sugere que a criatura desenvolve sua habilidade expressiva mediante a interação com o ambiente, produzindo objetos que podem ser percebidos como resultado desta expressão, criando o par ato/objeto expressivo. A transformação de uma ação ou de uma atividade em um ato de expressão é consequência de uma dupla mudança: a) da interação com o ambiente que apresenta resistência, fazendo com que a impulsão encontre seus meios e seus objetivos; b) o acesso a experiências passadas, cuja interação com a situação presente irá “reenergizar” e “requalificar” a impulsão. Para que um ato seja verdadeiramente expressivo é necessária a transformação tanto do material externo (do ambiente) quanto do material interno (da criatura).

A junção do novo com o velho não é apenas uma mera composição de forças, mas uma re-criação através da qual a impulsão presente toma forma e solidez, enquanto a velha, o material “armazenado” é literalmente revivido, ganhando nova vida e alma pelo encontro com uma nova situação (Dewey, 2005: 60).⁴

Tanto ato quanto objeto expressivos dependem de um *medium* material e de readequação da experiência passada em relação à situação presente. Somente quando a substância é convertida em *medium* é que há expressão. Se aceitarmos que cada *medium* possui características que não podem ser reproduzidas por nenhum outro, temos como consequência que as diferentes formas de materialização gerarão formas específicas de compartilhamento da experiência, ou seja, cada *medium* constituirá uma *experiência* particular e histórica.

Diversidade na experiência

Nas reflexões sobre arte como modalidade de experiência, Dewey oferece exemplos bastante elucidativos dessa questão, sobretudo porque é a partir da conversão das tensões surgidas na interação (entre pintor e tela, *designer* e programa, etc.) em *medium* (num elemento constitutivo da forma) que o autor afirma ser possível pensar em atos e objetos expressivos. Essas expressões marcariam de tal modo a situação presente, que o repertório de experiências se reconfiguraria, podendo chegar a construir, em um determinado contexto, modos e formas hegemônicas de experimentar e apreender o mundo.

Nos parece que a proposta da reformulação na concepção de experiência proposta por Dewey (já seguida pelos autores aqui citados) comporta um amplo conjunto de fenômenos – essa é, inclusive, uma das razões pela qual sua proposta é muitas vezes criticada, como aponta Shusterman (1998). Dewey já apontava a importância substancial nas dimensões materiais de uma interação entre criatura e ambiente. Podemos aproximar esta reivindicação da “teoria das materialidades”

de Hans Ulrich Gumbrecht. Nesta teoria destacam-se aspectos plásticos e materiais da experiência, excluídos, por princípio, de uma interpretação hermenêutica. Gumbrecht busca um modo mais radical de apreensão das dimensões materiais da interação entre ambiente e criatura, algo que consiga captar os movimentos tensivos, ambíguos e indeterminados que se desenvolvem no curso dessas experiências. Gumbrecht vai denominar tais processos de *produções de presença* (2004), pois acredita que seriam situações-limite na conformação de *uma experiência*, na qual o aspecto material cumpriria um papel mais importante que o aspecto significativo. Embora o autor não se refira a Dewey, a definição propositalmente lacônica de experiência estética como uma “oscilação entre os efeitos de presença e os efeitos de sentido” nos permite associá-la ao modo como criatura e ambiente interagem incorporando resistências e condições neutras de uma situação. Estaria neste movimento oscilante a potencialidade reconfiguradora de *uma experiência*?

Se *uma experiência* intensifica e amplia não somente aquilo que somos, mas também aquilo a que estamos conectados (o ambiente, a materialidade dos objetos), ela é capaz de provocar movimentos de desfamiliarização, deslocamentos das rotinas que nos capacitam a interagir com o mundo numa ampla variedade de formas e qualidades. Este deslocamento é condição para que algo seja percebido como expressivo. As relações automáticas e convencionais predominantes no cotidiano nos pressionam a não perceber quaisquer tipos de deslocamento ou desfamiliarização, embora o desejo de *uma experiência* continue latente. Na verdade, muitos são os mecanismos através dos quais as possibilidades de incorporação das resistências e indeterminações impostas pelo ambiente nos são reduzidas (instituições sociais, formatos expressivos, só para citar exemplos claros), entretanto, eles não se apresentam como barreiras intransponíveis, ao contrário sem eles não poderiam haver resistências para serem convertidas em *medium*.

Nossa tentativa é compreender quais os obstáculos e as condições neutras impostas pela situação em que vivemos, a fim de: a) apreender a dimensão material desses diversos obstáculos e b) apreender o modo como eles contribuirão para a conformação de tonalidades distintas da experiência (cognitiva, política, estética, etc.), que ganham *status* de figura ou fundo a depender do modo como criatura e ambiente interajam. Entender melhor esses dois processos, permite eleger como objeto de estudos aspectos que são condições de possibilidade do simbólico, como o corpo e a presença, mas que, tradicionalmente, são considerados apenas meios para algum fim (seja ele ideológico, econômico, etc.). Daí a possibilidade de tematizar, por exemplo, os aspectos do *corpo como um texto*⁵ simplesmente pelo fato de estar presente e fazer emergir um movimento não previsto. Ou pensar o modo como as *narrativas contemporâneas* são constrangidas pelos próprios aspectos materiais dos *media* com os quais se relaciona, para além de todas as camadas de mediação que já nos possibilitam a experiência do real.

Crítica não-hermenêutica

Como vimos, para Dewey, a interação da criatura com o ambiente acontece com a participação de algum *medium* que possui particularidades específicas, e são estas particularidades que configuram formas distintas a serem apropriadas pela criatura, ordenando sua relação com o ambiente em atos e objetos expressivos. Se o caráter essencialmente impregnante do *medium* pode fornecer pistas para esclarecer a formulação mais conhecida de McLuhan (*The medium is the message*), desejamos aqui nos concentrar na relevância de seus aspectos materiais para a configuração da experiência e, além disso, de como estes aspectos podem contribuir para distinguir corretamente as diferentes tonalidades da experiência. Para tanto vamos compreender o deslocamento epistemológico proposto por Gumbrecht em sua tentativa de configuração de um “campo não-hermenêutico”. Esta proposição parte da percepção de que as humanidades se afastaram de alguns tipos de fenômenos devido à atenção de quase exclusividade aos princípios da hermenêutica e reivindica, então, uma revisão da centralidade da interpretação como postura privilegiada na apreensão do mundo. Antes de compreender o campo não-hermenêutico, é importante apontar que Gumbrecht parte de uma perspectiva ampla de hermenêutica, diferenciando e relacionando crítica hermenêutica e campo hermenêutico⁶. Enquanto a crítica estaria junto às práticas institucionais (acadêmicas, jornalísticas, etc.), o campo hermenêutico consiste em um conjunto de elementos que caracterizam o cotidiano da sociedade ocidental depois da disseminação dos tipos impressos. Estes elementos se baseiam em uma separação entre corpo/espírito fazendo com que o corpo seja “esquecido” em relação ao espírito. O termo em alemão para denominar as ciências humanas (*Geisteswissenschaften*, literalmente “ciências do espírito”) exemplificaria esta separação. A proposição de um “campo não-hermenêutico” deseja trazer de volta à crítica a superfície, a materialidade, o corpo, em uma tentativa de superar a dicotomia corpo/espírito.

A conotação negativa em expressões cotidianas como “leitura superficial” ou “pessoa superficial” indica a obsessão racional que busca uma “profundidade”, uma realidade “espiritual” no mundo. Desprender-se desta busca obsessiva pelo significado pode desautomatizar a experiência, aproximando-a de suas dimensões corpóreas e sensoriais, daquilo que é tangível ao corpo quando se experimenta o mundo, revelando assim a materialidade da superfície, a sensualidade da presença. Com a possibilidade de “tematizar o significante sem necessariamente associá-lo ao significado” (Gumbrecht, 1998: 145), aspectos estéticos da experiência podem ser considerados em seus movimentos de intensidade, desligando-se, mesmo que apenas por alguns momentos, do significado. O campo não-hermenêutico propõe incluir na experiência do mundo a performance do corpo, performance esta que se dá em relação à “materialidade”, deslocando então o interesse pela identificação ou atribuição do sentido para as condições em que o sentido emerge.

No ambiente hermenêutico, a pergunta importante se refere às condições de resgate de um sentido que se tomava por inconteste. “(...) [no campo não-hermenêutico] não mais procuramos identificar o sentido, para logo resgatá-lo; porém, indagamos das condições de possibilidade de emergência das estruturas de sentido” (Gumbrecht, 1998b: 147).

Com a inclusão do campo não-hermenêutico no horizonte da crítica, desloca-se o foco da atenção da semântica e das formas dos conteúdos, para se considerar “os mutáveis meios de comunicação como elementos constitutivos das estruturas, da articulação e da circulação de sentido” (Gumbrecht, 1998a: 67). As mudanças estruturais pelas quais passam os meios de comunicação provocam um profundo impacto sobre o sentido e suas formas, e também reconfiguram as funções dos processos comunicativos, interferindo sobre a mentalidade dos indivíduos envolvidos. A historicização necessária, implícita na formulação do “campo não-hermenêutico”, indica sua relevância no mundo contemporâneo. Se o surgimento da imprensa implicou na emergência do campo hermenêutico, a recente onipresença da tecnologia digital parece reconfigurar radicalmente as funções dos processos comunicativos, trazendo então a questão da materialidade para uma posição central.

Por um lado, as “materialidades da comunicação” tomam como relevantes aspectos corpóreos e sensuais do significante, por outro, o campo não-hermenêutico tematiza criticamente questões que seriam, por assim dizer, “desprezadas” pela hermenêutica. A incorporação destas noções pode ser bastante promissora para o campo da comunicação fornecendo novo fôlego às já desgastadas análises de cunho sociológica ou semiótica, avançando em direção ao que parece ser uma das características mais importantes e produtivas dos chamados “estudos da recepção”: as diferentes formas de apropriação do mundo. O campo não-hermenêutico busca, em última instância, a possibilidade de uma descrição do mundo que não se baseia apenas em processos interpretativos, mas complexifica a tarefa da crítica ao incluir na própria existência a sensualidade de estar-no-mundo.

Cultura do significado e cultura da presença

Em *Production of presence – what meaning cannot convey* (2004), Gumbrecht descreve duas tipologias de cultura que não se pretendem excludentes mas que ajudam a distinguir diferentes fenômenos culturais. Esta distinção pretende inserir no repertório analítico, ao menos enquanto possibilidade, conceitos que sejam capazes de se aproximar do fenômeno da presença, ou seja, de dimensões que estão “além do significado”. Inspirado pelo contraste entre uma cultura pré-moderna (idade média) e o início da modernidade, o autor propõem 10 distinções principais entre uma “cultura da presença” (*presence culture*) e uma “cultura do significado” (*meaning culture*): a) numa “cultura do significado” a consciência (*mind*) é a autoreferência

dominante, numa “cultura da presença” o corpo é dominante; b) ao eleger a consciência como dominante o homem concebe a si mesmo como excêntrico em sua relação com o mundo, fazendo do “sujeito” ou da “subjetividade” categorias centrais para a cultura do significado, numa cultura da presença o corpo é parte de uma cosmologia, ou seja é parte do mundo, considera-se o corpo não como algo excêntrico mas como uma parte integrante da existência; c) o conhecimento, numa cultura do significado, só é legítimo se realizado por um sujeito em um ato de interpretação, na cultura da presença o conhecimento manifesta-se como revelação, ou seja um conhecimento que não é exclusivamente conceitual; d) um signo, para a cultura do significado, baseia-se na distinção entre significante e significado, assim como definido por Saussure, por seu lado, numa cultura da presença, forma e substância estão “amalgamados” num signo assim como definido por Aristóteles; e) quando a substância pode ocupar espaço, como na cultura da presença, deseja-se relacionar com o entorno inscrevendo seu próprio corpo na cosmologia, numa cultura do significado toda transformação do comportamento ou do entorno é compreendida como intenção, ou seja, constitui uma ação no mundo; f) o espaço é a dimensão primordial para uma cultura da presença e o tempo para uma cultura do significado; g) sendo a relação entre homens definida a partir do espaço ela pode se transformar constantemente em violência, se é o tempo que rege estas relações elas transformam a violência em poder, ou seja, apenas potencialmente os corpos podem se encontrar, quanto mais se aproximar de uma cultura do significado mais se esconde ou se exclui a violência como resultado último do poder; h) a concepção de acontecimento em uma cultura do significado está intrinsecamente ligada à inovação, que por sua vez conecta-se a um efeito de surpresa, entretanto, para uma cultura da presença o efeito de inovação implica necessariamente em algo ilegítimo em sua cosmologia, ou seja, não se trata de surpresa ou inovação mas de uma descontinuidade; i) o jogo e a ficção são os conceitos que caracterizam as interações quando os participantes têm ausência de motivação na realização de uma série de ações numa cultura do significado, para uma cultura da presença, como as ações não são motivadas por uma consciência, sendo assim não há contraste entre jogo/ficção e as demais interações do dia-a-dia.

Finalmente, para preencher as tipologias com “alguma imaginação histórica”, Gumbrecht apresenta as discussões parlamentares como modelo ritual para as culturas do significado. Pois, apesar da presença física, a discussão é definida pela qualidade intelectual das visões e argumentações que competem entre si. Por seu lado, a celebração da Eucaristia pode ser considerada como ritual “típico” de uma cultura da presença. A repetição de sua celebração, dia após dia, não pretende demonstrar ou comprovar argumentativamente a existência de Deus, mas intensificar sua presença.

Refinando ainda mais o exemplo, Gumbrecht descreve a transição do ritual da Eucaristia de uma cultura da presença (cerimônia católica medieval) para uma cultura do significado (cerimônia protestante moderna). As diferentes situações que

regulavam a experiência religiosa fizeram emergir sentidos bastante distintos para a celebração da presença de Deus e Cristo entre os homens. Na cerimônia medieval católica:

Celebrar a missa não era apenas a comemoração da Última Ceia de Cristo com seus discípulos, mas um ritual por meio do qual a “verdadeira” Última Ceia e, acima de tudo, o corpo e o sangue de Cristo poderiam “realmente” ser feitos presentes outra vez. A palavra “presente”, nem apenas e nem primeiramente, refere-se a um aspecto temporal aqui. Significa, sobretudo, que o corpo e o sangue de Cristo se tornam tangíveis como substância na forma do pão e do vinho (Gumbrecht, 2004: 28).⁷

O par forma/substância⁸ surge na argumentação de Gumbrecht como condição de possibilidade desse ritual no qual o corpo e o sangue de Cristo se fazem presentes no pão e no vinho, ou seja, em uma cultura da presença o signo carrega consigo substância, que por sua vez ocupa espaço: Cristo se faz “realmente” presente. Por outro lado, numa cultura do significado o signo “representa”, na cerimônia protestante o verbo “ser” (*For this is my body*) é tomado como “significa”, pão e vinho não são corpo e sangue de Cristo, apenas o representam: “Os significados do corpo e do sangue de Cristo evocariam, então, o evento da Última Ceia – mas não seria capaz de fazer a Última Ceia presente outra vez” (Gumbrecht, 2004: 30).⁹

Para completar a distinção entre as duas tipologias de cultura, Gumbrecht propõe quatro diferentes modos de apropriação de mundo (*world-appropriation*) que se movem de um tipo ideal da cultura da presença para seu oposto, a cultura do puro significado. O primeiro modo de apropriação seria a forma mais direta de trazer as coisas do mundo à tangibilidade da presença: *eating the things of the world*. Tudo o que será apropriado deve ser mastigado e digerido para que seja incorporado àquele que se apropria. É fácil lembrar nesta descrição da antropofagia dos indígenas brasileiros, prática que inspirou nosso modernismo gerando o “manifesto antropófago”. Se, no início do século XX, as vanguardas questionavam a “instituição arte”, o que fazer em um país onde as instituições mal existiam? Mastigar a tradição estrangeira, misturada ao resgate de raízes indígenas e negras, foi uma solução antropofágica. Pode-se perceber este movimento de se tornar próprio no seguinte fragmento do manifesto de Oswald de Andrade: “O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofágica. Para o equilíbrio contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores”.

O segundo tipo de apropriação constitui-se a partir da *penetração* de corpos e coisas, quando a transitoriedade do encontro de um corpo com outro (ou com coisas inanimadas) leva à abertura de um espaço de distância para o desejo e a reflexão. O que se produz nesta segunda tipologia de apropriação é contato corporal,

agressão, destruição. Como um exemplo podemos lembrar a noção de “homem cordial”, assim como formulada em *Raízes do Brasil*. Assim como já foi apontado pelos críticos, o homem cordial é diferente de um homem cortês, grosso modo é um homem movido pelo coração, pela paixão. Como sabemos, a paixão depende de contato corporal ou, ao menos, do sofrimento do corpo. Diferentemente de uma racionalidade, é uma corporalidade que rege esta forma de apropriação de mundo.

Quando a presença do mundo, ou de um outro, é sentida fisicamente sem no entanto se identificar ou perceber o objeto que originou tal sentimento, temos o terceiro tipo de apropriação de mundo, o *misticismo*. É importante notar que numa cultura baseada no significado, toda manifestação “mística” é tomada como “espiritual”, ou seja, ao sentimento se sobrepõem algo externo a ele, um espírito que o teria originado.

Estas três formas de apropriação descritas localizam-se próximo ao que Gumbrecht chamou de cultura da presença e são, em geral, negadas dentro destas mesmas culturas por regras que pretendem preservar seus integrantes do medo despertado pelas próprias formas de apropriação, a saber, o medo de ser comido, penetrado ou possuído por um espírito que não é o seu. Por fim, o que caracteriza a cultura do significado é a *interpretação* e a *comunicação*, aqui, o medo seria caracterizado pela possibilidade de uma “comunicação total”, quando todos os sentimentos e pensamentos mais “profundos” estariam acessíveis a um outro. Todo o esforço “tipológico” do autor se concentra na tentativa de sugerir conceitos que sejam capazes de nos aproximar de elementos “não-interpretativos” de nossa experiência de mundo.

O que se pode dizer da presença em uma experiência?

Se a experiência ocorre na interação entre a criatura e o ambiente, efetivada pela materialidade do *medium*, o processo de identificar sentidos profundos ou de um sujeito que atribui sentidos parece ser insuficiente para tratar da complexidade desta experiência, principalmente em relação a seus aspectos da materialidade e de presença. A presença se relaciona com o que é espacialmente tangível implicando em efeitos que estão em constante movimento a partir de uma maior ou menor proximidade ou intensidade. Tendo estes efeitos características epifânicas, são de difícil apreensão e, conseqüentemente, de difícil representação. A descrição de *uma* experiência, que possui elementos marcantes de presença, deve levar em consideração sua dinâmica de constantemente desestabilizar o significado fazendo surgir simultaneamente uma oscilação (ou uma tensão) entre os “efeitos de significado” e os “efeitos de presença”. É justamente a simultaneidade dos efeitos que nos possibilita atribuir a estas experiências um componente de instabilidade e inquietude. Se toda interação da criatura com o ambiente contém componentes de significado e presença, e a experiência estética é justamente aquela que nos permite vivenciá-

los em sua tensão, o *medium* aponta ao mesmo tempo para o significado e para sua própria materialidade. Temos então uma experiência caracterizada pelo processo de emergência de sentidos, que não se definem *a priori*, mas se formam ou se materializam ao modo da relação forma/substância. Boa parte dos objetos expressivos pode ser observada, em alguma medida, como produtos de uma “cultura do significado” e de uma “cultura da presença”, no entanto apresentam-se oscilantes, podendo assim ser apropriados de diferentes modos. Dizer da presença como algo que proporciona uma emergência de sentidos é dizer de uma instabilidade, de uma oscilação, e da própria dificuldade de dizer de algo que se apaga na medida em que o percebemos.

Numa escolha coerente com o esforço de tematizar a presença nos fenômenos da cultura contemporânea, Gumbrecht discorre sobre a prática de esportes em *Elogio da beleza atlética* (2007). A excentricidade do tema revela que a crítica não deve se ocupar apenas de um campo específico. Sendo o esporte digno de uma crítica, temos que diversos outros fenômenos também o seriam. Para realizar tal deslocamento o autor resgata o elogio como gênero crítico, distanciando sua análise de soluções sociológicas que qualificam o esporte como o “ópio do povo”, ou de interpretações que identificam no torcedor compensações de suas frustrações diárias. O elogio que um espectador de esportes faz: “Esta foi uma bela jogada”, diz respeito, seriamente, aos sentimentos suscitados por um juízo de gosto subjetivo-universal assim como definido por Kant. Fica claro que se observados de determinado modo (o olhar estrategista do técnico, por exemplo) os movimentos e corpos dos atletas “significam” algo, implicam um certo tipo de disposição e objetivo. No entanto, o que a beleza significa? Para o espectador de esportes, assistir a uma bela jogada é a possibilidade de participar da emergência de um momento de intensidade de presença, de uma experiência estética. A ampliação dos objetos relevantes para a crítica se reflete na relevância dos aspectos de presença que compõem uma experiência. Não se trata de abandonar a tradição hermenêutica (ou perspectivas de análises a partir da sociologia, economia, psicologia, etc.), mas de apontar alguns de seus limites e principalmente de tentar devolver à atividade crítica algo que seja capaz de vivificá-la.

Ao apontar que a “interpretação é o único jogo a ser jogado”, Gumbrecht é coerente, entretanto esta generalização é questionável uma vez que os princípios da fenomenologia hermenêutica de autores como Paul Ricoeur e Maurice Merleau-Ponty parecem também considerar aspectos que não se limitam ao ato interpretativo. Nesses autores:

O corpo é visto como sede de significação e dos processos simbólicos, como sede e verdadeiro meio de experiência. Este corpo não pode ser visto como um mero equipamento físico, nem como um sistema anátomo-fisiológico ou mesmo como uma presa dominada por dispositivos disciplinares. Ele não pode ser visto de fora, como objeto que se estuda com distanciamento, mas

vivido como corpo próprio, condição de acesso a toda e qualquer realidade (Valverde, 2007: 253).

Essa negligência de Gumbrecht enfraquece a noção de um “campo não-hermenêutico” e, conseqüentemente, de uma crítica não-hermenêutica, uma vez que não é toda a hermenêutica que trata a experiência como um mero ato interpretativo. Martin Seel, autor que nos parece próximo a Gumbrecht, dialoga com a tradição hermenêutica para construir sua tese sobre a *estética do aparecer*, reivindicando que não se faça uma separação tão apressada entre a hermenêutica e a experiência estética. Estas considerações, no entanto, não invalidam as proposições de Gumbrecht. A reinserção da questão da materialidade, a tentativa de criar um repertório conceitual para distinguir diferentes aspectos da cultura e a descrição “oscilante” da experiência estética acrescentam à crítica ferramentas para compreender e distinguir melhor as diferentes nuances da experiência contemporânea. Em nossa concepção, expressões que vêm sendo constantemente empregadas por estudiosos dos *media*, como “choque do real” ou “risco do real”, indicam cada vez mais a necessidade de levar em consideração a natureza oscilante da experiência contemporânea, uma vez que o real é tomado como aquele elemento que sobra, que não é totalmente apreensível pelas estratégias do simbólico — marca da cultura do significado.

Oscilações

Nas *situações* de oscilação proporcionadas pela experiência estética, o corpo não aparece apenas como um suporte para o “espírito”, mas incorpora os movimentos numa *matéria formada em substância estética*, processo esse que privilegia uma desestabilização das estruturas de significação. Essa desestabilização nos mostra que, como resultado da oscilação entre os efeitos de presença e os efeitos de sentido, alguns fenômenos podem ser inapreensíveis quando buscamos apenas interpretá-los. No entanto, se a desestabilização é incorporada no processo de interação, apreendemos o fenômeno assim como ele nos aparece. Numa das mais belas passagens do seu livro, *Aesthetics of appearing* (2005), Martin Seel explica que a apreensão de objetos e fenômenos no modo como eles nos aparecem seria a capacidade mais eminentemente humana, pois “ao perceber a particularidade de um dado sensível incomensurável, nós temos noção da indeterminável presença em nossas vidas. Apreender o que aparece é, portanto, apreender a nós mesmos” (Seel, 2005: XI)¹⁰. É possível notar aqui semelhanças com os capítulos finais de *Art as experience*, quando Dewey aponta a capacidade de ter *uma experiência* e reconstruir a consciência que se tem de si e do ambiente como a faculdade que distingue o homem dos outros seres. Ambos também alertam para os perigos implícitos nessa capacidade. Seel afirma que perceber a própria presença implica uma valorização do drama da existência e da finitude,

enquanto Dewey aponta que, na aventura de *uma experiência*, não só o futuro é desconhecido como também o passado é continuamente reconstruído.

A experiência contemporânea configura-se em um ambiente com complexas camadas de mediação que constituem relacionamentos cada vez mais ricos em estratégias instantâneas de apropriação e dispositivos de apreensão e reconhecimento. O objetivo parece ser dificultar que o sujeito se perca no mundo que aparece – aliás, “perder-se” é um dos principais temores da cultura contemporânea. Entretanto, esse “perder-se” é um componente fundamental de *uma experiência* e precisa ser encarado como um valor a ser partilhado, uma alternativa à sensibilidade. Uma das formas desse “perder-se” está relacionado com situações nas quais os obstáculos materiais que emergem na relação com o ambiente nos evidenciam nossa própria presença e a presença do “outro”, seja ele um objeto midiático, um indivíduo ou um problema.

Num cotidiano em que as estratégias de apropriação instantâneas são hegemônicas, tentativas como esta contribuem para a valorização das experiências cujo efeito de presença se desenvolve prioritariamente. A indeterminação do encontro é aqui estendido devido à apreensão das materialidades. O sujeito que emerge nessa situação se perde no mundo que aparece – o mundo aberto pelo encontro da criatura com o ambiente ou objeto.

Nesse mundo emergente há sobras, resíduos que não podem ser tão rapidamente cooptados pelas estratégias de apropriação instantânea (afinal, eles surgem de um encontro inesperado) e que merecem uma observação mais minuciosa dos críticos. O tipo de valor em operação nesse processo é de natureza distinta do processo de identificar um conteúdo ou atribuir um significado. São valores de uma cultura da presença, de uma cultura do “perder-se”, que está em constante fricção com os corpos do mundo e seus objetos.

Bruno Martins

Professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Jorge Cardoso Filho

Professor da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)

Notas

1. Essa é uma edição revisada e ampliada do artigo apresentado no GT de Estéticas da Comunicação do XVII Encontro da COMPÓS 2008, UNIP, São Paulo. Agradecemos, em especial, à Renata Pitombo pelo cuidadoso relato e generosas contribuições durante a apresentação do texto, bem como a todos que participaram do debate, fazendo críticas e sugestões.
2. Proposta de Janotti Júnior (2006) após o exame do conceito de gênero empregado pela tradição da análise do discurso e dos estudos culturais e da relação com a perspectiva sócio-semiótica de Eliseo Veron. Consistiria em pensar os gêneros

também a partir das particularidades midiáticas que acionam, na medida em que os *media* fazem parte das condições de produção e reconhecimento dos textos.

3. *The impulsion (...) meets many things on its outbound course that deflect and oppose it. In the process of converting these obstacles and neutral conditions into agencies, the live creature becomes aware of the intent implicit in its impulsion.*

4. *The junction of the new and old is not a mere composition of forces, but is a re-creation in which the present impulsion gets form and solidity while the old, the 'stored' material is literally revived, given new life and soul through having to meet a new situation.*

5. Bruno Leal (2006) aponta como o corpo pode ser um texto instruído pelas interações sociais da vida cotidiana e especificamente pela lógica da mediação. O corpo valeria não só pelos sentidos que pode carregar como também pelas inscrições históricas a que está sujeito.

6. Shusterman (2000b) explica esse mal-entendido, afirmando que foi uma espécie de *universalismo hermenêutico* que gerou a hipostasia da interpretação como forma única de apreensão do mundo.

7. *Celebrating the mass was then, not just a commemoration of Christ's Last Supper with his disciples, but a ritual through which the "real" Last Supper and, above all, Christ's body and Christ's blood could "really" be made present again. The word "present" does not only, and not even primarily, refer to a temporal order here. It means above all that Christ's body and Christ's blood would become tangible as substances in the forms of bread and of wine.*

8. Tanto Dewey quanto Gumbrecht retomam a distinção aristotélica em *De Anima* para embasar suas argumentações.

9. *The meanings of Christ's body and Christ's blood would then evoke the event of the Last Supper – but they were not supposed to make the Last Supper present again.*

10. *In perceiving the unfathomable particularity of a sensuously given, we gain insight into the indeterminable presence (Gegenwart) of our lives. Attentiveness to what is appearing is therefore at the same time attentiveness to ourselves.*

Referências bibliográficas

BARBERO, Jesus Martin. *Dos meios às mediações*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

BÜRGER, Peter. *Teoria da vanguarda*. Trad. José Pedro Antunes. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

COMOLLI, Jean-Louis. Sob o risco do real. In: *forumdoc.bh.2001* – 5º Festival do Filme Documentário e Etnográfico – Fórum de Antropologia, Cinema e Vídeo. Belo Horizonte, Filmes de Quintal / FAFICH: 2001. pp. 99-108.

DEWEY, John. *Art as experience*. 3ª ed. New York: Perigee Books, 2005.

_____. *Experiência e natureza*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980a.

_____. *Lógica: a teoria da investigação*. In: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980b.

DUARTE, E.; BRAGA, J.L. e VALVERDE, M. A reconfiguração do campo da comunicação à luz do conceito de experiência estética. In: *II Simpósio Internacional de Comunicação e Experiência Estética*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

GUIMARÃES, César e LEAL, Bruno. Experiência estética e experiência mediada. *Intexto*, volume 2, número 19, 2008, p. 1-14.

- GUIMARÃES, César. O que ainda podemos esperar da experiência estética?. In: GUIMARÃES et al (org). *Comunicação e experiência estética*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. São Paulo: Editora 34, 1998a.
- _____. O campo não-hermenêutico ou a materialidade da comunicação. In: *Corpo e forma: ensaios para uma crítica não-hermenêutica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998b.
- _____. *Production of presence: what meaning cannot convey*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- _____. Pequenas crises: experiência estética nos mundos cotidianos. In: *Comunicação e experiência estética*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- _____. *Elogio da beleza atlética*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- JAGUARIBE, Beatriz. *O choque do real – estética, mídia e cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.
- JANOTTI JÚNIOR, Jeder. Dos gêneros textuais, dos discursos e das canções: uma proposta de análise da música popular massiva a partir da noção de gênero midiático. In: LEMOS et al (org). *Narrativas midiáticas contemporâneas*. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- LEAL, Bruno. Do corpo como texto: na mídia, na rua. *Revista Fronteiras – Estudos Midiáticos*. Volume 8, n. 2, 2006, p. 144-151.
- _____. A poesia que a gente vive, talvez. In: GUIMARÃES et al (org). *Comunicação e experiência estética*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- MURPHY, John. *O pragmatismo: de Peirce a Davidson*. Porto: Edições Asa, 1993.
- QUERÉ, Louis. Le caractère impersonnel de l'expérience. In: *II Simpósio Internacional de Comunicação e Experiência Estética*. Belo Horizonte, UFMG, 2007.
- _____. Le public comme forme et comme modalité d'expérience. In: *Le sens du public, publics politiques, publics médiatiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- _____. D'un modele épistemologique de la communication à um modele praxéologique. *Reseaux*, n. 46-47, 1991.
- SEEL, Martin. *Aesthetics of appearing*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- SHUSTERMAN, Richard. *Vivendo a arte: pensamento pragmatista e a estética popular*. São Paulo: Editora 34, 1998.
- _____. The end of aesthetic experience. In: *Performing Live: aesthetics alternatives for the ends of art*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2000a.
- _____. Beneath interpretation. In: *Performing Live: aesthetics alternatives for the ends of art*. Ithaca/London: Cornell University Press, 2000a.
- VALVERDE, Monclar. *Estética da comunicação – sentido, forma e valor nas cenas da cultura*. Salvador: Quarteto, 2007.

Resumo

A experiência no mundo contemporâneo ocorre em ambientes configurados por camadas cada vez mais complexas de mediação, trazendo uma sensação de fluidez e desreferencialização. Uma das reações a esta sensação é a busca pelo referente, busca por um real que toque o corpo. Paradoxalmente há um afastamento ao que é tangível ao corpo e um desejo pela intensidade de sentir o corpo. Deseja-se uma experiência que seja distinta de todo o fluxo. Nesse artigo, refletimos sobre os conceitos de experiência, presença e materialidade e como eles podem ser incorporados pela apropriação crítica dos fenômenos contemporâneos, inclusive os midiáticos.

Palavras-chave

Experiência; Presença; Materialidade.

Abstract

Experience in the contemporary world occurs in environments configured by increasingly complex layers of mediation, bringing a sense of fluidity and lost of reference. One of the responses to this sensation is the search for referent, for a real touch of the body. Paradoxically there is a departure to what is tangible to the body and a desire by the intensity of feeling the body, a desire for an experience that is distinct from any stream of everyday life. In this article, we reflect on the concepts of experience, presence and materiality and how they can be merged into the critical appropriation of communication contemporary phenomena.

Keywords

Experience; Presence, Materiality.