

# Intencionalidade, experiência banal e comunicação: esboço de prospecção fenomenológica do cotidiano

*Intentionality, banal experience and communication: a phenomenological prospecting on everyday life*

**Fábio Fonseca de Castro** | Universidade Federal do Pará  
Doutor em Sociologia. Professor do Programa de Pós-graduação  
Comunicação, Cultura e Amazônia e da Faculdade de  
Comunicação da Universidade Federal do Pará.  
E-mail: fabio.fonsecadecastro@gmail.com r

## Resumo

O artigo propõe uma prospecção fenomenológica da noção de vida quotidiana, compreendendo-a enquanto vivência, por oposição à experiência, à luz do debate filosófico sobre o mundo-da-vida (Lebenswelt). O objetivo dessa prospecção é pensar sobre a natureza da experiência comunicativa na vida quotidiana. Nessa tarefa, dialoga-se com o conceito heideggeriano de falatório (*Gerede*), procurando compreender como se produz a intersubjetividade na cultura contemporânea.

**Palavras-Chave:** Cotidiano, Experiência, Vivência, Intencionalidade, Fenomenologia.

## Abstract

*The article proposes a phenomenological exploration of the notion of daily life, understanding it as living experience, as opposed to experience, from the philosophical debate about the world of life (Lebenswelt). The purpose of this survey is to think about the nature of communicative experience in everyday life. In this task, we dialogue with Heidegger's concept of iddle talk (Gerede), trying to understand how intersubjectivity is produced in contemporary culture*

**Keywords:** *Everyday life, Living experience, Experience, Intentionality, Phenomenology*

A primeira grande metáfora que valoriza a experiência do cotidiano, no pensamento ocidental, parece ser aquele episódio da vida de Heráclito, quando seus discípulos, chegando à residência do mestre, ficaram constrangidos em encontrá-lo num ato aparentemente pouco nobre para o que se deveria esperar de um grande filósofo: seu mestre, distraidamente, estava sentado ao lado do fogo, aquecendo-se do frio. Heráclito percebeu a surpresa e o discreto constrangimento dos discípulos e, para tranquilizá-los, disse a seguinte frase: “Venham, porque até mesmo aqui, ao pé do fogo, os Deuses estão presentes”.

Heidegger parte desse episódio, em seu curso sobre Heráclito (HEIDEGGER, 2002), para fazer-nos ver que o estatuto da banalidade, do comum, do alegórico, do trivial – do cotidiano, enfim – não é menor que o estatuto do pretensamente sublime, grandioso, intelectual, completo, espiritual, belo ou bom. O cotidiano é parte constituinte do estar-no-mundo e, mais que isso, conforma o próprio mundo-da-vida (*Lebenswelt*), onde se dá a maior parte da experiência existencial de todos nós: uma experiência que – sem demérito e sem alusão necessariamente negativa – Heidegger descreve como inautêntica (*uneigentlich*), posto que obscurece, por meio de uma temporalização, a questão ontológica fundamental sobre o próprio estar-no-mundo.

Nosso objetivo, neste artigo, é ensaiar um esboço de prospecção fenomenológica da vida quotidiana – essa vida inautêntica que constitui a maior parte de nossa vida e que estrutura nossa cultura e nossos processos comunicativos. Procuramos reunir alguns fundamentos reflexivos para aproximar os temas da vida quotidiana e da experiência banal que caracteriza a cultura contemporânea.

Partimos da hipótese desenvolvida em Castro (2013) de pensar o fenômeno comunicativo por meio da compreensão heideggeriana do falar banal (*Gerede*), presente na intersubjetividade quotidiana. Desejamos refletir sobre a relação entre experiência e cotidiano na comunicação banal, destacando que a experiência da Comunicação se dá no plano do ser-com-outros (*Mitsein*), já que corresponde, necessariamente, a um contato – entre dois ou mais indivíduos, em qualquer plano: o contato interpessoal direto ou mediado. O falatório significa o falar banal, diário, elementar e, por extensão, a cultura massificada, a cultura do dia a dia, a cultura apenas vivenciada, na qual, associada ao cotidiano, subsiste o falar por falar, que não leva, necessariamente, a uma compreensão (CASTRO, 2015, p. 41).

Iniciamos o artigo prospeccionando a noção de experiência quotidiana. Procuramos compreender as fontes do pensamento sobre a experiência banal, percorrendo o debate que diferencia, no pensamento alemão, a experiência constituída e consolidada (*Erfahrung*) da experiência vivencial (*Erlebnis*). Presente na filosofia alemã, de onde engendra boa parte da conformação da questão do cotidiano na contemporaneidade, esse debate permite o pensamento de autores como Husserl, Heidegger, Gadamer e Ricoeur, dentro da tradição fenomenológica, bem como de pensadores como Simmel e Benjamin, presentes em outros setores do espectro filosófico. Construimos um breve descritivo dessas tradições de pensamento, extraindo delas o instrumento para colocar a ideia de experiência vivencial no centro do pensamento sobre a natureza da vida cotidiana.

Em seguida, buscamos recolocar esse debate por meio da noção de intencionalidade, central em todos os pensadores que referimos, particularmente nos que seguem a tradição fenomenológica. Indagamos sobre o sentido da ideia de intencionalidade quando aplicada ao horizonte da comunicação e quando associada à vida quotidiana. Trata-se de constituir instrumentos reflexivos para alcançar, por meio desse conceito de intencionalidade, a noção de *falatório*.

No último tópico do artigo concentramo-nos na noção heideggeriana de *falatório* (*Gerede*), discutindo como o conhecimento da intencionalidade do *Dasein*, na vida quotidiana, pode permitir uma melhor compreensão do que seja a vivência – a experiência vivencial – da cultura midiática. Em o fazendo, indagamos sobre a possibilidade de desenvolver um protocolo de observação do fenômeno do *falatório* nas tramas da cultura e da comunicação e procuramos responder a um conjunto de questões sobre essa categoria analítica: Qual a natureza do falatório? Em que medida ele se insere na vida quotidiana? Como ele se produz e reproduz enquanto vivência? De que forma constitui uma experiência vivencial e sensível? Em que medida se associa a essas sensibilidades banais, triviais, alegóricas e impressivas que caracterizam a cultura midiática? Como se constitui enquanto intencionalidade de um estar-no-mundo cotidiano? São questões abertas, e as respostas que damos a elas não se pretendem exaustivas. Trata-se, sobretudo, de situar o problema e de compreender como, por meio da categoria heideggeriana do *falatório*, podemos melhor compreender a temporalidade do cotidiano presente na cultura contemporânea.

### Por uma hermenêutica da experiência banal

A palavra experiência tem uma polissemia que permite contradições e usos bastante diferenciados entre si. A experiência simples “de algo”, “de alguma coisa”, parece não coadunar com a ideia de “ter experiência”, a qual envolve um complexo de conhecimentos e uma temporalidade ampla. Quando se trata de falar sobre o cotidiano, o primeiro sentido parece prevalecer em relação a este último. Ao senso comum, a vida quotidiana, na sua banalidade, opõe-se ao acúmulo respeitoso e adensado dessa outra noção de experiência.

Este debate possui uma formação importante no pensamento alemão. Com efeito, a língua alemã tem dois verbos para “experimentar”: *erleben* e *erfahren*. *Erleben* decorre de *leben*, viver, e seu resultado é a *Erlebniss*, uma experiência que tem um efeito intenso sobre o indivíduo que a experimenta, mas sem ter, necessariamente, algum efeito externo, no entorno desse indivíduo (INWOOD, 1999, p. 62). *Erfahren*, por sua vez, provém de *fahren*, viajar – para alguns “viajar caminhando” – e evoca a ideia de aprender, ouvir, encontrar. Tem um sentido de receber algo de outrem, de receber uma experiência, um aprendizado. Assim tem, necessariamente, um vínculo com algo externo à consciência do indivíduo. De acordo com Jousset (2007), o verbo *erfahren*, no pensamento filosófico, designa o fato de sair de um estado e adentrar em outro, iniciar uma etapa, um processo, com forte associação à ideia de deslocamento, cabendo observar que o prefixo *er-* designa algo que está “ao exterior de” (*aus*). O mesmo autor destaca a formação *durchfahren*, que evoca a ideia de travessia, de missão ou jornada, de

algo que leva a um resultado ou a um lugar. É nesse sentido que essa forma da noção de experiência, *Erfahrung*, significa “descobrir um conhecimento”, algo que se produz mediante um esforço intelectual – de estudo, de investigação, de ação empírica, por exemplo – que se opera como uma travessia exploradora (*Erforschung*, *Durchwanderung*) do real, da realidade.

A noção de *Erlebniss*, em oposição, evoca algo que não resulta de grandes esforços intelectivos, que não resulta de travessias ou processos laboriosos e que não concorre para grandes permanências, definições e conceituações. Nela, está presente a impressão não-dogmática e fragmentária, não-cumulativa e impressiva, não-pretensamente transcendental e pautada pelo imediato e pelo imanente que é a forma de conhecer da vida banal e das coisas que simplesmente estão no mundo ou nele ocorrem, sem teorias e teorizações, explicações e interpretações.

A diferença entre esses dois verbos, ou melhor, entre essas duas maneiras de abordar o mundo, fica clara quando nos referimos a *Erfahrungswissenschaft*, ciência da experiência empírica, ou simplesmente ciência empírica, em contraste com *Erlebenisaufsatz*, que significa experiência pessoal (INWOOD, 1999, p. 62).

A experiência do *Erfahrung* é, em síntese, da ordem daquilo que, em português, dizemos por “ter experiência”: um pressuposto de substância, de conteúdo. Já a experiência do tipo *Erlebniss*, seria da ordem de um estar-aí, de algo próprio à vida quotidiana.

Em Kant (1983), por exemplo, a noção de experiência figura, centralmente, como *Erfahrung*, e, em geral, é entendida como uma espécie de síntese das percepções. Em Hegel (1992), o *Erfahrung* consiste no processo do “movimento dialético” (*dialektische Bewegung*) que a consciência exerce em si mesma, tanto em seu *saber* (*Wissen*) como em seu objeto, sempre que esse objeto nela se reflete ou é tematizado.

No pensamento de Dilthey (2010) – que está na raiz de toda a tradição que, posteriormente, irá refletir sobre a ideia de vida quotidiana – a noção de experiência vivida, pessoal, é central. Dilthey é o autor que abre nos espíritos a possibilidade de pensar a vivência quotidiana como um espaço legítimo de conhecimento e experiência. A discussão de Dilthey sobre as *Geisteswissenschaften*, as ciências do espírito – em oposição às *Naturwissenschaften*, ciências da natureza, constitui o instrumento de passagem que permite uma caracterização dessa forma de experiência que é a da vida quotidiana. A natureza desta experiência é, fundamentalmente, a da *Erlebniss*. É a partir dessa noção que ela se desenvolve para melhor colocar a questão da vida quotidiana.

Dois caminhos diretos do pensamento de Dilthey sobre o *Erlebniss* são a sociologia compreensiva de Max Weber e a sociologia formista de Georg Simmel. Outro caminho franco será a fenomenologia. Como toda tradição fenomenológica é amplamente tributária de Dilthey, a validação da noção de *Erlebniss* enquanto natureza da experiência mais tangente no mundo-da-vida, é central no pensamento de Husserl e, a partir dele, ecoa em todos os fenomenólogos de maneira significativa.

No pensamento de Husserl o mundo-da-vida é compreendido como o mundo do cotidiano, no qual toda vida é vivida de maneira francamente

validada e não questionada, absolutamente centrada em pressuposições ontológicas ingênuas (BUCKLEY, 1993, p. 406). O papel exercido pelas ciências, naturais ou humanas, nesse mundo, é relativo: elas pretendem superar a ingenuidade como esse mundo é, geralmente, percebido. Porém, essas ciências não apenas estão vulneráveis à essa mesma ingenuidade e, assim, a reproduzir validações ontológicas infundadas e não questionadas, como também a dissimular seus próprios fundamentos por meio das apreensões feitas sobre o mundo-da-vida. Assim, tanto o conhecimento cotidiano como o científico estão cegos em relação à natureza transcendental da existência humana (BUCKLEY, 1993, p. 406). Ainda de acordo com Buckley, o conhecimento científico, muitas vezes escapa dessa ingenuidade ao se deparar com fenômenos inusitados e com possibilidades de explicação e superação de enigmas, mas em geral recai na ingenuidade ao usar de esquemas de interpretação fundados sobre essa ingenuidade para explicá-los. Husserl qualifica a primeira forma de conhecimento, o da vida banal, como não dogmático e a segunda, o conhecimento científico, como dogmático – e é esta a única diferença entre ambas (BUCKLEY, 1993, p. 406).

Em Heidegger, a experiência não é nem empírica e nem experimental: ela está no fundo do pensamento. Trata-se de uma disposição hermenêutica de prospecionar as próprias ideias. De acordo com Inwood (1999, p. 62), Heidegger usa o termo *Erlebniss* em dois sentidos: por um lado, enquanto experiência isolada, localizada, temporária; por outro, enquanto um evento psíquico profundo, desvinculado ao mesmo tempo do corpo e do mundo externo. O comum nos dois casos é a compreensão de que a *Erlebniss* é uma experiência de encontro de resíduos.

Já para Gadamer, discípulo e principal seguidor da obra de Heidegger, a experiência “propriamente dita” (*eigentliche Erfahrung*) é, exclusivamente, aquela na qual, do ponto de vista ontológico-existencial, o homem tem consciência de sua finitude (*Endlichkeit*) (GADAMER, 2007). No plano histórico da existência, tão caro a esse filósofo, isso equivaleria à “experiência de sua própria historicidade” (*Geschichtlichkeit*). Em resultado, a experiência da vida quotidiana, compreendida enquanto *Erlebniss*, conforma-se como uma experiência hermenêutica (*hermeneutische Erfahrung*) que se relaciona à tradição (*Überlieferung*) enquanto linguagem (*Sprache*), numa experiência que se refere ao nós como um “tu”, um “verdadeiro interlocutor” (*Kommunikationspartner*) ou, eventualmente, como uma “experiência de ti” (*Du-Erfahrung*). Também, aqui, tal como em Heidegger, persiste a ideia de que a *Erlebniss* é uma experiência de encontro de resíduos: uma experiência hermenêutica de escavar escombros.

Ora, a semelhança dessa percepção ao pensamento de Simmel e ao de Benjamin – bem como ao movimento surrealista – é imensa. Estes dois pensadores também se inserem na linhagem da reflexão sobre a *Erlebniss* aberta por Dilthey, embora não na tradição fenomenológica. Simmel desenvolveu uma sociologia centrada no fragmento, acreditando que a observação das formas sociais tomadas pela sociedade constitui a melhor maneira de compreender o

que de fato é a sociedade – pois a pretensão a uma visão do “todo” lhe parece inconcebível, inclusive porque, como postula, a sociedade não é uma coisa em si, mas o resultado de uma miríade de relações humanas. Com efeito, sua metodologia é uma espécie de fenomenologia *avant la lettre*, na medida em que parte do fenômeno em direção à teoria, e não o contrário.

Seu projeto parece ser seguido por Walter Benjamin, que se dedica a elaborar de uma história da cultura a partir da noção de *Erlebniss*. O conceito é discutido, em profundidade, na sua tese de livre-docência, *A Origem do Drama Barroco Alemão* (Benjamin, 1984), e ganha clareza no inconcluso *Trabalho das Passagens* (*Passagenwerk*) (Benjamin, 1996), obra que pretendida fazer uma arqueologia da modernidade a partir de uma extensiva coleta de fragmentos. Uma operação hermenêutica, diríamos, tal como preconizada por Heidegger e Gadamer.

Profundamente marcado pelo método surrealista de coleta de fragmentos, tal como Simmel, Benjamin (1996) comparou o trabalho do historiador com o de um *chiffonier* – o mendigo que compulsivamente coleta coisas, caminhando pelas ruas com inúmeros sacos e sacolas, repletos de restos e coisas usadas: em seu ver, repletos de fragmentos de história. O personagem, inserindo-se na ordem da *Erlebniss*, serviu-lhe de modelo metodológico para a operação de coleta de elementos do *Trabalho das Passagens*.

O que há de comum nesses pensadores é a compreensão de que há formas diferentes de encontrar o mundo. Enquanto que uma forma, análoga à *Erfahrung*, produz-se mediante uma atitude refletida e se desdobra por meio de efeitos de sentido razoavelmente mediáveis, outra, análoga à *Erlebniss*, tem uma dimensão mais intuitiva e um tanto impressiva. Retomando o pensamento fenomenológico, devemos dizer que há, em ambas as maneiras de encontrar o mundo, uma intencionalidade, ou seja, uma atitude do indivíduo em conhecer desta ou de outra maneira o mundo – em outros termos, uma motivação, uma expectativa. Porém, a intencionalidade que acompanha cada uma dessas formas de experiência varia igualmente conforme o padrão estabelecido, sendo cabível supor que, na *Erlebniss*, a intencionalidade tenha um sentido mais disperso, menos reflexivo e que, assim, acomode melhor o pré-concebido, o senso comum, as representações sociais e, enfim, a banalidade de tudo aquilo que é massivo, imediato, superficial, trivial – mas, nem por isso, menos sensível, enquanto *experiência*, portanto, havida.

A seguir, partimos dessa hipótese sobre a sensibilidade presente no banal e no cotidiano, para indagar sobre a atitude intencional presente nessa forma de experiência que os filósofos chamam de *Erlebniss*. Compreendemos a experiência da vida quotidiana como uma experiência sensível e fundamental para a trama da cultura. Observamos igualmente, nela, o papel dos enunciados triviais, dos discursos banais, do supérfluo e da informação midiaticizada que os veicula e lhes confere sentido. É nesse horizonte que se produz o falatório (*Gerede*), termo usado por Heidegger (1993) para indicar o modo de estar-no-mundo da vida quotidiana – e que ele compreende, embora não com demérito, como inautêntico (*uneigentlich*).

## A noção de intencionalidade em fenomenologia e o horizonte da comunicação

A ideia de estar-no-mundo, tão central na tradição diltheyana de prospecção do mundo-da-vida (*Lebenswelt*), pressupõe, em seus fundamentos, a ideia de intencionalidade. O mundo-da-vida, que é onde acontece a vida quotidiana, é um mundo fundamentado pela *utilidade* – o que pressupõe intenção. O indivíduo o encontra por meio dessas operações elementares, pré-teóricas, do estar, fazer, ficar, falar, trabalhar e mesmo – segundo Heidegger (1993) – ser. Há, portanto, no mundo-da-vida, necessariamente, uma intencionalidade.

A intencionalidade é, em Heidegger (1993), o operador do cotidiano. Por isso, uma das tarefas mais importantes que o filósofo se atribui, em *Ser e Tempo*, é a de compreender e interpretar o estatuto cotidiano do *Dasein* – o ponto de partida da reflexão heideggeriana, o indivíduo que pensa, existencialmente, sobre o significado e a utilidade de estar no mundo. Heidegger pretende, com essa obra, na verdade, discutir o estatuto fenomenológico e ontológico da consciência, mas percebe e indica, claramente, que não é possível discutir tal dimensão da existência sem antes compreender o que é a vida quotidiana – ou melhor, o que é o *Dasein* em sua vida quotidiana.

Seu objetivo é desenvolver uma explicação da nossa preocupação quotidiana corrente, aquela não deliberada (DREYFUSS, 1993, p. 300), que incide sobre nosso encontro desinteressado e prático com o mundo. Heidegger demonstra, à termo, que não somos tematicamente conscientes de nossas atividades na vida quotidiana e que conceitos como consciência, teoria e senso comum não estão normalmente presentes no uso que fazemos do mundo. Dizendo de outro modo: o cotidiano pressupõe um modo de consciência que não é nem temático e nem auto-referencial (DREYFUSS, 1993, p. 288). No dia a dia vivemos, regularmente, sem apelar, deliberadamente, a uma consciência autorreferencial: não compreendemos a coisa para depois usá-la, mas usamo-la, primeiro, para, em seguida, e apenas se for o caso, teorizar sobre ela.

Nessa operação é que a ideia husserliana de intencionalidade deixa de ser uma ação de compreensão predicativa para se tornar uma ação de encontrar o mundo, simplesmente, sem qualquer conteúdo autorreferencial: um uso, uma ação, e não mais uma compreensão. A intencionalidade heideggeriana é uma transcendência, sim, mas não a transcendência de uma mente que encontra, identifica e assim transcende o mundo, e sim a transcendência de um ser que, simplesmente, *é* no mundo.

Se refletirmos sobre essa assertiva à luz do pensamento de Dilthey (2010) sobre a *Lebenswelt* – o mundo-da-vida – perceberemos claramente uma simplificação dessa noção, facilmente detectada por toda a tradição que parte desse filósofo, aí incluída não apenas a fenomenologia mas também a sociologia compreensiva weberiana, a sociologia formista simmeliana e a sociologia fenomenológica schutziana.

De fato, não há, em Heidegger, um elogio da vida quotidiana: antes de tudo, ela constitui um fracasso do *Dasein* em conseguir projetar sua existência para fora de seu contexto imediato e, assim, alcançar alguma compreensão para o fato de existir. O *Dasein* na vida quotidiana é um existencial, mas

um existencial que mascara a possível autenticidade do ser poder-ser (LIVET, 1993, p. 337) e, assim, dissimula-se num mundo coletivo que aplaca toda angústia associada ao existir. O *Dasein* na vida quotidiana é, assim, inautêntico – por oposição ao *Dasein* autêntico, aquele que coloca a si mesmo a questão sobre o existir, em geral, e sua existência, em particular, sem mascará-la com as metafísicas das essencialidades ou a dispersão do ser no mundo cotidiano.

Uma existência pragmática, em Heidegger, é, fundamentalmente, uma existência inautêntica. Blattner (1992) segue nessa mesma direção ao observar que, em Heidegger, toda temporalidade pragmática equivale a uma temporalidade mascaradora: a um fracasso do projeto do ser, a um fechamento do *Dasein* à sua ontologia existencial. Dastur (2011) esclarece o tema da inautenticidade, em Heidegger, encontrando suas fontes no pensamento de Kierkegaard. Diz a autora que “Pour Kierkegaard, tout comme pour Heidegger, l’existence humaine commence par l’inauthenticité, à laquelle il s’agit de s’arracher, par le choix chez Kierkegaard, par la résolution chez Heidegger” (DASTUR, 2011, p. 587). A passagem da inautenticidade para a autenticidade, em Kierkegaard, segundo Dastur, se dá por meio da percepção repentina de que nem tudo é permitido ou permissível, o que leva à consciência do pecado e a um correspondente sentimento de angústia, evento que tem o poder de fixar a dimensão da consciência no indivíduo (DASTUR, 2011, p. 586). Em Heidegger, essa passagem é produzida por um similar sentimento de angústia: a passagem da banalidade quotidiana – a vida inautêntica – para a autenticidade se produz por meio da ameaça de corrosão do ambiente aparentemente seguro e familiar que é garantido pela vida quotidiana. Como diz Dastur: “la menace de l’effondrement de ce monde quotidien est au cœur de l’existence journalière, car, à chaque moment, l’angoisse peut surgir” (DASTUR, 2011, p. 588).

Pode-se entender, por temporalidade pragmática, por exemplo, a mirada objetiva sobre o passado, as noções de “instante” e de “agora” – sempre envolvidas numa predisposição à oportunidade – o futuro planejado ou almejado, etc. São formas de obscurecimento da existência temporal real.

A análise heideggeriana do cotidiano está centrada num procedimento hermenêutico. Livet esclarece esse procedimento: “Tel l’exégète (...), Heidegger part de la pré-compréhension quotidienne pour restaurer le sens « kérygmatische », la révélation authentique du *Dasein*” (LIVET, 1993, p. 337). Trata-se, em síntese, de perceber as formas de pré-compreensão impostas por nossa temporalidade – essa época “tecnicizada e cientificizada” (LIVET, 1993, p. 337) tão criticada por Heidegger – à maneira como vivenciamos e percebemos o cotidiano, tomar delas um necessário distanciamento e descobrir temporalidades outras presentes no objeto, no evento, no processo, na circunstância que se observa. Efetivamente há, nessa função, dois procedimentos críticos: uma crítica da pré-compreensão objetivadora e uma crítica da maneira como se vivencia e se percebe o cotidiano. A primeira crítica objetiva destruir essa pré-compreensão e colocar em seu lugar alguma outra, enquanto que a segunda, ao contrário, procura, simplesmente, sensibilizar o *Dasein* para a possibilidade, por meio do simples encontrar de sentidos novos e antes intangíveis,

de proceder a uma superação do caráter inautêntico da vida quotidiana em direção ao caráter autêntico, necessariamente existencial, aí também presente.

Trata-se da operação hermenêutica discutida por Heidegger em seu curso sobre Heráclito (HEIDEGGER, 2002) e que parte da reprodução da simples frase dita por esse mestre fundador do pensamento sobre o cotidiano, citada no começo deste artigo: até mesmo na banalidade do cotidiano e na mais reles das coisas, os deuses podem estar presentes. A operação hermenêutica de Heidegger torna-se muito clara quando observamos esse duplo movimento: desconstruir as pré-compreensões metafísicas e desconstruir as pré-compreensões dominantes sobre aquilo que é banal e cotidiano

### **Aplicações da noção de intencionalidade na experiência comunicativa quotidiana**

A cultura e a comunicação, na vida quotidiana, são, seguindo o pensamento desenvolvido em Castro (2013; 2014; 2015), em sua interpretação do pensamento de Heidegger, da ordem da vida inautêntica. Associam-se, dessa maneira, à forma de experiência da *Erlebniss* – a vivência – e se produzem, fundamentalmente, no mundo-da-vida, ou seja, no cotidiano. Sua forma geral é o falatório (*Gerede*) (CASTRO, 2013) e seus desdobramentos se insinuam como uma sensibilidade da forma banal, trivial, alegórica e impressiva (CASTRO, 2015).

A partir desses fundamentos, pensamos ser possível desenvolver um protocolo de observação do fenômeno do falatório nas tramas da cultura e da comunicação – tarefa que não se objetiva neste artigo. Em todo caso, antes de empreendê-la, parece-nos importante buscar alguma objetivação do conceito. Qual a natureza, portanto, do falatório? Em que medida ele se insere na vida quotidiana? Como ele se produz e reproduz enquanto vivência? De que forma ele constitui uma experiência vivencial e sensível? Em que medida ele se associa a essas sensibilidades banais, triviais, alegóricas e impressivas? Como se constitui enquanto intencionalidade de um estar-no-mundo cotidiano? Neste tópico procuramos responder a essas questões, numa tentativa de assinalar como o conhecimento da intencionalidade do *Dasein*, na vida quotidiana, operada por meio do falatório, pode permitir uma melhor compreensão do que seja a vivência – a experiência vivencial – da cultura midiática.

Recuperemos, de início, o conceito. De acordo com Castro o “falatório é o falar banal, diário, o falar por falar, sem que leve, necessariamente, a uma compreensão” (2013, p. 29) e, assim, também uma “atitude de compreender uma coisa sem apropriação prévia do assunto” (CASTRO, 2013, p. 30).

Trata-se de um processo, de uma forma, de um estar-no-mundo. Diríamos, de uma forma de vivenciar a quotidianidade do mundo. Como se observa em Castro (2013), o *falatório* tem

*a uma dimensão negativa, representada por sua banalidade, imprecisão e futilidade e, também, uma dimensão positiva, representada pela possibilidade de que, por meio dela, o Dasein compreenda, ou compreenda melhor, os fenômenos que ocorrem ao seu redor (CASTRO, 2013, p. 30)..*

Heidegger desenvolve esse conceito no § 35 de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 1993). Trata-se de pensar na maneira como os existenciários, ou seja, os processos por meios dos quais o *Dasein* projeta sua existência na vida “autêntica”, possuem equivalências, também, na vida “inautêntica”. Assim é que o existenciário do falar, ou do discurso (*Rede*) se torna *falatório* (*Geredè*), tal como os existenciários da *afecção* (*Befindlichkeit*) e do *compreender* (*Verstehen*) se tornam, na vida cotidiana, *ambiguidade* (*Zweideutigkeit*) e *curiosidade* (*Neugier*).

O *falatório*, em síntese, é o oposto do *falar*, ou do discurso – é o discurso na vida cotidiana, enquanto aquele é um discurso consubstancializado. Correndo algum risco de uma imprudente generalização, diríamos que o *falar* (*Rede*) está para a experiência (*Erfahrung*) tal como o *falatório* está para a vivência (*Erlebniss*).

Assim, podemos dizer, respondendo à primeira das questões acima colocadas, que o *falatório* é da natureza vivencial do cotidiano. Como observado em Castro (2015), em Heidegger, a noção de *falatório* é análoga a de uma experiência do cotidiano: “Em oposição ao falar, que é da ordem da reflexão e da dúvida, o *falatório* possui uma temporalidade original, própria, e se conforma metafisicamente” (CASTRO, 2015, p. 41). A temporalidade cotidiana, a que marca o *falatório*, está imiscuída no tempo presente, mas, como assinalada Heidegger (1993), trata-se de um presente voltado para o futuro – por assim dizer, uma presentidade projetiva, que se realiza como um projeto de *vir-a-ser* (CASTRO, 2015, p. 41).

Em relação à segunda questão – em que medida o *falatório* se insere na vida cotidiana? –, pode-se dizer que o *falatório* não tem sentido senão na vida cotidiana. Isso se dá porque ele se reproduz na vivência comum, ou seja, na dispersão da individualidade no coletivo: no pressuposto ou na sensação de identidade, na tribo, na comunidade, na vida efervescente de um dado momento – como na festa, no culto, na torcida, na paixão política. Em todos esses eventos o *Dasein* se dispersa e se torna *Mitsein* – ser-com-outros. Fora daí, fora do cotidiano e da vivência, o *falatório* não tem sentido.

Colocar as coisas desta maneira permite perceber em que medida o pensamento do *Erlebniss* se distancia da concepção clássica de existência. Nesta, o ser sempre estava associado a uma pretensa essência – algo mais central, mais puro e mais original –, que ele revelaria ou não, conforme sua possibilidade de encontrá-la e desvelá-la. Já no pensamento do *Erlebniss*, a existência não é, simplesmente, a atualização de uma essência (HEIDEGGER 1976 *apud* CASTRO, 2015, p. 39). É precisamente nessa medida que o *falatório* se insere na vida cotidiana.

A terceira questão colocada – como o *falatório* se produz e reproduz enquanto vivência? – diz respeito, efetivamente, à natureza comunicativa do *falatório*. Toda comunicação é, necessariamente, uma reprodução. O que não quer dizer que obedeça a critérios de verossimilhança ou de verisdição precisos. Efetivamente, o *falatório* dispensa toda *verdade*, e se atém à vivência, ao mundo que parece-ser. Mais uma vez há, aqui presente, a dimensão do *Mitsein* – o ser-com-outros heideggeriano: o que é do senso comum é da verdade, e a partilha do senso comum constitui uma das bases das sociações (SIMMEL, 1999) por meio das quais a vida social ganha densidade. Portanto, enquanto experiência do *Mitsein*, o *falatório* consiste num *fenômeno* comunicativo e interativo (CASTRO, 2013, p. 30)

A questão seguinte – de que forma o falatório constitui uma experiência vivencial e sensível? – diz respeito ao estatuto da sensibilidade dispersiva, a sensibilidade que se protege no “mundo do se” – como indica Heidegger (1993), o mundo do assim se diz, assim se pensa, assim se faz... Um mundo que, vivencial, simplifica a existência por meio de uma ação de dispersão do indivíduo no coletivo – no entender de Heidegger, de dispersão, do *Dasein*, no *Mitsein*.

A questão é prospectiva e demanda um desenvolvimento longo, possivelmente com base em pesquisa empírica, mas trata-se, na verdade, da questão sobre a intersubjetividade e, por meio dela, de descobrir como do falatório advém sensibilidade. Como se produz a sensibilidade, na vida quotidiana? Nos tecidos culturais pautados por uma existencialidade inautêntica? Sempre se faz necessário lembrar que Heidegger não compreende inautenticidade de maneira denegativa e, isto dito, supomos que dois dos veículos privilegiados para a compreensão de toda sensibilidade presente na experiência vivencial são os existenciários da ambiguidade e da curiosidade. Pode-se compreender a curiosidade e a ambiguidade como os elementos de ação do falatório (CASTRO, 2013, p. 31). Em outros termos, o falatório resulta da concretização discursiva dessa ambiguidade e dessa curiosidade.

Enquanto a curiosidade (*Neugier*) representa a dificuldade que tem o *Dasein* de concentrar sua atenção, seu interesse, naquilo que vê, deixando-se levar por um processo de dispersão (*Zerstreuung*) e por uma correlata incapacidade de permanecer (*Unverweilen*) no mundo que o circunda; a ambiguidade indica a necessária e permanente contradição presente no mundo-da-vida, onde nada é o que aparenta.

A quinta questão, que indaga sobre como o falatório se associa às sensibilidades banais, triviais, alegóricas e impressivas que caracterizam a cultura contemporânea, encontra sua resposta na dimensão fractal e fragmentária que é própria de toda vivência. Essas sensibilidades remetem a escombros e uma hermenêutica da vida quotidiana leva a esses escombros, a esses detritos, a esses restos.

A cultura contemporânea – a cultura que inicia na modernidade e caminha ainda em nossos dias, independentemente do grau de transformação e desconstrução que apresentem, ou mesmo das diferentes classificações que se possa atribuir a seus modos de ser – ainda que o senso comum o indique, não deixa de ser, por assim dizer, sensível. A sensibilidade não é uma questão de qualidade ou de intensidade. É apenas uma questão de modo de experiência ou, mais precisamente, da maneira como se produz a intencionalidade dessa experiência, sendo preciso, naturalmente, relativizá-la. Assim, na intencionalidade do falatório, no encontro do indivíduo com o mundo-da-vida, produzem-se sensibilidades que, necessariamente, vão ao encontro das formas banais, triviais, alegóricas e impressivas, pois são elas que estão ao fundo da experiência da inautenticidade (*uneigentlichkeit*).

O resultado dessa operação é que o falatório produz dois grandes efeitos: o de excesso de sentidos e o de vacuidade dos sentidos. Ambos são coetâneos e necessariamente presentes no falatório.

A questão final – como o falatório se constitui como intencionalidade de um estar-no-mundo cotidiano? – é, talvez, a de resposta mais difícil, e demanda também uma investigação prospectiva. Pensamos que a dimensão intencional presente na experiência vivencial produz uma hermenêutica prospectiva, mas que sempre visa o futuro. Como colocado em Castro (2013, p. 29), o *Dasein* que experimenta o falatório é um ser-no-futuro (*Zukünftigkeit*). Trata-se de um indivíduo que se confunde com o tempo, que deixa de estar no tempo para, simplesmente, ser o tempo.

Isso advém do fato, assinalado por Heidegger, de que o mundo cotidiano, o mundo da vida quotidiana, é, fundamentalmente, um mundo de esquecimento do sentido do ser, um acrônimo da inautenticidade, no qual o indivíduo se dispersa na idealidade da multidão, do comum, protegendo-se assim de todo conflito existencial.

Esse conjunto de questões e de breves respostas não pretende esgotar o assunto. Trata-se apenas de um esboço de discussão. Pensamos que uma questão fundamental para o debate sobre a comunicação, nas sociedades contemporâneas, consiste em percebê-la como prática sociocultural própria do mundo-da-vida. É a partir da vivência da vida quotidiana, com toda a riqueza de sentidos que a cerca, que podemos, talvez, colocar alguma questão a respeito da natureza de um fenômeno comunicativo.

### Referências bibliográficas

BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. *Paris, Capitale du XIXème siècle. Le livre des passages*. Paris: Editions du Cerf, 1996.

BLATTNER, William D.. Existential Temporality in *Being and Time* (Why Heidegger is not a Pragmatist). *Heidegger: A Critical reader*, H. Dreyfus et H. Hall (dir.), Oxford, Blackwell, 1992.

BUCKLEY, R. Philip. La notion d'authenticité chez Husserl et Heidegger. *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, 1993, p. 399-422. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/027233ar>. Consultado em: 17/10/2015.

CASTRO, Fábio Fonseca de. Fenomenologia da comunicação em sua quotidianidade. *InterCom, Revista brasileira de ciências da comunicação*, v. 36, p. 21-39, 2013.

\_\_\_\_\_. Linguagem e comunicação em Heidegger. *Galáxia* (PUCSP), v. 27, p. 85-94, 2014.

\_\_\_\_\_. Temporalidade e quotidianidade do pop. In SÁ, Simone P. de; CARREIRO, Rodrigo; FERRARAZ, Rogério (orgs.) *Cultura Pop*, Brasília/Salvador: Compós/UFBA, 2015, p. 35-44.

DASTUR, Françoise. L'Universel et le singulier. Vrin *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2011/3 - TOME 95, p. 581-599.

DILTHEY, Wilhelm. *A Construção do Mundo Histórico nas Ciências Humanas*. São Paulo: Unesp, 2010.

DREYFUS, Hubert. Heidegger's History of the Being of Equipment. *Heidegger: A Critical reader*, H. Dreyfus et H. Hall (dir.), Oxford, Blackwell, 1992.

\_\_\_\_\_. Agir, intentionnalité et être-au-monde. *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, 1993, p. 285-302. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/027227ar>. Consultado em 15/10/2015.

FISSETTE, Denis. Introduction : les suites de la phénoménologie. *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, 1993, p. 247-265. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/027225ar>. Consultado em 20/10/2015.

GADAMER, Hans-Georg. *Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Berlim: Königshausen und Nuemann, 2007.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*, 4a ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_. *Heráclito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

INWOOD, Michael. *A Heidegger dictionary*. The Blackwell Philosopher Dictionaries. Oxford: Blackwell, 1999, 283 p.

JOUSSET, David. *Le vocabulaire allemand de la philosophie*. Paris: Ellipses, 2007, 160 p.

KANT, Emmanuel. *Crítica da razão pura*, 2a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Col. Os Pensadores. Kant, vol. I.

LIVET, Pierre Livet. Structure noématique et transcendance du *Dasein*. *Philosophiques*, vol. 20, n° 2, 1993, p. 323-346. Disponível em: <http://id.erudit.org/iderudit/027229ar>. Consultado em : 18/10/2015.

RICOEUR, Paul. *Hermenêutica e ideologias*, 2a Ed.. Petrópolis: Vozes, 2011.

SCHUTZ, Alfred. *Phenomenology of the social world*. Evanston: North-western, 1967.

SIMMEL, Georg. *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialization*. Paris: Presses Universitaires de France (PUF), coleção Sociologies, 1999.