

**EXPERIÊNCIA
E NARRATIVA**

MÁRCIO FERREIRA BARBOSA



Experiência e Narrativa



Universidade Federal da Bahia

Reitor

Naomar de Almeida Filho

Vice-reitor

Francisco José Gomes Mesquita



Editora da Universidade Federal da Bahia

Diretora

Flávia M. Garcia Rosa

Conselho Editorial

Antônio Virgílio Bittencourt Bastos

Arivaldo Leão de Amorim

Aurino Ribeiro Filho

Cid Seixas Fraga Filho

Fernando da Rocha Peres

Mirella Márcia Longo Vieira Lima

Suplentes

Cecília Maria Bacelar Sardenberg

João Augusto de Lima Rocha

Leda Maria Muhana Iannitelli

Maria Vidal de Negreiros Camargo

Naomar de Almeida Filho

Nelson Fernandes de Oliveira

Márcio Ferreira Barbosa

Experiência e Narrativa

EDUFBA
2003

©2000 by Márcio Ferreira Barbosa

Direitos para a língua portuguesa adquiridos pela Editora da Universidade Federal da Bahia.
Feito o depósito legal.

Capa

Linivaldo C. Greenhalgh

Projeto Gráfico e Editoração

Linivaldo C. Greenhalgh

Revisão

Magel Castilho de Carvalho

B238 Barbosa, Márcio Ferreira.
 Experiência e narrativa / Márcio Ferreira Barbosa. - Salvador : EDUFBA,
 2003.
 97 p.

ISBN: 85-232-0285-4

1. Narrativa (Retórica). 2. Análise do discurso narrativo. 3. Realidade em literatura. 4. Experiência. 5. Retórica I. Universidade Federal da Bahia.
II. Título.

CDU - 808

CDD - 808

EDUFBA

Rua Barão de Geremoabo, s/n
Campus Universitário – Ondina
40.170-290 – Salvador-BA
Tel/Fax: (071) 263-6164
edufba@ufba.br
Atendemos por reembolso postal

Para
Lene e Gregório

*Que voz vem no som das ondas
Que não é a voz do mar?
É a voz de alguém que nos fala
Mas que, se escutarmos, cala,
Por ter havido escutar.*

*E só se, meio dormindo,
Sem saber de ouvir ouvimos,
Que ela nos diz a esperança
A que, como uma criança
Dormente, a dormir sorrimos.*

*São ilhas afortunadas,
São terras sem ter lugar,
Onde o Rei mora esperando,
Mas, se vamos despertando,
Cala a voz, e há só o mar.*

Fernando Pessoa

Gostaria de agradecer, em primeiro lugar, ao professor Paulo César Alves, pela orientação e pela tolerância e paciência com que acolheu as modificações pelas quais passou a concepção deste trabalho. Igualmente, agradeço à CAPES pelo auxílio financeiro que me foi concedido durante o mestrado.

Devo ao professor Monclar Valverde uma valiosa interlocução. Suas indicações contribuíram muito para uma compreensão adequada da perspectiva teórica aqui adotada.

Miriam Rabelo e Iara Souza foram também interlocutoras privilegiadas deste trabalho. Agradeço-lhes a participação, o envolvimento e a amizade.

Murilo e Guto (um irmão e um amigo-irmão) quebraram para mim tantos “galhos” que são também responsáveis, sem dúvida, pela realização material deste trabalho. Muito obrigado.

O curso que fiz com a professora Maria Rosário foi para mim um instigante contato intelectual. Além disso, recebi de sua parte uma constante atitude de interesse e cordialidade para com a minha atividade de estudante. Obrigado.

Por fim, gostaria de agradecer a todos os meus colegas do ECSAS por terem me proporcionado todo um ambiente intelectual e afetivo durante esses anos. Nesse ambiente o presente trabalho encontra, sem dúvida, o seu horizonte.

Apresentação 13

Introdução 15

Temporalidade e Narratividade 19

O Horizonte da Experiência e a
Configuração da Experiência na Narrativa 43

O Sujeito da Experiência e a Identidade Narrativa 75

Conclusão 91

Referências bibliográficas 95

Relevante para as Ciências Sociais, a questão abordada neste *Experiência e Narrativa*, de Márcio Ferreira Barbosa, é bastante discutida na contemporaneidade, especialmente na medida em que vertentes do pensamento atual recusam, ou restringem, a validade das narrativas pessoais como acesso à experiência dos sujeitos. Centralmente, o trabalho afirma que a narrativa é induzida pela experiência e que, longe de se constituir em artifício utilizado na representação da realidade, a narrativa “*encontra sua possibilidade na própria estrutura da experiência originária*”. Em defesa dessa idéia básica, argumentos parciais são desenvolvidos ao longo de três capítulos.

Tomando um artigo de Hayden White (“*O valor da narrativa na representação da realidade*”) como ilustração excelente das concepções que pretende refutar, o autor discursa, em seu primeiro capítulo, a partir da noção de temporalidade. Ao contrário de White, “*que toma história e narrativa como realidades objetivadas*”, o trabalho prefere deslocar o binômio “*narrativa x realidade*” e privilegiar a discussão das relações entre narrativa e o campo da experiência. Valendo-se principalmente de Merleau-Ponty e Paul Ricoeur, o autor afirma que, na própria experiência, já se instauram significação e temporalidade. Em um segundo capítulo, a reflexão volta-se para uma teoria da linguagem, visando a situar os mecanismos de simbolização como instância mediadora entre a percepção, ligada ao “*horizonte da experiência*”, e a expressão narrativa do ator social. Em acordo com a perspectiva teórica eleita na etapa precedente, o autor alicerça-se na *Fenomenologia da Linguagem*, de Merleau-Ponty, em *Tempo e Narrativa*, de Paul Ricoeur,

e no pensamento de Martin Heidegger, cuja concepção de *verdade* entra em consonância com a *noção positiva da relação ontológica experiência-narrativa*, ponto nodal do trabalho. Basicamente, ele conclui: a) em sua dimensão discursiva, a narrativa demarca sua própria referência; b) cada ato de narrar abre um determinado campo na experiência, estabelecendo com essa última uma relação dinâmica, mesmo que não a totalize jamais. Por último, o terceiro capítulo focaliza a identidade construída no discurso narrativo em sua relação com um *pressuposto* sujeito da experiência. Nessa última etapa da análise, o texto chega à visão de uma circularidade entre *concepção prévia* do sujeito e identidade construída no ato de narrar.

Usando estilo elegante e dotado de agilidade, o autor tem a rara habilidade de traduzir raciocínios complexos em construções frasais de relativa simplicidade e notável precisão. Além disso, o encadeamento lógico de sua reflexão fica de tal modo explicitado, que será possível a qualquer leitor culto – e não apenas profissionais da área – acompanhar o percurso teórico. O autor lança ao leitor interrogações que, estrategicamente situadas, terminam, de fato, por conduzir as operações realizadas na leitura. Tal forma de escrita revela-se bastante funcional, pois, além de captar o interesse de quem lê, enfatiza o fio condutor do discurso e organiza os múltiplos argumentos apresentados, fazendo com que todos venham a convergir para um ponto central. Assim, metodologicamente bem construído, o texto superou, a partir dos recortes realizados, perigos que poderiam eventualmente surgir em consequência da vastidão do campo onde se insere o seu objeto.

Apresentando bibliografia adequada e satisfatoriamente explorada, o trabalho utiliza esse acervo de modo personalíssimo. E saliente-se ainda a clareza e a segurança perceptíveis no momento de sua conclusão.

Mirella Márcia Longo Vieira Lima

Pode parecer, à primeira vista, uma indagação fútil aquela que questiona a relação existente entre a narrativa e a realidade narrada. Talvez por causa do pressuposto comum e evidente de que a narrativa é sempre narrativa “de” alguma coisa, que o que ela faz é, precisamente, narrar algo que se deu, e que é esse dizer “como foi que aconteceu” que faz da narrativa, justamente, narrativa.

Indo um pouco mais adiante, porém, começamos a ver que os vários tipos de narrativa se relacionam com a realidade de maneiras diversas, cada uma delas visando o seu referente de um modo particular. Assim, sabemos que a narrativa de ficção só é “fictícia” sob certo aspecto. Ela é ficção, seguramente, no sentido de que os fatos específicos que são narrados e descritos não aconteceram realmente. Mas, por outro lado, dela não se pode dizer que não “represente” uma certa realidade, ou, o que é mais importante, que não possa manter com a realidade uma relação de “verdade”. De fato, a narrativa de ficção estabelece com a realidade uma relação criativa que articula suas configurações possíveis, e o relato supostamente “fictício” se constrói como tal apoiando-se numa realidade prévia, num campo da experiência cultural vivida, a partir do qual (e para além do qual) ele alcança e lança o seu sentido (tudo isso sem prejuízo do fato de que a narrativa literária possa distender ao máximo o fio que a vincula à realidade).

Tomando outro exemplo, o da narrativa historiográfica, podemos dizer que a relação que se procura estabelecer com a reali-

dade neste caso é a de uma representação verdadeira, científica, da realidade. O que se quer é descobrir como os fatos *realmente* aconteceram. Mas essa pretensão à representação verdadeira, ao menos a princípio, é crítica: sabe-se apoiada nos rigores e nas limitações do método científico, e não descarta seu possível caráter provisório. Além disso, e é o que nos parece mais significativo, é uma relação externa, estabelecida *a posteriori*, fruto de um retorno tardio sobre a realidade vivida.

Já a narrativa cotidiana, a narração do dia-a-dia, possui um modo de relação com a realidade que poderia ser confundido com aquele característico da narração historiográfica. Isto porque a narrativa, na vida cotidiana, também procura relacionar-se com o real enquanto “representação verdadeira”. Mas a diferença fundamental não consiste no fato de que, tomando-se a análise científica como referência, a narração cotidiana seria vaga, incoerente e desprovida de rigor. A diferença essencial é que a pretensão à verdade, na narrativa cotidiana, é uma relação imanente e interna, é um fator essencial e constitutivo do próprio ato de narrar, da própria narração. A razão de ser primeira dos relatos no dia-a-dia é serem eles verdadeiros (venha isso a se confirmar objetivamente ou não), e disso resulta seu poder de construir o que é “real” na experiência de um indivíduo ou de uma comunidade.

Essas diferenças nos dão uma primeira idéia da possível complexidade do problema proposto, já que, entre os vários tipos de relato e a realidade narrada por cada um deles, não há uma relação uniforme. Entretanto, um outro aspecto do problema nos interessa de modo particular. Trata-se do fato de que, nas várias perspectivas teóricas acerca da narrativa, o *status* ou o tratamento dado à realidade (ou à experiência), enquanto pólo correlacionado do discurso narrativo, é um traço importante e distintivo das mesmas. Dessas visões teóricas importa-nos salientar aquelas que dão um papel muito pequeno ou um papel quase nulo à experiência enquanto fonte de sentido do discurso narrativo. O papel quase nulo

fica por conta da perspectiva teórica segundo a qual a forma narrativa de representação da realidade é uma ficção, um artifício imaginativo criado pela atividade intelectual dos homens. O papel secundário fica por conta da atitude teórica, típica da análise estrutural, que concentra todos os seus esforços na articulação dos elementos internos do corpo narrativo, tomado enquanto *texto*, em detrimento dos vínculos da narrativa com a experiência que lhe deu origem e de tudo o que é extralingüístico. Em qualquer um dos casos, segundo o ponto de vista que adotaremos, a narrativa torna-se um produto autônomo, “esquecendo” suas origens e tornando-se mais um exemplo do que Jackson (1996: 1) chamou de “fetichização dos produtos da reflexão intelectual”.

A renovada atenção dada atualmente à descrição narrativa em antropologia, ainda segundo Jackson (1996), está relacionada a um outro interesse que tem se difundido entre os pesquisadores da disciplina, qual seja o interesse pelo paradigma do mundo da vida ou da experiência. De fato, segundo acreditamos (e como tentaremos demonstrar), uma compreensão adequada do fenômeno narrativo implica simultaneamente numa compreensão adequada do fenômeno da experiência. Além do mais, o valor das narrativas pessoais, em Ciências Sociais, reside no acesso que elas oferecem à experiência dos sujeitos culturais, e o problema que estamos a colocar incide, enquanto pergunta, diretamente sobre esse acesso. Assim, a nosso ver, a compreensão adequada da relação experiência-narrativa representa, a um só tempo, uma elucidação teórica e um exercício de reflexão que pode ser útil para quem quer que maneje relatos pessoais em sua atividade de pesquisa. Este trabalho busca, ao menos enquanto esboço, realizar esse duplo objetivo.

Os três capítulos que se seguem, um tanto desiguais em sua extensão, não compreendem uma análise rigidamente segmentada em tópicos específicos. Muitos temas se cruzam, argumentos são retomados, às vezes sob ângulos diferentes. Mas eles se distinguem de acordo com o seguinte plano geral. No primeiro capítulo, procura-

mos evidenciar a relação originária e necessária existente entre a experiência humana do tempo e o comportamento de narrar enquanto possibilidade existencial. A análise do problema da narratividade na historiografia, com a qual o capítulo se inicia, tem um papel sobretudo instrumental, pois ilustra uma concepção do nosso objeto que consideramos um importante protótipo teórico. O segundo capítulo traz o essencial da argumentação, ao menos no que refere ao modo como sistematizamos a relação ontológica existente entre a narrativa e a experiência. Além disso, encontram-se aí desenvolvidas a noção de horizonte da experiência, a relação entre experiência e linguagem (ambas a partir de Merleau-Ponty) e a noção de ser-no-mundo em Heidegger. Por fim, o terceiro capítulo coloca em foco o sujeito reflexivo da cultura, a dimensão simbólica da experiência e a questão da configuração da identidade pessoal a partir da atividade narrativa.

O problema da narratividade na ciência histórica de modo algum se limita apenas à questão do valor representativo da narrativa, isto é, da relação da narrativa com a realidade narrada. Vemos, por exemplo, com Ricoeur (1984, parte II, cap. I, p. 137 ss.), que a recusa da narrativa histórica pela historiografia francesa contemporânea se deve à rejeição do paradigma do “acontecimento”, e que essa mesma recusa, no âmbito do positivismo histórico, corresponde, por sua vez, à rejeição da *compreensão* narrativa em favor do paradigma da explicação causal. De qualquer modo, tais discussões não são totalmente alheias ao problema do estatuto representativo da narrativa, problema que, no âmbito da epistemologia da história, é o único que nos interessa aqui, por duas razões: primeiro, porque coloca em foco a questão de saber em que medida a realidade histórica possui uma estrutura narrativa em si mesma, ou se a narrativa é um instrumento formal com que “vestimos” a realidade, dotando-a com a estrutura da trama e com a ordenação início-meio-fim; depois, porque a crítica da crítica da história narrativa nos conduzirá diretamente ao tema do caráter temporal imanente da experiência humana.

A posição segundo a qual a narrativa não é totalmente adequada à metodologia da história, justamente em virtude de sua precariedade na representação da realidade, é exemplarmente ilustrada pelo artigo de Hayden White, “O valor da narrativa na representação da realidade” (White, 1981). De acordo com David Carr (1991),

White aí desenvolve temas já esboçados em sua conhecida *Metahistory*, de 1973, ao mesmo tempo que adota sem reservas a perspectiva de Louis Mink no artigo “Narrative Form as a Cognitive Instrument”, publicado em 1978. Nesta seção apresentaremos os argumentos de White no referido artigo, que deverão servir como porta de entrada para a nossa própria argumentação.

“Colocar a questão da natureza da narrativa”, afirma White, “é convidar à reflexão sobre a natureza mesma da cultura e, possivelmente, até sobre a natureza da humanidade ela própria.” (p. 1) De fato, o impulso para narrar, a tendência humana para representar os acontecimentos da vida sob a forma de uma história, é algo tão universal quanto a própria cultura. Nós podemos encontrar dificuldade para compreender os padrões de comportamento e pensamento de uma cultura diferente da nossa, mas teremos muito mais facilidade em compreender uma história contada, em penetrar na inteligibilidade de um enredo ou de uma trama, por mais “exótico” que seja para nós o seu conteúdo. Uma narrativa – a afirmação é de Roland Barthes (White, p. 2) – é sempre “traduzível” sem perdas essenciais, de uma forma que um poema lírico, por exemplo, não o é. Tudo isso deve indicar, então, que a narrativa é a resposta para o problema fundamental “of how translate knowing into telling” (p. 1).¹ Trata-se do problema geral de como traduzir o fluxo da experiência humana em estruturas de significado que façam justiça a essa experiência, e se a narrativa é a solução desse problema, recusá-la equivale a recusar a significação em si mesma – “longe de ser um código entre muitos que a cultura pode utilizar para dotar a experiência com significado, a narrativa é um metacódigo, um universal humano na base do qual mensagens transculturais sobre a natureza de uma realidade compartilhada podem ser transmitidas.” (p. 2)

Mas, pergunta White, que *tipo* de significado é recusado com a recusa da narrativa? Qual a espécie de sentido que estaria ausente com a ausência do discurso narrado? Veremos que a posição do autor se resume na resposta a essas questões.

Ora, vários representantes da historiografia moderna (entre eles mestres como Tocqueville, Burckhardt, Huizinga e Braudel) empregaram modos não-narrativos (e até mesmo anti-narrativos) de representação em seus escritos, recusando-se a dar às suas análises a forma de uma estória², com momentos iniciais, intermediários e finais, e o fizeram “presumivelmente com a suposição de que o significado dos eventos com os quais eles pretendiam lidar não se prestava à representação no modo narrativo” (p. 2). Agindo desse modo, tais autores certamente *narraram* (*narrated*) a realidade, tal como eles a apreenderam, mas não *narrativizaram* (*narrativize*) a realidade ela própria – diferença que para White está longe de ser sutil. Trata-se da diferença entre “um discurso que abertamente adota a perspectiva de quem observa o mundo e o relata e um discurso que *finje* fazer o mundo dizer a si próprio e dizer a si próprio *como uma estória*” (p. 3, o primeiro grifo é nosso). A narrativização faz da forma narrativa um atributo da própria realidade. Por uma espécie de ventriloquismo, o discurso narrativizante faz a realidade dizer a si mesma como uma estória, coisa que ela absolutamente não é. Com efeito, “os eventos *reais* não falam, não dizem a si próprios. Os eventos reais simplesmente são; eles podem perfeitamente servir como *referentes* de um discurso, pode-se falar sobre eles, mas eles não devem assumir o lugar de *narradores* de uma narrativa.” (p. 4)

No campo do discurso literário, da ficção, que lida com eventos imaginários, a questão certamente não acarreta muitos problemas. O problema surge quando se distingue dos eventos imaginários os eventos reais. A narrativa “mítica”, por exemplo, não é problemática porque não necessita fazer a distinção entre os dois tipos de eventos. A questão metodológica aparece quando se quer estender à representação de eventos reais (os fatos históricos) um procedimento tipicamente literário, tão estreitamente vinculado à indistinção entre as ordens do real e do imaginário. “A narrativa torna-se um *problema* somente quando nós desejamos dar aos eventos *reais* a forma de uma estória. É porque os eventos reais não oferecem a si próprios como estórias que sua narrativização é tão difícil.” (p. 4)

Mas por que existe essa propensão de dar ao real a forma de uma estória? “Que desejo é expresso, que desejo é satisfeito pela fantasia de que os eventos *reais* são corretamente representados quando se pode mostrá-los possuindo a coerência formal de uma estória?” (p. 4) É nesse “desejo” que White acredita vislumbrar a “função cultural do discurso narrativizante em geral”, o “impulso psicológico” que estará por trás da “necessidade aparentemente universal não somente de narrar mas ainda de dar aos eventos um aspecto de narratividade”. (p. 4) Começa-se a compreender a narração e a narratividade (bem como os motivos pelos quais se deva porventura rejeitá-las) quando se reconhece nelas instrumentos que mediam o conflito entre o apelo do real e aquele do imaginário, resolvendo-o num discurso. Para o autor, a historiografia é um campo propício para essa reflexão justamente porque aí coexistem de modo explícito essas duas tendências, o real e o imaginário, o possível e o atual, enfim, o narrativo e o não-narrativo.

O que seria uma representação não-narrativa da realidade histórica? A historiografia reconhece três tipos de representação histórica: os anais, a crônica e a história propriamente dita. Na opinião corrente, de acordo com White, as duas primeiras se caracterizam por sua “historicidade” imperfeita, justamente por não conseguirem alcançar a forma narrativa em sua plenitude. É certo que a narratividade não é o único critério a distinguir as três formas de registro. Mas é também um consenso entre os historiadores que não basta uma representação da seqüência cronológica dos eventos – condição que os anais e a crônica certamente preenchem – para que se dê uma autêntica representação histórica. “Os eventos devem não somente ser registrados dentro da estrutura cronológica de sua ocorrência original, mas narrados como tais, quer dizer, revelados como possuindo uma estrutura, uma ordem de significado, a qual eles *não* possuem como mera seqüência.” (p. 5) Enquanto os anais consistem apenas numa mera seqüência cronológica de eventos, sequer assumindo, portanto, a forma de uma estória, a crônica é uma estória

incompleta, porque não possui “desfecho” (*closure*). De acordo com a opinião corrente, segundo White, por mais criterioso que tenha sido o historiador no registro dos fatos e no estabelecimento de evidências, “seu trabalho permanece algo menos que uma verdadeira história quando ele falha em dar à realidade a forma de uma história”. (p. 6) O que é muito bem expresso pela fórmula de Peter Gay: “A narração histórica sem análise é trivial, a análise histórica sem narração é incompleta” (citado por White, p. 6). Se assim é, pergunta mais uma vez White, “que tipo de *insight* a narrativa lança sobre a natureza dos eventos reais? Que tipo de cegueira em relação à realidade a narrativa dissipa?” (p. 5, o grifo deve-se apenas à manutenção do original)

Com efeito, para White, a conexão necessária entre historiografia e narratividade é puramente convencional. Os anais e a crônica, pretende o autor demonstrar, não são modalidades “imperfeitas” de representação histórica, mas, alternativamente, “produtos específicos de possíveis concepções da realidade histórica”. É preciso compreender não por que o “analista” falhou em compor uma verdadeira narrativa, mas, antes, que noção de realidade levou-o a representá-la na forma de anais. De que modo o analista percebe a realidade social e histórica?

Ora, a própria forma dos anais permite inferir essa concepção da realidade. Os anais consistem na enumeração dos acontecimentos ao longo da sucessão dos anos. No caso dos *Annals of Saint Gall*, com os quais White exemplifica sua análise, o período abarcado vai do ano 709 ao ano 1072 da era cristã. Mas apesar desse traço de temporalidade, os anais estão muito longe de constituírem uma história. Em primeiro lugar, porque o tempo não é o tempo narrado, mas o tempo absoluto, o tempo “do Senhor”. A lista dos anos é completa, enquanto a dos acontecimentos não; existem assim longos períodos em que são registrados apenas a seqüência dos anos, representando os anos que *passaram* sem que nada digno de registro acontecesse: “1045, 1046, 1047, 1048, 1049, 1050, 1051, 1052.” Em

segundo lugar, porque os fatos registrados são independentes uns dos outros, não mantêm entre si qualquer relação de sentido. São acontecimentos provenientes dos desígnios de Deus, e enquanto tais incompreensíveis: eles tão-somente *ocorrem*, como os eventos naturais. Não existe um assunto ou tema central do registro, e por essa razão os anais não *concluem*, eles simplesmente *terminam*, no lugar onde a seqüência dos anos é interrompida. “Os estudiosos modernos buscam inteireza e continuidade na ordem dos eventos; o analista tinha ambas na seqüência dos anos. Qual é a expectativa mais ‘realista?’” (p. 9)

Ao contrário da narrativa, os anais, quanto à ordem dos eventos, são marcados pela descontinuidade; neles, o conjunto dos acontecimentos não possuem uma ordem aparente. Está ausente na idéia de realidade do analista uma imagem de “sistema social”, aquela que poderia dar uma orientação ao “agenciamento dos fatos” (para usarmos a expressão de Ricoeur). Apenas a enumeração dos anos é regular. “O que está faltando na lista de eventos para dar a ela uma inteireza e regularidade similares é a noção de um centro social que situa cada evento em relação aos outros e investe todos eles de uma significância ética ou moral.” (p. 11) Sem um tal “centro” social, “as campanhas de Charles contra os saxões permanecem simplesmente ‘lutas’, a invasão dos sarracenos simplesmente uma ‘vinda’, e o fato de que a Batalha de Pottiers foi travada em um sábado tão importante quanto o fato de que ela foi travada simplesmente.” (p. 11) As características formais dos anais³, bem como a imagem de realidade que se evidencia a partir das mesmas, permitem, por contraste, compreender a natureza da representação narrativa (que supostamente os anais *falham* em realizar).

Ora, para White, seria “muito mais ‘universalista’ simplesmente registrar os eventos tal como eles vêm à notícia” (p. 10), como fazem os anais. Em relação a estes, a narrativa alcança uma imagem de inteireza e completude, seja evitando as “brechas” na sucessão dos eventos, seja fazendo com que os eventos registrados mantenham

sempre entre si uma conexão interna. Mas isso só é possível na base de escolhas: à parte os eventos que passam a compor a narrativa, haverá sempre aqueles que “*podiam ter sido incluídos mas foram deixados de fora*”; e isso é verdade tanto no que refere às narrativas imaginárias quanto às narrativas reais (*realistic narratives*).” (p. 10) E qual o princípio norteador de tais escolhas? Justamente aquela consciência de uma ordem social que falta ao analista. O que caracteriza o ato narrativizante é “essa necessidade ou impulso para ordenar os eventos de acordo com sua significância para a cultura ou grupo que está escrevendo sua própria história”. (p. 10) É a partir de uma certa posição social, da consciência do que é mais importante para uma sociedade em seu desenvolvimento histórico, que o narrador seleciona os acontecimentos dignos de figurarem na composição narrativa, seja ela ficcional ou histórica. Por essa razão, de acordo com White, a aproximação que Hegel estabelece entre historicidade e narratividade não seria gratuita. Para Hegel, segundo White, a dinâmica da história se dá pelo conflito entre o desejo, de um lado, e a lei e a autoridade, de outro. A trama da narrativa, por sua vez, é a forma representativa que se dispõe a representar a sucessão desses conflitos, e por essa razão ela sempre pressupõe “a existência de um sistema legal contra ou a favor do qual os agentes típicos de uma representação narrativa militam.” (p. 13)

A participação no sistema social, que não é nada mais do que um sistema de relações humanas governadas pela lei, cria a possibilidade de concepção dos tipos de tensões, conflitos, disputas, e seus vários tipos de resoluções, que nós estamos acostumados a encontrar na representação da realidade que se nos apresenta a si mesma como uma história. (p. 13)

Desse modo, a narrativa empresta aos eventos uma significação ou sentido que eles não possuem como “mera seqüência”. E como esse sentido está relacionado aos padrões de uma ordem social, e aos valores de um grupo, pode-se concluir, segundo White, que a narrativa *moraliza* a realidade. A realidade que demanda a narrativa é aquela onde existe um certo grau de ambigüidade ou ambivalência,

onde existe “disputa”, e essa narração só pode se efetuar com base num princípio moral. É também esse princípio moral que encaminha a narrativa para um desfecho. A crônica se aproxima da narrativa porque também ela apresenta uma disputa (embora ainda marcada pelo tempo cronológico típico dos anais), mas ao mesmo tempo dela se afasta por falta de um tal princípio moral norteador: a crônica, como os anais, simplesmente *termina*.

O que White pretende contestar no seu artigo é a opinião corrente de que a trama (*plot*) de uma narrativa – ou a “intriga”, na terminologia de Ricoeur – desvela, na realidade que pretende narrar, uma significação e uma estrutura que são imanentes aos eventos em si mesmos, isto é, que a eles pertenceram *desde sempre*.⁴ Para o autor, isso não se verifica, ao menos quando se está lidando com eventos *reais*. Com efeito, a narrativa *impõe* sobre a realidade uma coerência formal que esta não possui, uma coerência que nós só experienciamos imaginariamente – ou melhor, que nós só imaginamos, mas não experienciamos: “No mundo, a realidade veste a máscara de um significado do qual a completude e inteireza nós podemos apenas imaginar, nunca experimentar.” (p. 20) O ato narrativizante expressa uma necessidade de coerência e completude, uma demanda pelo fechamento ou desfecho de uma história, e essa necessidade e essa demanda possuem um significado moral: “uma demanda de que as seqüências de eventos reais sejam avaliadas quanto à sua significância como elementos de um drama *moral*.” (p. 20) Os eventos aparecem como “reais” e adquirem sentido exatamente na medida em que eles passam a fazer parte de uma ordem de existência moral, na medida em que são capazes de assumir um lugar nessa ordem. “É porque os eventos descrevem os passos para o estabelecimento da ordem social, ou falham em fazê-lo, que eles encontram um lugar na demonstração narrativa da realidade dessa ordem.” (p. 22)

Onde existe narrativa existe também o impulso moralizante. E de que outro modo poderia a narrativa de eventos *reais* encontrar

um desfecho senão através de um final moralizante? Caso contrário, seria preciso pensar que “toda seqüência de eventos reais realmente tem um fim, que a realidade desaparece, que os eventos *da ordem do real* cessam de acontecer.” (p. 22) O valor que se atribui à narratividade na representação do real encontra seu fundamento, pois, na ordem do *desejo*: desejo de coerência e integridade, proveniente de uma imagem de vida onde tudo acontece como numa estória. “A noção de que as seqüências de eventos reais possuem os atributos formais das estórias que contamos sobre eventos imaginários só podem ter sua origem em desejos, fantasias, devaneios.” (p. 23) Afinal de contas, a realidade não se encontra em si mesma narrativizada, ela não se apresenta à nossa percepção na forma de “estórias bem-feitas” (*well-made stories*), com tema central, com início, meio e fim. A realidade se vê melhor representada na forma de “mera seqüência sem começo nem fim, ou como seqüências de começos que somente terminam mas nunca concluem” (p. 23), justamente a imagem que os anais e a crônica, tidos supostamente como narrativas imperfeitas, nos oferecem. Não seriam esses gêneros, então, mais *realistas* que a narrativa? A narratividade realmente garante a objetividade da análise histórica?

As concepções de Hayden White que acabamos de apresentar são de interesse para nós não tanto pela argumentação que oferecem sobre o estatuto epistemológico da narratividade na ciência histórica, mas porque baseiam essa argumentação numa visão sobre o tipo de relação existente entre a narrativa e a realidade. Ou, poderíamos dizer, de acordo com nossos termos, “entre a narrativa e a *experiência*”. Contudo, essa diferença terminológica entre a abordagem de White e a nossa é de fundamental importância para a própria elucidação do problema, pois “realidade” e “experiência” traduzem formas muito diferentes de conceber esse campo do “real” com o qual a narrativa se relaciona.

A perspectiva de White é claramente realista. Quando ele fala de “experiência” (por oposição à imaginação), é em sentido empirista, referindo-se à nossa apreensão ou recepção sensorial da realidade objetiva. Quando fala de “eventos reais”, dá a estes o estatuto de *fatos*, isto é, de eventos que, por oposição aos “eventos imaginários”, não possuem certas características típicas da atividade humana (como a tendência a dispor-se na forma de uma estória). Além disso, o autor estabelece uma distinção sumária entre a “representação” dos eventos históricos e os eventos históricos “em si mesmos”. Por essa via, ele aproxima-se do paradoxo de considerar os fatos históricos como *não humanos*, já que é fácil concluir de sua argumentação que a narrativa empreende uma ação antropomórfica sobre a realidade histórica, precisamente o que ele chama de “narrativização”.

Ora, White tem uma certa razão quando afirma que a narrativa moraliza a realidade. Pode-se verificar isso quando se pensa nas narrativas de uma comunidade sobre sua própria história, nas histórias peculiares a um certo grupo social, ou nos relatos que as pessoas fazem sobre algum acontecimento de ordem social, tenha sido ele testemunhado ou informado por terceiros. As formas mais simples de narrativa são moralizantes, já que o que se está chamando de “moral” é uma qualidade inerente à vida social. O problema surge quando White deduz daí que a relação entre a realidade *humana* e a narrativa dessa realidade é puramente ocasional. Na verdade, como observa Carr (1991), ele desconsidera completamente o fato de que a narrativa é sempre narrativa de “eventos humanos”. Desse modo, uma coisa é falar do caráter moralizante que a narrativa comumente assume, outra é dizer que o comportamento de narrar não tem qualquer relação originária com a experiência humana – temporal, social e histórica. A distinção entre os eventos históricos “em si” e a representação dos mesmos proíbe toda e qualquer aproximação *ontológica*⁵ entre a narratividade e a natureza da história, porque para White a história, de um lado, acontece tal como os eventos naturais, isto é, a partir de relações de causalidade que se entrecruzam de modo caótico e desordenado, e a narrativa, de outro lado, representa o impera-

tivo da ordem, da coerência e da normatividade. Para ele, o primeiro caso nós podemos experienciar, o segundo é fruto de nossa imaginação, de nossos sonhos e devaneios.

Para uma análise adequada desse problema – qual seja o de saber em que medida uma certa organização temporal já faz parte da experiência originária - o primeiro passo a ser dado deve ser uma compreensão melhor da natureza da temporalidade. A elucidação da experiência do tempo é condição necessária tanto para a compreensão da narrativa quanto para a compreensão da experiência em si mesma – e também para a compreensão da relação entre ambas, na medida em que demonstramos ser a temporalidade seu fundamento comum. Precisamos, antes de mais nada, perguntar se existe realmente algo como uma “mera seqüência”, enquanto realidade objetiva, isto é, a sucessão dos eventos no mundo como um fato independente da experiência humana, ou se a idéia de “mera seqüência” não equivale a uma substancialização do tempo. Como vimos, para White, são tais “meras seqüências” que os anais são muito mais realistas em registrar, já que é “muito mais ‘universalista’ simplesmente registrar os eventos tal como eles *vêm à notícia*” (p. 10, grifo nosso).

De um ponto de vista fenomenológico, o tempo, e junto com ele a própria idéia de evento ou acontecimento, não tem lugar no mundo objetivo, isto é, não tem existência independente de um sujeito que seja a ocasião do seu sentido. Acompanhemos a esse respeito a análise que faz Merleau-Ponty (1996) da temporalidade. A idéia heraclitiana do tempo como um riacho, como algo que flui *em si mesmo* (idéia que está pressuposta na noção de “mera seqüência”), não resiste a uma descrição adequada do fenômeno. De fato, o “acontecimento” não ocorre *no tempo*, o tempo não é uma passarela por onde desfila a mudança constante do mundo. Antes, tempo e acontecimento são as duas faces de uma mesma moeda. Se considerarmos a totalidade do mundo, diz Merleau-Ponty, “só há um único ser indivisível e que não muda” (p. 551), a mudança só existe para a perspectiva de um “observador finito”. Isto é, o acontecimento é

“recortado” na totalidade do mundo por um sujeito para quem ele *advém*. O surgimento do sentido do acontecimento, no contato do sujeito que percebe com o seu mundo, coincide com o surgimento do sentido da temporalidade. O derretimento das neves, como exemplifica Merleau-Ponty, e o que dele resulta, não são, a rigor, eventos sucessivos; constituem, se tomarmos o mundo em bloco, um único estado de coisas. O sentido da mudança e o da sucessão pressupõem o testemunho possível de um sujeito que assista à fusão das neves e a conseqüente trajetória do rio em sua correnteza, e esse sujeito, que supostamente estará presente a todos esses momentos, a cada um deles ocupará sempre um determinado lugar no mundo. Esse lugar determinado modifica ou mesmo inverte o sentido do tempo: se eu me volto para a nascente de um rio, as águas que caem não vão em direção ao futuro, elas vão para o passado (ou *são* o passado), já que o futuro são as águas que cairão; se, ao contrário, solto na corrente um pedaço de madeira, as águas que o carregam vão em direção ao futuro, e o passado é a nascente de onde elas saíram; se, por fim, sigo o curso do rio em um barco, vou em direção ao futuro, mas o futuro neste caso não são as águas que me levam, que me são a todo momento presentes, mas sim o desenrolar das paisagens perante meu olhar. O tempo não pode ser comparado a um riacho se este é tomado como algo exterior a si mesmo, como sendo a substância do tempo.

Portanto, o tempo não é um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas. Nas próprias coisas, o porvir e o passado estão em uma espécie de preexistência e de sobrevivência eternas; a água que passará amanhã *está* neste momento em sua nascente, a água que acaba de passar *está* agora um pouco mais embaixo, no vale. Aquilo que para mim é passado ou futuro *está* presente no mundo. (p. 551-52)

Assim, não é por ser muito “estreito” que o mundo objetivo não pode comportar o tempo, não é que fosse necessário acrescentar-lhe um lado do passado e um lado do futuro. Na verdade, o passado e o futuro “existem em demasia no mundo”, o mundo objetivo “é

excessivamente pleno para que nele haja tempo.” (p. 552) O que o ser necessita para ser temporal é justamente “o não-ser do alhures, do outrora e do amanhã”. (p. 552) E apenas a subjetividade pode dar o sentido de um evento como não *sendo* mais, como sendo *passado*, ou de um outro como ainda *por vir*. O não-ser fenomênico peculiar à natureza do passado e do futuro não pode se harmonizar com a plenitude do mundo objetivo, neste só pode haver “agoras”. E “esses agoras, não estando presentes a ninguém, não têm nenhum caráter temporal e não poderiam suceder-se.” (p. 552) E por isso a imagem do tempo como uma “sucessão de agoras” (ou, se preferirmos, como uma “mera seqüência”) é totalmente injustificada, porque faz a idéia de sucessão ou seqüência depender, por assim dizer, da substância do instante – e este, por seu lado, não existe como substância e não poderia existir de nenhum modo se não o precedesse o próprio sentido da temporalidade. Para Merleau-Ponty, a idéia comum do tempo como “sucessão de agoras” destrói a própria noção de “agora” e a própria noção de “sucessão”.

A solução intelectualista dos psicólogos tampouco é mais satisfatória. O passado seria, no caso, a recordação de estados de consciência vividos, o futuro seria a projeção dessas recordações para adiante. Mas a própria forma lógica dessa resposta evidencia sua precariedade. Ela diz, com efeito: o passado é a recordação de estados de consciência *passados*, o futuro é a projeção dessas recordações *no futuro*. Como eu poderia, afinal, “pro-jetar” estados de consciência se o “lugar” dessa projeção já não me fosse dado, como eu poderia “trazer” uma recordação do passado se este passado já não estivesse ao meu alcance? O psicólogo intelectualista responderá que esses “lugares”, o passado e o futuro, são construídos em minha consciência por analogia à experiência que tive de que todos os meus “presentes” passaram, por onde sei que este meu presente passará e um outro presente o sucederá. Mas este ato reflexivo já é operado *no tempo*, ele é posterior à minha vivência da temporalidade. A própria memória nos mostra que a temporalidade não é fundada em

estados de consciência, mas sim na experiência primordial. Porque, a rigor, toda recordação, toda percepção do passado é, em si mesma, uma percepção *presente*. Se um determinado odor me proporciona repentinamente uma sensação de prazer experimentada há muito tempo atrás, é todavia no presente que essa percepção invade meus órgãos sensoriais, é no presente que eu a experimento. A mancha amarela no meu livro me faz pensar no passado, naquele dia em que derramei o meu café, mas a mancha em si mesma eu a percebo agora, é neste momento em que abro o livro que certos influxos nervosos percorrem meu corpo. Por si mesmos esses traços não remetem ao passado. Se eu encontro neles “signos de algum acontecimento ‘anterior’, é porque tenho, por outras vias, o sentido do passado, é porque trago em mim essa significação.” (p. 553) Uma percepção conservada é ainda uma percepção, ela não pode induzir em mim um acontecimento passado, a menos que exista por outra parte a possibilidade de ela ser reconhecida como uma recordação. A significação do que é percebido, seu horizonte de sentido, não resulta de uma associação, “está ao contrário pressuposta em todas as associações”. (p. 38) O reconhecimento precede a qualquer reprodução, e encontra sua possibilidade na relação imanente (“direta”) que mantenho com o passado “em seu lugar”. O passado e o futuro não são, pois, abstrações. Nós vivemos o tempo antes de pensarmos as suas dimensões, “as relações temporais tornam possíveis os acontecimentos no tempo.” (p. 555) Estamos imersos no tempo como estamos imersos no mundo. O tempo não é um “dado de consciência”, ele é desdobrado pela consciência, se esta é entendida como ser-no-mundo. Nas palavras de Heidegger (1997: 123): “A temporalidade não ‘é’, de forma alguma, um *ente*. Ela nem é. Ela se *temporaliza*.”

É, pois, minha relação com o mundo que torna possível o sentido do passado, do futuro e do presente. As análises de Merleau-Ponty nos dão subsídios para afirmar que *o ato que instaura a significação é o mesmo que instaura a temporalidade*. Nada que estivesse enclausurado num presente absoluto poderia ter sentido para mim.

O sentido de um estado de coisas se constitui sobre o horizonte do que ele foi e do que ele virá a ser. Uma percepção me é dada a partir de uma configuração de “perfis” (as *Abschattungen* de Husserl), e estes eu não os apreendo simultaneamente – o sentido de cada perfil presente é integrado pelos perfis que o precederam e, de certo modo, por aqueles que o sucederão. Mas é preciso ter em conta que, a rigor, esses perfis e os seus instantes não se “sucedem”, “eles se *diferenciam* uns dos outros”. (Merleau-Ponty, *ibid*: 561) Essa diferenciação constitui o horizonte da experiência, que funda a significação e a temporalidade. O horizonte de sentido é um equivalente do fato de eu ter “ainda em mãos” o meu passado imediato, e de já dispor do meu futuro iminente. Esse meu passado imediato me é dado no modo de um perfil, mas este perfil, diz Merleau-Ponty, não é um signo ou um representante daquele passado: o que eu vejo é o próprio passado, “da mesma maneira como vejo o próprio pedregulho através das massas de água que deslizam sobre ele.” (p. 560)

Se só tivéssemos o passado sob forma de recordações expressas, a cada instante seríamos tentados a evocá-lo para verificar sua existência, assim como aquele doente do qual fala Scheler, que se virava para assegurar-se de que os objetos estavam ali - quando sentimos o passado atrás de nós como um saber adquirido irrecusável. (p. 561)

Não podemos supor o tempo preexistente a nós, mas tampouco precisamos construí-lo a partir de recordações e de projeções, a síntese do tempo já foi operada, é uma “síntese passiva” (Husserl): “Para mim mesmo, eu não estou no instante atual, estou também na manhã deste dia ou na noite que virá, e meu presente, se se quiser, é este instante, mas é também este dia, este ano, minha vida inteira.” (p. 564) O tempo já está sempre *aberto* para nós. Os modos originários de consciência do tempo, que integram ao meu presente o meu passado e o meu futuro imediatos (e que Husserl denomina “retenções” e “protensões”, respectivamente), são o fundamento de toda nossa experiência temporal “secundária”. Assim, toda recordação,

que eu ativamente “recupero” na memória, através de um esforço intelectual de localização, de relacionamento a outros eventos, só é possível porque já disponho do sentido do passado e do tempo.

De que modo essa compreensão da temporalidade permite identificar um fundamento ontológico comum entre experiência e narrativa? Sem dúvida, não pretendemos sustentar que experiência e narrativa sejam uma e mesma coisa, que a narrativa em si mesma já se encontra na experiência, que a experiência já esteja sempre “narrativizada”. Se a argumentação de White conclui pela completa heterogeneidade da narrativa em relação à realidade, é porque ela impôs à narrativa uma exigência igualmente exacerbada, a saber, a completa homogeneidade entre ambas. Vimos, a esse respeito, que a crítica de White supõe que o ponto de vista da narrativa leva a conceber a experiência como sendo formada de “estórias bem feitas”, chegando o autor a dizer que, se a narrativa fosse a forma mais realista de representação, os eventos (isto é, a realidade) deveriam deixar de existir com o final da narrativa.

A análise da temporalidade mostra-nos que é preciso voltar a fórmula de White contra ele próprio: meras seqüências de eventos são algo que podemos apenas imaginar, nunca experimentar. Não pode existir a realidade da sucessão antes da realidade do evento. “A idéia de um ‘evento’ é já a de alguma coisa que *toma* tempo, que tem densidade temporal, começo e fim; e os eventos são experimentados como as fases e elementos de outros mais amplos eventos e processos.” (Carr, 1991: 24) Nossa experiência mais original já é feita de eventos, e essa estrutura é a base de toda experiência posterior. Se o tempo como sucessão de “agoras” ou como mera seqüência é uma abstração, é porque a realidade do tempo é correlata da vivência de um “mundo”, e apenas porque possuímos um mundo é que a sucessão existe para nós. O mundo *acontece*, e a sucessão é o modo como os acontecimentos do mundo se dispõem em nossa experiência.

Por essa razão afirmamos que a experiência original instaura a um só tempo a significação e a temporalidade. Qualquer evento só

possui sentido por estar inserido em um todo da experiência, isto é, por estar *articulado*. Essa articulação, que possibilita o sentido do evento, corresponde ao desdobramento do tempo em nossa experiência, isto é, ao desdobramento da estrutura do “agora”, do “já-não” e do “ainda-não”. Não é possível experienciar o mundo, *de modo significativo*, fora dessa estrutura temporal. Os eventos sempre se nos aparecem relacionados e encadeados, mesmo quando eu constato que um evento nada tem a ver com outro presente, ou que não possui nenhuma relação causal com outro posterior – no primeiro caso a desconexão ainda constitui uma referência, no segundo eles nem por isso deixam de ser sucessivos. A experiência já é para nós, originariamente, uma sucessão de eventos inter-relacionados. Por essa razão torna-se difícil conceber a narrativa, essencialmente, como puro artifício da imaginação humana. A experiência já esboça o modelo da estrutura narrativa, e já dá indícios de como ela (a experiência) deve ser representada.

Esta última afirmação, aliás, corre o risco de dar uma idéia errônea da relação ontológica que pretendemos evidenciar, se sugere que a experiência fornece o “modelo” a partir do qual a narrativa pode ser “construída”. Teríamos ainda, neste caso, uma relação exterior, onde a narrativa figuraria como uma operação “superior” do espírito que se *inspiraria* na trama da experiência ordinária. Uma autêntica compreensão genética precisa seguir o caminho inverso, aquele que vai da experiência primordial para os fenômenos que a partir dela se desenvolvem. No caso da narrativa, é preciso compreender como a experiência funciona como um *indutor* (Ricoeur) do comportamento de narrar. Ora, a experiência constitui o sentido da temporalidade articulando os momentos do tempo um em relação ao outro: “o presente do futuro, o presente do passado, o presente do presente.” (Ricoeur, 1994: 96) A partir daí, qualquer forma de intenção reflexiva sobre a experiência necessariamente se apóia e prolonga essa articulação da temporalidade. Por essa razão, deve-se opor à perspectiva antinarrativista em história, da qual o artigo de White

serviu-nos de exemplo, que, se a ciência histórica só pode existir, em última instância, porque o homem é um ser temporal⁶, então o historiador não pode se furtar inteiramente à compreensão narrativa. Qualquer compreensão causal sobre o passado assume a forma do que Anthur Danto⁷ chamou de “frase narrativa”: um enunciado que se caracteriza por descrever, a partir do presente, um acontecimento passado em função de outro acontecimento passado posterior (envolvendo, portanto, três tempos distintos). Como conseqüência, essa descrição é na verdade uma *redescrição*, na medida em que só em um segundo momento o evento passado recebe o estatuto de causa, à luz de um evento que lhe sucedeu - por exemplo, a frase “em 1717 nasceu o autor de *O Sobrinho de Rameau*” não podia ser expressa em 1717, já que naquela data Diderot ainda não era o autor da referida obra. Esse tipo de frase é a unidade mínima de toda história, de toda trama ou intriga, e um de seus traços fundamentais é a seletividade. Diz Danto: “Toda narrativa é uma estrutura imposta a acontecimentos, agrupando alguns dentre eles com outros e excluindo certos outros como sem pertinência.” (citado por Ricoeur, 1994, p. 213)

Se reproduzimos aqui esta afirmação de Danto, não é para sugerir que a narrativa seja um artifício imaginativo que conforma a realidade, recolhendo elementos desta a seu bel-prazer (idéia com a qual White concordaria). Essa forma de inteligibilidade, em seus caracteres essenciais, a narrativa retira da própria experiência. Como diz Ricoeur muito bem, para um Cronista Ideal, que registrasse todos os eventos do mundo em sua sucessão absoluta, não poderia haver *sentido*. O sentido nasce com a trama que a experiência esboça – ou, mais originariamente, com os nexos que a experiência estabelece. A idéia de seletividade estará em questão sempre que estivermos considerando o fundo (ou horizonte) da experiência. A análise deste tema evidencia que a seletividade e a síntese fazem parte da própria dinâmica da experiência. Vejamos o caso da análise da experiência através da perspectiva da *ação*.

O tema da ação é, aliás, uma outra maneira de compreendermos a indução da narratividade pela experiência. Nossa vivência da ação, antes de ser a de um ato isolável e caracterizável, é a vivência de um campo. O simples ato implica outros termos do que Ricoeur chama de “trama conceitual da ação”, tais como motivos, fins, agentes etc. “Identificar um agente, diz Ricoeur, e reconhecer-lhe motivos são operações complementares.” (p. 89) É claro que a idéia de trama pode parecer demasiado “coerente” aplicada a essa instância da experiência. Mas o que importa salientar, com efeito, é que é a experiência que, na mesma medida em que constitui o sentido da temporalidade, constitui, ou ao menos sugere, motivos (causas), fins, agentes, relações (concorrência, concursividade), objetos, conseqüências, enfim, a própria ação⁸. Poder agir é, então, estar posicionado em relação a todos esses referentes da “trama conceitual da ação”. A capacidade que tem o sujeito da experiência de articular essa trama, referindo cada um dos termos a outros termos que lhe dão sentido, Ricoeur chama de “compreensão prática”. E do mesmo modo que a temporalidade, essa compreensão prática inerente à experiência possibilita e induz a narratividade. A compreensão prática já “conhece” (isto é, já possui o sentido de) todos os pólos e tensões que podem desabrochar em uma narrativa. Assim, temas-chave de toda narrativa desenvolvida, como a adversidade, a co-operação, o socorro, a oportunidade, o sucesso, o fracasso, o conflito, estão ancorados na compreensão prática da experiência primeira. Por experiência primeira, todavia, não basta entendermos apenas a experiência simbólica da cultura, embora esta seja também originária e de inegável importância⁹. Se fosse o caso, restaria que a narratividade poderia ser apenas “aprendida” culturalmente, quando queremos mostrar justamente que a inteligibilidade narrativa decorre da estrutura mesma da experiência. A experiência primeira diz respeito, pois, ao sujeito sensível e temporal imerso na trama significativa da ação – é já aí, na gênese do sentido, que um evento pode preceder um outro, ser sua causa,

em concurso com outro ou não, tendo por resultado algo que seja de um determinado valor para uma existência humana. Por essa razão é que os motores da narrativa são quase universais, por essa razão é que a narrativa é sempre traduzível de uma língua/cultura para outra, e sempre somos capazes de reconhecer uma “estória”. Se a conexão entre a experiência e o narrar não é puramente ocasional, isso não se deve apenas ao fato de que, como afirma Turner (1986), nós somos seres sociais e queremos dizer o que aprendemos da experiência, mas também porque, como diz ainda o mesmo autor, a experiência tende originariamente para sua expressão.

Por outro lado, deve ficar claro que a narrativa não se resume a um mero reflexo da trama da ação. Ela encontra sua possibilidade, é certo, na familiaridade que mantém com essa trama; mas não poderia, contudo, transpor para o interior de seus limites toda a profusão dos significados e referências existentes no mundo da experiência. Daí que a operação narrativa implica uma operação de seletividade: certos valores, certas vivências são apropriados como sendo integrantes legítimos e até certo ponto *naturais* da experiência que é narrada. Na terminologia de Ricoeur, à “semântica” do mundo da ação a narrativa impõe uma sintaxe. Ou ainda, de acordo com o modelo lingüístico: enquanto o mundo da ação representa uma ordem paradigmática, onde todos os nexos de sentido coexistem, no modo sincrônico, a narrativa inaugura uma ordem sintagmática, diacrônica, onde a trama da ação consolida-se definitivamente numa perspectiva *temporal*.

Passando da ordem paradigmática da ação à ordem sintagmática da narrativa, os termos da semântica da ação adquirem integração e atualidade. Atualidade: termos que só tinham uma significação virtual na ordem paradigmática, isto é, uma pura capacidade de emprego, recebem uma significação efetiva graças ao encadeamento seqüencial que a intriga confere aos seus agentes, ao seu fazer e ao seu sofrer. Integração: termos tão heterogêneos quanto agentes, motivos e circunstâncias são tornados compatíveis e operam conjuntamente em totalidades temporais efetivas. (p. 91)

E é preciso ainda observar que o mundo paradigmático da ação torna-se necessariamente opaco perante a operação reflexiva que é a

narrativa, e o sujeito consciente é sobretudo aquele da experiência narrada. Mas essa questão será melhor tratada adiante.

No terreno em que nos encontramos, e para que possa fazer sentido remeter as origens da narratividade a uma semântica da ação, convém sublinhar que a *ação* que estamos considerando não corresponde à ação racional. Desde o seu começo a teoria da ação social restringiu a prática ao escopo da ação *racional*, onde o agente equivaleria a um ponderador de motivos, objetivos, significados e valores. (Díaz de Rada & Cruces, 1994) Embora tenhamos caracterizado a trama da ação por sua múltipla referência de um termo a outro (agente, motivos, fins etc.), não queremos dizer com isso que haja, a princípio, um sujeito que opere essas inter-relações de modo reflexivo. Com efeito, como aludimos acima, é o próprio sentido inerente ao mundo da experiência e da ação que constitui o sujeito. Esse sujeito, contudo, esse “quem” que pertence à estrutura do ser-no-mundo, não é, e não pode ser, de início, um sujeito consciente e racional. O desenvolvimento motor da criança, a socialização primária, a aprendizagem da língua materna, todos esses processos não envolvem operações reflexivas. Quando um indivíduo se reconhece como sujeito social, nesse momento ele já se orienta em um determinado mundo físico, já se encontra socializado, já *habita* uma língua; desde antes ele já estava inserido num universo de sentido, já *agia*. O comportamento racional é apenas uma forma derivada da ação em sentido próprio.

Esse campo da ação pré-reflexiva¹⁰, do autêntico *fazer*, é o solo inalienável de toda forma de objetividade (como a racionalidade), e daí que Merleau-Ponty o denomine mundo *pré-objetivo*. A reflexão teórica comumente leva a uma “fetichização” dos produtos da atividade intelectual (Jackson, 1996), relegando ao esquecimento as origens dessa atividade. A análise fenomenológica consiste, em parte, num esforço de descrever essas origens de modo a esclarecer o sentido de fenômenos que a primeira vista parecem realidades autônomas. A experiência originária permanece um horizonte doa-

dor de sentido para todas as estruturas de inteligibilidade e de comportamento que se desenvolveram a partir dela. Por exemplo (Merleau-Ponty, 1996: 274): se a imagem “objetiva” de um cubo é aquela de uma “forma particular que encerra um fragmento de espaço entre seis faces iguais”, essa imagem só é possível porque as palavras “encerrar” e “entre” já possuem um sentido em nossa experiência sensível de sujeitos encarnados (isto é, de sujeitos corporais situados em um mundo), e só pode existir fragmento de espaço encerrado entre seis lados porque nosso corpo pode estar encerrado entre quatro paredes. Se tomarmos o caso da análise estrutural da narrativa, embora se pretenda aí recusar tudo o que é extralingüístico e limitar a inteligibilidade da narrativa aos seus elementos funcionais internos, isto não seria possível sem fazer empréstimos a uma “fenomenologia implícita ou explícita do ‘fazer’.” (Ricoeur, 1994: 90)

O mesmo acontece, como temos mostrado, com as proposições de White. O autor toma a história e a narrativa como realidades objetivadas e perde de vista o campo da experiência e da temporalidade que subjaz na origem de ambas. Se Ricoeur, como veremos adiante, pode falar, em certo sentido, de algo como a história que narra a si própria, não é em virtude daquela atitude antropomórfica que White certamente aí reconheceria, mas por se colocar numa perspectiva da experiência que compreende a realidade como pólo intencional do ser-no-mundo. É mesmo curiosa a afirmação, da parte de White, de que o problema da narratividade surja apenas *após* a distinção entre eventos reais e imaginários. Isso equivale a afirmar que, antes de uma tal distinção, havia um domínio da narrativa (ficcional) onde os dois tipos não estavam distinguidos, já que nessa etapa a narrativa não precisava atestar sua “realidade”. Ora, a rigor, a narratividade passa a ter sentido a partir da narração de eventos *reais*, pois toda narrativa é sempre uma extensão do comportamento cotidiano de narrar a experiência vivida. E não vem aqui ao caso o fato de que essa narração cotidiana possa “distorcer” (e moralizar) a realidade. Importa sim o fato de que no

cotidiano nós *experienciamos* a narração como verdadeira (exceto, é claro, no caso em que ela é intencionalmente “mentirosa”), e que, mesmo quando queremos narrar a realidade “como realmente aconteceu”, é ainda seguindo o mesmo modelo que o fazemos. A narração cotidiana é o protótipo de toda narrativa, e ela não é em primeiro plano uma narrativa de eventos imaginários. E se a história, enquanto historiografia, não pode dispensar a narrativa – o que White admite implicitamente quando diz que os representantes da abordagem não-narrativista em história, embora não “narrativizem”, certamente *narram* a realidade –, é ao comportamento cotidiano de narrar que ela deve sua possibilidade.

Como o nosso interesse está voltado para as narrativas pessoais, como recursos úteis para a compreensão da experiência individual, então o sentido do comportamento primário de narrar nos interessa particularmente. A perspectiva da experiência, aliás, nos afasta de qualquer distinção entre eventos reais e eventos imaginários. Por essa razão precisamos ainda nos deter sobre a experiência, como condição para deixarmos em termos cada vez mais claros a relação entre experiência e narrativa. De fato, o que Ricoeur denomina a “pura capacidade de emprego” que os eventos possuem na ordem paradigmática, pode ser analisado de modo mais adequado, para os nossos propósitos, a partir da noção de horizonte da experiência. Além disso, se nossa análise vai da experiência primeira para a narrativa e o ator social, precisamos ainda de uma teoria da linguagem condizente com essa tarefa, que possibilite compreender como a linguagem realiza essa mediação. São os temas que trataremos a seguir.

Notas

¹ White demonstra, em nota, que a palavra “narrar” significa, etimologicamente, “conhecer”.

² Com o termo “estória” (*story*), indicamos, pois, o elemento formal de toda narrativa (real ou imaginária), isto é, o fato de toda narração se constituir da enumeração de eventos sucessivos e inter-relacionados, formando uma trama (*plot*).

³ Não precisamos, para o nosso objetivo, reproduzir a análise que o autor faz da crônica. Ademais, as características que afastam esta última de uma narrativa propriamente dita são as mesmas que assinalam seu parentesco com os anais.

⁴ É, aliás, a postulação dessa imanência que equivale a fazer a realidade narrar a si própria “como uma estória”.

⁵ Discutiremos o sentido desse termo no capítulo seguinte.

⁶ Ver, a respeito, Lyotard (1986), cap. 4.

⁷ Ricoeur (1994), p. 206 ss.

⁸ A própria constituição do sujeito, diga-se de passagem, enraiza-se na trama da ação. Se progressivamente caminhamos do campo da experiência para a narrativa, caminhamos também desse sujeito incipiente para o ator social.

⁹ Muito do que constitui uma narrativa desenvolvida provém dos recursos simbólico-culturais da experiência. Neste momento, porém, tratamos dos traços essenciais (ontológicos) da narratividade, e por isso a experiência primeira corresponde aqui à experiência originária, onde a narratividade se encontra em estado nascente. O papel dos recursos simbólicos será melhor assinalado no nosso terceiro capítulo.

¹⁰ Falamos de “ação pré-reflexiva” no mesmo sentido de “consciência pré-reflexiva”, isto é, enquanto campo da experiência cuja dinâmica independe da presença de um sujeito consciente e reflexivo.

O Horizonte da Experiência e a Configuração da Experiência na Narrativa

A noção de experiência é fundamental em nossa análise. Mas talvez ter-se-á notado certa variação no sentido que damos ao termo: ora como experiência sensível, de sujeitos psicofísicos em um mundo (no sentido em que se fala de “experiência sensorial”, enquanto conjunto de sensações a que estamos abertos enquanto organismos), ora como experiência pessoal e biográfica do indivíduo psicossocial (no sentido em que se fala da “experiência de vida” de alguém). Essa variação de sentido não é fortuita, mas repousa numa diferença empírica, que Merleau-Ponty coloca nos seguintes termos:

Não posso dizer que *eu* vejo o azul do céu no sentido em que digo que compreendo um livro ou, ainda, que decido consagrar minha vida às matemáticas. Minha percepção, mesmo vista do interior, exprime uma situação dada: vejo o azul porque sou *sensível* às cores - ao contrário, os atos pessoais criam uma situação: sou matemático porque decidi sê-lo. (1996: 290)

O reconhecimento dessa distinção, contudo, não deve levar a uma separação sumária das duas ordens da experiência. Há uma continuidade histórico-genética e, em virtude mesmo dessa relação genética (isto é, dessa relação originária de sentido), há também uma comunicação atual entre essas ordens. Desse modo, a compreensão adequada dessa distinção faz parte da própria compreensão do fenômeno, já que nos permite visualizar a dinâmica própria da experiência, que ao mesmo tempo que é um bloco único desdobra-se em matices, dimensões, regiões. Nisto reside, para o nosso propósito, a

importância da noção de fundo da experiência. Esses dois aspectos da experiência não são absolutamente distintos, mas estão integrados na experiência geral; se começamos, no entanto, pela experiência sensível, é para evidenciar a gênese dessa abertura ao mundo que a experiência, de maneira geral, representa.

Para a explicitação da estrutura da experiência, recorreremos, mais uma vez, a Merleau-Ponty. Sua fenomenologia da percepção pode ser vista como uma teoria da experiência. O que o autor tematiza como campo da percepção são os elementos da abertura ao mundo própria da experiência. Identificaremos aqui, unicamente para nossos propósitos específicos, as noções de percepção e de experiência (e as correlatas “horizonte da percepção” e “horizonte da experiência”).

Acompanhando a experiência no sentido de sua gênese, isto é, da experiência sensível para a experiência pessoal, do fundo da experiência para a experiência mais expressa e consciente, devemos então compreender a necessária opacidade do campo da experiência. De acordo com Díaz de Rada & Cruces (1994), as práticas sociais cotidianas são opacas, na medida em que na sua própria dinâmica elas ocultam do observador os significados que estão nelas implicados. O sentido das práticas sociais é sempre operado num nível implícito, e tende a ocultar-se tanto do observador quanto dos próprios atores. Na verdade, porém, esse traço de opacidade pertence mais fundamentalmente à própria percepção.

A perspectiva adotada por Merleau-Ponty desloca a tradicional relação consciência-mundo para o campo da percepção. Assim, o surgimento do percipiente no mundo não equivale ao surgimento de um sujeito pessoal; antes a percepção define-se por uma absorção no exterior, no mundo ao qual ela se dirige. Por isso se deve dizer que a realidade da percepção é a realidade de um *campo*. Desse modo, a percepção, enquanto inserção originária no mundo, é anônima, embora haja um “sujeito” que percebe. O sujeito originário, antes de ser o agente da percepção, está *sujeito* à sua força e ao seu poder, o

percipiente encontra-se lançado na condição de ser percebido. Vejo o azul porque sou sensível às cores – e essa situação de fato eu não a inauguro, e tampouco posso opor a ela qualquer resistência. Minha situação de ser sensível me coloca na condição de instrumento de uma relação anterior a mim, a relação entre a percepção e o percebido. Em suma, e como diz Merleau-Ponty (1996), a experiência perceptiva é pré-pessoal. (“o mundo se percebe em mim”) “Toda percepção acontece em uma atmosfera de generalidade e se dá a nós como anônima.” (p. 290)

Mas é verdade que o percipiente se torna cada vez mais sujeito (propriamente falando) da percepção. A percepção que o atravessava em direção ao percebido pouco a pouco se emancipa dessa completa imersão no mundo. O percipiente se diferencia do mundo, que antes o envolvia por todos os lados, e agora o coloca diante de si – ou se coloca diante dele, na mesma medida em que se cria enquanto ponto de vista sobre o mundo. A criança recém-nascida avança da reação imediata aos sensíveis que tocam os seus sentidos para a reação comandada em direção ao objeto que é percebido *lá*. A percepção sediada na criança passa a ter o seu “jato” dirigido para onde a criança, sujeito incipiente, se dirija, e do emaranhado dos reflexos emerge o *ato*. Não o ato no sentido de ação refletida, mas o ato enquanto comportamento orientado: a criança se volta para os objetos do seu mundo, movimenta-se para reencontrá-los lá, começa a estabelecer relações de reconhecimento e afetividade (que pressupõem a exteriorização entre os pólos dessas relações), enfim, como já dissemos, ela se *diferencia* do mundo circundante. Evidentemente, é na continuidade desse processo de diferenciação que se constitui a experiência pessoal, isto é, que surge o sujeito social/sujeito individual.

Mas o sujeito tardio, o sujeito que desenvolveu um campo de consciência humana, que possui uma biografia, uma experiência cultural, um ego, esse sujeito se desliga completamente do campo da experiência perceptiva originária de onde partiu? É claro que não.

Porém não se trata simplesmente de reconhecer que o sujeito tardio ainda traz em si algo das estruturas primárias, do modo como se diz que o homem racional ainda conserva traços do instinto animal ou que o adulto tem ainda o seu lado infantil. O campo perceptivo continua sendo determinante na experiência posterior do sujeito consciente situado num universo cultural e simbólico, e não como produto de uma ação operada por esse sujeito. “A Percepção”, diz Merleau-Ponty,

não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei de constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. (1996: 6)

Desse modo, se o agir de um sujeito consciente se nos aparece como a realidade por excelência, é sobre a condição de ser norteador por esse campo invisível que, em última instância, garante a inteligibilidade do mundo e daquele agir. A importância dessa observação, para nós, se torna tanto mais relevante quanto mais se costuma negligenciar a realidade desse fundo da percepção ou da experiência.

É, pois, na relação entre a percepção e o fundo da experiência que devemos situar a opacidade necessária de toda experiência. A percepção sensível é, em muitos de seus aspectos, vivenciada por nós como estranha à nossa vida consciente, como independente e autônoma.

Toda vez que experimento uma sensação, sinto que ela diz respeito não ao meu ser próprio, aquele do qual sou responsável e do qual decido, mas a um outro eu que já tomou partido pelo mundo, que já se abriu a alguns de seus aspectos e sincronizou-se com eles. Entre minha sensação e mim há sempre a espessura de um *saber originário* que impede minha experiência de ser clara para si mesma. (p. 291)

Duas coisas devem ser observadas nessa colocação de Merleau-Ponty. Em primeiro lugar, se o sujeito tardio se emancipa a partir do

campo perceptivo originário, é sob a condição de conservar ainda em seu ser aquela dimensão pré-pessoal do ser-no-mundo que antecedeu à sua constituição. Em segundo lugar, essa conservação da história perceptiva no sujeito atual implica a impossibilidade de esse sujeito se tornar um completo senhor de sua experiência¹, ele será sempre atravessado por sua experiência como o sujeito originário é atravessado pelo sensível. A experiência é, então, “a comunicação de um sujeito finito com um ser opaco do qual ele emerge, mas no qual permanece engajado”. (p. 296) E a experiência de um mundo será sempre a de uma totalidade aberta, a experiência de um eu não a de algo absoluto, mas a de algo “desfeito e refeito pelo curso do tempo”. (p. 296)

Se então a experiência é *inteira*, representada pelo engajamento do sujeito em sua história perceptiva, a melhor maneira de referir seus momentos constitutivos é falar em dimensões ou regiões da experiência. Na verdade, como já dissemos, a compreensão dessas dimensões e de sua articulação proporciona uma adequada visualização da dinâmica da experiência. Pois é graças à estrutura objeto-horizonte – isto é, o percebido que se destaca sobre o fundo do horizonte da percepção – que se pode perceber qualquer coisa e que pode haver “realidades” em nossa vida. A dinâmica das retenções e protensões na experiência temporal serve-nos de exemplo do funcionamento da estrutura de horizonte.

O presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, e, como este retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente. O mesmo acontece com o futuro iminente que terá, ele também, seu horizonte de iminência. Mas com meu passado imediato tenho também o horizonte de futuro que o envolvia, tenho portanto o meu presente efetivo visto como futuro deste passado. Com o futuro iminente tenho o horizonte de passado que o envolverá, tenho portanto meu presente efetivo como passado deste futuro. Assim, graças ao duplo horizonte de retenção e de protensão, meu presente pode deixar de ser um presente de fato, logo arrastado e destruído pelo escoamento da duração, e tornar-se um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo. (p. 106)

O essencial nessa estrutura é que cada dimensão do tempo só possui realidade fenomenal em virtude de seu remetimento às outras dimensões, ao mesmo tempo que essas outras dimensões, enquanto horizonte, não são *tematizadas*, isto é, jamais elevam-se ao nível da percepção explícita de um sujeito consciente. Elas permanecem, pois, como fundo, ou, para usar a terminologia do último Merleau-Ponty, como um campo invisível que é o avesso e a membrana que sustenta a realidade do visível.

Se o duplo horizonte de retenção e protensão possibilita que o presente não seja eliminado como um ponto da duração, o mesmo se pode afirmar do sujeito da experiência: a referência a uma história pessoal e a um campo do “projeto” (o poder-ser característico do ser-no-mundo, em Heidegger) é que possibilita a existência de um sujeito da experiência *atual* – e um de nossos propósitos é evidenciar o papel crucial da narrativa (ou do comportamento de narrar) nesse processo. Por ora, devemos recolocar, nesse novo quadro, os dois sentidos da experiência que aludimos acima, pois as duas regiões não devem ser concebidas como muito distanciadas e alheias uma à outra. De um lado, a percepção sensível não deve ser vista como um corpo de sensações elementares que se põem à margem de minha vida propriamente dita; ela representa todo o ser-no-mundo de um sujeito que possui um corpo, de um sujeito que vê o mundo na perspectiva de seu corpo e que, por mais sublimado que seja esse mundo, mantém com este relações que ainda são as de um sujeito integral, cultural e simbólico mas também físico e afetivo, enfim, um sujeito encarnado. Por outro lado, a experiência no sentido biográfico não se reduzirá à experiência consciente, mas a todos os fios intencionais que norteiam a existência cultural e social do sentido, fios que se estendem à sua vida humana mais incipiente e que são todos distendidos (seja de modo intenso, seja com um leve toque) quando o indivíduo conta a sua história. “*Aquele que percebe não está desdobrado diante de si como uma consciência deve estar, ele tem uma espessura histórica, retoma uma tradição perceptiva e é confrontado com um presente.*” (p. 320)

Mas como esse campo da percepção se torna um campo simbólico? Ou, colocando a pergunta de outro modo, de que modo se ligam o campo perceptivo original e o campo da linguagem? Como se dá o intercâmbio experiência-linguagem?

Para Merleau-Ponty, há uma continuidade entre a transcendência operada na linguagem e o poder de transcendência do corpo próprio. Nosso corpo, “como corpo ativo, enquanto é capaz de gestos, de expressão e enfim de linguagem, (...) se volta sobre o mundo para o significar”. (citado por Carbone, 1993: 88) A corporeidade é a fonte primeira de toda elaboração simbólica, e a elaboração lingüística prolonga o poder de expressão do nosso corpo, no comércio perceptivo com o mundo. Ao mesmo tempo, contudo, a elaboração lingüística, a comunicação com o outro, é uma formação original em relação à vida perceptiva, porque transforma a elaboração simbólica do corpo próprio. Compreender essa transformação é compreender a essência da linguagem.

De que modo a linguagem “representa” o mundo? Antes de mais nada é preciso ficar claro que não há, em absoluto, uma correspondência ponto por ponto entre os signos e as significações, isto é, uma relação em que exista para cada signo uma significação (ou um leque de significações) determinada que lhe pertence, uma significação que será evocada a cada vez que o referido signo for utilizado. A idéia de uma linguagem pura e transparente, assim concebida, é uma ilusão. E essa idéia de uma linguagem pura tem por conseqüência a tese de uma “dizibilidade” (*dicibilité*) total do real. (Carbone, 1993) Ou, dito melhor, a tese da “dizibilidade” total do real se apóia na imagem dessa linguagem pura, pois, de acordo com esta, todas as “coisas” são passíveis de encontrar um signo que as represente. Na verdade, de acordo com Merleau-Ponty, as significações excedem os significantes destinados a designá-las. Esse excesso é que constitui o *sentido*. As significações em seu conjunto articulam-se como um *meio*: entrecruzam-se, associam-se, significações secundárias gravitam em torno de outras principais, e o significante carrega sem-

pre um halo dessas significações que impede o sentido de se realizar de uma maneira direta.

Mas essa concepção não pretende fazer da comunicação lingüística um ato totalmente subjetivo que flutua num mar de significações fugidias, anulando o terreno firme da *langue*. Trata-se antes de instaurar uma dialética entre as duas dimensões da linguagem. Em seu ensaio *Sobre a Fenomenologia da Linguagem*, Merleau-Ponty (1980b) afirma que o cientista (o lingüista) encara a linguagem *no passado*, na medida em que privilegia “a longa história de uma língua, com todos os acasos e deslizes de sentido que, finalmente, fizeram dela aquilo que é hoje” (p. 130). Tomada a língua desse modo, como um conjunto de fatos constituídos, um sistema de significados uma vez adquiridos, já não se pode compreender sua expressividade, isto é, o uso que dela faz um sujeito falante para comunicar-se em uma “comunidade viva”. É preciso observar, segundo o autor, que a língua e o uso que dela faz o sujeito que fala compõem juntos um “esforço único de expressão, voltado para o presente ou para o futuro e, portanto, governado por uma lógica atual” (p. 130). As duas perspectivas da linguagem, a língua e a fala (*parole*), “a linguagem como objeto de pensamento e a linguagem como sendo minha”, não devem ser separadas, nem mesmo justapostas, e sim desenvolvidas nas implicações de seu relacionamento.

Para Merleau-Ponty, a separação entre o ponto de vista “subjetivo” e o ponto de vista “objetivo” da linguagem é estabelecida por Saussure quando este distingue, nas palavras daquele, “uma lingüística sincrônica da palavra e uma lingüística diacrônica da língua”² (p. 130-31). Merleau-Ponty censura o fato de que a “linguagem como minha” seja tida como uma ordem de realidade simplesmente subsidiária da linguagem “verdadeira”, a saber, a língua tomada objetivamente. Se fosse o caso,

a fenomenologia acrescentaria a experiência da língua em nós ao conhecimento da língua, como a pedagogia acrescenta ao conhecimento dos conceitos matemáticos a experiência do que se tornam no espírito daqueles que os aprendem. Assim sendo, a experi-

ência da palavra nada teria para nos ensinar sobre o ser da linguagem, não teria alcance ontológico (p. 131).

Para Merleau-Ponty isso não é aceitável, pois, desde que se reconheça uma fenomenologia da linguagem ao lado de uma ciência objetiva da linguagem, uma dialética se faz necessária entre as duas perspectivas. De um lado,

o ponto de vista 'subjetivo' envolve o ponto de vista 'objetivo'. A sincronia envolve a diacronia. O passado de uma língua começou sendo presente. A série de fatos lingüísticos fortuitos, postos em evidência pela perspectiva objetiva, incorporou-se numa linguagem que, a cada momento, era um sistema dotado de uma lógica interna. Se, pois, a linguagem é sistema quando considerada segundo um corte transversal, também é preciso que ela o seja em seu desenvolvimento. (p. 131)

De outro lado, a diacronia envolve a sincronia: “Se a linguagem comporta acasos, quando considerada segundo um corte longitudinal, é preciso que o sistema da sincronia comporte a cada momento fendas onde o acontecimento bruto possa vir inserir-se” (p. 131). O sentido encontra-se no seio da dialética que marca o devir da linguagem, ele é sempre esse “equilíbrio em movimento”. É somente no momento da “execução” da língua que o sentido se perfaz em sua plenitude, isto é, no momento em que o sujeito falante toma a seu cargo o empreendimento da significação, com vistas a comunicar-se.

É evidente que essa “tomada” não acontece sempre com o mesmo vigor, levando-se em conta aquelas ocasiões em que o sujeito parcamente investe de “vida” os signos que utiliza, como é o caso da “metáfora morta” de Ricouer³. Mas há também o caso, para tomarmos o exemplo de Merleau-Ponty, em que algumas formas de expressão entram em decadência, acham-se desgastadas em sua expressividade, e então “as lacunas ou as zonas de fraqueza assim criadas suscitam, da parte dos sujeitos falantes que querem comunicar, uma retomada dos fragmentos lingüísticos deixados pelo sistema em via de regressão e sua utilização segundo um princípio novo” (p. 131). Na mesma direção, muitas ocasiões da comunicação cotidiana

na comportam uma expressividade local e instantânea, onde os signos já cristalizados da linguagem são investidos de cores novas numa situação particular; desse modo, sem que aquele signo deixe de ter o seu significado objetivo reiterado, pode o matiz que assumiu naquele momento representar o início de uma cadeia evolutiva que resultará na mudança de seu sentido.

A palavra, enquanto distinta da língua, é esse momento em que a intenção significativa, ainda muda e toda em ato, revela-se capaz de incorporar-se à cultura, minha e de outro, capaz de me formar e de formá-lo, transformando o sentido dos instrumentos culturais. Por sua vez torna-se 'disponível' porque, retrospectivamente, nos dá a ilusão de que estava contida nas significações já disponíveis, quando, na verdade, por uma espécie de *astúcia* ela as esposara apenas para infundir-lhes uma nova vida. (p. 136)

Desse modo “indireto” com que a linguagem significa o mundo, indo alcançar as coisas sempre por um “desvio”, resulta um outro caráter essencial da linguagem: sua obstinada e progressiva referência a si mesma, sua “autoreferencialidade”. (Carbone, 1993) Porque a linguagem assume um caráter de totalidade autoreferencial, ela inaugura, por assim dizer, um *mundo*. Esse mundo aberto pela linguagem reverte seus efeitos sobre a estrutura de intencionalidade originária da existência corporal, e é nesse sentido que a transforma. Nossa experiência corporal do mundo tende a generalizar-se: nossos sentidos se comunicam e nos trazem uma experiência total, porque cada sentido remete a um mesmo núcleo significativo, um mesmo *sentido*. É a linguagem que faz essa mediação, expressando a cumplicidade dos sentidos e, o que é mais importante, elevando à condição de realidade propriamente humana a experiência sensorial. Por essa razão, falar de um ruído “frouxo, embaçado, seco” (Merleau-Ponty, 1996: 308) não é um caso de simples metáfora. É antes o recurso à experiência de uma determinada ordem de realidade como modo de atingir a “realidade” de uma outra região da experiência.

Essa última observação, aliás, pode ser relacionada a uma outra, feita por Ricoeur no prefácio de *Tempo e Narrativa I*, a respeito da metáfora. O autor retoma teses de outro livro:

Em *A Metáfora Viva*, defendi a tese segundo a qual a função poética da linguagem não se limita à celebração da linguagem por si mesma, às expensas da função referencial, tal como predomina na linguagem descritiva. Sustentei que a suspensão da função referencial direta e descritiva é só o avesso, ou a condição negativa, de uma função referencial mais dissimulada do discurso, que é de certo modo liberada pela suspensão do valor descritivo dos enunciados. É assim que o discurso poético traz à linguagem aspectos, qualidades, valores da realidade, que não têm acesso à linguagem diretamente descritiva e que só podem ser ditos em favor do jogo complexo entre a enunciação metafórica e a transgressão regrada das significações usuais de nossas palavras. Arrisquei-me, em consequência, a falar não somente de sentido metafórico, mas de referência metafórica, para dizer desse poder do enunciado metafórico de redescrever uma realidade inacessível à descrição direta. Sugeri mesmo fazer do ‘ver como’, em que se resume o poder da metáfora, o revelador de um ‘ser como’, no nível ontológico mais radical. (1994: 11)

Isso permite dizer, entre outras coisas, que essa função “redescritiva” da linguagem desdobra o sentido do campo da experiência, seja esta simbólica ou mesmo sensível.

Assim, também nosso ser de linguagem, tal como nossa experiência corporal do mundo, tende a generalizar-se, tende a uma universalização ontológica. Esta universalização é o que se chama “mundo cultural”, que concentra todas as nossas tentativas de significação do mundo, que se emancipam a partir do horizonte do mundo sensível. (Carbone, 1993: 92) Este é um passo fundamental para a nossa análise, porque amplia a noção de horizonte que temos formulado, ao mesmo tempo que permite uma ponte para a análise do mundo social e simbólico. Nas palavras de Merleau-Ponty:

A consciência objetiva e científica do passado e das civilizações seria impossível se eu não tivesse com estes, por intermédio de minha sociedade, de meu mundo cultural e de seus horizontes, uma comunicação pelo menos virtual, se o lugar da república ateniense ou do império romano não estivesse marcado em algum lugar nos confins de minha própria história, se eles não estivessem instalados ali como tantos indivíduos a conhecer, indeterminados mas preexistentes, se eu não encontrasse em minha vida as estruturas fundamentais da história. O social já está ali quando nós conhecemos ou o julgamos. (...) Antes da tomada de consciência, o social existe surdamente e como solicitação. Ao final de *Notre*

Patrie, Péguy reencontra uma voz submersa que nunca tinha deixado de falar, assim como ao despertar nós sabemos que os objetos não deixaram de existir na noite, ou que há muito tempo batem à nossa porta. (1996: 485-86)

Por fim, deve-se observar que o mundo aberto pela linguagem, como todo mundo (toda experiência), é também *opaco*. O conhecimento da experiência não pode ser um conhecimento direto e transparente, mas sempre um conhecimento que é ainda um desconhecimento, em maior ou menor grau. Tudo isso remete-nos, então, para o “problema fundamental” colocado por White⁴, a saber, o de “how translate *knowing* into *telling*”. Resposta: pela necessária opacidade e parcialidade desse conhecimento e dessa representação narrativa.

Na seção anterior, abordamos as noções de experiência e de horizonte da experiência, a partir da “fenomenologia da percepção” levada a cabo por Merleau-Ponty. Esboçamos também os termos da relação ontológica existente entre experiência e linguagem. Esta relação, no entanto, não se confunde com aquela que é o nosso objeto principal, a saber, a relação ontológica entre experiência e narrativa. Esta última nós não a colocamos a partir da narrativa concebida apenas como manifestação de linguagem, mas sobretudo como forma de representação do real, que dispõe os eventos numa sucessão temporal e relacional, formando uma história. É óbvio, entretanto, que essa análise pressupõe um tratamento da linguagem e do discurso como realidade existencial, como dimensão do nosso ser-no-mundo. A seção anterior foi, portanto, uma preparação para a concepção da relação experiência-narrativa que explicitaremos, agora em termos positivos, nesta seção.

Porém, antes dessa explicitação (e para podermos fazê-la), nos deteremos em outro autor: Martin Heidegger. Antes de mais nada, porque é a sua análise do fenômeno da verdade que inspira os “ter-

mos positivos” de nossa concepção da relação experiência-narrativa. Isso requer, porém, uma exposição preliminar de sua “análise do *dasein*”, que é certamente, a exemplo da filosofia de Merleau-Ponty, uma valiosa teoria da experiência. Essa exposição cumprirá ainda outras funções: primeiro, reforçará nossa concepção de experiência e de linguagem; segundo, tornará mais claro o que vem a ser uma relação *ontológica*. Ao final deste capítulo, as concepções de Heidegger e a concepção de horizonte se unirão para dar corpo ao que pretende ser a parte mais incisiva de nossa análise.

A reflexão de Heidegger em *Ser e Tempo* (Heidegger, 1995), obra publicada em 1927, não apenas se converteu num marco do pensamento filosófico do século XX, mas causou grande repercussão nas ciências humanas. Nessa obra Heidegger se impõe a tarefa de recolocar a questão do “sentido do ser”, que para ele foi esquecida pela metafísica tradicional. Esse esquecimento se deu em virtude do fato de a tradição metafísica ter se convertido, depois dos gregos, numa ontologia da substância, aquela que visualiza o ser em geral a partir da primazia da “coisa” (*res*), ou, dito de outro modo, que toma a “coisa” como paradigma de representação para tudo o que “é”. Todavia, essa rejeição da ontologia da coisa que Heidegger julga necessário levar a cabo, não implica para ele em considerar a questão do ser como uma questão abstrata; do ponto de vista existencial, a questão do ser é eminentemente concreta, porque “o ser é sempre o ser de um ente”. Resta, contudo, explicitar o que queremos dizer com a palavra *ser*, compreender o fundamento e a possibilidade do ser de alguma coisa. Por onde se deve, então, começar uma tal investigação? Ora, diz Heidegger, já possuímos, em nossa vida cotidiana, um certo grau de conhecimento do ser, de outro modo a questão sequer poderia ser colocada. Por isso, para se alcançar uma compreensão do ser é preciso, em primeiro lugar, analisar o ser do ente que coloca a questão do ser, isto é, o ser do homem, a *pre-sença*⁵. A “ontologia fundamental” de Heidegger começa por uma ontologia da existência humana.

Mas o que caracteriza essa análise ontológica? A investigação fenomenológica de Heidegger é de caráter ontológico porque busca as determinações essenciais do ser dos entes. Dessa maneira, pretende sempre situar-se *aquém* do plano empírico ou ôntico (dos entes) e constituir-se na condição de possibilidade do mesmo. Assim, as estruturas ontológicas explicitadas na análise da pre-sença (como disposição, compreensão, discurso) não devem ser confundidas com aqueles que seriam os seus correlatos ônticos ou empíricos (afeto, desejo, conhecimento, linguagem) – na verdade, tais estruturas são a fundamentação existencial destes últimos. A analítica existencial “está *antes* de toda psicologia, antropologia e, sobretudo, biologia.” (Heidegger, 1995: 81)⁶ Ela corresponde à abertura de um *a priori* mas sem que isso signifique uma “construção *apriorística*” (p. 87), isto é, desvinculada de toda experiência.

Na verdade, a pre-sença possui uma dimensão ontológica em si mesma. É ambíguo, no texto de Heidegger, o *status* da pre-sença. De um lado, ela é um *ente*, o ente que cabe à analítica existencial investigar e que é o equivalente de homem. Por outro lado, a pre-sença não deve ser entendida como sinônimo de “homem”, pois ela é uma determinação ontológica, já que corresponde ao *ser* desse ente que coloca a questão do ser. A resposta a esse dilema encontra-se no fato de que Heidegger considera que a pre-sença é um ente especial, um ente que é, em si mesmo, *ontológico*, na medida em que é o único ente de cujo ser faz parte uma abertura originária ao modo de ser de todos os outros entes – isto é, é constitutivo do ser do homem o desvelamento do sentido do “é”, a partir do qual o mundo nos *advém* como *sendo* de determinada maneira. Essa característica da pre-sença se evidencia com a explicitação da estrutura do ser-no-mundo, que é a constituição ontológica da pre-sença.

O ser-no-mundo pode ser logicamente desmembrado em três partes, que são também seus momentos constitutivos: o “ser”, o “mundo” e o “em”. Dito de outro modo e em outra ordem: o *mundo* em que o ser é, o *quem* que é no mundo, e o modo de *ser-em* em si mesmo. A

cada um desses momentos é dedicado um capítulo da obra (capítulos terceiro, quarto e quinto, respectivamente). No entanto, o ser-no-mundo é uma estrutura unitária, e só pode ser decomposta para efeito de análise. A própria análise, na verdade, demonstra essa unidade, pois o “mundanidade” só se deixa caracterizar mediante uma compreensão do ser *para quem* existe um mundo, o ser que é-no-mundo, por sua vez, só se revela a partir de sua “morada” (o mundo), e a relação de ser-em pressupõe a compreensão dos termos que se relacionam no modo do “em”. Em suma – e isso é fundamental para se compreender a idéia de ser-no-mundo em toda sua profundidade –, a explicitação da estrutura da pre-sença já traz consigo o desvelamento do mundo e vice-versa.

Pode-se dizer que a aparente obviedade de que normalmente se reveste a expressão “ser-no-mundo” deriva da naturalidade com que esse “no” se nos aparece. Grande parte da importância do pensamento de Heidegger consiste em ter ele problematizado o “ser-em” da existência humana. Para uma coisa, um objeto (que a terminologia heideggeriana designa por “ser simplesmente dado”), o “em” corresponde ao “dentro”, a uma relação meramente espacial de inclusão. Mas de que modo se pode dizer que o homem (um ente dotado do modo de ser da pre-sença) está “em” o mundo? Não é suficiente dizer que a pre-sença está “dentro” do mundo, que está simplesmente “aí”, que o homem foi uma vez *abandonado* ao mundo. O “dentro” não pode se adequar a um ente que, em certo sentido, traz o mundo “dentro” de si. O homem não “é”, primeiramente, para depois criar relações com um mundo, ele é homem na exata medida de seu ser-em, isto é, na exata medida em que possui um mundo ou abre o sentido de um mundo. Não existe anterioridade entre esses dois movimentos. “Assumir relações com o mundo só é possível *porque* a pre-sença, sendo-no-mundo, é como é.” (p. 96) Por isso, para Heidegger, dizer que o homem “tem um mundo” nada significa, do ponto de vista ontológico, enquanto não se esclarecer o caráter desse “ter”. Esse esclarecimento deve ser buscado através da análise dos

modos ou modalidades de ser-em, que Heidegger denomina *existenci-ais*. Vejamos quais são eles.

Nossa relação primeira com o mundo não se dá por nenhuma forma de conhecimento. Dá-se através do manuseio, do uso, do contato com os entes “que vêm ao encontro dentro do mundo”, com *instrumentos*, e esse modo de ser-em é denominado *ocupação* (*Besorgen*). O que Heidegger chama de instrumento não são apenas os objetos que utilizamos para fazer alguma coisa, mas tudo com que nos deparamos em nosso mundo e assume um sentido dentro dele (a lua é também um instrumento para nós). Na verdade, falar em “coisa” aqui não seria adequado ontologicamente, porque a coisa já é derivada de uma atitude de conhecimento da pre-sença, onde “já se recorre implicitamente a uma caracterização ontológica prévia.” (p. 109) No conhecimento, algo é posto como tema, e a “coisa” é uma entidade tematizada. Já os instrumentos *são* para nós antes de qualquer visão temática, antes de refletirmos sobre eles, antes de os objetivarmos. A ocupação é, portanto, *atemática*. Não precisamos “ter consciência” de alguma coisa para dela nos ocuparmos; antes, só podemos ter consciência de alguma coisa a partir de um universo de ocupações. Heidegger exemplifica a multiplicidade dos modos de ocupação: “ter o que fazer com alguma coisa, produzir alguma coisa, tratar e cuidar de alguma coisa, aplicar alguma coisa, fazer desaparecer ou deixar perder-se alguma coisa, empreender, impor, pesquisar, interrogar, considerar, discutir, determinar...” (p. 95) Pertencem igualmente à ocupação “os modos *deficientes* de omitir, descuidar, renunciar, descansar, todos os modos de ‘ainda apenas’ no tocante às possibilidades da ocupação.” E, podemos acrescentar, também a desocupação e o “não fazer nada” são maneiras, existencialmente falando, de ocupar-se.

Mas os instrumentos, as “coisas” de nossa ocupação, nunca “são” isolados, eles integram um todo instrumental (que em última análise é o próprio mundo). Os instrumentos *referem-se* sempre a outros instrumentos, e o conjunto de todas essas referências é que

constitui o meio original do nosso ser-no-mundo. O que primeiro vem ao encontro no mundo não são os objetos de um quarto, mas o quarto, e não como espaço geométrico, mas como lugar de morada – só a partir deste último é que pode existir o quarto enquanto espaço vazio. E o quarto se encontra numa casa, que se encontra numa cidade, e esta se opõe ao “campo”. A partir da multiplicidade de referências do todo instrumental cada instrumento se situa. Assim, dizemos coisas muito diferentes com “o meu quarto” e “um quarto de hotel”, embora ambos sejam quartos, porque a primeira expressão está *referida* à minha intimidade e ao meu “lugar” mais familiar, enquanto a segunda evoca a impessoalidade de um lugar onde se encontra alguém que, ao menos momentaneamente, está sem “lar”. Mesmo a natureza, antes de ser a natureza “em si”, que *a posteriori* o homem tematiza como tudo que não é humano, é a princípio integrante do todo instrumental (a iluminação das ruas traz uma referência implícita ao instrumento “escuridão”).

Assim, a pre-sença se “absorve”, de modo não temático, no todo instrumental. Esta inserção é, existencialmente, a forma mais profunda de conhecimento (lembremos a etimologia latina da palavra “conhecimento”: *co-nascimento*, nascer junto com). Quanto menos se olha “de fora” um instrumento mais se sabe manuseá-lo, e é o uso que primeiramente desvela o instrumento: “O próprio martelar é que descobre o ‘manuseio’ específico do martelo.” (p. 111) Não se deve pensar, contudo, que o modo de lidar com os instrumentos, por ser atemático, seja “cego”. “Possui seu modo próprio de ver que dirige o manuseio e lhe confere uma segurança específica” (p. 11) – por exemplo, a segurança característica de quem domina uma “arte”, seja o músico ou o marceneiro. A ocupação se “subordina” à multiplicidade de referências do todo instrumental, e seu modo próprio de ver é “a visão desse subordinar-se”, denominada por Heidegger “circunvisão”. E o que a circunvisão “vê”, de modo originário e necessário, é o seu “mundo circundante”.

Como se vê, embora os termos empregados (ocupação, instrumento) sejam típicos do “homo faber”, o modo de ser-no-mundo da ocupação refere-se a todas as instâncias da existência humana, e a todas as “coisas” que a pre-sença encontra no mundo. Assim, apesar de Heidegger não fazer nenhuma referência significativa à nossa existência corporal, a circunvisão que o corpo próprio dirige ao seu todo instrumental (espacial) está logicamente implicado na análise acima⁷. E é certo que o homem também se “ocupa” com outros homens, mas este ocupar-se possui um *status* especial em virtude de ser um modo de relação em que a pre-sença se relaciona com *outros entes dotados do modo de ser da pre-sença*. O homem “carrega” sempre consigo uma referência a outros homens, o “ser-com” (*Mitsein*) é um modo de ser básico do ser da pre-sença⁸. De um modo geral, o ser-em da ocupação caracteriza uma relação homem-mundo que não é simplesmente a de dois seres exteriores um ao outro, mas a de um entrelaçamento ontológico doador de sentido.

Mas o modo da ocupação ainda não caracteriza inteiramente o ser-no-mundo. O “pre” da pre-sença representa sua abertura ao mundo, e o ser da pre-sença é justamente essa sua abertura (“*A pre-sença é a sua abertura.*”). Mas de que modo a pre-sença “se abre” ao mundo? Em primeiro lugar, a partir da “disposição”. “O que indicamos *ontologicamente* com o termo disposição é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor, o estado de humor.” (p. 188) Qualquer forma de humor, a simples passagem de um estado de humor para outro, a apatia no humor, todos esses fenômenos que muitas vezes são tidos pela própria pre-sença como insignificantes não são “um nada”. Atestam a contínua existência do humor. A disposição é o modo de ser-em com que nos *sentimos*, nos *encontramos*, enfim, com que nos *dispomos* no mundo. Mas não se deve confundir a abertura do ser-no-mundo no humor “com o que a pre-sença ‘simultaneamente’ aí conhece, sabe e acredita.” (p. 190) A abertura da disposição é o solo originário de onde emerge e se desenvolve o que é representado pela pre-sença como emoção e afeto. E essa gênese

se, evidentemente, não é necessariamente acompanhada (nem mesmo na maior parte das vezes) por um movimento de “consciência”.

Diz Heidegger:

Também a falta de humor contínua, regular e insípida, que não deve ser confundida com o mau humor, não é um nada, pois, nela, a própria pre-sença se torna enfadonha para si mesma. Nesse mau humor, o ser do pre mostra-se como peso. Por que, não se *sabe*. E a pre-sença não pode saber, visto que as possibilidades de abertura do conhecimento são restritas se comparadas com a abertura originária dos humores em que a pre-sença se depara com seu ser enquanto pre. (p. 188)

Esse desconhecimento não significa, contudo, incompreensão. Pois nesse caso a pre-sença jamais se compreenderia em sua abertura. Para Heidegger, a “compreensão” é um modo de ser-em tão originário quanto a disposição. Mas aqui não se trata da compreensão entendida como forma de conhecimento; esta última, na verdade, só é possível a partir da compreensão em sentido existencial. O ser-no-mundo mantém-se na familiaridade da convivência ocupacional, situado num conjunto de remissões referenciais que constituem um todo significativo. “Na familiaridade com essas remissões, a pre-sença ‘significa’ para si mesma, ela oferece o seu ser e seu poder-ser para uma compreensão originária, no tocante ao ser-no-mundo.” (p. 132) Ao compreender o “em função de” da referência ocupacional, a pre-sença abre uma “significância” que diz respeito a todo ser-no-mundo e a ela própria. Além disso, a pre-sença, por existir no modo de uma abertura, é o único ente de cujo ser faz parte o que ela ainda não é, de cujo ser atual faz parte suas possibilidades, a pre-sença sempre *é* o que ela pode ser. Pelo fato de “ver” possibilidades em função das quais ela é, a pre-sença se “compreende”. “Compreender é o ser desse poder-ser. (...) A pre-sença é de tal maneira que ela sempre compreendeu ou não compreendeu ser dessa ou daquela maneira. Como uma tal compreensão, ela ‘sabe’ *a quantas* ela mesma anda, isto é, a quantas anda o seu poder-ser.” (p. 199-20) Não é demais enfatizar que esse saber “a quantas ela mesma anda” não denota um processo

de consciência, pre-sença não é consciência. Esse “saber” se presta muito bem, por exemplo, ao entendimento da situação comumente conhecida em que o indivíduo ignora conscientemente o que se passa consigo, mas o seu comportamento, visto como um todo, possui sentido, coerência e aparenta já saber desde sempre “aonde queria chegar”. Com o tema da compreensão Heidegger não pretende contradizer o desconhecimento essencial da disposição. Compreensão e “saber”, aqui, dizem respeito ao fato de a pre-sença constantemente se deparar com sua abertura.

E somente *porque* a pre-sença é na compreensão de seu pre é que ela *pode-se* perder e desconhecer. E na medida em que a compreensão está na disposição e, nessa condição, está lançada existencialmente, a pre-sença já sempre se perdeu e desconheceu. Em seu poder-ser, portanto, a pre-sença já se entregou à possibilidade de se reencontrar em suas possibilidades. (p. 200)

Esse caráter da pre-sença pode ser aproximado do que Díaz de Rada & Cruces (1994) designam como a *reflexividade da prática*. Para esses autores, a experiência cotidiana é dotada de uma reflexividade que não é uma reflexividade de consciência, a reflexividade típica do pensamento analítico. Dizer que a experiência é opaca não é dizer que ela “é contrária a toda espécie de auto-referência. Os agentes sociais em sua vida cotidiana monitorizam seu comportamento em um estágio prático. Seu conhecimento é um conhecimento prático.” (p. 114) A esse respeito, nossa perspectiva compreenderá a reflexividade da narrativa como uma modalidade intermediária entre essa reflexividade “pré-reflexiva” da prática e a reflexividade propriamente reflexiva (analítica). Voltaremos a essa questão adiante.

A interpretação e o discurso são também modos de ser da pre-sença igualmente originários, como a compreensão. A interpretação é a elaboração da compreensão. “O que se abre na compreensão, o compreendido, é sempre de tal modo acessível que pode explicitar-se em si mesmo ‘como isto ou aquilo’; o ‘como’ constitui a estrutura da explicitação do compreendido; ele constitui a interpretação.” (Heidegger, 1995: 205) A simples visão das coisas próximas já traz consigo a estrutura da interpretação: “O

fato de o ‘como’ não ser pronunciado onticamente [no caso mediante as palavras de uma língua] não deve levar a desconsiderá-lo enquanto constituição existencial *a priori* da compreensão.” (p. 206) No conjunto de tudo que vem ao encontro dentro do mundo, a compreensão já sempre abriu uma conjuntura que a interpretação expõe.

A compreensão e a interpretação só se dão de forma *discursiva*, sendo o discurso entendido como condição de possibilidade ontológica da linguagem.

A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. O discurso é a articulação dessa compreensibilidade. Por isso é que o discurso se acha à base de toda interpretação e proposição. Chamamos de sentido o que pode ser articulado na interpretação e, por conseguinte, mais originariamente ainda, já no discurso. Chamamos de totalidade significativa aquilo que, como tal, se estrutura na articulação do discurso. Esta pode desmembrar-se em significações. Enquanto aquilo que se articula nas possibilidades de articulação, todas as significações sempre têm sentido. (p. 219)

O discurso é o *pronunciamento* da compreensibilidade do ser-no-mundo, mas não ainda o pronunciamento ôntico da linguagem, em palavras. O pronunciamento ôntico se dá *a posteriori*, na linguagem, que “é o pronunciamento do discurso”. “A totalidade significativa da compreensibilidade *vem à palavra*. Das significações brotam palavras.” (p. 219) Por isso as palavras, embora não sejam “coisas dotadas de significados”, podem ser encontradas à maneira de um instrumento no mundo das ocupações. Desse modo, podemos dizer (a formulação é nossa) que a palavra pode estar mais próxima do modo de ser do discurso (“dependente de um ‘mundo’”), ou mais distante desse modo de ser (a linguagem “estilhaçada em coisas-palavras simplesmente dadas”).

À articulação do discurso pertence o mundo das ocupações, a compreensão, a disposição. A convivência ocupacional

é discursiva, tanto ao dizer sim quanto ao dizer não, tanto provocando quanto avisando, tanto pronunciando, recuperando ou propiciando, e ainda ‘emitindo proposições’ ou fazendo ‘discursos’.

Discorrer é um discurso sobre... Aquilo *sobre que* o discurso discorre não possui necessariamente, nem mesmo na maior parte das vezes, o caráter de tema de uma proposição determinante. Também uma ordem é exercício de um discurso sobre; o desejo também possui aquilo sobre que deseja. (p. 220)

No que refere à abertura da disposição, por exemplo, o índice lingüístico próprio em que a articulação discursiva se pronuncia “está no tom, na modulação, ‘no modo de falar’ .” (p. 221)

Há uma distância entre essa articulação discursiva originária da experiência e a forma lógica da proposição da linguagem que se pretende clara e objetiva, isto é, *determinante*. Não há, contudo, descontinuidade ontológica entre essas duas dimensões da abertura do discurso. O entendimento dessa continuidade e dessa distância é fundamental para nós.

Para Heidegger, a proposição “*é uma demonstração que determina através da comunicação.*” (p. 214) Essa definição contém três elementos constitutivos: a proposição é demonstrativa, é determinante (um predicado que determina um sujeito) e é comunicativa. No entanto, de outro ponto de vista, são dois os aspectos essenciais da proposição, em sua constituição ontológica, que nos interessa salientar. De um lado, ela “não paira no ar, desligada, a ponto de poder por si mesma abrir pela primeira vez o ente como tal” (p. 214), mas se apóia no conhecimento originário do mundo. “A demonstração que faz a proposição se dá com base no que já se abriu na compreensão e descobriu na circunvisão.” (p. 214) Fundada nos modos de ser básicos do ser-no-mundo, a proposição é um modo de interpretação, “as estruturas essenciais da interpretação devem reaparecer na proposição.” (p. 214)

Mas por outro lado, a proposição imprime uma modificação fundamental na estrutura “como” da interpretação. A proposição já não se contenta com o “como” enquanto articulação do compreendido, ela separa o “como” do todo da significância e o coloca na posição do ser simplesmente dado, o mero objeto ou coisa (ao mesmo tempo o objeto referido no mundo e o “objeto” predicativo da estrutura frasal).

O 'como' é forçado a nivelar-se com o ser simplesmente dado. Afunda-se na estrutura da mera visão que determina o simplesmente dado. A vantagem da proposição consiste nesse nivelamento que transforma o 'como' originário da interpretação, guiada pela circunvisão, no 'como' de uma determinação do que é simplesmente dado. Somente assim a proposição adquire a possibilidade de pura visualização demonstrativa. (p.216)

Ora, de que modo devemos situar a atividade narrativa nessa continuidade? De acordo com Heidegger, existem muitos graus intermediários das formas discursivas:

Uma variedade de graus intermediários ocorre entre a interpretação ainda totalmente entranhada na compreensão ocupacional e o caso extremo de uma proposição teórica sobre seres simplesmente dados. Proposições sobre acontecimentos no mundo circundante, descrições de manualidades, 'relatos de situação', apreensão e fixação de uma 'ocorrência', descrição de uma conjuntura, narração de ocorrências, estas 'frases' não podem ser reduzidas a proposições teóricas sem que ocorra uma deturpação essencial de seu sentido, embora assim como elas tenham a sua 'origem' na interpretação da circunvisão. (p. 216)

É fácil perceber que a narrativa, enquanto forma discursiva, encontra-se nessa instância intermediária. Mesmo se manifestando lingüisticamente, em certa medida na forma proposicional das frases com sujeito e predicado, não se trata aí de verdadeiras proposições objetivantes, sendo tão-somente as formas objetivadas da língua servindo como instrumentos na função *subjuntivadora* (Good, 1994) da narrativa. "A articulação do que foi compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave de 'algo como algo', *antecede* toda e qualquer proposição temática a seu respeito." (Heidegger, *ibid*: 205)

O exposto até aqui já nos permite compreender a concepção heideggeriana de verdade, a partir da qual, como foi dito, formularemos uma noção positiva da relação ontológica experiência-narrativa.

Heidegger, retomando o sentido grego do *logos* enquanto "desvelamento" (*alethéia*), rejeita a doutrina tradicional que associa a verdade com a idéia de "concordância" entre o juízo e o objeto real do juízo. Essa concepção de verdade enquanto "adequação" do inte-

lecto à coisa existente (*adaequatio intellectus et rei*) não se sustenta ontologicamente precisamente porque supõe o objeto real como preexistente à atividade desveladora do ser-no-mundo, tornando assim o ser-verdadeiro um atributo da coisa em si mesma. Na verdade, o ser-verdadeiro é algo que diz respeito à pre-sença, ele só é “ontologicamente possível com base no ser-no-mundo”. (p. 287) As análises precedentes evidenciaram que a “descoberta” dos entes intramundanos se funda na abertura da pre-sença, abertura que é constituída de ocupação, disposição, compreensão e discurso. Apenas em virtude da abertura da pre-sença é que pode haver *verdade*, e um conhecimento só é verdadeiro unicamente na medida em que ele “se mostra” ou se “desvela” como tal. Tomemos o exemplo de Heidegger:

Com as costas viradas para a parede alguém emite a seguinte proposição verdadeira: ‘O quadro na parede está torto’. A proposição se verifica quando ele se vira e percebe o quadro torto na parede. O que nessa verificação é verificado? Qual o sentido da confirmação dessa proposição? Será que se constata uma concordância do conhecimento ou do conhecido com a coisa na parede? Sim e não, conforme se interprete fenomenalmente o que diz a expressão ‘o conhecido’. A que remete o emissor da proposição quando ele – sem perceber mas ‘apenas representando’ – julga? Será que remete a ‘representações’? Certamente não, se representação for tomada como processo psíquico. Também não remete a representações no sentido do representado, ou seja, da ‘imagem’⁹ da coisa real na parede. Segundo o seu sentido mais próprio, a proposição que ‘apenas representa’ remete ao quadro real na parede. É a ele que se visa e não a outra coisa. (p. 285)

A percepção do quadro não substitui a anterior representação do quadro que era visada, a percepção apenas evidencia ou confirma que o que era visado na proposição era o próprio quadro real na parede. A verdade do discurso “é o *fato* de que ele *descobre* o ente para o qual ele é.” (p. 286) “O próprio ente visado mostra-se *assim como* ele é em si mesmo, ou seja, que, em si mesmo, *ele* é assim como se mostra e descobre *sendo* na proposição.” (p. 286) O que se deve verificar na proposição não é uma concordância entre conhecimento e objeto, nem entre diversos conteúdos de consciência.

O que se deve verificar é unicamente o ser e estar descoberto do próprio ente, o *ente* na modalidade de sua descoberta. Isso se confirma pelo fato de que o proposto, isto é, o ente em si mesmo, mostra-se *como o mesmo*. (p. 286)

Evidentemente, não pretendemos reivindicar uma correspondência estrita entre as teses de Heidegger e nossa análise da narrativa. Trata-se antes de uma apropriação dessas teses com vistas a uma compreensão *ontológica* do fenômeno *empírico* da narrativa¹⁰.

Segundo Heidegger, o que se visa na proposição é o ente em si mesmo, o ente na modalidade de sua descoberta. O fato de que a proposição se verifica corresponde ao fato de que o ente “mostra-se *como o mesmo*”. Podemos dizer: a proposição *encontra* o ente visado, e o seu caráter verdadeiro se realiza enquanto se der esse “encontrar”. De que modo podemos aplicar esta tese na compreensão da relação entre a narrativa e a experiência supostamente narrada? E o que queremos dizer com “supostamente”? Se é à experiência que se refere o relato, não é essa experiência que é visada, que é narrada?

Ora, uma narrativa de uma experiência pessoal coloca sempre alguns impasses para o analista. O principal deles talvez seja a coexistência do caráter descritivo e do caráter imaginativo do relato que faz o sujeito de sua experiência pessoal concreta. Mas uma perspectiva da experiência deve superar o oposicionismo entre esses dois aspectos da narrativa pessoal (e da experiência). De acordo com Dubet (1994:105), a experiência é “*uma combinação de lógicas de ação, lógicas que ligam o ator a cada uma das dimensões de um sistema. O ator tem de articular lógicas de ação diferentes, e é a dinâmica engendrada por esta atividade que constitui a subjetividade do ator e sua reflexividade*”. O mesmo argumentam Díaz de Rada & Cruces (1994), ainda que em outros termos. Para eles a experiência é sempre imediata e integrada, nela “o exercício da comunicação não se dá primariamente engajado num esforço de esclarecimento analítico. Antes, este exercício é penetrado por ações e interpretações de ações onde constantemente intervêm elementos vindos de diferentes perspectivas, níveis e campos de realidade.” (p. 113) Uma única ação pode estar relacionada

a significados que referem a um amplo conjunto de campos. E os efeitos de um campo a outro podem ser não-intencionais justamente porque o agente não é totalmente consciente do todo das relações e mediações de sua ação. “Esse constante exercício de ruptura e reconstrução de distinções simbólicas parece ser um dos principais traços das práticas cotidianas.” (p. 114-15)

O analista deve colocar-se além da oposição descritivo-imaginativo porque o ente para o qual a narrativa *é* é o próprio ente que ela descobre ou desvela em sua atividade configuradora – isto é, a experiência narrada. Nisto consiste, por assim dizer, a “verdade” da narrativa. A narrativa *abre* ou dimensiona um certo campo da experiência, campo que articula diversas lógicas do real, da ação e do comportamento num todo que, se não é isento de lacunas e contradições, é ao menos “coerente”. E há um certo “isomorfismo” entre a narrativa (o relato) e a experiência dimensionada por ela – experiência que é, nesse sentido, *real*. É claro que esse campo delineado pela atividade narrativa já é, como foi dito, em alguma medida, sugerido pela experiência enquanto campo imanente de nosso estar no mundo, e é também evidente que aquele não se torna autônomo em relação a este último (e nem o recobre totalmente). Daí a importância, em nossa análise, da noção de horizonte da experiência. O fato de que narrativas diversas de um mesmo sujeito (e sobre um mesmo tema) possam divergir quanto ao seu conteúdo diz respeito a essa relação constante e dinâmica que a atividade configuradora de narrar mantém com o horizonte da experiência a partir do qual ela se estrutura. O possível caráter instável das narrativas não deve ser visto negativamente, como um embargo metodológico que obstrui o acesso à verdadeira experiência do sujeito. Uma tal concepção dever-se-ia a uma compreensão insuficiente da natureza da experiência. A experiência pessoal consiste, em boa medida, nas articulações proporcionadas pela abertura narrativa, e o fato de que um relato não sofra modificações indica apenas que ele continuamente *encontra* aquele campo da experiência (isto é, o ente para o qual ele *é*) *como o mesmo*. “Encontrar” “como o mesmo”, neste caso, quer dizer: os significados articulados de

um certo modo num discurso narrativo permanecem preenchendo o sentido de uma existência humana.

Do ponto de vista de sua possibilidade mais própria, a apreensão que a narrativa realiza é sempre incerta e antecede sempre uma reapreensão. Isso não equivale a supor, contudo, que haveria uma apreensão certa e verdadeira. Tal incerteza é essencial à constituição ontológica da narrativa. Ela é uma interpretação, realizada onticamente (lingüisticamente, mas não necessariamente no modo proposicional), e que propicia uma apreensão do compreendido “como” isso ou aquilo. O que é articulado na compreensão “vem à palavra”, a narrativa é um pronunciamento e uma articulação do discurso. Mas o que é articulado na linguagem não é uma projeção do discurso, a linguagem não *representa* o discurso. Toda interpretação lingüística é a própria compreensão, o próprio discurso, articulado e pronunciado – e como toda articulação, não pode ser definitiva. Isso é importante porque não raro se toma, ainda que implicitamente, a narrativa pessoal como algo que *significa* (representa), com maior ou menor acuidade, uma experiência que já existe substancialmente. Na verdade, a narrativa não *representa* a experiência: no momento em que a narrativa articula a experiência, a experiência está agora articulada e interpretada (“como” isso ou aquilo) na narrativa. Se a narrativa não abrange a todo momento todo o ser-no-mundo, é porque ela está a todo momento articulando-o, em apreensões e reapreensões parciais (Ochs & Capps, 1996). Minha experiência pessoal narrada é a experiência mais *expressa* que possuo em dado momento – e que se opõe perenemente, no modo de uma “tensão”, ao horizonte da minha experiência mais geral. Assim, a narrativa *abre* ou configura o sentido da experiência pessoal. “Porque estamos no mundo e somos afetados por situações, tentamos nele nos orientar por meio da compreensão e temos algo a dizer, uma experiência a levar à linguagem e a partilhar.” (Ricoeur, 1994: 120)

Nesse contexto pode-se entender a afirmação de Ricoeur segundo a qual “referência e horizonte são correlatos como o são a

forma e o conteúdo.” (p. 119) A questão da referência do discurso narrativo remete ao fato de que o intentado desse discurso (sua referência) é sustentado e alimentado pelo horizonte em meio ao qual esse discurso se delinea. Graças à estrutura de horizonte, o discurso narrativo dimensiona a sua própria referência. As implicações da abordagem ontológica que leva em conta a estrutura de horizonte são as mesmas tanto para a função descritiva quanto para a função imaginativa do discurso narrativo¹¹. Isto é, essa referência narrativa é alimentada por ambos esses aspectos, e a riqueza de um mundo vivo garante o enriquecimento da mesma. A tese de Ricoeur¹² segundo a qual o enunciado metafórico tem o poder de redescritção da realidade, sendo a referência metafórica a instauração de um “ser como”, se aplica também à operação narrativa, mas com uma diferença importante: “Enquanto a redescritção metafórica reina principalmente no campo dos valores sensoriais, práticos, estéticos e axiológicos, que fazem do mundo um mundo *habitável*, a função mimética das narrativas exerce-se de preferência no campo da ação e de seus valores temporais.” (p. 11-12)¹³

Todas essas características da referência narrativa derivam da própria natureza da experiência e da ordem perceptiva. A imaginação não deve ser concebida aqui como um fato psicológico de natureza representacionista (como faz White). Do ponto de vista fenomenológico-existencial, a imaginação integra nossa abertura, nosso ser-no-mundo, pois na experiência originária do mundo não existe ainda distinção entre ver e ver o verdadeiro, para falarmos com o último Merleau-Ponty (1992). Existe um perpassar de nossa percepção por vários “setores” da realidade. As nossas experiências (sensíveis ou simbólicas) conservam uma certa *pregnância* quando nos deslocamos para outros domínios de nossa atividade, e esse fenômeno não é adequadamente compreendido se dissermos que houve uma atividade imaginativa do sujeito. O *sentido*, na existência humana, é uma necessidade ontológica. As nossas experiências, por mais remotas que sejam, são enquanto *fazem sentido*, e por isso os

setores de nossa experiências são intercomunicáveis e intercambiáveis – por causa da pregnância do sentido. “Existe uma função geral de substituição e de troca que nos permite ter acesso à significação abstrata das experiências que não vivemos e, por exemplo, permitenos falar daquilo que não vimos.” (Merleau-Ponty, 1996: 303)

Por isso Ricoeur (1994:10) afirma que a intriga da narrativa realiza uma “*síntese do heterogêneo*”. Esse heterogêneo não é formado apenas pelo que está “à mão”, no sentido de integrar uma região de consciência ou pré-consciência da experiência, o que neste ponto seria “figura”. Esse campo heterogêneo é composto por todas as vivências que podem ecoar, de um modo ou de outro, na organização de nossa experiência atual. Tanto as vivências dos vários setores de nossa atividade, quanto aquelas que norteiam nossa existência temporal - as experiências futuras que constituem o nosso campo de projetos e o “poder-ser” do nosso ser presente (Heidegger, 1995), e as experiências passadas, que embora não mais *sejam*, ainda possuem, no presente, o seu “vigor de ter sido” (Heidegger: 1997). Desse ponto de vista é que se deve conceber a idéia de síntese do heterogêneo, e apenas desse ponto de vista é que se pode conceder legitimidade à terminologia lingüística empregada por Ricoeur¹⁴, segundo a qual a experiência seria da ordem “paradigmática”. Contudo, e neste ponto concordamos com Carr (1991), a terminologia lingüística de Ricoeur (e talvez mesmo a noção de síntese do heterogêneo) torna-se problemática quando se diz que a partir da ordem paradigmática da experiência a narrativa *impõe* uma ordem sintagmática (temporal). Neste caso resultaria que o nexo entre experiência e narrativa não seria ontológico, que a narrativa não encontraria suas condições de possibilidade na estrutura temporal da experiência originária.

A noção de síntese, entretanto, deve ser conservada para apreender a operação narrativa: síntese em relação ao horizonte da experiência, *síntese perceptiva*. Esta síntese, como afirmamos no capítulo anterior, enquanto operação que instaura o sentido, funda a temporalidade originária de nossa experiência. De acordo com

Merleau-Ponty (1996), “a síntese perceptiva é uma síntese temporal; a subjetividade, no plano da percepção, não é senão a temporalidade, e é isso que nos permite preservar no sujeito da percepção a sua opacidade e sua historicidade.” (p. 321) A temporalidade é, então, “a luz que permite ver e conduzir à expressão o que se desenha no horizonte do mundo.” (Carbone, 1993: 94)

Notas

¹ Em certo sentido, reside aí o valor da concepção heideggeriana de “ser-no-mundo”, da qual falaremos adiante.

² Segundo Andrieu (1993), Merleau-Ponty interpreta a obra de Saussure não mais como “*une linguistique de la langue*”, mas como “*une linguistique de la parole*” (p. 49). Convém assinalarmos a particularidade do uso que faz o autor da terminologia saussureana. A rigor, não é exato equiparar a palavra (*parole*) com a sincronia e a língua com a diacronia, já que não pode existir em Saussure uma “linguística sincrônica da palavra” - por definição, a linguística não estuda a *parole*, e sim a *langue* (a dimensão social da linguagem), sendo sincronia e diacronia duas perspectivas desse estudo: “A parte psíquica não entra tampouco totalmente em jogo: o lado executivo fica de fora, pois a sua execução jamais é feita pela massa; é sempre individual e dela o indivíduo é sempre senhor; nós a chamaremos *fala (parole)*.” (Saussure, 1995: 21). Não é menos verdade, deve-se reconhecer, que o estudo sincrônico abarque elementos não estritamente sociais, como a entonação e outras sutilezas da expressão. A Linguística Sincrônica, para Saussure, “se ocupará das relações lógicas e psicológicas que unem os termos coexistentes e que formam sistema, tais como são percebidos pela consciência coletiva” (p. 116). A questão é que essas “relações lógicas e psicológicas” são enfatizadas enquanto um sistema social coordenado. Com isso queremos dizer que, embora a “linguagem como minha” em Merleau-Ponty esteja perfeitamente situada num sistema linguístico “objetivo”, há muito mais “subjetividade” e criatividade na *parole* merleau-pontyana do que na sincronia de Saussure. Ou, se preferirmos, muito mais “subjetividade” na *parole* de Saussure do que na *parole* tal como concebida por Merleau-Ponty, dado o acento “dialético” com que este representa a “execução” linguística.

³ Trata-se da metáfora que se “naturaliza” com o uso, a ponto de deixar de ser percebida e empregada como metáfora: p. ex., “o pé da cadeira”, “o céu da boca”.

⁴ Ver p. 20.

⁵ O termo “*dasein*”, comumente vertido para o português como “ser-aí”, foi traduzido na edição brasileira pela expressão “pre-sença”. Veja-se a justificativa na nota n. 1, p. 309 da edição referida.

⁶ Paul Ricoeur (1994: 97), contudo, reconhece uma dimensão antropológica das categorias ontológico-existenciais de *Ser e Tempo*. Segundo afirma, a análise de Heidegger precisa “ter uma certa consistência no plano de uma antropologia filosófica para exercer a função de abertura ontológica que lhe é assinalada. Bem mais, essa antropologia filosófica organiza-se com base em uma temática, a da *Inquietação (Sorge)*, que, sem nunca se esgotar numa praxeologia, haure contudo nas descrições inspiradas na ordem prática

a força subversiva que lhe permite abalar o primado do conhecimento pelo objeto e desvelar a estrutura do ser-no-mundo mais fundamental que qualquer relação sujeito-objeto. É dessa maneira que o recurso à prática tem, em *O Ser e o Tempo*, um alcance indiretamente ontológico.”

⁷ Como vimos, coube a Merleau-Ponty a exploração exaustiva e sistemática da corporeidade do ser-no-mundo.

⁸ Heidegger, no entanto, apenas pressupôs o ser-com, quando na verdade é preciso explicitar como ele se dá (Lyotard, 1986, p. 80). Merleau-Ponty (1980a; 1996), seguindo Husserl, desenvolveu essa tarefa, fundando a coexistência originária não numa relação entre consciências, mas numa relação entre meu corpo e o corpo do outro.

⁹ De acordo com a tradutora, Heidegger recorre aqui “ao triplo sentido da palavra alemã ‘Bild’, que significa tanto o quadro, como a imagem e a forma de formação.” (p. 325)

¹⁰ Vimos que Heidegger não considera a análise *a priori* “apriorística”, no sentido de ser desvinculada da experiência. Em virtude mesmo das características essenciais da presença - que correspondem às características da experiência -, *a priori* e empírico não precisam ser concebidos como radicalmente distintos e incomunicáveis. Se a experiência, a abertura ao mundo, é a fonte de toda apreensão desse mundo, isto é, de todo conhecimento, então a necessidade expressa pelo Ser é apenas a necessidade de ser de algo que, de fato, já é. *O a priori* não deve significar “investir o mundo das condições sem as quais ele não poderia ser pensado, pois, para poder ser pensado, em primeiro lugar ele deve não ser ignorado” (Merleau-Ponty, 1996: 296). Por outro lado, o conhecimento ontológico realiza a importante tarefa de tornar visíveis na experiência as regiões de “necessidade” e de explicitar relações originárias no mundo. “*O a priori* é o fato compreendido, explicitado e seguido em todas as conseqüências de sua lógica tácita, e o *a posteriori* é o fato isolado e implícito. Seria contraditório dizer que o tato é sem espacialidade, e é *a priori* impossível tocar sem tocar no espaço, já que nossa experiência é a experiência de um mundo. Mas esta inserção da perspectiva tátil em um ser universal não exprime nenhuma necessidade exterior ao tato, ela se produz espontaneamente na própria experiência tátil, segundo seu modo próprio.” (p. 299)

¹¹ “O conceito de horizonte e de mundo não concerne só às referências descritivas, mas também às referências não-descritivas, as da dicção poética.” (Ricoeur, 1994: 122)

¹² Ver p. 53.

¹³ A esse respeito é ainda interessante o que dizem Fink e Gadamer sobre o termo *Bild* (ver nota 19). Nas palavras de Ricoeur (p. 123): “Eugen Fink compara o *Bild*, que ele distingue das simples presentificações de realidades inteiramente percebidas, a uma ‘janela’ cuja estreita abertura desemboca na imensidão de uma paisagem. Por sua vez, H.-G. Gadamer reconhece no *Bild* o poder de conceder um acréscimo de ser à nossa visão de mundo empobrecida pelo uso cotidiano.” Segundo o nosso ponto de vista, o mesmo faz a narrativa em relação à experiência.

¹⁴ Ver p. 38.

O Sujeito da Experiência e a Identidade Narrativa

A narrativa, como argumentamos até aqui, é uma operação configuradora que se realiza sobre o fundo do horizonte da experiência mais geral. Ela tem, pois, um duplo caráter em termos cognoscitivos: de um lado, corresponde a uma forma de conhecimento racional, da parte de um sujeito consciente que descreve, relata e organiza com pretensa objetividade acontecimentos vividos por ele ou dos quais ele tenha conhecimento; de outro, a narrativa corresponde, em boa medida, a uma forma de conhecimento não consciente, que estrutura-se ao sabor dos mais variados elementos da experiência do sujeito, onde cada elemento destacado obscurece (mas não elimina) uma região da experiência que lhe é aparentada – o que constitui, como vimos, a opacidade própria da experiência e da operação narrativa.

Dissemos que a passagem da experiência originária para a experiência pessoal é a passagem de uma vida de consciência pré-pessoal para aquela de um sujeito reflexivo. Neste capítulo estaremos preocupados sobretudo em compreender a constituição desse sujeito reflexivo, pessoal e social, desse sujeito que chamamos anteriormente de tardio.

Nessa passagem de um sujeito a outro muito é deixado para trás, embora muito possa ser recuperado pela continuidade da elaboração narrativa. O caráter de tal recuperação, contudo, já constitui um elemento essencial da natureza da atividade perceptiva e também da narrativa. A síntese perceptiva, sobre a qual falamos no

fim do capítulo precedente, é sempre, de acordo com Merleau-Ponty, uma síntese *presuntiva*:

...apesar de meu presente contrair em si mesmo o tempo escoado e o tempo por vir, ele só os possui em intenção, e, se por exemplo a consciência que tenho agora de meu passado me parece recobrir exatamente aquilo que ele foi, este passado que pretendo reapreender ele mesmo não é o passado em pessoa, é meu passado tal como o vejo agora e talvez eu o tenha alterado. Igualmente, no futuro talvez não reconhecerei o presente que vivo. Assim, a síntese dos horizontes é apenas uma síntese presuntiva, ela só opera com certeza e com precisão na circunvizinhança imediata do objeto. Não conservo mais em mãos a circunvizinhança distante: ela não é mais feita de objetos ou de recordações ainda discerníveis, é um horizonte anônimo que não pode mais fornecer testemunho preciso, deixa o objeto inacabado e aberto, como ele é, com efeito, na experiência perceptiva. (1996: 107)

Entretanto, é característico da experiência (e do ato narrativo) *crer* nessa memória do passado. Na verdade, o modo dessa crença, que permite a reconstituição permanente da experiência, é que define esta última como tal.

Podemos falar do mesmo fenômeno retomando o tema da linguagem. O fato de que toda experiência humana se constitui imersa na linguagem e no sentido faz com que a língua tenha uma função mnemônica muito especial. A oferta prévia de valorizações de experiências e atos que toda língua possui não é percebida pelo indivíduo de maneira instrumental, na forma de uma lembrança consciente, por exemplo; antes se traduz por uma carga sentimental que predispõe à ação (Luckmann, 1996). “A língua ajuda a aderir à memória as medidas de valor experienciadas, e isto é de extraordinário significado, especialmente nos atos complexos que se estendem ao longo do tempo” (p. 94). As situações e experiências são vividas e nomeadas, e futuramente serão recordadas, em boa medida, a partir do modo como foram nomeadas. Mesmo que não sejam recordadas, a possível influência que as experiências passadas exercem sobre a experiência presente é também marcada pelos signos que as referem. O mesmo vale para a memorização das experiências e situações com-

plexas. Tais experiências muitas vezes são vividas como um emaranhado de ações, sentimentos e significados diversos, às vezes incompatíveis entre si, mas que são apreendidas como um todo dotado de um sentido (muitas vezes em detrimento de certos elementos existentes na situação e na experiência momentânea), sentido que é representativo de uma perspectiva do estar no mundo e que é, em boa medida, realizado em palavras, seja por meio de uma prática lingüística interativa ou individual. Quando essas experiências são recuperadas na experiência atual o são em parte através das palavras com que foram compreendidas, pois as interpretações no presente são feitas de modo verbal, sobre uma experiência passada marcada por signos verbais. Mesmo que algum elemento da experiência passada não tenha sido propriamente nomeado, permanecendo incerto e vago, mesmo assim, para ser apreendido e interpretado no presente, é inevitável que seja nomeado então.

Toda maneira de lidar com uma experiência atual apóia-se, pois, numa pré-história de experiências passadas, que foi estruturada lingüisticamente e que é trazida para o presente lingüisticamente (Luckmann, 1996). Isso não significa, contudo, que o código lingüístico propicie um armazenamento exato da experiência tal como foi abstraída no passado, e que basta que o signo seja evocado para que a experiência seja “transportada” para o presente. Quando uma pessoa se volta para uma experiência passada, para interpretá-la ou simplesmente recordá-la – caso seja possível recordar sem interpretar –, o faz necessariamente com o seu olhar do presente. Os signos que permitem recuperar uma certa experiência vivida, porque foram incorporados a essa experiência no passado, são também signos que têm o seu vigor presente, que marcam atualmente valorizações e perspectivas que podem não coincidir com aquelas assumidas no passado, e que podem propiciar um reconhecimento que seja ao mesmo tempo uma reconstrução. Mas este é apenas um caso. De um modo geral, se a linguagem cotidiana ajuda a “aderir à memória” ela o faz à sua maneira. A “linguagem da prática” relaciona-se com a

experiência de uma forma que é marcada pela ambivalência, vagueza, opacidade e parcialidade, entre outros aspectos (Díaz de Rada & Cruces, 1994)¹. É nesse sentido que se pode dizer que “a memória nunca captura a autêntica experiência” (Ochs & Capps, 1996: 21), apenas que com isso devemos assimilar o paradoxo de que a “autêntica experiência” é em boa medida a experiência capturada. Isso se traduz com perfeição no dito de Milan Kundera: “Relembrar não é o negativo do esquecimento. Relembrar é uma forma de esquecimento.” (citado por Ochs & Capps, p. 21) Conceber a experiência desse modo é tratar o esquecimento, à maneira de Nietzsche, como uma realidade *positiva*.

Para compreendermos devidamente o sujeito da experiência secundária, sujeito que é eminentemente social e cultural, devemos retomar um outro tema já tratado no capítulo precedente: a dimensão simbólica da experiência. Na ocasião, perguntamos sobre o modo como o campo da percepção, o campo da experiência originária, se torna um campo simbólico, e respondemos então por um esboço de uma fenomenologia da significação lingüística e da operação simbólica. Devemos agora analisar de modo mais operacional a participação das mediações simbólicas no envolvimento do sujeito em sua experiência. Dito de outro modo, antes examinamos a gênese e a própria possibilidade do símbolo a partir da natureza da experiência corporal; agora devemos focalizar o papel do simbolismo na formação da experiência em seu desenvolvimento.

De que modo o simbolismo da cultura participa da experiência primária? É um consenso entre os antropólogos atuais o fato de que a experiência individual e as matrizes culturais não devem ser consideradas realidades ontologicamente separadas. Para Jackson (1996), o idiossincrático e o cultural são co-presentes, ele fala da necessidade de colocar-se a experiência primária e a elaboração secundária sobre uma mesma “base”, “tornando pouco definida (*blurring*) a linha entre fato e ficção, entre história de vida e narrativa-modelo (*exemplary narrative*).” (p. 42) De outra parte, Díaz de

Rada & Cruces (1994) afirmam que a linguagem da prática é capaz de uma integração entre a dimensão corporal e subjetiva da experiência e a dimensão cultural e socialmente objetivada, num único movimento.

A prática social constitui o espaço de todo tipo de continuidade social, cultural e temporal. De um lado, os agentes constroem e interpretam o contexto presente em termos de outros contextos. Em cada experiência particular eles estão carregados com o fardo de uma larga e mais compreensiva experiência. Por outro lado, eles colocam em jogo, de acordo com cada caso, tanto as longas *durées* que perpassam o sentido da história coletiva, quanto os curtos espaços de tempo que permitem ao agente lidar com as pequenas distâncias das relações face-a-face. (p. 114)

A experiência sensível (e a experiência pessoal e idiossincrática) e a experiência simbólica (sócio-cultural) podem e devem ser colocadas sobre um mesmo fundamento em virtude do seu entrelaçamento constitutivo na gênese da experiência. Para Ricoeur (1994), os símbolos culturais, antes de serem tomados como objetos a serem interpretados, devem ser vistos como “interpretantes internos da ação”. O simbolismo (os “recursos simbólicos da ação”) é, dentro do modelo de Ricoeur, o terceiro traço constitutivo da pré-compreensão, própria da experiência, na qual se enraíza a composição de toda intriga². O autor afirma apoiar-se nos trabalhos de representantes da sociologia compreensiva (como Clifford Geertz) para postular esse suporte simbólico da prática que pode ser narrada: “Se, com efeito, a ação pode ser narrada, é porque ela já está articulada em signos, regras, normas: é, desde sempre, *simbolicamente mediatizada*.” (p. 91) É importante que compreendamos devidamente o caráter dessa “mediação”. Ricoeur procura escapar tanto de uma concepção muito pobre do símbolo (o símbolo como simples notação) quanto de uma concepção muito rica (a ênfase exacerbada no duplo sentido das significações, seguindo o modelo da metáfora, e até mesmo nos significados ocultos). As *formas simbólicas* (Cassirer) são “processos culturais que articulam a experiência inteira” (p. 92), e a noção de mediação simbólica permite justamente que essa articulação geral seja

possível conceitualmente, uma vez que ela implica uma dupla concepção do símbolo:

Se falo mais precisamente de *mediação simbólica*, é a fim de distinguir, dentre os símbolos de natureza cultural, aqueles que embasam a ação a ponto de constituir sua significação principal, antes que se destaquem do plano prático conjuntos simbólicos autônomos pertencentes à palavra ou à escrita. Nesse sentido, poder-se-ia falar de um simbolismo implícito ou imanente, em oposição a um simbolismo explícito ou autônomo. (p. 92)³

Quando o símbolo é visto unicamente no segundo sentido, isto é, como objeto autônomo, perde-se de vista toda uma comunicação incipiente do simbolismo com a experiência em seu começo, comunicação esta que a idéia de simbolismo implícito ou imanente quer apreender. Para Ricoeur, o simbolismo imanente fornece “um *contexto de descrição* para ações particulares” (p. 93), isto é, a convenção simbólica faz com que uma determinada ação seja interpretada “*como* significando isto ou aquilo”⁴. Ele exemplifica com o gesto de levantar o braço, que a depender do contexto pode “ser compreendido *como* maneira de saudar, de chamar um táxi, ou de votar.” (p. 93) Mas podemos dizer, de modo geral, quanto à composição de narrativas, que os modos de pensamento característicos de uma cultura *enformam* e *informam* a percepção de uma dada circunstância. Por exemplo: os motivos pelos quais uma pessoa agiu de determinada maneira serão percebidos de modo diferente, por aquele que relata o fato, a depender dos padrões culturais de pensamento em operação: será de um modo, caso a cultura em questão “pense” as ações humanas através de uma separação muito estanque entre o caráter “bom” ou “mau” dessas ações; será de outro, caso essa cultura tenha hábitos de pensamento menos maniqueístas. Ou ainda: uma pessoa estará menos ou mais propensa a “perceber” nexos e coerência entre as várias nuances de seu “eu” de acordo com o grau de integração com que sua cultura define a realidade individual. Assim, “o simbolismo confere à ação uma primeira *legibilidade*.” (p. 93)⁵

O que a configuração narrativa realiza é o aumento dessa legibilidade prévia que a estrutura de pré-compreensão já confere à experiência. “A ação humana pode ser sobressignificada, porque já é pré-significada por todas as modalidades de sua articulação simbólica.” (p. 124) A esse respeito é interessante notar que, segundo Ricoeur, o problema da função referencial da narrativa, neste particular, é mais simples que o da poesia lírica, porque no caso da narrativa o mundo é apreendido principalmente na perspectiva da *praxis* humana, enquanto na poesia ele o é na perspectiva do *pathos* cósmico. Para falarmos com um outro autor, a “atividade narrativa revela a ligação existente entre discurso e prática, já que a própria estrutura da narrativa é pré-dada nas estruturas da vida cotidiana.” (Jackson, 1996: 39)

Mas essa importância que estamos atribuindo ao simbolismo imanente não tem por consequência menosprezar o papel do simbolismo “autônomo” na operação narrativa. Na verdade, nas narrativas do dia-a-dia seu papel é mais relevante. Mais uma citação de Ricoeur (1994) é importante quanto a esse assunto: “Passa-se assim, sem dificuldade, sob o título comum de mediação simbólica, da idéia de significação imanente à de regra, considerada no sentido de regra de descrição, depois à de norma, que equivale à idéia de regra considerada no sentido prescritivo do termo.” (p. 94) Ora, há uma continuidade entre o simbolismo imanente e o simbolismo mais desenvolvido e explícito, e todas essas dimensões têm o seu lugar na vivência e na representação das ações humanas. O simbolismo mais explícito está presente nas histórias pelo menos sob três aspectos, que são coexistentes. Primeiro, como objeto autônomo propriamente dito, participando da intriga como uma entidade, à maneira de uma personagem. Por exemplo, “Deus”, “Santa Bárbara”, “O Destino”. Depois, enquanto “tema” que dá sentido à história: no nível da experiência, pode ser o que impulsiona a ação dos atores concretos; no nível da narrativa, é a *idéia* que preside à construção da história como um todo coerente. Assim, temos histórias de “amor”, de “justi-

ça”, de “coragem”, de “traição”, de “sofrimento”. Por fim, o simbolismo integra a história na medida em que os sujeitos envolvidos (atores, personagens e narradores), possuidores de “traços” específicos, de valores e princípios morais, capazes de certas ações e não de outras, são sujeitos *culturais*, formados enquanto tais pelo repertório de objetos, normas, idéias e símbolos que, em última instância, constitui uma cultura.

Por tudo isso, reservamos esse tema da mediação simbólica para este momento em que estamos a considerar o sujeito cultural da experiência. O indivíduo tem, à sua disposição, quando leva a cabo a atividade configuradora da narrativa, desde os elementos da experiência sensível, passando pelo simbolismo mais originário de sua cultura (que atravessa e conforma a própria experiência sensível), até o simbolismo mais autônomo de sua experiência cultural de pessoa plenamente socializada. Mas é sobretudo a partir deste último nível, com um olhar que seja capaz de integrar numa visão unitária os momentos anteriores, que é preciso compreender o relato de uma história pessoal.

A narrativa, enquanto *ato*, é uma operação reflexiva, e nisso coincide com o *status* desse sujeito cultural (reflexivo e consciente) que narra. Essa operação reflexiva torna o horizonte da experiência, que a alimenta, opaco, e o sujeito social, reflexivo e consciente, é sobretudo o sujeito articulado na narrativa. Ora, nossa reflexão ficaria com uma grande lacuna se não analisasse o modo como a narrativa elabora a identidade pessoal do sujeito que conta a história de sua vida. A ação reconstrutiva da narrativa em relação à experiência se aplica de modo muito particular ao próprio *self* implicado na história. Vejamos.

Prolongando o poder do simbolismo, a narrativa é uma *mediadora* do nosso envolvimento no mundo, a partir da qual percebemos seus objetos e a nós mesmos. “As narrativas pessoais moldam o modo como nós sentimos e atentamos para os eventos. Elas são representações parciais e evocações do mundo tal como o conhecemos.”

(Ochs & Capps, 1996: 21-22) De acordo com esses autores, a narrativa é sempre uma oportunidade para uma compreensão parcial de si mesmo, ela evoca sempre certas facetas da experiência (memórias, interesses, expectativas). Assim, de um lado, a narrativa é composta de *selvas* parciais, e permite o acesso a determinados fragmentos da experiência. Mas, por outro lado, à medida que é criada, a narrativa pessoal cria o narrador enquanto sujeito individual e unitário, reconstruindo a lógica e o encadeamento das situações em que esse narrador-personagem está envolvido. “Prolongando suas histórias através da escolha de palavras, graus de elaboração, atribuição de causalidade e seqüencialidade, bem como dos antecedentes e das conseqüências de emoções, circunstâncias e comportamentos, os narradores constroem novas compreensões de si mesmos-no-mundo.” (p. 22-23)

A narrativa é uma mediadora fundamental na interpretação de si e, como vimos, tal interpretação se erige na base de uma pré-compreensão, que é desde sempre discursiva. De acordo com Somers (1994), a narrativa, no que essa autora chama de sua “dimensão ontológica”, define *quem nós somos*. A narrativa, transformando os eventos em episódios e os atores sociais em personagens, delimita a identidade social, embora a unidade dessa delimitação possa se dar em graus diversos. Mais ainda: “As pessoas agem, ou não agem, em parte de acordo com o modo como elas compreendem seu lugar em um número dado de narrativas” (p. 618), compreensão que pode assumir um caráter fragmentado e parcial. Assim, a narrativa, que encontra sua razão de ser no campo da ação e da experiência, proporciona um enriquecimento substancial desse campo, tendo a identidade narrativa como elo indispensável desse processo.

Entretanto, indo mais além, é preciso reconhecer nesse poder da narrativa não apenas uma “participação” na construção da identidade pessoal, mas a própria condição de possibilidade da mesma. Estamos aqui nos unindo às conclusões de Ricoeur ao final de *Tempo e Narrativa III* (Ricoeur: 1997). A questão da identidade narrativa é

colocada pelo autor como uma das possíveis soluções para os problemas suscitados pela interpenetração da narrativa histórica e da narrativa de ficção, ou, como ele diz, pelos “processos cruzados de ficcionalização da história e de historicização da ficção.” (p. 424) Embora não caiba aqui um aprofundamento desse problema, cumpre notar que a diferença de intencionalidade entre a narrativa histórica e a narrativa de ficção (para recordarmos o que foi dito na introdução) está aparentada ao duplo movimento de descrição e imaginação das narrativas pessoais. Logo veremos que, por conta disso, a questão da identidade narrativa é uma questão *única*.

Para Ricoeur, o entrecruzamento de história e ficção tem por consequência a atribuição a um indivíduo (ou a uma comunidade) de uma identidade muito particular, a identidade narrativa. Revelar a identidade de alguém (indivíduo ou comunidade) equivale a responder à questão “Quem?”. A resposta a essa questão é um nome próprio, e esse nome designa a permanência (no tempo) de alguém como sendo *a mesma* pessoa. “Mas, pergunta Ricoeur, qual é o suporte da permanência do nome próprio? Que justifica que se considere o sujeito da ação, assim designado por seu nome, como o mesmo ao longo de toda uma vida, que se estende do nascimento à morte? A resposta só pode ser narrativa.” (p. 424) Se não for narrativa, então ou a identidade será uma realidade substancial, um Mesmo que permanece em meio à diversidade, ou ela será uma ilusão, será, na linha do ceticismo de Hume ou de Nietzsche, “um puro diverso de cognições, de emoções e de volições” sem unidade qualquer. A existência da identidade é dependente, ontologicamente, da narração, do ato de contar a história de uma vida⁶.

Desaparece o dilema se substituirmos a identidade compreendida no sentido de um mesmo (*idem*) pela identidade compreendida no sentido de um si mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa. A ipseidade pode escapar ao dilema do Mesmo e do Outro, na medida em que sua identidade se baseia numa estrutura temporal conforme ao modelo de identidade dinâmica oriunda da composição poética de um texto narrativo. O si mesmo

pode, assim, ser dito refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Ao contrário da identidade abstrata do Mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida. O sujeito mostra-se, então, constituído ao mesmo tempo como leitor e como escritor de sua própria vida, segundo o voto de Proust. (p. 424-25)

Mas essa dimensão ontológica da narrativa em relação à identidade pode ser melhor visualizada se nos voltarmos para o processo de formação dessa identidade a partir da dinâmica da relação experiência-narrativa. Temos dito que em nossa experiência ordinária já estamos envolvidos em uma trama da ação e dos eventos que é responsável pelo advento, em nossas vidas, do sentido da temporalidade e das situações. Ricoeur (1994) tende a reconhecer, nesse encadeamento de episódios próprio de nossa experiência, uma *história (ainda) não contada*: “histórias que pedem para ser contadas, histórias que oferecem pontos de ancoragem à narração”. (p. 115) A expressão “história não contada (ainda)” é absurda se for aplicada à história efetiva: não pode haver história que não tenha sido contada. Mas não o é se essa história for entendida como história *potencial*: o sentido aderente às situações vivenciadas já potencializa a construção da trama numa certa direção. Um exemplo, caro a Ricoeur, para explicitar esse processo, é a reconstrução da biografia que se dá no tratamento psicanalítico. O paciente traz para as sessões “migalhas de histórias vividas, sonhos, ‘cenas primitivas’, episódios conflituais” (p. 115), e o trabalho analítico consiste em tirar desses fragmentos uma história mais coerente (e provavelmente menos suportável). Uma tal interpretação narrativa do trabalho psicanalítico

implica que a história de uma vida proceda de histórias não narradas e reprimidas, em direção a histórias efetivas de que o sujeito poderia assumir e considerar como constitutivas de sua identidade pessoal. É a busca dessa identidade pessoal que assegura a continuidade entre a história potencial ou incoativa e a história expressa de que assumimos a responsabilidade. (p. 115)

Ricoeur fala ainda (segundo os termos de Wilhelm Schapp) da experiência como um constante “estar-emaranhado” em históri-

as. Assim, pode-se dizer que “a história ‘acontece’ a alguém antes que alguém a narre.” (p. 115) Esse emaranhamento constitui uma “pré-história” da história narrada, e essa pré-história é o que vincula a história efetiva “a um todo mais vasto e dá-lhe um ‘pano de fundo’. Esse pano de fundo é feito pela ‘imbricação viva’ de todas as histórias vividas umas nas outras. É preciso pois que as histórias narradas ‘emergam’ desse pano de fundo. Com essa emergência, o sujeito implicado emerge também.” (p. 115-16) Esse pano de fundo é também o que temos chamado de horizonte da experiência. E por conta disso, não se pode opor a Ricoeur que o sujeito “acontecido” pela história não seria um autêntico sujeito da experiência, pois esse “acontecer”, nós o vimos, já está marcado pela compreensão originária do mundo e de si mesmo, pelo discurso. Apenas que, com o advento da história narrada sobre o pano de fundo da história (ainda) não contada, emerge o sujeito da narrativa a partir do sujeito da experiência. Emerge, pois, o sujeito social, já implicado no sujeito da experiência, mas que é agora sujeito que se constitui e se reconhece como tal, que assume e assina as suas histórias.

A configuração operada pela narrativa, todavia, não é uma estrutura rígida e harmônica, “a identidade narrativa não é uma identidade estável e sem falhas.” (p. 428) Já afirmamos que a linguagem da prática é normalmente ambígua, instável e até contraditória. E também que a narrativa é um perene exercício de configuração, que ela fornece versões parciais da realidade, em virtude da “tensão” que sustenta sua relação com a experiência. A identidade narrativa, naturalmente, também está marcada por essa *démarche*: “assim como é possível compor várias intrigas acerca dos mesmos incidentes (os quais, com isso, já não merecem ser chamados de os mesmos acontecimentos), assim também sempre é possível tramar sobre sua própria vida intrigas diferentes, ou até opostas.” (p. 428) Ricoeur apreende esse fato pela “troca de papéis entre a história e a ficção” – equivalente ao que nós concebemos anteriormente como o jogo entre o impulso descritivo e o impulso imaginativo, ambos ine-

rentes ao comportamento narrativo. Cabe aqui um pequeno comentário sobre o papel de cada um deles na operação da identidade narrativa, desta vez para contrariarmos uma certa afirmação de Ricoeur. Com efeito, ele diz: “a componente histórica da narrativa sobre si mesma puxa esta última para o lado de uma crônica submetida às mesmas verificações documentárias que qualquer outra narração histórica, ao passo que a componente ficcional a puxa para o lado das variações imaginativas que *desestabilizam* a identidade narrativa.” (p. 428, grifo nosso) De fato, concordamos que o pólo descritivo puxa a narrativa para o lado da verificação concreta dos fatos, enquanto o pólo imaginativo pende para o lado da variação ficcional. Discordamos, porém, que o traço de “desestabilidade” seja peculiar ao pólo imaginativo. É mais fácil, nos parece, conceber a atividade imaginativa e ficcional mais como “conciliadora” das oposições e contrastes oriundos, isto sim, da confrontação com a instância objetiva, com a realidade “nua e crua”.

De qualquer modo, apenas no sentido dessa *tensão* pode-se compreender que a narrativa faça da história de uma vida uma história *fictícia* (Ricoeur, 1991). A identidade é marcada por uma interação entre ficção e experiência que encontra na narrativa o campo privilegiado desse exercício. E toda a problemática da identidade pessoal vai girar em torno de uma “busca de um invariante relacional, dando-lhe a significação forte de permanência no tempo.” (p. 142-43) Por isso, somente a partir da consideração da dimensão temporal da narrativa se pode assentar a questão da identidade pessoal, enquanto afirmação de uma permanência. A proximidade ontológica entre temporalidade e narratividade é a base da compreensão ontológica da identidade narrativa.

E, mais do que isso, o interessante corolário dessas questões é que uma das conclusões mais vigorosas a que chega Ricoeur ao final de *Tempo e Narrativa III* é a de que “a identidade narrativa é a solução poética do círculo hermenêutico.” (p. 427) O círculo é hermenêutico no sentido de não ser um círculo vicioso, pois essa circularidade per-

tence originariamente à estrutura do ser-no-mundo; trata-se do fato, numa palavra, de que toda compreensão é antecedida por uma pré-compreensão, por uma posição, visão e concepção prévias. (Heidegger, 1995, § 32, pp. 204-11) Na questão da narratividade, a circularidade explicita-se no fato de que as primeiras tentativas de representação (*mimese*) narrativa da realidade já trazem, de algum modo, a marca de tentativas anteriores – “em virtude da estrutura simbólica da ação.” (Ricoeur, 1997: 427) O exame narrativo de uma vida dá-se sempre a partir de outras narrativas “tanto históricas quanto fictícias veiculadas pela nossa cultura. A ipseidade é, assim, a de um si instruído pelas obras da cultura que ele aplicou a si mesmo.” (p. 425) No caso da identidade narrativa, a relação circular tem, por um lado, “o que podemos chamar de um *caráter* – e que pode ser tanto o de um indivíduo quanto o de um povo – e, por outro lado, as narrativas que, ao mesmo tempo, exprimem e moldam esse caráter”. (p. 427) A “solução poética” talvez consista na demonstração da possibilidade de não anterioridade de qualquer um dos pólos, constituindo-se assim, quicá, nos termos da máxima heideggeriana, numa maneira adequada de penetrar no círculo.

Notas

¹ Segundo Díaz de Rada & Cruces (1994), é inerente à linguagem da prática uma ambigüidade e vagueza essenciais, porque nela “o aparecimento de um dado elemento usualmente não corresponde a uma série lógica, mas antes a uma indeterminada seqüência de substituições.” (p. 115) A linguagem da prática é também “parcial e oportunista”, pois estrutura-se ao sabor dos interesses das relações humanas, assume pontos de vista em virtude de relações de força concretas e imediatas.

² Os outros dois são a semântica da ação, comentada no nosso primeiro capítulo (pp. 28-30), e a estrutura temporal da experiência.

³ Uma outra vantagem da noção de mediação simbólica em relação à de símbolo, no presente contexto de discussão, é o fato de que a primeira possui uma conotação de “atividade”, enquanto a segunda é mais suscetível de ser entendida como elemento estático. Ricoeur fala da importância dessa diferença em relação à noção de *tessitura* da intriga, argumentando em favor do “primado da atividade produtora de intrigas em relação a qualquer espécie de estruturas estáticas, de paradigmas acrônicos, de invariantes intemporais.” (1994: 58)

⁴ Lembremos aqui o tema heideggeriano da estrutura “como” da interpretação, tratado

no capítulo anterior (p. 62): a interpretação é, para Heidegger, um modo de ser originário do ser-no-mundo. Por outro lado, o símbolo, enquanto objeto autônomo, poderia ser comparado, com certo cuidado, à modificação que a proposição imprime na estrutura da interpretação, reduzindo o “como” à condição de ser simplesmente dado (ver p. 64).

⁵ Para Ricoeur, é somente nesse sentido que se pode falar da cultura como um “quase-texto”, “na medida em que os símbolos, compreendidos como interpretantes, fornecem as regras da significação em função das quais tal conduta pode ser interpretada.” (1994: 93)

⁶ A idéia de que nossas histórias são o reflexo da temporalidade da experiência tem, pois, por conseqüência, essa outra, a de que a unidade da vida de uma pessoa “reside na unidade de uma narrativa que liga o nascimento, a vida e a morte como o começo, o meio e o fim da narrativa.” (A. MacIntyre, apud Jackson (1996: 39).

Estamos agora muito longe da posição segundo a qual a narrativa é um mero artifício imaginativo que o homem utiliza para representar a realidade. Tornou-se claro para nós que a narrativa encontra sua motivação fundamental na própria estrutura da experiência, e que a relação que se estabelece entre ambas é complexa e plena de conseqüências. Acreditamos até que o tema da circularidade, com o qual finalizamos o terceiro capítulo, deva poder ser aplicado também à relação experiência-narrativa de um modo geral, já que a narrativa provém da experiência ao mesmo tempo que lhe dá forma. Preferimos, entretanto, deixar esse ponto em aberto. Mais relevante, nos parece, é voltar ao nosso objetivo de nos valer da análise ontológica para enriquecer a compreensão da narrativa enquanto fenômeno empírico.

Nas páginas anteriores, procuramos evidenciar o potencial criador da narrativa em relação à experiência pessoal, mostrando que a narrativa configura a experiência e dá a ela, por assim dizer, a sua medida. Mas, por outro lado, identificamos também os limites da narrativa em relação à experiência pessoal, porque a configuração narrativa nunca assinala totalmente o conjunto da experiência, a fonte contínua que a experiência (originária) é para a experiência (pessoal) sempre se evade e escapa. Contudo, se ficássemos nesta última observação, acerca da limitação da narrativa em relação à experiência, estaríamos nos distanciando daquela que é a nossa tese

principal, e que pretendemos que seja apreendida num sentido forte: a narrativa, operando a partir da referência a um fundo de horizonte da experiência, abre ou dimensiona um certo campo da experiência que é experimentado como mais significativo, à maneira de uma janela que ao mesmo tempo que abarca o mundo nele desemboca. Há, assim, uma experiência mais *expressa* que o sujeito detém a cada momento, e uma experiência mais periférica com a qual a primeira constantemente “comercializa”. Se por um lado aquele centro é a experiência propriamente dita, por outro a periferia é responsável por toda a vida e movimentação desse centro.

Essa idéia pretende estar em sintonia com uma maneira particular de lidar com as narrativas pessoais concretas. Podemos dizer, então, que compreender as experiências de atores sociais deve significar, em boa medida, acompanhar de que modo tais experiências foram construídas de modo narrativo na vida do sujeito. A narrativa ressignifica a experiência; a identidade forjada pela narrativa, por seu lado, corresponde a essa ressignificação aplicada à própria biografia do indivíduo. E esse processo de ressignificação usualmente se converte numa maneira de o indivíduo lidar com o própria situação à qual a narrativa se refere. Por exemplo, já se demonstrou como a narrativa sobre a experiência da enfermidade – concebida a enfermidade não apenas enquanto doença física mas também enquanto fenômeno sócio-existencial – se transforma num instrumento adequado para o indivíduo operar e se relacionar com as dificuldades (pragmáticas, relacionais e identitárias) inerentes à sua condição de doente (Rabelo, Alves & Souza, 1999).

Essa reelaboração ou ressignificação da experiência operada pela narrativa se dá de modo continuado. Se tomarmos vários relatos de um mesmo indivíduo, separados entre si por intervalos de tempo, mas cujo tema seja mais ou menos o mesmo, observaremos provavelmente um certo nível de modificação, uma certa dinâmica: aspectos principais e secundários se alternam, modifica-se o “tom” da história, o modo como o narrador se posiciona frente aos fatos, as representações (da situação e de si) podem também se alterar, enfim, a configuração da experiência ali

proporcionada se reestrutura, assumindo novas feições. Mas o caso em que todos esses elementos estão presentes é, na verdade, uma condição ideal (embora possível). O fato é que essa dinâmica acompanha (e revela) a dinâmica própria da experiência pessoal, e desse modo, em alguns casos, o “retrato” narrativo construído pelo sujeito pode manter-se admiravelmente estável. Isso em nada modifica a nossa idéia: em cada momento, a experiência pessoal estará aberta, configurada, dimensionada, “expressa” de um determinado modo. Mas já que a experiência configurada permanece em constante intercâmbio com o horizonte da experiência, a narrativa não deve ser tomada como um corpo pronto de informações. Ela o é, apenas, em alguma medida, na exata proporção de sua abertura e de uma certa busca de estabilidade e coerência. Se o cotejamento de vários relatos de um mesmo sujeito nos dão uma idéia mais completa de sua experiência, é pelo fato de esse procedimento permitir visualizar melhor a dinâmica da experiência e da narrativa.

Toda essa nossa abordagem, entretanto, não pretende fazer das narrativas pessoais um método de investigação que baste a si mesmo. Muito ao contrário, acreditamos que as narrativas devem ser situadas num contexto mais amplo de observação das práticas, com vistas à compreensão da experiência total. Nesse aspecto, concordamos com B. Good (1994) quando diz: “As relações entre experiência encarnada (*embodied*), significados intersubjetivos, narrativas que refletem e reelaboram a experiência da doença, e as práticas sociais que permeiam o comportamento doente são centrais para a minha abordagem.” (p. 118)

Essa constatação, e tudo o mais que procuramos formalizar nestas páginas, subentende o fato, para falarmos com Claude Lefort em sua bela homenagem a Merleau-Ponty (Lefort, 1996: 264), de que não podemos

encontrar um absoluto na experiência nem fazer da linguagem um absoluto, que esta *potência* anônima que chamamos experiência ou linguagem não é realidade positiva que se baste a si própria, que existe no ser como que uma necessidade da palavra e, na palavra, como que uma necessidade do ser, indissociáveis uma da outra, que falar e viver são igualmente fonte de questões e que estas se relacionam umas com as outras.

ANDRIEU, B. (1993) Le Langage entre Chair (Leib) et Corps (Körper). In: HEIDSIECK, F. "Maurice Merleau-Ponty – le philosophe et son langage". *Recherches sur la philosophie et le langage*, n. 15, pp. 21-60.

CARBONE, M. (1993) La Dicibilité du Monde – La période intermédiaire de la pensée de Merleau-Ponty à partir de Saussure. In: HEIDSIECK, F. "Maurice Merleau-Ponty – le philosophe et son langage". *Recherches sur la Philosophie et le Langage*, no. 15, pp. 83-99.

CARR, D. (1991) *Time, Narrative and History*. Bloomington: Indiana University Press.

DÍAZ DE RADA, A. & CRUCES, F. (1994) The mysteries of incarnation - Some problems to do with the analytic language of practice. In: HASTRUP, K. & HERVIK, P. (eds) *Social Experience and Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 135-165.

DUBET, F. (1994) *Sociologie de l'Expérience*. Paris, Éditions du Seuil.

GOOD, B. J. (1994) The narrative representation of Illness. In: GOOD, B. J. *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 135-165.

HEIDEGGER, M. (1995) *Ser e Tempo* – parte I. Petrópolis: Vozes.

_____ (1997) *Ser e Tempo* – parte II. Petrópolis, Vozes.

JACKSON, M. (1996) Introduction – Phenomenology, Radical Empiricism and Anthropological Critique. In: JACKSON, M. *Things as They Are – New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 1-50.

LEFORT, C. “Posfácio” a *O Invisível e O Invisível*, op. cit., pp. 247-267.

LUCKMANN, T. *Teoría de la Acción Social*. Barcelona/BuenosAires/México: Paidós: 1996.

LYOTARD, J-F. (1986) *A Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70.

MERLEAU-PONTY, M. (1996) *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (1980a) “O Filósofo e sua Sombra.” In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 239-260

_____ (1992) *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva.

_____ (1980b) “Sobre a Fenomenologia da Linguagem”. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 129-140.

OCHS, E. & CAPPS, L. (1996) Narrating the Self. *Annual Reviews Anthropology*, 25: pp.19-43.

RABELO, M. C., ALVES, P.C. & SOUZA, I. M. (1999) *Experiência de Doença e Narrativa*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.

RICOEUR, P. (1991) *O Si-Mesmo como um Outro*. São Paulo: Papirus.

_____ (1994) *Tempo e Narrativa – tomo I*. São Paulo: Papirus.

_____ (1997) *Tempo e Narrativa – tomo III*. São Paulo: Papirus.

SAUSSURE, F. (1995) *Curso de Lingüística Geral*. São Paulo: Cultrix.

SOMERS, M. R. (1994) “The Narrative Constitution of Identity: a

Relational and Network Approach”. *Theory and Society*, 23: 605-649.

TURNER, V. (1986) Dewey, Dilthey and Drama: an Essay in the Anthropology of Experience. In: TURNER & BRUNER (eds) *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 33-44.

WHITE, H. (1981) The Value of Narrativity in the Representation of Reality. In: MITCHELL, W.J.T. (ed) *On Narrative*. Chicago and London: The University of Chicago Press, pp. 1-23.

Este livro foi publicado
no formato 17 x 24cm - Fonte Arrus Bt
miolo em papel 75 g/m² - tiragem 400 exemplares
Impresso no Setor de Reprografia da EDUFBA
Impressão de capa e acabamento
Bureau Gráfica e Editora Ltda.