

SOBRE VIDA E NARRAÇÃO EM JEAN-PAUL SARTRE E PAUL RICŒUR: UM OLHAR A PARTIR DO PROBLEMA DA MULTIVOCIDADE DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA

ABOUT LIFE AND NARRATION IN JEAN-PAUL SARTRE AND PAUL RICŒUR: A VIEW FROM THE PROBLEM OF THE MULTIVOCITY OF THE CONCEPT OF EXPERIENCE

Carlos F. D. Bubols¹

Resumo: Neste texto, inicialmente serão apresentadas as perspectivas opostas de Jean-Paul Sartre e Paul Ricœur acerca da relação entre viver e narrar. Se, para Sartre, vida e narrativa são inconciliáveis, uma vez que o filósofo entende que as narrativas não são mais do que meras falsificações de *experiências* singulares, para Ricœur, por outro lado, a *experiência* já possui de antemão uma estrutura que permite o ancoramento das narrativas na própria vida, ao que chamou de traços *pré-narrativos* das ações. Depois dessa elucidação inicial, este texto apresenta ainda a hipótese de que essa oposição entre os dois filósofos franceses se deve ao fato de ambos operarem com conceitos de *experiência* distintos, pois Sartre utiliza o conceito oriundo das filosofias do *cogito*, tradição esta que se desenvolve na filosofia transcendental e culmina na fenomenologia, ao passo que Ricœur, por sua vez, pertence à tradição que tem suas bases na hermenêutica, sobretudo em Wilhelm Dilthey, para quem a *experiência viva* se expressa de maneira mais ampla do que a mera relação de uma consciência com seu objeto intencional, e tem desdobramentos significativos nos pensamentos de Walter Benjamin e Hannah Arendt, a quem Ricœur é tributário. Para demonstrar essa hipótese, será de fundamental importância a distinção feita por Benjamin entre *experiência* [*Erfahrung*] e *vivência* [*Erlebnis*], assim como a relação entre memória e narrativa em Arendt, algo encontrado também em Benjamin. Se for provada essa hipótese, será possível afirmar que as duas perspectivas se antagonizam apenas na aparência, podendo-se afirmar, então, que os dois filósofos têm razão acerca do que afirmam sobre a relação entre a *experiência* e as narrativas, ao mesmo tempo, embora não sob o mesmo aspecto.

Palavras-chave: Existencialismo; vida e narrativa; Jean-Paul Sartre; Paul Ricœur.

Abstract: In this text, initially will be presented the opposing perspectives of Jean-Paul Sartre and Paul Ricœur on the relationship between living and narrating. If for Sartre, life and narrative are incompatible, since the philosopher understands that narratives are mere falsifications of singular *experiences*, for Ricœur, on the other hand, the *experience* has a previous structure that allows the anchoring of narratives in life itself, what he called *pre-narrative* traits of actions. After this initial clarification, this text also presents the hypothesis that this opposition between the two french philosophers is due to the fact that both operate with different concepts of *experience*, because Sartre

¹Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: carlosbubols@gmail.com

uses the concept derived from the philosophies of the *cogito*, a tradition that develops in transcendental philosophy and culminates in phenomenology, while Ricœur, in turn, belongs to the tradition that has its bases in hermeneutics, above all in Wilhelm Dilthey, for whom *living experience* is expressed in a broader way than the mere relationship of a consciousness with its intentional object, and it has significant developments in the thoughts of Walter Benjamin and Hannah Arendt. To demonstrate this hypothesis, the distinction made by Benjamin between *experience* [*Erfahrung*] and *living* [*Erlebnis*] will be fundamental, as well as the connection between memory and narrative in Arendt, something that is also found in Benjamin. If this hypothesis is proved, it will be possible to affirm that the two perspectives antagonize each other only in appearance, so that both philosophers would be right about what they say about the relationship between *experience* and *narratives*, at the same time, although not under the same aspect.

Keywords: Existentialism; life and narrative; Jean-Paul Sartre; Paul Ricœur.

Considerações iniciais

Neste texto, pretende-se, em primeiro lugar, apresentar dois modos bastante distintos de se tratar a relação entre viver e narrar, notadamente os posicionamentos encontrados nos pensamentos de Jean-Paul Sartre (1905-1980) e Paul Ricœur (1913-2005). A primeira concepção acerca da possibilidade de se narrar a *experiência* encontra-se sobremaneira na tradição existencialista, especialmente no pensamento de Sartre, que foi quem, explicitamente, afirmou ser preciso decidir entre viver ou narrar (SARTRE, 1938, p. 60). Para Sartre, primeiro se vive, depois se narra, unindo experiências singulares que, na própria vida, não possuem finalidade ou sentido prévio. Disso decorre que quaisquer narrativas que visem a apreensão da *experiência* não passam de meras falsificações da vida. Já para Ricœur, por outro lado, se é demasiado forte afirmar que em seu pensamento há uma identificação total entre viver e narrar, em troca há uma noção de *experiência* que possui, na própria estrutura das ações, elementos *pré-narrativos* que servirão de ancoragem para a composição narrativa – o que leva a diversos desdobramentos no âmbito da historiografia, da teoria literária, da identidade pessoal e da memória.

Em segundo lugar, será defendida aqui a hipótese de que a franca oposição entre os dois filósofos franceses acerca da possibilidade de se narrar a *experiência* se deve ao fato de ambos seguirem fios tradicionais distintos em relação ao conceito de *experiência*. Se isso ficar demonstrado, apesar de Sartre e Ricœur afirmarem coisas contrárias sobre a relação entre viver e narrar, essa oposição poderá ser mais amistosa do que até então era possível se afirmar, pois, se os pontos de chegada dos dois filósofos se opõem radicalmente, isso pode ser em virtude de que seus pontos de partida também são distintos, pois a polissemia do conceito de *experiência* permite dizer que os filósofos estão pressupondo coisas distintas sobre ele.

Com isso se quer dizer que, Sartre, de um lado, vincula-se à uma tradição que, ao que interessa neste artigo, pode-se estabelecer como tendo uma origem no *cogito* cartesiano, seguido pela tradição *transcendental* de Kant, e tendo sua culminância na tradição fenomenológica. Trata-se inicialmente de uma noção de *experiência* dada por uma *consciência autofundante*, no caso de Descartes, bem como de uma relação entre um sujeito e um objeto que é dada de forma *imediate* pela *intuição*, no sentido kantiano que vem a reboque, e isso tem desdobramentos na tradição fenomenológica, em que a *consciência* é definida pela *intencionalidade* que visa um objeto. Em Sartre, a noção de *experiência* chega ao ponto dramático em que não existe, de forma necessária, a presença de um *eu* [*Je*] nem formal – como se encontra em Kant – nem material – como se encontra em Descartes e Husserl, de acordo com Sartre – na *consciência*, o que resulta no encontro de uma *consciência* impessoal – a *consciência irrefletida* ou *pré-reflexiva*.

Por outro lado, existe uma tradição que tem origem na hermenêutica – sobremaneira a de Wilhelm Dilthey (1833-1911) –, passando por Walter Benjamin (1892-1940) e Hannah Arendt (1906-1975), tradição esta que Ricœur é tributário, e que considera a *experiência* humana como sendo fundamentalmente narrativa. Assim, para expor essa distinção entre Sartre e Ricœur, é preciso se ter em mente a oposição feita por Benjamin entre os conceitos de *experiência* [*Erfahrung*] e *vivência* [*Erlebnis*]. É essa noção de *experiência*, em Benjamin, que é inseparável da possibilidade de comunicá-la narrativamente, e que é acompanhada por Arendt, que o pensamento de Ricœur está vinculado, pois, para este, assim como para Benjamin e Arendt, não há *experiência* comunicável sem narrativa.

A narração como falsificação da experiência em Jean-Paul Sartre

Presumivelmente, em *A náusea* (1938) se encontra a expressão máxima da franca oposição entre vida e narrativa no pensamento de Sartre. Na obra, lê-se, de forma contundente: “[...] é preciso escolher: viver ou narrar” (SARTRE, 1938, p. 60, tradução nossa). De modo geral, na tradição *existencialista* – que vai além de Sartre, evidentemente – a vida possui uma espontaneidade ou uma gratuidade radical, e em Sartre isso se expressa sobremaneira em sua noção de liberdade. Em *A náusea*, o protagonista, Antoine Roquentin, expõe em seu diário meros acontecimentos, sem concatenamento prévio, sem sentido preestabelecido. Esses acontecimentos não são mais do que ações *atomizadas*, sem uma

relação de necessidade entre elas. Nem mesmo os dias da semana escapam desse puro fluxo de eventos singulares: “[...] para mim não há nem segunda-feira nem domingo: existem dias que se empurram em desordem [...]” (SARTRE, 1938, p. 81, tradução nossa).

O ordenamento dos eventos, então, só ocorrerá após o transcurso desses eventos, e o que o relato promove não é senão a união desses fatos pontuais de forma coerente, fornecendo inteligibilidade entre eles, não obstante esses eventos, por si mesmos, não tenham inteligibilidade. Afirma Sartre: “Eis aqui o que pensei: para que o mais banal dos eventos se torne uma aventura, é necessário e suficiente que nos ponhamos a *narrá-lo*” (SARTRE, 1938, p. 60, grifo do autor, tradução nossa). Desse modo, algo trivial, sem qualquer heroísmo ou grandeza, pode se tornar um acontecimento memorável, bastando que a *poética* faça seu trabalho. Mas, quando se *vive*, “[...] nada acontece” (*Ibid.*, tradução nossa), afirma o filósofo. A própria ordem dos acontecimentos, como ocorrem na vida, é invertida pela narrativa, reforça o autor. Ao se narrar esses acontecimentos como se tivessem ocorrido segundo uma relação de causalidade, como se encontra no conceito de *diégesis* na *Poética* de Aristóteles, a insignificância da vida adquire um cariz heroico. Assim, os meros instantes, ou os dias que se amontoavam, ganham um sentido de *fechamento* pela história narrada.

Ora, a fundamentação filosófica do existencialismo sartriano encontra-se na fenomenologia, notadamente no tratamento do problema da consciência nessa tradição. A primeira entrada de Sartre nesse tema pode ser encontrada no ensaio *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica* (1936), onde o filósofo procurou mostrar como o *ego* é mais um dos objetos transcendentais intencionados pela consciência, não estando presente nela nem formal – como o *ego transcendental* kantiano – nem materialmente – em sentido cartesiano e husserliano, segundo Sartre, pois, para esses filósofos, o *ego* é um *fato absoluto* [*fait absolu*] (SARTRE, 1966, p. 18) –. O *ego*, para Sartre, “[...] está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, como o Ego do outro” (SARTRE, 1966, p. 13, grifos do autor, tradução nossa). Partindo da proposição kantiana na *Crítica da razão pura*, quando afirma que o *eu penso* “[...] deve *poder* acompanhar todas as minhas representações” (KANT, 2008, B 131, grifo do autor), Sartre questiona se esse *deve poder* seria algo necessário à consciência – que chamou de *questão de fato* –, ou se essa presença do *ego* seria sempre capaz de estar junto à consciência, mas não necessariamente – o que chamou de *questão de direito* –. A conclusão de Sartre, que leva em consideração que o próprio Kant já havia considerado momentos de consciência sem *ego*, é a de que se trata de uma *questão de direito*, e que, portanto, o *ego* é uma presença desnecessária à consciência, podendo ou não estar presente nela.

Já quanto a esse problema na fenomenologia de Husserl, distintamente de Kant, para quem a *consciência transcendental* é um princípio formal sintetizante do múltiplo da experiência, em Husserl, assim como para Descartes, o que se observa é uma consciência como um *fato absoluto*, pois se trata de uma *consciência empírica*, que se encontra *no mundo*. Trata-se, portanto, de uma entidade *psíquica* e *psicofísica*. Sartre segue Husserl quanto à noção de que o *Moi psíquico* e *psicofísico* é um objeto transcendente “[...] que deve cair sob o golpe da *εποχή*” (SARTRE, 1966, p. 18, tradução nossa), mas duvida que esse *Moi* deva ser duplicado em um *Eu [Je] transcendental*. Sem essa necessidade, o *campo transcendental* se torna impessoal, uma vez que, segundo Sartre, o *Je* não é mais do que a *face ativa* do *Moi*. O *Je* é apenas a *personalidade* de um sujeito, enquanto que o *Moi* condiz com a integralidade *psicofísica* desse sujeito. Isso obriga que haja um princípio de unidade mais básico – mais *primitivo* – que o *je pense*, um *fundo de unidade* impessoal que Sartre chamou de *consciência irrefletida*.

Sartre observa que o tratamento de Husserl acerca da consciência possui dois momentos distintos. Na obra *Investigações lógicas* (1901), Husserl definiu o *ego* como “[...] uma produção sintética e transcendente da consciência” (SARTRE, 1966, p. 20, tradução nossa). Entretanto, mais tarde, em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), a noção de *ego transcendental* entra em cena como uma estrutura necessária a toda consciência. É à segunda elaboração husserliana que Sartre se opõe, pois, como ficou indicado acima, Sartre considera o princípio sintetizante da experiência como impessoal, de sorte que o *ego [Je]*, em vez de ser o responsável pela sintetização da multiplicidade da experiência em um único sujeito, é antes ele mesmo um objeto *sintetizado* por um princípio mais fundamental, a saber, a *consciência irrefletida*. Em outras palavras, o *ego* é um objeto *transcendente* de uma *consciência impessoal*, pois é um objeto *posicionado* pela consciência, e não um princípio que *posiciona* objetos. Ora, na definição de Husserl, “[...] não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente” (SARTRE, 2013, p. 22), como se lê em *O ser e o nada* (1943), mas essa consciência, para Sartre, é severamente impessoal, não sendo necessária sua duplicação em uma dimensão pessoal.

Dito isso, agora já é possível tornar mais nítida a relação que se está estabelecendo aqui entre a obra literária *A náusea* e dois dos trabalhos filosóficos de Sartre, como o ensaio *A transcendência do ego* e o tratado de ontologia *O ser e o nada*. O cerne do pensamento existencialista de Sartre, para quem o ser humano “[...] está condenado a ser livre” (SARTRE, 2014, p. 24) e cuja *existência* precede a *essência*, possui suas bases notadamente em sua

compreensão sobre a consciência. A obra *A náusea* examinada aqui não é senão uma *imagem literária*, para usar uma expressão encontrada tanto em Benjamin como em Camus, daquilo que se encontra exaustivamente argumentado nos trabalhos de filosofia de Sartre. É precisamente a noção de *consciência* a que Sartre chega em sua investigação filosófica que gera uma noção de identidade que não comporta quaisquer traços de permanência no tempo. Trata-se de uma pura *ipseidade*, um si mesmo que está sempre se fazendo em por se fazer, pois é tão somente um *projeto*. Nos termos de Siewert, “Sartre chega a uma concepção dramática da consciência como a fonte de uma liberdade intoleravelmente vertiginosa” (SIEWERT, 2012, p. 91), e é essa concepção que faz das narrativas sobre a *experiência* não mais do que meras falsificações da vida.

A experiência mediada narrativamente em Paul Ricœur

No lugar de reduzir a *experiência* a uma mera narrativa, o pensamento de Paul Ricœur sugere antes que a vida humana possui uma estrutura *pré-narrativa*, isto é, que há, na própria *experiência*, traços que são *indutores* de narrativa (RICŒUR, 2010, p. 105), como se verifica em sua longa apresentação da noção triádica de *mimesis* no primeiro tomo de *Tempo e narrativa* (1983). Isso, no entanto, parece ser radicalizado na obra *O si-mesmo como outro* (1990), quando o filósofo afirma que “[...] a pessoa de quem se fala e o agente do qual a ação depende têm uma história, são sua própria história” (RICŒUR, 2014, p. 111-112). Essa noção de que a vida possui uma estrutura narrativa, como se vê na forma radicalizada encontrada na obra *O si-mesmo como outro*, ou que possui uma estrutura *pré-narrativa*, conforme o que está expresso em *Tempo e narrativa* acompanha, ora mais, ora menos drasticamente, o pensamento de Hannah Arendt, como se verá adiante, assim como também, ao menos superficialmente, o pensamento de Alasdair MacIntyre, que entende que a vida humana corresponde a uma unidade “cujo caráter proporciona às virtudes um *telos* adequado” (MACINTYRE, 2001, p. 343). Trata-se, no caso de MacIntyre, de uma inspiração aristotélica, pois para os dois filósofos “a unidade de uma virtude na vida de alguém só é inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que se possa conceber e avaliar na íntegra” (*Ibid.*, p. 345), isto é, uma integralidade, com início, meio e fim. Isso se observa ainda em David Carr, para quem a narrativa “[...] não é apenas uma maneira possivelmente bem-sucedida de descrever eventos” (CARR, 1986, p. 117, tradução nossa), mas sim que “sua

estrutura é inerente aos próprios eventos” (*Ibid.*). Mas para Ricœur, no entanto, a despeito de uma certa distinção histórica em seu pensamento, como se viu antes, a relação entre narrativa e vida exige maior detalhamento.

O primeiro tópico que merece atenção é o que Ricœur entende por *narrativa* ou *enredo* [*mise en intrigue*]. Resumidamente, a título de introdução, o que Ricœur tem em vista quando se refere ao *enredo* ou à *composição narrativa* se trata de uma atualização do conceito aristotélico de *mythos*, que inicialmente pode ser definido como *síntese do heterogêneo* (RICŒUR, 2010, p. 141; *Idem*, 2008, p. 258). Essa noção de *síntese do heterogêneo* engendrada por Ricœur se vincula com a *experiência* em três sentidos: primeiro, porque se trata de uma “[...] síntese entre os eventos ou os incidentes múltiplos e a história completa e una” (RICŒUR, 2008, p. 258, tradução nossa); depois, porque na *síntese do heterogêneo* existe o primado da *concordância* sobre a *discordância*; finalmente, porque existe nessa relação uma tensão entre a *sucessão temporal*, por um lado, e a *configuração narrativa*, por outro, que ordena e torna inteligíveis as ações que, como se viu acima, se considerado estritamente o pensamento sartriano, seriam apenas atos atomizados sem qualquer finalidade ou sentido previamente determinados. A essa estrutura, que tem como característica o tensionamento entre a *experiência* temporal propriamente vivida e a organização dos eventos em um encadeamento inteligível, Ricœur chamou de *concordância-discordante*, pois tanto na vida como na composição narrativa encontram-se elementos de *concordância* e de *discordância*, o que, segundo o filósofo, torna propriamente dialética a relação entre viver e narrar.

Na *Poética* de Aristóteles, o conceito de *mythos* está diretamente relacionado ao conceito de *mimesis*. Por *mimesis*, em oposição à compreensão platônica do conceito, a saber, como sendo uma mera *cópia* imperfeita das *ideias*, estando o artista “[...] três pontos afastado da realidade” (PLATÃO, 2010, p. 454; 597e), pois produz uma *cópia da cópia*, Aristóteles, por sua vez, compreende esse conceito como equivalente a uma *imitação criativa* – pois envolve *poiesis* – das ações (ARISTÓTELES, 2018, p. 31; 1447a20), ao passo que o conceito de *mythos* aparece como a organização ou o agenciamento das ações (*Ibid.*, p. 47; 1450a5). Entretanto, na *República*, o conceito de *mimesis* possui dois sentidos distintos: inicialmente, no *Livro III*, *mimesis* não é senão “[...] o poeta abdicar da figura do narrador, e escrever de forma dramática, ou em o autor declamar o texto dramático – pois nesse momento assume caracteres, emoções e palavras” (DRUCKER, 2016, p. 71-72), como se observa em 393d; será

somente no *Livro X* que o conceito de *mimesis*, ao se referir aos poetas, aparecerá como *cópia da cópia*.

No *Livro III* da República, Platão distingue então as partes narradas – *apaggelía* [ἀπαγγελία] – e dramáticas – *mimesis* [μίμησις] – na *Ilíada* de Homero, e exemplifica isso com o episódio em que Crises vai até os gregos pedir a restituição de sua filha Criseide, que estava na condição de escrava. Inicialmente, Platão afirma que “é o próprio poeta que fala e não tenta voltar nosso pensamento para outro lado, como se fosse outra pessoa, e não ele” (PLATÃO, 2010, p. 116; 393a), ou seja, é o próprio poeta que *narra*, estando aqui o termo *narrativa* no sentido de *apaggelía*. Em um primeiro momento, lê-se de fato em Homero: “Este viera, até as céleres naus dos Aquivos,/ súplice, a filha reaver. Infinito resgate trazia,/ tendo nas mãos as insígnias de Apolo, frecheiro infalível,/ no cetro de ouro enroladas” (HOMERO, 2015, Canto I, p. 56). Entretanto, mais adiante na *Ilíada*, é Crises quem fala: “A minha filha cedei-me, aceitando resgate digno, e a Febo Apolo, nascido de Zeus, reverentes mostrai-vos” (*Ibid.*). Homero, de acordo com Platão, oscila entre *narração* e *mimesis*. Ora, essa distinção importa aqui porque é dela que Aristóteles extrai a noção *apaggelía* para opô-la a um segundo sentido de *narrativa* encontrado na *Poética*, a saber, a *narrativa* como *diégesis* [διήγησις], conceito que significa o ordenamento dos eventos conforme uma relação de causa e efeito.

Fica nítido então que, em Aristóteles, não há pleno acordo no que se compreende por *narrativa*. Se, no sentido de *apaggelía*, o conceito de *narrativa* está em oposição ao *drama*, pois nas obras dramáticas o poeta está oculto, enquanto que no poema épico pode haver *narrativa* – *apaggelía* –, no sentido de *diégesis*, por sua vez, a oposição agora ocorre entre, por um lado, o poema épico, em que o ordenamento dos eventos ocorre segundo uma relação de causa e efeito, e a *história*, que dispensa essa relação causal. Assim, o termo *narrativa* aparece na *Poética* como “[...] o oposto de drama (mas ainda dentro do campo da poesia) e como o oposto de poesia (entendida enquanto relato histórico)” (DRUCKER, 2016, p. 73, grifo da autora). Entretanto, Ricœur coloca em dúvida essa distinção feita por Aristóteles, questionando se ela “[...] proíbe reunir epopeia e drama sob o mesmo título de narrativa” (RICŒUR, 2010, p. 65), ao que responde:

De forma nenhuma. Em primeiro lugar, não caracterizamos narrativa pelo “modo”, isto é, a atitude do autor, mas pelo “objeto”, porque chamamos de narrativa exatamente aquilo que Aristóteles chama de *mythos*, isto é, o agenciamento dos fatos. Portanto, não nos diferenciamos de Aristóteles no plano em que ele se coloca, o do “modo”. Para evitar qualquer confusão, distinguiremos a narrativa em sentido amplo, definida como o “o quê” da

CARLOS F. D. BUBOLS

atividade mimética, e a narrativa em sentido estrito da *diégesis* aristotélica, que chamaremos doravante de composição diegética. (RICOEUR, 2010, p. 65).

A atualização feita por Ricoeur do conceito aristotélico de *mythos* agora fica mais nítida. A simetria estabelecida por Ricoeur entre epopeia e tragédia – ao contrário de Aristóteles, que privilegiava a tragédia por esta ser carente de *narrativa* – se deve ao fato de ambas estarem a serviço da *mímesis*, que é o “[...] único conceito abrangente” (RICOEUR, 2010, p. 60) na *Poética*, já que a *epopeia*, a *tragédia*, a *comédia*, a *ditirâmbica*, a *aulética* e a *citarística*, “todas são *miméseis*, em geral” (ARISTÓTELES, 2018, p. 31; 1447a15). Desse modo, o que Aristóteles chamou de *mythos*, para Ricoeur passa a ser “[...] o gênero literário por excelência” (DRUCKER, 2016, p. 76), enquanto que a *história* continua como gênero não literário. Esse é um passo importante em direção ao tratamento da ficção e da história como gêneros autônomos, permitindo a entrada em cena dos romances modernos e contemporâneos e da historiografia como ciência, para depois, no terceiro tomo de *Tempo e narrativa*, Ricoeur apresentar a tese de que existe um *paralelismo* entre a *experiência temporal* dos seres humanos e o *ato de narrar*. Se, em um primeiro momento da obra, Ricoeur tratou autonomamente cada um dos dois gêneros, ao final da obra o filósofo apresenta pontos de convergência entre a ficção e a historiografia, sustentando que os dois modos narrativos oferecem uma assistência mútua um para com o outro, ao que chamou de *cruzamento* entre a historiografia e a ficção – isto é, o *entrecruzamento* entre as *variações imaginativas* produzidas pela ficção em relação à *experiência temporal* humana e a *representância* do passado produzida pela historiografia.

Mas restam ainda algumas palavras a serem ditas a respeito do que há de *narrativo* na própria *experiência*. Foi dito antes que, ao menos no que se observa em *Tempo e narrativa*, Ricoeur entende que na vida há elementos que são *indutores* de narrativa, encontrados no que chamou de *pré-figuração* do campo prático, ou simplesmente *mímesis I*, o que aqui se está livremente chamando de *experiência*. Tratam-se de traços presentes na própria *experiência viva* que o filósofo compreende como *ancoragens* da narrativa na vida.

A primeira *ancoragem* narrativa na vida corresponde aos *aspectos estruturais*, ou também nomeado por Ricoeur de *semântica da ação*, que nada mais é do que o domínio da *rede conceitual* em que estão em uma relação inter-significativa elementos como, segundo exemplos dados pelo próprio filósofo, *agente*, *objetivo*, *meio*, *circunstância*, *ajuda*, *hostilidade*, *cooperação*, *conflito*, *sucesso*, etc. (RICOEUR, 2010, p. 98-99), o que envolve uma *compreensão prática*, ou, como Ricoeur chamou mais tarde, uma *inteligência fronética*

[*intelligence phronétique*], em oposição à uma *inteligência teórica* (RICOEUR, 2008, p. 262). Os elementos dispersos da *experiência* são então organizados pelo ato de narrar, pois é a narrativa que confere uma *diacronicidade* – isto é, uma *ordem sintagmática* – aos eventos que, na própria vida, possuem uma relação *sincrônica* – ou *paradigmática* –, conceitos estes extraídos da obra *Curso de linguística geral* (1916), de Ferdinand Saussure (1857-1913). Para se compreender uma narrativa, é preciso que se reconheça “[...] as regras que governam sua ordem sintagmática” (RICOEUR, 2010, p. 100), ao que Ricœur chamou de *inteligência narrativa* – como sinônimo de *inteligência fronética* acima referida –. Assim, o que na vida ganha inteligibilidade pela capacidade humana em conferir *diacronicidade* em uma ordem *sincrônica*, equivale, de acordo com o filósofo, ao ordenamento dos fatos conferido pela *composição narrativa* [*mise en intrigue*].

A segunda ancoragem da narrativa na vida, por sua vez, trata-se da *simbólica da ação*. São as *mediações simbólicas* que estão presentes invariavelmente na conexão das ações que irão determinar “[...] *que aspectos* do fazer, do poder-fazer e do saber-poder-fazer dependem da transposição poética” (RICOEUR, 2010, p. 100, grifos do autor). O que Ricœur tem em mente por *símbolo* nesse momento é seu sentido antropológico, especificamente o sentido que se acha na antropologia interpretativa de Clifford Geertz (1926-2006). Trata-se, notadamente, do “caráter *público* da articulação significativa” (RICOEUR, 2010, p. 101, grifo do autor), ou, nos termos de Geertz, para quem a cultura “[...] não existe na cabeça de alguém; embora não-física, não é uma identidade oculta” (GEERTZ, 2008, p. 8), conforme afirma em *A interpretação das culturas* (1973). A cultura é pública, para Geertz, porque é público o significado. Para Ricœur, é isso que faz com que a significação possa ser decifrada pelos demais *atores sociais*. Assim, podendo ser *interpretada* conforme sua significação, a *ação* se torna um *quase texto*.

Finalmente, encontra-se na *temporalidade da ação* o terceiro ponto de *ancoragem* da narrativa sobre a vida. Para Ricœur, o que é crucial neste terceiro elemento *pré-narrativo* da *experiência* é a maneira como as três dimensões temporais – *passado*, *presente* e *futuro* – são ordenados na cotidianidade das ações, e “[...] é essa articulação prática que constitui o mais elementar indutor de narrativa” (RICOEUR, 2010, p. 106). Para demonstrar isso, Ricœur irá subverter o tratamento da *temporalidade* na segunda parte de *Ser e tempo* (1927). Para Martin Heidegger (1889-1976), está na *temporalidade* [*Zeitlichkeit*] a forma mais *autêntica* da experiência do tempo, pois é nela que se encontra a constituição ontológica do *Dasein*. Em *Ser e tempo*, a *temporalidade* corresponde à “totalidade estrutural articulada” (HEIDEGGER,

2012, p. 649) do *Cuidado* [*Sorge*], isto é, a estrutura tripartite que reúne não mais *três tempos* – *passado, presente e futuro* –, mas três *êxtases temporais*, que são a *existencialidade* [*Existenzialität*] – projeção que *abre* o futuro –, a *facticidade* [*Faktizität*] – *reflexo* da condição de *lançado no mundo* [*Geworfenheit*] e que remete ao passado –, e, finalmente, a *queda* [*Verfallen*] – que *desvela* o presente. Após da *temporalidade* vem a *historicidade* [*Geschichtlichkeit*], como sua derivação. Segundo Heidegger, “a partir dela [da *temporalidade*] se pode entender, então, por que o *Dasein* é e pode ser histórico no fundamento do seu ser e por que, *como histórico*, ele pode desenvolver conhecimento histórico” (HEIDEGGER, 2012, p. 649, grifos do autor). Por fim, encontra-se o tempo *vulgar*, o tempo *sucessivo* em que “[...] agoras abstratos” (RICOEUR, 2010, p. 107) são representados linearmente, que Heidegger chamou de *intratemporalidade* [*Innerzeitlichkeit*], e que se encontra em uma ordem hierárquica inferior em *Ser e tempo*.

Entretanto, para Ricœur, a *intratemporalidade* é a forma do tempo que melhor se condiciona a uma *semântica da ação* (RICOEUR, 2010, p. 107), pois, segundo o filósofo, não se pode reduzir a *intratemporalidade* a uma mera *sucessão* de *agoras abstratos*, e isso porque é essa forma do tempo em que estão dispostos os objetos *intramundados* pelos quais o *Dasein* se vê às voltas. Em outras palavras, a *intratemporalidade* possui “[...] uma característica básica do Cuidado: a condição de estar jogado entre as coisas tende a tornar a descrição de nossa temporalidade dependente da descrição das coisas de nosso Cuidado” (*Ibid.*, p. 109). Continua Ricœur: a *intratemporalidade* “[...] apresenta aspectos que a arrancam do domínio externo dos objetos de nosso Cuidado e a vinculam subterraneamente ao próprio Cuidado na sua constituição fundamental” (*Ibid.*). Ora, segundo Heidegger, “[...] dizer-agora [*Jetzt-sagen*] é a articulação discursiva de um *presenciar* [*Gegenwärtigens*] que se temporaliza em unidade com um aguardar redentor” (HEIDEGGER, 2012, p. 1125; SuZ: 416). Contudo, Ricœur faz notar que *dizer-agora*, no sentido de *olhar o relógio*, possui correspondência com o *tempo vulgar* tão somente se o *tempo do relógio* for despojado de sua relação de derivação com o *dia* que “[...] liga o Cuidado com a luz do mundo” (RICOEUR, 2010, p. 111). Com essa subversão no pensamento de Heidegger sobre a experiência do tempo, Ricœur busca estabelecer uma relação entre a *ordem narrativa* e a estrutura temporal do *cuidado*.

A possibilidade de um antagonismo amistoso entre Sartre e Ricœur

Uma vez elucidadas as duas perspectivas antagônicas acerca da possibilidade de se narrar a *experiência*, com base em Sartre e Ricœur, chega-se ao momento mais laborioso deste trabalho, a saber, a tentativa de se demonstrar que os dois filósofos franceses, ao se debruçarem sobre o problema da relação entre vida e narrativa, têm em mente noções um tanto distintas de *experiência*. Se for correto afirmar que os dois autores operam com conceitos distintos de *experiência*, é possível, então, que ambos tenham razão naquilo que afirmam sobre a possibilidade de se narrar a vida.

Uma primeira oposição entre Sartre e Ricœur que destaca a multiplicidade de significados da noção de *experiência* se poderia apontar como uma distinção mais geral entre o encontro do sentido de forma imediata, no caso da fenomenologia, e o encontro do sentido de forma *mediada* pela interpretação, como é o caso da hermenêutica. Isso foi previamente indicado nos tópicos destinados a cada um dos filósofos, e merece agora um maior aprofundamento.

De um lado, tem-se uma tradição iniciada por Descartes, para quem o *cogito* é uma verdade “[...] tão sólida e tão exata que sequer as mais extravagantes suposições dos céticos conseguiram abalá-las” (DESCARTES, [s.d.], p. 66-67). Seguindo essa tradição do *cogito*, tem-se Kant, para quem “[o] *eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações” (KANT, 2008, B 131, grifo do autor), sendo o *eu penso* a *unidade transcendental* da *autoconsciência* (*Ibid*, B 132). Na sequência, Husserl, na segunda fase de seu pensamento, encontra o *eu transcendental* como unidade necessária da multiplicidade das consciências após a exclusão de tudo o que é *relativo* por meio da *epoché* (HUSSERL, 2019, p. 47 et seq.; HUSSERL, 2006, p. 127 et seq.). Por fim, Sartre, como foi visto antes, encontra um fundo vazio de unidade da *experiência* destituído de qualquer traço de personalidade, a *consciência pré-reflexiva*.

Por outro lado, tem-se a tradição hermenêutica inaugurada por Schleiermacher, quando este buscou desenvolver uma hermenêutica universal como uma *arte da interpretação* que deveria “[...] conduzir ao entendimento” (GRONDIN, 2012, p. 26), e não mais como uma série de *estudos preparatórios* ou meros *apêndices* da filologia (SCHLEIERMACHER, 2015, p. 28), como era até então. A *compreensão*, com Schleiermacher, torna-se um problema hermenêutico universal, envolvendo a totalidade das situações comunicativas (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 145). Dilthey, seguindo a herança hermenêutica de Schleiermacher, distingue por sua vez os métodos das Ciências Naturais [*Naturwissenschaften*] e Ciências do Espírito [*Geisteswissenschaften*], mas coloca a *vida*

como ponto de encontro entre essas duas epistemologias. Segundo o filósofo, “[...] somos natureza, que atua em nós, inconscientemente, em impulsos obscuros” (DILTHEY, 2010, p. 20), e as expressões dessa *obscuridade* demandam interpretação, pois não obedecem a uma relação causal entre os fenômenos, tal como se observa nas Ciências Naturais. De acordo com Dilthey, com base no pensamento de Johann Gustav Droysen (1808-1884), é na história que a *consciência* se expressa, e a entrada da questão de método se justifica pelo fato dos fenômenos culturais não se comportarem do mesmo modo como se comportam os fenômenos naturais, portanto os seres humanos não podem ser reduzidos à sua *natureza*. A *experiência viva*, para Dilthey, é uma *unidade vital psico-física* (SCHMIDT, 2014, p. 55), isto é, uma “[...] unidade identificada no fluxo da vida” (*Ibid.*, p. 58), e a *compreensão* não é senão o processo de conhecer “[...] algo interior a partir de sinais que são apreendidos de fora através dos sentidos” (DILTHEY, 1999, p. 13). Ora, se Sartre segue a primeira tradição, Ricoeur se encontra notadamente nesta última, mesmo que, tematicamente, tenha se ocupado com o problema do *cogito*.

Um tópico exemplar dessa discordância se observa no modo como Sartre se opõe vigorosamente à psicanálise freudiana, sobremaneira no que se refere ao conceito de *inconsciente*, como fica nítido no ensaio *Esboço para uma teoria das emoções* (1939). De acordo com o pensamento freudiano, existem duas *instâncias* psíquicas, uma *consciente* e outra *inconsciente*, entremeadas pela *censura* (FREUD, 1972, p. 162), de sorte que, segundo Sartre, o *significado* fica “[...] inteiramente separado do *significante*” (SARTRE, 2012, p. 50, grifos do autor). Assim, de acordo com o filósofo, um determinado fenômeno *consciente* é compreendido como *realização simbólica* de um *desejo inconsciente*. O *desejo*, então, não aparece enquanto tal à *consciência*, isto é, como *realização simbólica*, mas sim como se apresenta, a saber, como *emoção, desejo de sono, roubo, fobia de loureiros* (*Ibid.*). Isso, segundo Sartre, leva a uma compreensão da relação entre o *fato da consciência* – isto é, o modo como o desejo recalcado *aparece* à *consciência* – e seu significado como algo semelhante a um caso em que o efeito de algo é tomado como esse algo – a relação entre uma fogueira e seus vestígios, conforme o exemplo dado pelo autor –. No entanto, essa interpretação da *consciência* como um *algo* em relação à sua significação é inteiramente recusada por Sartre. Nos termos do filósofo: “A *consciência*, se o *cogito* deve ser possível, é ela mesma o *fato*, a *significação* e o *significado*” (*Ibid.*, p. 51, grifos do autor).

Ricoeur, por outro lado, compreende que o pensamento de Freud é, desde sempre, *hermenêutico*. A obra que inaugura a psicanálise, a saber, *A interpretação dos sonhos* (1900),

carrega em seu título – *Die Traumdeutung* – aquilo que persiste no percurso da psicanálise, a saber, a existência de uma multiplicidade de sentido que demanda por interpretação. A psicanálise, desde sempre, envolve simbolização, e por *símbolo*, conforme a compreensão de Ricœur em *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica* (1969), distintamente do sentido antropológico com inspiração em Geertz, como se viu antes, deve-se compreender por “[...] *toda estrutura de significação em um sentido direto, primário, literal, [que] designa por acréscimo um outro sentido, indireto, secundário, figurado, que não pode ser apreendido senão pelo primeiro*” (RICŒUR, 2013, posição 6.66%, grifos do autor, tradução nossa). Assim, o que para Sartre seria inadmissível, uma vez que para ele uma consciência não pode estar presente sendo outra coisa que não ela mesma, com a *descoberta* de Freud de uma dimensão da *experiência* que não opera com o mesmo ordenamento lógico que a vida consciente, a saber, o *inconsciente*, surge a necessidade de um processo investigativo que traduza os significados subterrâneo desse domínio inacessível de forma imediata.

Sobre o mesmo tópico a que Sartre se referiu de forma negativa, isto é, sobre a psicanálise separar o significante do significado, Ricœur afirma, em *Da interpretação: ensaio sobre Freud* (1965), que “não é o desejo enquanto tal que se encontra situado no centro da análise, mas sua linguagem” (RICŒUR, 1977, p. 17). Em outras palavras, é no relato do sonho, isto é, na organização dos eventos da experiência onírica em uma forma narrativa, que o trabalho da interpretação deve operar. É essa descoberta de Freud que, como afirmou Ricœur em *O conflito das interpretações*, destitui a *pretensão do cogito* de “[...] se pôr a si mesmo” (RICŒUR, 2013, posição 7.98%, grifos do autor, tradução nossa). O *cogito*, segundo o filósofo, não é mais um *ato pretensioso* de uma *coisa pensante* (DESCARTES, 2004, p. 49) *autofundante*, que atesta a si mesma no ato de pensar, mas sim algo já *posto* desde sempre no ser (RICŒUR, 2013, posição 7.98%), isto é, antes da certeza da existência dada pelo *eu penso* (DESCARTES, 2004, p. 49), e que demanda por interpretação. O *cogito* cartesiano, encontrado por meio da reflexão, dirá Ricœur, é uma *verdade* tão *vã* [*vaine*] quando *invencível* (RICŒUR, 2013, posição 7.48%): *verdade* porque é autoevidente; *invencível* porque sua negação levaria a uma contradição; *vã* porque o *pensamento* que atesta sua própria existência começa termina em si mesmo, deixando de fora o restante de determinações da existência que escapam ao mero pensamento individual. Acompanhando Dilthey, Ricœur afirma que a *reflexão* será cega se não for mediada pelas expressões que dão objetividade à *vida*.

Eis que finalmente se pode chegar na distinção conceitual que permite compreender o antagonismo entre Sartre e Ricœur sobre a relação entre viver e narrar por uma perspectiva distinta. São encontradas em Walter Benjamin duas definições correlacionadas, a saber, a noção de *vivência* [*Erlebnis*] em oposição à noção de *experiência* [*Erfahrung*], que são incontornáveis se se pretende compreender as duas vertentes expostas até aqui. A noção de *vivência*, por um lado, possui um sentido de imediaticidade e está relacionada às “[...] mudanças trazidas pela modernidade aos domínios da percepção, da relação da arte e da própria memória” (CASTRIOTA, 2012, p. 49) no processo constante de *hiperestetização* da vida, oriunda de uma “necessidade insaciável de se ter cada vez mais ‘vivências’ [*Erlebnisse*], estando o mundo sendo crescentemente transformado em num ‘espaço de vivências’ [*Erlebnisraum*]” (*Ibid.*, p. 48). Esse conceito está diretamente relacionado às “transformações das condições de percepção acarretadas pelo desenvolvimento dos meios de comunicação” (KANG, 2009, p. 221), já nos tempos de Benjamin, mas que hoje encontram um paralelo assombroso nos modos como as redes sociais transformam a vida a nível cognitivo e existencial.

Essa transformação equivale ao aniquilamento da comunicabilidade da *experiência* [*Erfahrung*], em que sua narratividade própria dá lugar à “vivência individual e solitária do indivíduo moderno” (CASTRIOTA, 2012, p. 49), e é ela que gera “a impossibilidade de toda experiência coletiva na nossa modernidade, portanto de toda tradição e de toda palavra comuns” (GAGNEBIN, 2013, p. 2). Isso vai ao encontro do pensamento de Hannah Arendt em *A condição humana* (1958), para quem existe uma afinidade entre a *ação* e o *discurso*, de sorte que sem o *discurso* a *ação* perderia seu sujeito. De acordo com a filósofa, a *ação* sem *discurso* deixaria de ser *ação*, dado que não há *ação* sem *ator*, isto é, sem *agente* (ARENDRT, 2007, p. 191). Assim, sem *discurso*, no lugar de seres humanos que agem, o que haveria seriam apenas “[...] robôs mecânicos a realizar coisas que seriam humanamente incompreensíveis” (*Ibid.*). O vínculo entre memória e narrativa em Arendt é decisivo: apenas as *ações*, na condição de atividades que dispensam a mediação de objetos – distintamente do *labor* e da *obra* –, podem permanecer no tempo por meio da memória, que, por sua vez, só pode ser transmitida por meio do relato (ROSSATTO, 2010, p. 119).

Ao observar o colapso da narratividade provocado pela modernidade, questiona Benjamin, *Experiência e pobreza* (1933):

Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam

CARLOS F. D. BUBOLS

ser transmitidas de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (BENJAMIN, 1994A, p. 114).

Nesse ensaio, Benjamin desvela como o desenvolvimento da técnica engendra uma forma nova de *miséria*, a saber, o empobrecimento da *experiência*. O célebre exemplo dado por Benjamin dessa transformação é o retorno dos soldados do *front*, ao término da Primeira Grande Guerra. Se, antes da guerra de trincheiras, profundamente mecanizada, os soldados retornavam para casa de suas guerras com um repertório rico em histórias a serem narradas, após o morticínio em escala industrial provocado por esse novo tipo de guerra, os soldados retornaram em silêncio. “Mais pobres em experiências comunicáveis, não mais ricos” (BENJAMIN, 1994, p. 115), afirma Benjamin. De forma enternecedora, continua então o filósofo:

Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de torrentes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano. (BENJAMIN, 1994A, p. 115).

A substituição da *experiência* por *vivências*, sendo estas disciplinadas pelo *choque*, noção esta determinante de “toda a estrutura da ‘vivência’ do homem moderno” (CASTRIOTA, 2012, p. 50), subverte igualmente a experiência do tempo. O máximo relevo das *situações de choque* em todos os domínios da vida é o que define a modernidade, fazendo com que as *vivências* traumáticas percam a capacidade de serem elaboradas e integradas na *experiência*, pois esta perdeu sua capacidade de mediação – uma mediação narrativa, por assim dizer –. O *choque*, que deveria ser algo anômalo, uma perturbação na ordem natural dos acontecimentos, passa então a ser diretriz das *vivências*, alterando sua temporalidade. Enquanto a temporalidade da *experiência* possui uma organicidade, um tempo de maior duração que permite a elaboração da vida, a temporalidade do mundo moderno, distintamente, é mecanizada, pasteurizada, ou, melhor dizendo, possui uma feição industrial. O *tempo da técnica*, da fabricação mecanizada, infiltra-se na vida em toda sua extensão. A forma narrativa, *antiga*, que carregava consigo o *tempo da experiência*, é então substituída pelo exemplar industrial da modernidade, com sua temporalidade frenética comum ao ritmo metropolitano: a *informação*. E Benjamin continua, indo ainda mais longe: a substituição da *narrativa* pela *informação* é seguida de uma “atrofia da experiência” (BENJAMIN, 1994, p. 107) causada por uma outra substituição, a da *informação* pela *sensação*. Nos termos do filósofo, em *Sobre alguns temas em Baudelaire* (1939/1940):

Há uma rivalidade histórica entre as diversas formas de comunicação. Na substituição da antiga forma narrativa pela informação, e da informação pela sensação reflete-se a crescente atrofia da experiência. Todas essas formas, por sua vez, se distinguem da narração, que é uma das mais antigas formas de comunicação. Esta não tem a pretensão de transmitir um acontecimento, pura e simplesmente (como a informação o faz); integra-o à vida do narrador, para passá-lo aos ouvintes como experiência. Nela ficam impressas as marcas do narrador como os vestígios das mãos do oleiro no vaso de argila. (BENJAMIN, 1994C p. 107).

Entretanto, o humano moderno, operacionalizado, nada retém. Suas ações são repetitivas, cíclicas. Subjugado por uma operacionalidade maquinal, este ser humano está “privado simultaneamente de experiência e memória” (CASTRIOTA, 2012, p. 57). Mas em *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov* (1936), por sua vez, Benjamin se dedica a um outro tipo de repetição, uma repetição que retém, traço indispensável para uma *experiência* que autorize a memória, entendida como aquilo que é transmitido pelas gerações de modo narrativo, característica que a torna inconciliável com o trabalho fabril. Para Benjamin, a narrativa possui, até certo ponto, “uma forma artesanal” (BENJAMIN, 1994, p. 205):

Contar histórias sempre foi a arte de contá-las de novo, e ela [a comunidade dos ouvintes] se perde quando as histórias não são mais conservadas. Ela se perde porque ninguém mais fia ou tece enquanto ouve a história. Quanto mais o ouvinte se esquece de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido. Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las. Assim se teceu a rede em que está guardado o dom narrativo. E assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida, há milênios, em torno das antigas formas de trabalho manual. (BENJAMIN, 1994B, p. 205).

Essa imagem de dias que se atropelam, de pessoas indo e vindo, sem finalidade determinada, sem sentido aparente, aparece de forma nítida em *A náusea*. As *vivências*, se consideradas a partir de uma relação cognitiva entre uma consciência e seu objeto, ou em uma relação de si para consigo mesma da autoconsciência, não se distinguiriam de uma pura intencionalidade a que Sartre se referia em sua obra filosófica. Por outro lado, a *experiência*, em sua robustez, que é necessariamente comunicável, uma vez que envolve um mundo circundante partilhável com outros entes, e que permanece no tempo em forma de *memória*, requer mais do que essa relação cognitiva de si a si da consciência. Eis finalmente a distinção fundamental que se perseguiu ao longo deste artigo: com base estritamente nas definições de

Benjamin expostas até aqui, Sartre se ocupou do que o filósofo alemão chamou de *Erlebnis*, enquanto Ricœur tratou do que chamou de *Erfahrung*.

Considerações finais

Espera-se que tenha ficado demonstrado que os dois autores que receberam centralidade neste trabalho preservam suas razões acerca da possibilidade de se narrar a *experiência*, ainda que digam coisas antagônicas sobre ela, pois ambos possuem pressupostos distintos. Sartre tem razão em dizer que vida e narrativa são mutuamente excludentes, pois a *experiência*, no sentido de uma experimentação do mundo e da autoconsciência tendo como fundo um princípio vazio que é uma pura *intencionalidade*, realmente em nada tem a ver com quaisquer afirmações sobre tal *experiência*. Ao se tentar capturar essa *experiência*, quaisquer formas de relato não fariam mais do que perdê-la, pois essa *experiência* inicia e termina em si mesma. Ocorre, contudo, que a integralidade da vida humana, como compreendida por Ricœur, na esteira de Arendt e, ainda que não abertamente, de Benjamin, passa pelo que Ricœur chamou de *via longa* da compreensão. Há, no entendimento deste filósofo, uma distinção entre a *vida*, no sentido biológico do termo, e o *vivido*, que só recebe esse qualificativo na medida em que se tratar de uma vida *interpretada* (RICŒUR, 2008, p. 268). Portanto, a completude da *experiência* humana no tempo, no espaço e com a alteridade – de outros seres humanos e das instituições –, para Ricœur será sempre indireta, pois depende não apenas da *experiência* consciente em primeira pessoa, mas de uma miríade de elementos que estão fora dessa consciência de si. Dito em poucas palavras, se Sartre visa uma *consciência de si* e encontra uma pura *ipseidade*, Ricœur aspira uma *compreensão de si*, o que forçosamente inclui o que determina a identidade pessoal de alguém, mas que está fora da consciência imediata de si.

Referências

ARISTÓTELES. **Sobre a arte poética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 10 e.d. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Entre o passado e o futuro**. 2ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1972.

BENJAMIN, Walter. **Experiência e pobreza**. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994A.

_____. **O narrador**. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994B.

_____. **Sobre alguns temas em Baudelaire**. *Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994C.

CASTRIOTA, Leonardo Barci. **Walter Benjamin e as cidades: choque, vivência e memória**. *Número temático: Desenho e Educação: Cultura Visual e Cidade. A Cor das Letras* - UEFS, n. 13, 2012.

CARR, David. **Narrative and the Real World: An Argument for Continuity**. In: *History and Theory*, Vol. 25, No. 2, 1986, pp. 117-131.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. Tradução de Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Editora Hemus, [s.d.].

_____. **Meditações sobre filosofia primeira**. Edição bilíngue. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2004.

DILTHEY, Wilhelm. **A construção do mundo histórico nas ciências humanas**. Tradução de Marco Casanova. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. **O surgimento da hermenêutica (1900)**. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v.2 n. 1, 1999, pp. 11-32.

DRUCKER, Claudia Pellegrini. **A narrativa como gênero literário — Ricoeur e a poética**. In: NASCIMENTO, C. R.; WU, R. *Pensar Ricoeur: vida e narração*. Porto Alegre: Clarinete, 2016, pp. 65-85.

GRONDIN, Jean. **Hermenêutica**. São Paulo: Parábola Editorial, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Edição bilíngue. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

HOMERO. **Ilíada**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas: uma introdução à fenomenologia**. Tradução, apresentação e notas: Fábio Mascarenhas Nolasco; Revisão técnica Tommy Akira Goto. São Paulo: Edipro, 2019.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1972.

_____. **O inconsciente** (1915). In *Obras Completas (Volume 12)*. Tradução de Paulo César Lima de Souza. Companhia das Letras, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo : Perspectiva, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

KANG, Jaeho. **O espetáculo da modernidade: a crítica da cultura em Walter Benjamin**. *Novos Estudos*, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 6. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Tradução Jussara Simões. Bauru-SP: EDUSC, 2001.

PLATÃO. **A república**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

RICŒUR, Paul. **Da interpretação: ensaio sobre Freud**. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA., 1977.

_____. **Écrits et conférences 1: autour de la psychanalyse**. Paris: Éditions du Seuil, 2008.

_____. **Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique**. Paris: Éditions du Seuil, 2013. *E-book*.

_____. **O si-mesmo como outro**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

_____. **Tempo e narrativa (Volume 1)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ROSSATTO, Noeli Dutra. **Vida e narrativa**. In: GALLINA, Albertinho; SARTORI, Carlos Augusto; SCHNEIDER, P. R. (Orgs.). *Conhecimento, Discurso, Ação*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010, pp. 117-134.

SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.

_____. **La nausée**. Paris: Éditions Gallimard, 1938.

_____. **La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une Description Phénoménologique**. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1966.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. **O ser e o nada**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SOBRE VIDA E NARRAÇÃO EM JEAN-PAUL SARTRE E PAUL RICOEUR: UM OLHAR A PARTIR DO
PROBLEMA DA MULTIVOCIDADE DO CONCEITO DE *EXPERIÊNCIA*

CARLOS F. D. BUBOLS

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. **Hermenêutica: arte e técnica da interpretação.**
Tradução e apresentação de Celso Reni Braida. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SCHMIDT, Lawrence K. **Hermenêutica.** Tradução de Fábio Ribeiro. Petrópolis, RJ: Vozes,
2014.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Filosofia en Alemania (1831-1933).** Traducción de Pepa
Linares. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.

Data de submissão: 30/04/2023

Data de aprovação: 29/05/2023