

Experiência e Tradição

I. A EXPRESSÃO E A INSTITUIÇÃO DO SENTIDO

Quando nos deparamos com uma nova expressão, ou nos aproximamos de uma nova situação que, a princípio, nos parece estranha, ambígua, embaraçosa ou **"sem sentido"**, e concluímos, em seguida, que ela também, ta! como as expressões e as situações familiares, quer dizer algo, ou simplesmente, faz sentido, nem sempre nos damos conta da importância desse fazer e desse querer que revelam o sentido em sua natureza, ao mesmo tempo estrutural e dinâmica.

Em primeiro lugar, em seu aspecto estrutural, cada novo sentido, a despeito de sua eventual originalidade, é experimentado como a reiteração modulada de um sentido prévio; refere-se a uma experiência anterior que jamais é originária e cujo limite se perde numa região nebulosa do passado, nas mais remotas cadeias da socialização, pelas quais somos inseridos no universo das tradições que nos precedem. O sentido está, pois, sempre em relação com o próprio sentido - o que sugere que a compreensão mesma não pode ser concebida seriamente como fruto de uma **"relação"** entre termos anteriores e exteriores um ao outro. Ao contrário, a experiência da interpretação nos faz ver que os próprios termos de uma relação só se constituem enquanto **"objetos"** por serem recortados de um fundo que já se caracterizava como um horizonte de sentidos. Desse modo, é possível dizer que o sentido não se produz nem se alcança como uma positividade pontual inscrita nas coisas, nas palavras ou nos acontecimentos.

Por outro lado, a necessária vinculação da noção de sentido com a problemática da interpretação - encarada a partir da projeção existencial de possibilidades definida, na linguagem da hermenêutica fenomenológica, como compreensão e concebida justamente como a elaboração de formas nas quais **"a compreensão se apropria do que compreende"**¹ - tem como consequência incontornável a tematização de sua dinâmica a partir da noção de interesse, a qual revela, ao mesmo tempo, a recíproca entre intérprete e aquilo que ele interpreta², a natureza da interpretação como força que atribui valor aos elementos de uma experiência, apropriando-se dela pela **"significação"**³.

Não se trata, contudo, de substituir a noção de um **"significado"** pontuai já dado - isto é, inscrito previamente nas coisas, nas obras e nos acontecimentos, esperando apenas para ser **"decifrado"** - pela crença num **"sujeito"** da interpretação que operaria como centro gerador de sentido. Como Nietzsche já observara, a esse respeito, **"o sujeito" não é nada dado, é uma noção acrescentada, pressuposta. Será preciso, por acréscimo, pressupor o intérprete por trás da interpretação?"**⁴. Enquanto força capaz de produzir sentido, a interpretação se apresenta num campo de múltiplas tensões; não como um instrumento preexistente, mas como resultante de uma perspectiva de potência no interior de um campo de dominação e conflito. A particularidade de uma interpretação, como a da força que a orienta, é, portanto, diferencial e só se identifica na medida mesmo em que se destaca em relação ao conjunto que lhe dá sentido. Daí porque podemos afirmar que **"a especificidade de cada interpretação não exalta uma singularidade única, mas o sistema em que estão distribuídas as singularidades. E, se o perspectivismo é sempre relativo a um campo de dominação, a interpretação não pode ser associada a um autor"**⁵.

O conceito de interpretação nos diz, portanto, que o sentido emerge de

uma relação de tensão e se traduz numa nova configuração de elementos significantes.

Desse modo, se não há sentido inaugural, absolutamente originário, não há tampouco um sentido final, definitivo; algo plenamente constituído e passível apenas de transmissão ou transporte, como uma carga devidamente isolada, imune a qualquer possibilidade de perda, acresci-mo ou variação. O sentido é, antes, uma instituição, isto é, o resultado sempre provisório de um movimento instituinte que, sem se deter na fixidez, aparece, em cada momento, como referência instituída, sobre a qual agirá esse impulso de "**deformação coerente**" que caracteriza a expressão e projeta para além a seta da significação.

De um modo geral, o que cai no sentido sedimenta uma nova configuração de elementos que resulta da variação estrutural de alguma configuração anterior, ou seja, não é mais que a modulação de algum sentido prévio. Por essa razão, podemos dizer que o sentido é o campo e a condição de possibilidade do próprio sentido, mas este não se refere apenas aos signos-quer na qualidade de "significantes" ou de "significados" -, e sim à própria significação, enquanto ação significante; enfim, a essa experiência simultânea de interpretação e expressão, a essa vivência unitária da condição compreensiva que caracteriza nossa existência como abertura. Que experimentemos, além disso, ao longo de nossas vidas o retorno dinâmico desse todo sempre-outro-e-o-mesmo a que chamamos "mundo", isto mostra bem que a instituição do sentido é algo que vivemos por dentro, que nos atravessa, sob o título mesmo de experiência, como visão, idéia, palavra ou gesto.

Em todo processo de significação, portanto, antes que algo como uma "**mensagem**" possa circular entre interlocutores independentes, através de algum código explícito, ou que uma "aura" possa insinuar-se ou perder-se, como signo etéreo de uma experiência estética singular, uma certa constelação de elementos dispostos estruturalmente estará sendo partilhada como horizonte do sentido. O que faz sentido, então, não é aquilo que se põe em acordo ou desacordo com relação a uma regra, um código ou qualquer referenda objetiva que lhe seja anterior e exterior, mas é o próprio movimento que reúne e dispersa o conjunto dos signos disponíveis; é o próprio gesto, que perfaz esse movimento e restitui um "mundo", a partir de traços extraídos de algo já constituído como um quadro de referência que funciona, ao mesmo tempo, como modelo e matriz de significação.

Assim, na fixação do significado de uma frase ou de um acontecimento, na construção de uma obra literária, na recepção estética ou na simples percepção dos objetos em tomo de nós, é o mesmo círculo que se repete, convocando elementos de um mundo prévio para dispô-los, segundo a configuração de um mundo possível, nessa experiência de realização de realidade que permanecerá sempre irredutível ao paradigma da relação entre termos constituídos separadamente.

2. COMPORTAMENTO E SIGNIFICAÇÃO.

Já do ponto de vista da conduta individual, cada situação, caracterizada pela disposição de um conjunto de objetos, signos e outras presenças vivas, funciona como estímulo que suscita em nós comportamentos tão distintos quanto as significações a que possamos associá-la. A própria noção de situação, aliás, designa, em um certo momento, um dado padrão de forças dotado de um significado abrangente que se traduz, para nós, em "**padrões** de comportamento ou de interação pessoal, dotados de uma

estabilidade relativa, podendo servir de base para prognósticos"6 que estão na origem de nossas ações futuras.

Empenhado em atingir certas metas, o indivíduo faz frente às tensões que cada situação lhe apresenta mediante um conjunto de estratégias simbólicas que resultam numa certa estruturação cognitiva da realidade, pela qual aquela situação se traduz num conjunto de elementos favoráveis e desfavoráveis a sua ação. A significação funciona, assim, simultaneamente, como um modo provisório de reduzir a tensão com o ambiente e um enquadramento das condições prévias visando um comportamento futuro.

Isto quer dizer, por um lado, que o próprio mundo exterior, longe de ser, para nós, o mero registro fotográfico de uma realidade dada de antemão, é percebido em termos perspectivados e, por outro lado, que tal percepção da realidade não representa apenas um ajustamento ao mundo dado, mas uma ação efetiva sobre o próprio ambiente, da qual resulta uma nova situação, caracterizada por novas tensões. Tal intervenção, por sua vez, não é irrestrita e, na maioria dos casos, não chega mesmo a ser consciente. Há um certo automatismo pelo qual todo ser vivo interpreta sua situação e identifica os sinais a seu redor, em termos do que possa ser favorável ou perigoso para sua existência ou para suas metas. Neste sentido, todos os organismos são críticos, embora só a linguagem permita ultrapassar a crítica da experiência, no sentido de uma crítica da crítica e de uma interpretação da interpretação 7. Mas mesmo aquela interpretação espontânea tem, entre os homens, um limite cultural prévio, dado pelo modo como as crenças e os valores partilhados pelos indivíduos operam no nível da própria percepção sensível, seja através da adoção inconsciente de uma forma histórica de representação que atua como paradigma para a sensibilidade -como é o caso da perspectiva geométrica, analisada por Panofsky como uma "forma simbólica"8 -, seja pela submissão a estereótipos, que **"exprimem as estimativas e atitudes sociais que o indivíduo adquire como membro de uma classe ou grupo específico"**9.

Essa possibilidade de o indivíduo identificar, nos termos do seu interesse, o lugar, a intensidade e a direção das forças a seu redor já foi, aliás, associada com a capacidade metafórica pela qual é possível **"perceber as relações subjacentes ao fluxo aparentemente confuso e não relacionado de experiências que afetam os nossos sentidos"**10. Ao lado da capacidade correlata de utilizar processos simbólicos para partilhar experiências, essa interpretação metafórica é justamente o que caracteriza a imaginação criadora que é condição de possibilidade da arte e da ciência e que opera claramente na mais simples forma de comunicação.

3. COMPREENSÃO E EXISTÊNCIA

Tais considerações, todavia, não devem ser tomadas num sentido apenas **"psicológico"**, como limitações que o campo das experiências individuais oporia ao verdadeiro e universal conhecimento do mundo proporcionado pelas ciências. O caráter metafórico da compreensão mais espontânea e o papel dos valores na percepção do mundo são aspectos essenciais do nosso modo de existência e não podem ser considerados **"obstáculos epistemológicos"** a serem superados numa forma **"plena"** de compreensão.

Em primeiro lugar, porque o **"mundo"** de que se trata na experiência existencial não é o conjunto de objetos aos quais nos contrapomos como **"sujeitos cognoscentes"**. Ele é, antes, o horizonte inicial do qual recortamos as **"coisas"**- que se apresentam, já sinalizadas afetivamente, segundo nosso interesse, ou seja, como correlatos de nossa vontade de apropriação. Nesse sentido, a tradição fenomenológica caracteriza o **"mundo"**, não como um fato, mas como um existencial. Nas palavras de Heidegger **"o mundo não é de modo algum uma determinação do ente oposto ao estar-aí, mas pelo contrário, é uma característica do próprio estar-aí"**¹¹

Em segundo lugar, porque o movimento transitivo que caracteriza o pensamento metafórico corresponde muito claramente ao sentido mesmo da existência como um **"poder ser"**, uma abertura, um campo de possibilidade, pois se se pode dizer, do homem, que ele existe, é **"no sentido etimológico de ex-sistere, estar fora, ultrapassara realidade simplesmente presente na direção da possibilidade"**, o que nos autoriza a dizer, de um modo mais sintético, que **"o seu modo de ser é o da possibilidade, e não o da realidade"**¹²

Finalmente, porque todas as nossas possibilidades de compreensão, inclusive o conhecimento científico dos **"objetos"** definidos analiticamente, repousam em uma pré-compreensão originária, um certo horizonte aberto para nós desde o nascimento gradativamente estabelecido, segundo a tradição em que fomos socializados.

Existir, **"ser-no-mundo"**, equivale a ter originariamente intimidade com uma totalidade de sentidos. O próprio sentido, no dizer de Heidegger, **"é aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão. (...) Senti-do é a perspectiva em função da qual se estrutura o projeto pela posição prévia, visão prévia e concepção prévia. É a partir dela que algo se torna compreensível como algo"**¹³. Daí porque a própria compreensão, neste sentido existencial, se apresente como uma estrutura circular **"o mundo só nos dá na medida em que já temos sempre (...) certo patrimônio de idéias' e, se se preferem, certos 'pré-juízos', que nos guiam na descoberta das coisas"** ¹⁴. Não há, portanto, razão para livrarmo-nos, a qualquer custo dos preconceitos, numa análise existencial, pois isto corresponderia a uma redução cientificista (pretensamente objetiva, universal, neutra e desinteressada) da dimensão hermenêutica da própria experiência. Como assinala Gianni Vattimo, **"os pressupostos não têm que ser eliminados; há que assumi-los explicitamente e esclarecer as suas implicações"**¹⁵

4. COMPREENSÃO E CULTURA

Essa estrutura prévia de valores, representações, procedimentos práticos e formas de denominação que torna possível cada particular ato de expressão constitui o domínio simbólico que viabiliza todo tipo de relações entre os homens o âmbito habitualmente designado como **"cultura"**

Com seu projeto de **"dominar" a "natureza"** para promover o **"progresso"**, o pensamento moderno tendeu sempre a considerar a dimensão cultural como uma esfera separada da experiência; a esfera da **"representação"**, em oposição à esfera da atividade **"prática"**, embora construída a partir dela. Não fez, neste caso, mais do que estender o dualismo característico da oposição sujeito-objeto, remontando, portanto, às dicotomias cartesianas, mesmo quando, através dos esquemas da **"razão dialética"**, pretendeu equacionar a vida humana na suposta ciência das relações entre a infra-estrutura e a supra-estrutura. Por trás deste procedimento, são ainda as oposições clássicas que retomam, e mesmo quando a questão se coloca nos termos de uma disputa entre materialismo e idealismo, é ainda a velha distinção metafísica (cristã e, antes, platônica) entre essência e existência que ressoa numa distinção aparentemente lógica entre o que se refere ao homem e o que diz respeito ao mundo.

Iluminista por princípio, o pensamento "dialético" e "**revolucionário**" que tão bem caracterizava o empenho das ciências sociais desde Marx, quer justamente romper com a tradição e com o mito, embora em seu positivismo da negatividade, não faça senão forjar uma tradição da mudança pela mudança, instaurando, ao mesmo tempo, o mito do fim do mito. Não se poderia, talvez, esperar outra coisa deste peculiar encontro da metafísica com o anseio pela redenção que a crença política moderna laiciza e institucionaliza ao transportá-la da eternidade para a história. A era moderna, como observa Octávio Paz, "**quebrou o antigo elo que unia poesia e mito - apenas para unir imediatamente a poesia à revolução, à idéia que proclamava o fim do mito, tornando-se, assim, o mito central da modernidade**"¹⁶.

Na verdade, o que aquela concepção "revolucionária" da sociedade não pode entender é exatamente o fato de que qualquer evento - mesmo o evento revolucionário - só tem sentido frente a um quadro de referências prévias. A propósito, o principal objetivo da antropologia estrutural talvez tenha sido o de demonstrar que "**a própria circunstância não produz forma, exceto quando o sistema em questão lhe dá significação e efeito**", já que a ação humana "**da mesma forma que a palavra falada numa situação nova - adquire seu significado como uma projeção do esquema cultural que forma seu contexto específico e seu efeito através de uma relação de significação entre essa referência contingente e a ordem existente**"¹⁷. Como assinala o autor do excelente *Cultura e Razão Prática*, para a teoria da práxis, ao contrário da perspectiva estrutural, "**o momento auto-suficiente e decisivo é o ato. Ele próprio coagido pela necessidade instrumental, o ato gera necessariamente forma e significação com base nas qualidades dadas do real**"¹⁸. Por essa razão, somos forçados a concordar com ele, quando preconiza "**uma crítica antropológica da idéia de que as culturas humanas são formuladas a partir da atividade prática e, mais fundamentalmente ainda, a partir do interesse utilitário**". Frente a essa idéia, é necessário ter a coragem teórica de afirmar que a cultura que constitui a própria utilidade, e que a história começa com uma cultura já presente¹⁹.

No sentido geral, portanto, podemos dizer que a cultura, entendida como a dimensão simbólica da vida humana, é a condição social de possibilidade, quer do que chamamos a experiência "**material**" dos indivíduos, quer de suas concepções "**ideais**". E, mesmo no que se refere ao que denominamos "**mundo sensível**", é necessário admitir que a tradição coletiva opera como mediação simbólica entre "**sujeito**" e "**objeto**", de modo a informar "**a percepção sub-jetiva através de uma concepção histórica**"²⁰.

A partir deste ponto, seria necessário analisar a dinâmica interna das próprias transformações culturais e, em especial, as mudanças que as novas técnicas e os novos meios de comunicação introduzem nos processos de significação, de modo a compreender a forma específica como a tradição é experimentada num mundo em que as referências partilhadas pelos homens ultrapassam o âmbito local das pequenas comunidades para alcançar uma dimensão planetária. Mas esse é um tema para outro artigo (2¹).

NOTAS

(1) HEIDEGGER, Martin: *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, Vozes, 1988, p. 204. A seguir, ela acrescenta: "Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão".

(2) GOMES, Wilson: "Fato e Interesse". *Texto de Cultura e Comunicação* (revista de Dep. de Comunicação e do Mestrado em Comunicação da UFBA.), Vol. II, nº 26, julho de 1991, pp. 24-32. O autor ressalta o papel de Nietzsche na fixação de um conceito não banal de interesse, a partir da explicitação do étimo latino inter-

38 esse; "Ser ou estar entre, situar-se no meio de alguma coisa, particular de, ter a ver com (...). O interesse é a recíproca pertença entre homem e mundo ou fato que não

deixa sobreviver descarte algum (...) entre este homem e as coisas que ele aborda ou os fatos a que ele reporta,(...) Deste modo, a compreensão não é um conhecimento de alguma coisa que se apresenta como um estranho a ser apreendido: o fato mesmo da compreensão entra no evento que deve ser compreendido, faz parte dele" (pp. 29 e 30).

(3) Lembremo-nos do que escreveu Nietzsche: "Nossos valores são interpretações introduzidas por nós nas coisas. Poderia haver uma significação no em-si?. Toda significação não é, justamente, uma significação relativa, uma perspectiva? Toda significação é vontade de potência". Vontade de Potência, 1885/6, Liv. II, 1.1, & 134. Apud KOSSOVITCH. Leon: Signos e Poderes em Nietzsche. São Paulo, Ed. Ática, 1979, p. 60 (nota 19).

(4) Id. Apud KOSSOVITCH: Og. dt, p. 32 (nota 36).

(5) KOSSOVITCH, L : Op_cit, p.32.

(6) FEARING, Franklin:" A Comunicação Humana". In COHN, Gabriel (org.) : Comunicação e Indústria Cultural. 5ª ed.. S.P.. T. A. Queiroz. 1987, p. 57.

(7) Como observa Kenneth Burke. Apud FEARING: Op.. dt., p.77.

(8) PANOSFKY, Erwin: A Perspectiva como Forma Simbólica.

(9) FEARING: Qp_cit, p. 73.

(10) Observação de Amheim. Apud FEARING: op_ cit, p.66.

(11) Apud VATTIMO, Gianni: Introdução a Heidegger. Lisboa, Ed. 70, s/d, p.27.

(12) VATTIMO: Op_cit, P-25.

(13) HEIDEGGER: Op_ dt., p.208.

(14) VATTIMO: op. dt., p. 33.

(15) Jd. : Ibid., p.24. O próprio Heidegger diz, por sua vez, que o drcuta da compreensão "exprime a estrutura-prévia existencial, própria da presença. (...) O decisivo não é sair do círculo, mas entrar no círculo de modo adequado". Op. dt, p. 210. No mesmo sentido, Hans-Georg GADAMER fala do "compromisso com a tradição" que opera em toda compreensão. Cf. Verdad v Método. Salamanca, Ed. Sígueme, 1988.

(16) PAZ, Octávio:" A Voz do Tempo". Folha de S. Paulo. 19/11/89. Folha o", p.8.

(17) SAHUNS. Marshall: Cultura e Razão Prática. R. J.. Zahar Ed.. 1979, p.

(18) Jd. 33.

(19) Jd. Ibid., p. 34. Ibid., pp. 8 e 35.

(20) Id.: Ibid., p. 10.

(21) Quando a esta questão, remetemos o leitor ao texto "Educação em Tempo de Vídeo Game", que o professor Marcos Palácios publica neste mesmo número da Revista de Educação, bem como ao nosso artigo "A Transformação Mediática dos Modos de Significação" publicado no nº 28 da revista Textos de Cultura e Comunicação, editada pelo Mestrado em Comunicação e Cultura Contemporâneas da UFBA.