



---

## **PRESENTISMO E A EXPERIÊNCIA VIVA DO TEMPO: UMA APROXIMAÇÃO EXISTENCIAL E NARRATIVISTA \***

*Presentism and the living experience of time: an existential and narrativist approach*

Vítor Hugo dos Reis Costa \*\*

**Resumo:** Trata-se de uma tentativa de atualização das premissas da teoria da identidade narrativa de Paul Ricoeur diante do desafio lançado pelo presentismo tal como concebido por François Hartog. Nessa direção, em um primeiro momento serão apresentados elementos que enfatizam a presença da influência da teoria agostiniana do tríplice presente na noção ricoeuriana de *experiência viva* bem como na teoria da história de Reinhart Koselleck e no existencialismo sartreano. Em um segundo momento, será avaliada a possibilidade de equacionar a experiência viva do tríplice presente e a teoria da identidade narrativa. No terceiro momento, serão apresentadas algumas pistas para um novo modelo de identidade narrativa em sintonia com os desafios lançados pelo presentismo.

**Palavras-chave:** Experiência viva. Hermenêutica. Ipseidade. Presentismo.

**Abstract:** This is an attempt to update the premises of Paul Ricoeur's theory of narrative identity in the face of the challenge posed by presentism as conceived by François Hartog. In this sense, at first, elements that emphasize the presence of the influence of the Augustinian theory of the triple present in the Ricoeurian notion of living experience as well as in the theory of history by Reinhart Koselleck and in Sartrean existentialism will be presented. In a second step, the possibility of equating the living experience of the present triple and

---

\* Artigo recebido em 28/05/2021 e aprovado para publicação em 04/05/2022.

\*\* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria — RS (2021); pesquisador independente.

the theory of narrative identity will be evaluated. In the third moment, some clues will be presented for a new model of narrative identity in line with the challenges posed by presentism.

Keywords: Living experience. Hermeneutics. Selfness. Presentism.

### **Considerações preliminares**

Ao longo das centenas de páginas de *Tempo e narrativa*, Paul Ricoeur lança mão de uma expressão que não recebe, nestas mesmas páginas, uma tematização explícita desde a qual seria então possível compreendê-la como designadora de um conceito. A expressão “experiência viva” aparece frequentemente associada ao tempo experimentado em primeira pessoa, especialmente nas filosofias de Agostinho e Husserl. Seja a “experiência viva da *distentio animi*”<sup>1</sup>, “da temporalidade”<sup>2</sup>, “não repetível”<sup>3</sup>, “de agir”<sup>4</sup>, “do leitor”<sup>5</sup>, “dos personagens da narrativa”<sup>6</sup>, ou “da retenção e da protensão”<sup>7</sup>, a expressão indica a instância imperscrutável da experiência subjetiva, real ou presumida para personagens fictícios na leitura. Novos aspectos se mostram nos usos da expressão em *A memória, a história, o esquecimento*: há experiência viva “da memória”<sup>8</sup>, que é “pré-verbal” e “traduz o *Erlebnis* da fenomenologia husserliana”<sup>9</sup>, que parece pressuposta pela “teoria do tríplice presente” e compromete “a alteridade do passado”<sup>10</sup>, que é “da duração”<sup>11</sup>, que é atinente ao protagonista do “fazer história”<sup>12</sup>, “noção de unidade narrativa da vida, também é preciso ver nela um misto instável entre fabulação e vivência [*expérience vive*]”<sup>13</sup>.

Tendo isso em mente, pretendo oferecer uma contribuição à teoria da identidade pessoal de Paul Ricoeur por meio da aproximação de sua noção de identidade narrativa com o existencialismo sartreano. Considerando as ideias de François Hartog sobre o tipo hegemônico de experiência histórica

<sup>1</sup> RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa* (Tomo I). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 48. [A].

<sup>2</sup> RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, [A], p. 49.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>5</sup> RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo II). São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 174. [B]; \_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa* (Tomo III); São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 290. [C].

<sup>6</sup> RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, [B], p. 175, 178, 234.

<sup>7</sup> RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, [C], p. 182.

<sup>8</sup> RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007, p. 26, 170.

<sup>9</sup> RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, p. 43.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>13</sup> RICOEUR, Paul. *O si mesmo como outro*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014, p. 173.

do século XXI e a prevalência do presente nessa experiência, entendo que a noção de identidade narrativa é colocada diante de um desafio ainda mais intenso do que aqueles antevistos por Paul Ricoeur. Assim, a primeira parte do texto consiste em uma articulação das referências ricoeurianas em torno da ideia de experiência viva do tríplice presente. A aproximação que Ricoeur faz entre os conceitos de Jean-Paul Sartre e Reinhart Koselleck servem como expediente justificacional para uma aproximação da hermenêutica do si com o existencialismo em uma direção que o próprio Ricoeur não realizara. Em um segundo momento, serão avaliadas as possibilidades de articulação entre existencialismo e hermenêutica do si na direção de uma concepção de identidade narrativa marcada pela ênfase no caráter momentâneo, provisório e revisável dos projetos, promessas e expectativas que definem uma identidade. Entendo que essa noção aberta de identidade pessoal responde melhor aos desafios postos pelo presentismo do que aquela orientada pelo fechamento identitário em uma ideia de *unidade narrativa de uma vida*. Por fim, pretendo oferecer elementos para a concepção da forma narrativa que essa identidade aberta para a descontinuidade assume. Assumindo que a identidade aberta permanece narrativamente apreensível, me apoiarei em reflexões oriundas dos campos da psicanálise e da ficção para apontar as noções de *esboço* e *conto* como noções norteadoras da compreensão narrativa de si.

### **1. O tríplice presente e o a relatividade do futuro e do passado que dele se depreende**

Começarei a presente reflexão chamando atenção para uma curiosa aproximação realizada por Paul Ricoeur em *O si-mesmo como outro*, a saber, entre a filosofia existencial de Jean-Paul Sartre e a teoria da história de Reinhart Koselleck. Diz Ricoeur:

Na compreensão de si, a *mímesis práxeos* parece só conseguir abranger a fase já passada da vida e precisar articular-se com previsões e projetos, segundo um esquema semelhante ao proposto por R. Koselleck em *Vergangene Zukunft* [Futuro Passado], em que a dialética entre “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa” põe em relação a seleção dos acontecimentos narrados e as previsões pertinentes àquilo que Sartre chamava de projeto existencial de cada um.<sup>14</sup>

Outra comparação curiosa entre Koselleck e um filósofo se observa em *A memória, a história, o esquecimento*, na afirmação de que “o paralelismo entre o par horizonte de expectativa e espaço de experiência e o par presente do futuro e presente do passado é marcante”<sup>15</sup>. O leitor familiarizado

<sup>14</sup> RICOEUR, *O si mesmo como outro*, p. 172.

<sup>15</sup> RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, p. 312.

com *Tempo e narrativa* sabe da importância de Agostinho na ordem da análise das aporias da reflexão filosófica sobre o tempo, bem como, do mesmo modo, sabe da importância das categorias de Koselleck para a elaboração de seus esboços de uma *hermenêutica da consciência histórica*. O leitor de Ricoeur também percebe que o autor vai descobrindo os textos de Koselleck no percurso entre *Tempo e narrativa* e *A memória, a história, o esquecimento* e incorporando ideias do historiador às suas próprias. Se menciono isso é em razão da impressão de que Ricoeur seria ainda mais enfático na aproximação entre Koselleck e Agostinho se conhecesse, por exemplo, a passagem, de *Estratos do tempo*, na qual o historiador afirma que não só existem “um passado presente e um futuro presente, aos quais corresponde um presente presente” mas também “um presente passado com seus passados passados e seus futuros passados” e “um presente futuro com seu passado futuro e seu futuro futuro”<sup>16</sup>.

Se Koselleck parece mais agostiniano que Agostinho, a ontologia existencial de *O ser e o nada* também nos oferece elementos para essa reflexão comparativa. Em suas análises da temporalidade, Sartre declara que “convém colocar acento no ek-stase presente – e não, como Heidegger, no ek-stase futuro”<sup>17</sup>. Mesmo que na mesma obra Sartre alegue que “é o futuro que decide se o passado está vivo ou morto”<sup>18</sup>, fica claro que Sartre se refere ao futuro do presente, que organiza o projeto atual que “determina se um período definido do passado está em continuidade com o presente ou é um fragmento descontínuo do qual emergimos e que se distancia”<sup>19</sup>. Para Sartre, a temporalidade, que “deve ter a estrutura da ipseidade”<sup>20</sup>, pode parecer uma força dissolvente se abordada em seu aspecto mais “existenciário” e cronológico, mas em nível ontológico não passa de um “esboço de dissociação no núcleo da unidade”<sup>21</sup> da experiência viva, iluminada por um futuro que é futuro no presente. Para averiguar a correção da aproximação realizada por Ricoeur entre Sartre e Koselleck, cabe passar a palavra ao historiador que, em *Futuro passado*, afirma:

“Experiência” e “expectativa” não passam de categorias formais: elas não permitem deduzir aquilo de que se teve experiência e aquilo que se espera. A abordagem formal que tenta decodificar a história com essas expressões polarizadas só pode pretender delinear e estabelecer as condições das histórias possíveis, não as histórias mesmas. Trata-se de categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma história. Em outras

<sup>16</sup> RICOEUR, *O si mesmo como outro*, p. 232.

<sup>17</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 199.

<sup>18</sup> SARTRE, *O ser e o nada*, p. 613.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 615.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 192.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 191.

palavras: todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem.<sup>22</sup>

Koselleck afirma ainda que “como categorias históricas, elas equivalem às de espaço e tempo” e não podem ser pensadas uma sem a outra, pois “não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa”<sup>23</sup>. Para o historiador, tais categorias “indicam a condição humana universal; ou, se assim o quisermos, remetem a um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada”<sup>24</sup>. Koselleck entende que expectativa e experiência apontam para uma imbricação entre experiência humana em geral e experiência histórica na medida que “remetem à temporalidade do homem, e, com isto, de certa forma meta-historicamente, à temporalidade da história”<sup>25</sup>. É na esteira dessas alegações que encontramos as razões pelas quais Ricoeur associa tão facilmente Koselleck e Agostinho, na medida que, para o historiador, “a experiência é o passado atual”<sup>26</sup> e “também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente”<sup>27</sup>. A similitude tanto de Koselleck quanto de Sartre com a matriz agostiniana de reflexão sobre a primazia da experiência viva do tríplice presente torna menos surpreendente o encontro de passagens nas quais as ideias dos autores quase se sobrepõem. É o próprio título da coletânea de ensaios de Koselleck, por exemplo, que aparece textualmente nos *Diários de uma guerra estranha*, com quarenta anos de antecedência, em uma frase que bem poderia ter sido dita pelo historiador, a saber, que “cada presente tem seu futuro que o ilumina e desaparece com ele, transformando-o em *futuro-passado*”<sup>28</sup>. Para encerrar essa coleção de concordâncias, menciono uma última bastante impressionante, feita no bojo da reflexão sartreana sobre a morte. Se a temporalidade deve ter a estrutura da ipseidade, esta, por sua vez, se define como uma “espera de esperas”:

Nossa vida nada mais é do que uma longa espera: em primeiro lugar, espera pela realização de nossos fins (estar comprometido com um empreendimento é esperar seu resultado); sobretudo, espera por nós mesmos (ainda que tal empreendimento se realize, ainda que eu tenha sabido como ser amado, como obter tal ou qual honraria, tal ou qual benefício, falta determinar o lugar, o sentido e o valor deste empreendimento em minha vida). Isso não decorre de um defeito contingente da “natureza” humana, de uma nervosidade que nos impediria de limitar-nos ao presente e poderia ser corrigida pela prática, mas sim da própria natureza do Para-si, que “é” na

<sup>22</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 306.

<sup>23</sup> KOSELLECK, *Futuro passado*, p. 307.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 308.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 309.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>28</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Diário de uma guerra estranha: setembro de 1939–março de 1940*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 197.

medida em que se temporaliza. É preciso também considerar nossa vida como constituída não somente de esperas, mas de esperas de esperas que, por sua vez, esperam esperas. Esta, a própria estrutura da ipseidade: ser si mesmo é vir a ser. Todas essas esperas comportam evidentemente uma referência a um último termo que seja esperado sem nada mais esperar. Um repouso que seja ser e não mais espera de ser. Toda a série é interrompida nesse último termo, o qual, por princípio, jamais é dado e constitui o valor de nosso ser, ou seja, evidentemente, uma plenitude do tipo 'Em-si-Para-si'. Por esse último termo efetuar-se-ia de uma vez por todas a reassunção de nosso passado; ficaríamos sabendo para sempre se tal ou qual experiência de juventude foi frutuosa ou nefasta, se tal ou qual crise de puberdade era simples capricho ou real pré-formação de meus compromettimentos posteriores; a curva de nossa vida estaria estabelecida para sempre. Em uma palavra, a conta seria fechada. Os cristãos tentaram dar à morte o caráter desse último termo.<sup>29</sup>

Penso que a breve caminhada com os autores arregimentados pela comparação de Ricoeur já foi suficiente para deixar claro que ambos se enfatizam a força do futuro do presente vivo. Koselleck, diferentemente de Sartre, não está pensando apenas na experiência subjetiva do presente mas, sobretudo, na dimensão social e pública da experiência histórica partilhada e rastreável por uma história dos conceitos. Mesmo assim, desde sua concepção antropológica de historicidade, Koselleck oferece elementos para a reflexão acerca de uma experiência pessoal da temporalidade histórica. Segundo o historiador, “o desafio colocado a toda interpretação, de si ou do mundo, consiste em investigar e transmitir aquelas situações inconfundíveis que geram a sua própria mudança e por trás das quais pode transparecer algo como um ‘destino’” e que “é disso que tratam todas as memórias e as biografias, as mais e as menos bem-feitas”, mencionando que a expressão inglesa *life and letters* “ênfatisa exatamente a relação entre linguagem e vida”<sup>30</sup>. É nessa direção de imbricação entre a compreensão de si e a compreensão histórica que se observa a dupla valência da reflexão sobre expectativa e experiência na qual o historiador afirma que “quem acredita poder deduzir suas expectativas apenas da experiência está errado. Quando as coisas acontecem diferentemente do que se espera, recebe-se uma lição. Mas quem não baseia suas expectativas na experiência também se equivoca. Poderia ter-se informado melhor”<sup>31</sup>. Ainda segundo Koselleck,

as histórias só são reescritas quando o contexto da fundamentação no qual até então se acreditava, perde credibilidade e se fragiliza. As predeterminações linguísticas, graças às quais uma história se impregnava de sentido, deixam de ser aceitas; perdem plausibilidade explicações que, até então, podiam ser

<sup>29</sup> SARTRE, *O ser e o nada*, p. 559-660.

<sup>30</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Histórias de conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020, p. 25.

<sup>31</sup> KOSELLECK, *Futuro passado*, p. 312.

integradas ao acervo das experiências. Surgem novas perguntas que não podem mais ser respondidas com a ajuda das histórias transmitidas. As histórias antigas precisam ser escritas de novo, reformuladas [*umgeschrieben*].<sup>32</sup>

Como em Ricoeur, para quem, como veremos, uma narrativa identitária deve ser perpetuamente aberta a “perlaboração” [*Durcharbeiten*], em Koselleck, “o ato de reescrever [*Umschreiben*] a história começa com o próprio ato de escrever [*Aufschreiben*] a história”<sup>33</sup>. Esse horizonte inultrapassável de inacabamento, para usar uma expressão do romancista Milan Kundera, “faz com que a vida pareça sempre um esboço”<sup>34</sup>. Reiterando a dupla valência das categorias formais de Koselleck, a condição de esboço não seria exclusiva das narrativas biográficas e identitárias mas, em certa medida, também da própria produção de conhecimento histórico.

A ideia koselleckiana de um tempo histórico definido como tensão entre expectativa e experiência é a matriz da reflexão do historiador francês François Hartog que, desde as distintas relações possíveis entre expectativa e experiência, desenvolve a noção heurística de *regimes de historicidade*. Segundo Hartog,

o tempo histórico, se seguirmos Reinhart Koselleck, é produzido pela distância criada entre o campo da experiência, de um lado, e o horizonte de expectativa, de outro: ele é gerado pela tensão entre os dois lados. É essa tensão que o regime de historicidade propõe-se a esclarecer (...). Mais precisamente ainda, dos tipos de distância e modos de tensão. Para Koselleck, a estrutura temporal dos tempos modernos, marcada pela abertura do futuro e do progresso, caracteriza-se pela assimetria entre a experiência e a expectativa. A partir do final do século XVIII, essa história pode esquematizar-se como a de um desequilíbrio que não parou de crescer entre essas duas, sob o efeito da aceleração. De modo que a máxima “quanto menor a experiência, maior a expectativa” poderia resumir essa evolução.<sup>35</sup>

Se a maior parte da produção intelectual de Koselleck versa sobre a análise do *topos* futurista vigente na modernidade e que teve como sua estrela-guia a ideia de *progresso*, Hartog entende que depois dos eventos simbólicos como a queda do muro de Berlim ou a dissolução da União Soviética, um novo regime de historicidade se iniciou, a saber, o *presentismo*. Grosso modo, se o período pré-moderno se orientava pelo reservatório de sabedoria da tradição e o período moderno perseguia a utopia no futuro e se guiava pela ideia de progresso, um terceiro e distinto regime de organização do tempo histórico se consolidou no final do século XX. Hartog entende que a dissolução do *topos* futurista – ou, em suas próprias palavras, que o fim

<sup>32</sup> KOSELLECK, *Histórias de conceitos*, p. 58.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>34</sup> KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 14.

<sup>35</sup> HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 39.

da “tirania do futuro” – teve por consequência *reabrir o passado* e permitir sua compreensão como “um campo onde se entrecruzavam passados que haviam sido, por um tempo, futuros possíveis”<sup>36</sup> como teriam bem observado pensadores como o próprio Ricoeur. Porém, o presentismo que emerge com o fim da tirania do futuro não é um idílio. As palavras finais de Hartog, em *Regimes de historicidade*, sobre esse presente para o qual “só a amnésia pode ser seu destino”<sup>37</sup> são sombrias:

Hoje, a luz é produzida única e exclusivamente pelo presente. Neste caso (somente) não há mais nem passado, nem futuro, nem tempo histórico, se for verdade que o tempo histórico moderno encontrou-se posto em movimento pela tensão criada entre campo de experiência e horizonte de expectativa. Será preciso estimar que a distância entre a experiência e a expectativa aumentou a tal ponto que culminou na ruptura ou que estamos, em todo caso, em um momento em que as duas categorias encontram-se desarticuladas uma em relação à outra? Que se trate de uma situação transitória ou de um estado duradouro, resta que esse presente permanece o tempo da memória e da dívida, da amnésia no cotidiano, da incerteza e das simulações. Nessas condições, não convém mais descrever esse presente – esse momento de crise do tempo –, retomando e prolongando as sugestões de Hannah Arendt, como uma “brecha” entre o passado e o futuro. Nosso presente não se deixa apreender ou mal se deixa como “esse estranho entremeio no tempo”, onde se toma consciência de um intervalo que é inteiramente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda”. Ele se desejaria determinado apenas por si próprio. Esta seria, portanto, a fisionomia do presentismo desse presente: o nosso.<sup>38</sup>

Se opto por dizer que se o presentismo *se consolidou* é porque, se Hartog está correto, a perspectiva de organização do tempo histórico capaz de suspeitar tanto do progresso quanto da tradição já se insinuara diversas vezes no século XX. Considerando o que já foi dito até aqui sobre a importância, no pensamento de Sartre, de um tipo de futuro que é o futuro do presente da experiência viva, não é surpreendente que a Hartog reconheça no existencialismo uma dessas insinuações da concepção de tempo que se tornaria socialmente hegemônica no final do século XX e no início do século XXI. Segundo o historiador francês:

Em 1945, Sartre mais uma vez, no editorial do primeiro número de *Temps modernes*, persistia e assinalava: ‘Escrevemos para nossos contemporâneos, não queremos olhar nosso mundo com olhos futuros, isso seria o modo mais certo de matá-lo, mas com olhos de carne, com nossos verdadeiros olhos perecíveis. Não desejamos ganhar nosso processo com recurso e não temos o que fazer com uma reabilitação póstuma: é aqui mesmo e durante nossa vida que os processos são ganhos ou são perdidos’. O existencialismo

<sup>36</sup> HARTOG, *Regimes de historicidade*, p. 188.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 260.

concebe salvação somente no engajamento sem reserva na ação. ‘Militante’, retomará o autor de *As Palavras*, ‘eu quis salvar-me pelas obras’. À revolução é atribuído, a partir de então, ‘o papel que a vida eterna outrora desempenhou’, ela ‘salva aqueles que a fazem’, observava Malraux. O existencialismo era um presentismo.<sup>39</sup>

Se a hipótese de que o existencialismo tenha sido um presentismo parece plausível, uma questão se impõe, parece pertinente fazer uma observação sobre o estatuto de uma teoria da história de inspiração koselleckiana como a de Hartog. Acompanhando as reflexões de Arthur Assis e Bernardo Ferreira no texto que prefacia a edição brasileira de *Histórias de conceitos*, de Koselleck, intitulado *O paradoxo da história dos conceitos*, lemos que “para Koselleck, reconhecer a natureza única e singular de um conceito implica assumir seu caráter relativo e, com isso, endossar a premissa historicista de que no mundo histórico, em última análise, só existem objetos particulares, irreduzíveis entre si”<sup>40</sup>. Os autores ainda acrescentam que “Koselleck busca qualificar a referida premissa historicista, sem, no entanto, recusá-la”<sup>41</sup>. Com base nessas afirmações, penso que a apropriação das categorias de uma teoria da história *suavemente historicista* pode ter sido decisiva para o agenciamento das ideias de Koselleck na esteira da ideia ricoeuriana de *hermenêutica da consciência histórica*. Tudo se passa, em *Tempo e narrativa*, como se *renunciar à Hegel* e abraçar uma perspectiva *aberta* de história e narração historiográfica exigisse um enfrentamento crítico e reflexivo do *relativismo suave* que acompanharia essas teorias da história herdeiras do triplo presente agostiniano. Porém, seria mesmo e também Ricoeur *suavemente* historicista em seu pensamento sobre a história? Vejamos alguns elementos apresentados nas páginas finais de *Tempo e narrativa*.

Nas conclusões da obra, refletindo sobre a questão da totalidade e da totalização da história, Ricoeur entende que para evitar uma perspectiva em que “haveria tão-somente espécies humanas múltiplas e, em última instância, raças diferentes”, é preciso “postular a equivalência entre três ideias: um tempo, uma humanidade, uma história”<sup>42</sup>. Com essas ideias norteadoras de semblante kantiano se evitaria que os transcendentais koselleckianos fossem compreendidos como vazios e exangues, mas como apoiados no “*dever*, ético e político, de agir de modo a evitar que a tensão entre horizonte de expectativas e espaço de experiência vire cisma”<sup>43</sup>. Algumas páginas antes, na apresentação de seu esboço de hermenêutica da consciência histórica, o filósofo nos convida a “resistir ao encolhimen-

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 145-146.

<sup>40</sup> KOSELLECK, *Histórias de conceitos*, p. 11.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>42</sup> RICOEUR, Paul. *Vida: uma narrativa em busca de um narrador*. Em: *Escritos 1: em torno da psicanálise*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 436. [D].

<sup>43</sup> RICOEUR, *Vida*, p. 437.

to do espaço de experiência”, “lutar contra a tendência de só considerar o passado sob o ângulo do acabado, do imutável, do findo”, “reabrir o passado, reavivar nele potencialidades irrealizadas, impedidas”, a pensar “contra o adágio que diz que o futuro é aberto e contingente e o passado univocamente fechado e necessário”, a “tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada”<sup>44</sup>. A hermenêutica da consciência histórica, portanto, opera em uma perspectiva permanentemente aberta para a retomada de possibilidades que ficaram no *futuro passado* e não se realizaram. Expectativas frustradas, projetos abandonados e promessas traídas, portanto, podem ser “descongeladas” pela iniciativa humana em uma perspectiva de reativação de horizontes de expectativas. *Tempo e narrativa* encerra, portanto, com a reabertura hermenêutica de um território de iniciativa e expectativa que as filosofias da história de cariz hegeliano fechavam porque, como afirma Koselleck, é uma História que “começa, como se fora Deus, a agir por conta própria, e o faz por intermédio de seus agentes individuais”.<sup>45</sup>

Se o pensamento de Ricoeur oxigena a reflexão sobre história ao propor o comprometimento ético e político com a manutenção da abertura do horizonte de expectativa no presente vivo, essa perspectiva de abertura não deverá incidir também na perspectiva da narrativa identitária? Em outras palavras, a medida da verdade de uma vida não é sempre dada no tríplice presente vivo da experiência? No caso de uma resposta afirmativa, se faz necessário refletir sobre as razões pelas quais, na sua última grande obra, Ricoeur realiza um último aceno na direção oposta, de fechamento, por meia da ideia de *unidade narrativa de uma vida*, vigorosamente defendido por Alasdair MacIntyre (2001). Em *Percurso do reconhecimento* se lê, no bojo da reflexão ricoeuriana acerca da promessa, que “poder prometer pressupõe poder dizer, poder agir sobre o mundo, poder narrar e formar a ideia da unidade narrativa de uma vida. Esse aceno derradeiro parece distante das reflexões do filósofo em *O si-mesmo como outro*, obra na qual o filósofo afirmava que “nada na vida real tem valor e começo narrativo”, que “sobre o percurso conhecido de minha vida, posso traçar vários itinerários, tramar vários enredos, em suma, contar várias histórias, uma vez que a cada uma falta o critério de conclusão”, histórias que, além disso, “estão intrincadas nas histórias dos outros”<sup>46</sup>. Admitindo, pois, o relativismo suave que decorre da primazia do triplo presente vivo na experiência do tempo – tempo também *histórico*, experimentado na tensão entre expectativa e experiência –, é possível compreender como a ideia de unidade narrativa perderia sua força caso, em última instância, não perca mesmo todo seu lastro. Dando um passo além, na direção da contribuição dos teóricos da história no pensamento de Ricoeur, é preciso lembrar que

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>45</sup> KOSELLECK, *Histórias de conceitos*, p. 81.

<sup>46</sup> RICOEUR, Paul. *O si mesmo como outro*, p. 171.

a narrativa identitária terá a tarefa de fazer, desfazer e refazer a trama do sentido em um tempo histórico que, acelerando, lança o sujeito em um turbilhão de vicissitudes. Se vivemos em um regime de historicidade presentista no qual o tempo histórico acelera ao mesmo tempo que não passa, a hermenêutica do si pode ser enriquecida desde a aproximação com uma perspectiva que, segundo Hartog, já era presentista antes da hegemonia do presentismo.

## **2. A experiência viva do tempo e a história de cada um**

A experiência viva do tempo e as aporias fenomenológicas desse tempo experimentado é investigada, nas páginas de *Tempo e narrativa*, através da análise das ideias de Agostinho e Husserl. Porém, amparado na própria comparação estabelecida por Ricoeur entre Koselleck e Sartre, entendo que as ideias do existencialista – que, tenhamos em mente, é também um *presentista* extemporâneo – podem ser comparadas e articuladas com as de Ricoeur no que concerne ao problema da identidade pessoal. Nessa direção, chama a atenção que se no romance *A náusea* era possível ler a tese de que “é preciso escolher: viver ou narrar”<sup>47</sup>, em *O ser e o nada* Sartre oferece uma perspectiva significativamente distinta ao antinarrativismo de seu personagem. Refletindo sobre o âmbito no qual devem incidir a intencionalidade da psicanálise existencial, diz o existencialista:

É necessário consultar a história de cada um para ter-se uma ideia singular acerca de cada Para-si singular. Nossos projetos particulares, concernentes à realização no mundo de um fim em particular, integram-se no projeto global que somos. Mas, precisamente, porque somos integralmente escolha e ato, esses projetos parciais não são determinados pelo projeto global: devem ser, eles próprios, escolhas, e a cada um deles permite-se certa margem de contingência, imprevisibilidade e absurdo.<sup>48</sup> (grifos meus).

É em um nível histórico – portanto, narrativamente apreensível – que se investiga a totalidade individual organizada por um projeto existencial. Nas páginas da mesma obra, algumas passagens chamam atenção pela compatibilidade com o pensamento de Ricoeur: desde a percepção do calendário como conector de duas ordens de tempo até o reconhecimento do caráter fundamental da fiabilidade dos relatos e da relação entre o crer e o atestar se notam quando se lê, em Sartre, que

dizer que “tive coqueluche aos cinco anos” pressupõe mil projetos, em particular a adoção do calendário como sistema de referência de minha

<sup>47</sup> SARTRE, *A náusea*, p. 62.

<sup>48</sup> SARTRE, *O ser e o nada*, p. 582.

existência individual – logo, uma tomada de posição originária frente a ordem social – e a crença resoluta nos relatos feitos por terceiros a respeito de minha infância, crença essa acompanhada, certamente, por respeito ou afeto a meus pais, respeito esse que confere sentido à crença, etc.<sup>49</sup>

Por mais que tenha produzido obras de célebre caráter narrativo e biográfico, Sartre não é o que se poderia considerar um “narrativista” – sendo frequentemente lembrado, aliás, como um legítimo antinarrativista<sup>50</sup>. De todo modo, meu intento aqui não é o de apresentar elementos narrativistas ou antinarrativistas na obra de Sartre mas o de sugerir que em Sartre, como em Agostinho e Husserl, há uma dimensão da experiência viva do tríplice presente subjacente à própria noção de projeto existencial. Permanentemente atual e sempre lançado nas possibilidades que se desenhavam na distância do horizonte das expectativas, o projeto existencial é a instância que singulariza a existência e a história de cada um. Não é surpreendente que a noção sartreana de projeto existencial apareça em uma reflexão de Ricoeur na qual este mostra não só que a plasticidade do passado se sustenta sobre a força do futuro como menciona o próprio conceito sartreano de “projeto” enquanto designador da instância que transborda e condiciona memória e narrativa:

Não conhecemos a última página do texto de nossa vida, e é a orientação para o futuro, a dialética entre a expectativa e a rememoração, que faz que nos proporcionemos algo com o que nos projetar. (...) O que um ser humano espera de sua vida, o que ele projeta como futuro e o que compreende de seu passado? Produz-se evidentemente uma permuta entre os dois: há um efeito retroativo da visão do porvir sobre a maneira de reler nosso próprio passado. Direi que é o que distingue completamente a narrativa de vida da narrativa literária, de modo um pouco heideggeriano, que só se pode projetar a partir dos mais profundos de seus recursos. E essa reestruturação dos recursos mais profundos, é a reestruturação narrativa que a comanda, e é aí que vejo o lugar da psicanálise. Ao mesmo tempo, essa estruturação narrativa permanece sempre em relação com uma capacidade de se projetar na dianteira. Sartre o dissera excelentemente com sua ideia de projeto existencial: o projeto existencial ultrapassa a memória e a narrativa. Penso que a identidade narrativa deve se retomada inteiramente a partir dessa relação entre expectativa e narrativa.<sup>51</sup>

É a abertura perpétua da projeção nas possibilidades que se apresentam no horizonte das expectativas que incide sobre o “poder narrar” e confere aos produtos da narração um semblante de efemeridade, de *insustentável*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 612.

<sup>50</sup> Sobre isso, ver *The narrative turn in fiction and theory*, de Hannah Meretoja (2014), no qual Sartre aparece como uma das fontes do antinarrativismo do cinema de Robbe-Grillet. Uma concordância parcial com a perspectiva do protagonista de *A náusea* pode ser encontrada em um dos mais célebres textos antinarrativistas, a saber, *Against narrativity*, de Galen Strawson (2004).

<sup>51</sup> RICOEUR, *Vida*, p. 222.

leveza. Diante desse caráter momentâneo, provisório e revisável das preciosas histórias de cada um, Ricoeur lança mão do ideal da manutenção de si pela instância do cumprimento das promessas, sendo esta uma das principais diferenças entre as noções de ipseidade de Sartre e Ricoeur conforme assinala Francisco Naishtat<sup>52</sup>. Diferentemente do projeto existencial, a promessa não é solitária e vincula de saída a ipseidade com a alteridade. A fiabilidade das promessas se sustenta, portanto, sobre um *caráter*. Sartre também percebeu, como se lê em *O ser e o nada*, que “o caráter é juramento”<sup>53</sup>. Porém, nas páginas dos seus *Diários de uma guerra estranha*, Sartre afirma que “um juramento é uma confissão de desespero”<sup>54</sup>. Tudo se passa como se o caráter que, para Ricoeur, é um lastro de ipseidade estabilizada e digna de confiança, em Sartre, se transformasse na máscara de um mal-estar ontológico. Sobre a diferença da instância do *ipse* em Sartre e Ricoeur, assinala Noeli Rossatto:

O *ipse* sartriano, ao contrário do que sugere Ricoeur, não abarca os coletivos, as comunidades, as instituições e as tradições, o que inviabiliza a possibilidade de aplicabilidade da noção de identidade narrativa e de narrativa de vida. (...) O sujeito sartriano é avesso às sequências, às séries, aos coletivos, ao comum, aos padrões, às profissões e, por isso mesmo, não se deixará narrar e sua vida não se deixará apreender em uma narrativa. Também não se deixará narrar porque a ação é, em última análise, ontologicamente compreendida de forma homogênea como práxis vital, implicando que todo ato (que não é ato de fala, de discurso ou de linguagem) seja igualmente considerado práxis. E assim não há – e não poderá haver – qualquer qualificação, distinção ou hierarquização das ações humanas.<sup>55</sup>

A estabilidade da identidade proporcionada, para Ricoeur, na dimensão identitária da mesmidade, não pode senão ser compreendida em perspectiva sartreana como eco de concepções metafísicas e essencialistas da identidade. Tais concepções mascaram, conforme Rossatto, o caráter de puro fluxo da pura ipseidade que, em Sartre, se aliena de si mesma para evitar o desespero e a angústia de seu caráter de escoamento e dissolução temporal. Uma vez mais, conforme Rossatto:

A singularidade estaria habilitada a partir de uma dupla função: a identidade-*idem*, que indica a permanência no tempo, e a identidade-*ipse*, que implica na mudança. Assim, a própria estrutura do singular em Ricoeur carrega consigo a herança de uma quase-essência, sob a categoria de identidade-

---

<sup>52</sup> NAISHTAT, Francisco Samuel: Del Ipse existencial al Ipse narrativo. Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 2007 (38), p. 95-120.

<sup>53</sup> SARTRE, *O ser e o nada*, p. 676.

<sup>54</sup> SARTRE, *Diários de uma guerra estranha*, p. 235.

<sup>55</sup> ROSSATTO, Noeli. Vida e narrativa. Em: GALLINNA, A. L.; SARTORI, C. A.; SCHNEIDER, P. R. *Conhecimento, discurso e ação*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010, p. 131.

-idem; de outro, se abre para o fluxo contínuo da existência pela categoria de identidade-ipse.

Em Sartre, não haveria uma identidade-*idem* como termo correspondente a uma essência nem a uma quase-essência; haveria apenas o polo da *ipseidade* como fluxo contínuo e permanente de uma consciência sem fundo, nadificada e em pleno movimento de projeção para um sentido. (...) O autêntico singular sartreano, em constante fluxo, não pode trazer consigo qualquer marca de um mundo comum.<sup>56</sup>

Outro autor que percebe o intenso contraste entre as noções de ipseidade de Sartre e Ricoeur é o historiador François Dosse:

Para Sartre, a característica ontológica do ser humano situa-se num nada onde se enraíza a liberdade e que escapa a todo determinismo. 'A liberdade é o ser humano que põe seu passado de parte ao secretar seu próprio nada'. A liberdade é isenta de historicidade, de identidade. Podemos, entretanto, nos perguntar com Ricoeur se uma recusa pode originar-se dela própria: 'Uma negação pode começar de si?'. A travessia do ato nulificante a partir da finitude da existência não é negada por Ricoeur, que só a retoma para ultrapassá-la. A reflexão filosófica deve, pois, se apoiar no núcleo de afirmação que encerra o ato de repúdio à coisa dada, o ato de recusa, de desprendimento. Aqui, Ricoeur desdenha a falsa alternativa sartriana entre uma liberdade-nada e o ser petrificado na essência do outro. Ricoeur sugere colocar o problema do ser logo de início. A filosofia do nada parece-lhe uma filosofia mutilada que representa apenas uma vertente, a metade sombria de um ato total amputado da parte luminosa, sem a qual o próprio ato negativo seria impossível. Essa dimensão de luz se abre para a ação, não para o isolamento ou o desprendimento – ou seja, abre-se para o engajamento. Assim, a náusea não é o corolário inelutável da travessia da noite. 'Sob a pressão da negatividade, das experiências em negativo, precisamos recuperar uma noção do ser que constitua *ato* e não *forma*, afirmação viva, possante, de existir e fazer existir'.<sup>57</sup>

Existindo na forma paradoxal de uma negação que começa de si mesma, a ipseidade sartreana, lastreada na temporalidade que ela própria constitui, é pura experiência viva do tempo na forma de mal-estar. Em *O ser e o nada*, a própria ideia de um caráter estável, como vimos, emerge de uma estratégia de mascaramento de um mal-estar. As declarações de Sartre sobre a angústia mostram não só o que é a experiência viva do tempo em Sartre como também mostram a intensidade do desafio existencialista ao ideal ricoeuriano da manutenção de si. "É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade"<sup>58</sup>, diz Sartre. Essa experiência que

<sup>56</sup> ROSSATTO, Noeli. Singularidade, narratividade e mundo comum: uma perspectiva fenomenológica. Em: *Filosofia e educação: interatividade, singularidade e mundo comum*. A. L. Trevisan, N. D. Rossatto, (org). Campinas: Mercado das Letras, 2013, 165-166.

<sup>57</sup> DOSSE, François. *O Desafio Biográfico: Escrever uma Vida*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009, p. 240.

<sup>58</sup> SARTRE, *O ser e o nada*, p. 72.

fenomenologicamente é uma “apreensão reflexiva de si”<sup>59</sup>, me revela que “ao constituir certa conduta como *possível*, dou-me conta, precisamente por ela ser *meu* possível, que nada pode me obrigar a mantê-la”<sup>60</sup>. A angústia é, portanto, uma “consciência específica da liberdade” diante da qual percebo que não há persistência automática das minhas resoluções mas, pelo contrário, que “para que aquela decisão venha de novo me prestar ajuda, é preciso que eu a refaça *ex nihilo e livremente*”<sup>61</sup>. Em outras palavras, os motivos estratificados pelas minhas resoluções não agem sobre minha liberdade mas, pelo contrário, precisam ser reanimados pela própria escolha livre do sujeito. *Nada* liga um sujeito livre a seus motivos senão sua própria liberdade, e “a angústia como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem acha-se sempre separada de sua essência por um nada” pois “na angústia a liberdade se angustia diante de si porque *nada* a solicita ou obstrui jamais”<sup>62</sup>.

Embora intensifique o desafio da manutenção de si até um limite próximo das raias do impraticável e do insuportável, a concepção sartreana da pura ipseidade enquanto instância de uma temporalização que faz, desfaz e refaz a identidade ainda parece mais articulável com a teoria da identidade narrativa do que a estabilidade obtida desde um “traço desagradável de obstinação”<sup>63</sup>. A manutenção de si, para Ricoeur não é uma vontade obstinada mas passa, pelo contrário, pela sabedoria prática de não se abusar desse *poder* do homem capaz e, portanto, “não prometer demais”<sup>64</sup>. Todavia, mesmo que Ricoeur reconheça o aspecto da liberdade representado pela noção sartreana de projeto, a inconstância do *ipse* existencialista força a ideia de identidade narrativa até seus limites. Ricoeur é um pensador que concordaria com a constatação do protagonista de *O homem sem qualidades*, de Robert Musil, que em uma tomada de consciência na metade do romance, constata que “a lei desta vida, pela qual ansiamos, sobrecarregados mas sonhando com a simplicidade, não é senão a vida da ordem narrativa!”<sup>65</sup>. Considerando a topografia do problema da identidade pessoal realizada por Ricoeur, é possível supor onde o *ipse* sartreano seria alocado, a saber, próximo das filosofias de Hume e Nietzsche:

Sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está, de fato, fadado a uma antinomia sem solução: ou se supõe um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou então se considera, na esteira de Hume e de Nietzsche, que esse sujeito idêntico não passa de uma ilusão substancialista, cuja eliminação faz desaparecer tão somente um puro diverso

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>63</sup> RICOEUR, *Percurso do reconhecimento*, p. 141.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>65</sup> MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 462.

de cognições, emoções e volições. O dilema desaparece se a identidade for entendida no sentido de um mesmo (*idem*) for substituída pela identidade entendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa.<sup>66</sup>

No final de *Tempo e narrativa*, portanto, Ricoeur entende a necessidade da substituição da ideia de identidade *idem* pela ideia de identidade *ipse*. Em outras palavras, tudo se passa como se a existência humana, marcada pela imersão na experiência viva do tempo, devesse ser pensada em termos de uma ipseidade narrativamente apreensível. Para designar o tipo de duração especificamente humana no tempo, portanto, *ipseidade* deve substituir *identidade*. Essa ideia, relativamente próxima da ipseidade pura sartreana, receberá novas nuances em *O si-mesmo como outro*, onde Ricoeur entende que o caráter é o “conjunto das marcas distintivas que possibilitam reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo”<sup>67</sup>. Diz o filósofo no contexto da apresentação de sua hermenêutica do si:

O caráter, diria eu hoje, designa o conjunto das disposições duráveis *pelas quais* se reconhece uma pessoa. É dessa maneira que o caráter pode constituir o ponto-limite em que a problemática do *ipse* se torna indiscernível da problemática do *idem* e inclina a não as distinguir uma da outra. Por conseguinte, é importante interrogar-se sobre a dimensão temporal da disposição: é ela que remeterá mais longe o caráter no caminho da narrativa da identidade pessoal.<sup>68</sup>

Aqui se nota uma delicadeza conceitual que a urgência da apresentação do problema da identidade pessoal como aporia no contexto de *Tempo e narrativa* não permitia, a saber, a de localizar o caráter não no exterior do arco coberto pela identidade narrativa – isto é, como um antagonista substancialista da narração – mas em seu interior, como polo dessa identidade. Para usar um termo caro ao filósofo, por mais que o caráter possa encobrir a promessa como em um *eclipse*, isso não pode significar senão um ocultamento de uma potência e um mascaramento de uma estrutura. A recuperação do aspecto de projeção em possibilidades desde a observação de figuras como projeto e promessa tem de permanecer possível. Assim, o nível da mesmidade estabelece permanente economia com o da ipseidade. Como dirá em *Percorso do reconhecimento*, Ricoeur entende que “a ideia de identidade narrativa dá acesso a uma nova abordagem do conceito de ipseidade” na qual se desenvolve a “dialética específica” entre “a identidade imutável do *idem*, do mesmo, e a identidade móvel do *ipse*, do si, considerada em sua condição histórica”<sup>69</sup>. A própria ideia de

<sup>66</sup> RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, [C], p. 148-149.

<sup>67</sup> RICOEUR, *O si mesmo como outro*, p. 118.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>69</sup> RICOEUR, *Percorso do reconhecimento*, p. 116.

uma ipseidade pura, como observa João Botton, “é somente uma hipótese especulativa com função bem determinada, a de fazer trabalhar ao limite a dialética da ipseidade e da mesmidade fazendo distinguir teoricamente ao máximo a primeira da segunda”<sup>70</sup>. Ainda segundo Botton, “a hipótese narrativa de uma ipseidade pura revela a radicalidade da diferença da ipseidade em relação à mesmidade” pois “enquanto todos os traços de mesmidade se dissolvem com a dissolução da unidade da composição, a ipseidade permanece marcando o lugar vazio a ser ocupado pelo sujeito, ainda que esse lugar não possa ficar vazio por muito tempo”<sup>71</sup>. Ricoeur não tem, portanto, nenhum interesse em um “desnudamento da ipseidade por perda de suporte da mesmidade”<sup>72</sup>. É a instância do caráter que lastreia o apelo ético de Ricoeur ao conceber uma ipseidade que remete, como observa Dosse, “à temporalidade, à promessa, à vontade de uma identidade mantida a despeito da mudança: é a identidade sujeita à prova do tempo e do mal”<sup>73</sup>. Diante dessa bateria de desafios, Ricoeur entende que

a identidade narrativa não é uma identidade estável e sem falhas. (...) A identidade narrativa não cessa de se fazer e de se desfazer. (...) A identidade narrativa torna-se assim o título de um problema, tanto quanto o uma solução. Uma pesquisa sistemática sobre a autobiografia e o autorretrato confirmaria sem nenhuma dúvida essa instabilidade principal da identidade narrativa.<sup>74</sup>

Essa identidade que se faz, desfaz e refaz é, para François Dosse, a posição mais fecunda para o campo da narrativa biográfica. Ela permitiria a recusa das mistificações típicas das narrativas que apresentam um si que se “desdobraria de maneira puramente linear segundo sua lógica endógena própria” bem como as perspectivas reducionistas que o apresentam, em perspectiva oposta, como “mero joguete das estruturas externas”<sup>75</sup>. A possibilidade de reelaborar a história de uma vida é apresentada por Ricoeur, em texto intitulado *A identidade frágil*, como razão suficiente para considerar *frágeis* justamente as identidades que resistem à mudança e à diferença. “Podemos sempre contar de outra forma”, dirá o filósofo, enfatizando que essa perspectiva de reelaboração deve ser defendida como alternativa ética “contra as narrativas da ‘irracionalidade identitária’”<sup>76</sup>. A

<sup>70</sup> BOTTON, João Batista. *O homem como promessa: estudo das implicações da antropologia filosófica de P. Ricoeur*. Belo Horizonte, 2017. Tese (Doutorado em Filosofia), UFMG, 2017, p. 124.

<sup>71</sup> BOTTON, *O homem como promessa*, p. 79.

<sup>72</sup> RICOEUR, *O si mesmo como outro*, p. 157.

<sup>73</sup> DOSSE, François. *O Desafio Biográfico: Escrever uma Vida*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009, p. 342.

<sup>74</sup> RICOEUR. *Tempo e Narrativa*, [C], p. 422.

<sup>75</sup> DOSSE, *O Desafio Biográfico*, p. 343.

<sup>76</sup> RICOEUR, Paul. Identidade Frágil: respeito pelo outro e identidade cultural. In: *Les droits de la personne en question – Europe*. Europa: publicação FIACAT, 2000, p. 6.

narrativa, ao colocar em enredo o agir e o sofrer, as qualidades que mudam e as que permanecem, deve revelar que “o caráter tem uma história, contraída, dirão, no duplo sentido da palavra ‘contração’: abreviação e afetação”<sup>77</sup> e que “a palavra cumprida expressa uma *manutenção de si* que não se deixa inscrever, como o caráter, na dimensão do algo em geral, mas unicamente na do *quem?*”<sup>78</sup>. Considerando as recorrentes menções de Ricoeur ao nome de Hannah Arendt sobre o mérito da filósofa em ter descortinado a percepção de que as perguntas iniciadas com *quem?* impõem a narração de uma história, cabe passar a palavra à filósofa que, em *A condição humana*, diz:

Embora plenamente visível, a manifestação da identidade impermutável de quem fala e age retém certa curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que desejamos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamo-nos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou ‘personagem’, na antiga acepção da palavra, e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico.<sup>79</sup>

Ao olhar de Arendt pode ser somado o de Musil que, em *O homem sem qualidades*, declara que “se dissecássemos a natureza de mil pessoas, haveríamos de encontrar duas dúzias de qualidades, sentimentos, estruturas e assim por diante, que constituem todas essas pessoas”<sup>80</sup>. A menção a Musil se justifica pelo caráter *desconcertante* da identidade pessoal no romance do autor. Para Ricoeur, “com Robert Musil, por exemplo, *O homem sem qualidades* – ou mais exatamente sem propriedades (*ohne Eigenschaften*) – torna-se, em última análise, não identificável, num mundo, como se diz, de qualidades (ou de propriedades) sem homens”<sup>81</sup>. *O homem sem qualidades* é, segundo o filósofo, uma obra que mostra como “a decomposição da forma narrativa, paralela à perda de identidade da personagem, leva a extrapolar as fronteiras da narrativa e atrai a obra literária para as proximidades do ensaio”<sup>82</sup>. Para Ricoeur, em Musil, “o possível eclipsa tanto o real que ‘o homem sem qualidades’ – em um mundo de qualidades sem homens, diz o autor – se torna, em última instância, inidentificável”<sup>83</sup>. Ainda segundo Ricoeur:

O exercício das variações imaginativas sobre o si não é um jogo destituído de *perigo*, na hipótese, precisamente, em que um valor seja reconhecido na refiguração do si pela narrativa. O perigo se deve à espécie de errância entre os modelos concorrentes de identificação aos quais a imaginação

<sup>77</sup> RICOEUR, *O si mesmo como outro*, p. 123.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>79</sup> ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001, p. 194.

<sup>80</sup> MUSIL, *O homem sem qualidades*, p. 50.

<sup>81</sup> RICOEUR, *O si mesmo como outro*, p. 156.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>83</sup> RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, [A], p. 279

se expõe; mais que isso, não contente em transviar-se, o sujeito em busca de identidade é confrontado também pela imaginação, com a hipótese da perda de identidade, daquela *Ichlosigkeit* que foi o tormento de Musil e, ao mesmo tempo, o sentido interminavelmente cultivado por sua obra. Ao identificar-se com o homem sem qualidades, isto é, sem identidade, o si é confrontado com a hipótese de sua própria vacuidade. O sentido desse esgotamento deve, porém, ser bem compreendido; a hipótese do não-sujeito, como dizíamos antes, não é a do vazio do qual nada se tem a dizer. Ao contrário, essa hipótese dá muito do que falar, como o demonstra a imensidão de uma obra como *O homem sem qualidades*. A frase “eu não sou nada” deve, portanto, guardar sua forma paradoxal: “nada” já não significaria coisa alguma se, de fato, não fosse atribuído a um “eu”. Quem ainda é *eu*, quando o sujeito diz não ser nada? Precisamente um si privado do socorro da mesmidade.<sup>84</sup>

*O homem sem qualidades* de Musil é o caso desconcertante mais paradigmático da revelação narrativa dos próprios limites da narração e, consequentemente, da identidade pessoal. Sem a colocação em enredo proporcionada pela narração, as qualidades pessoais flutuam na errância vazia de um sincronismo episódico, sem história e, consequentemente, sem singularidade. Se a ipseidade é por definição inesgotável pela narração, gozando de uma opacidade irreduzível que é, em sentido positivo, a própria marca da liberdade humana, porém, a situação histórica de um mero comércio de qualidades impessoais não ocultaria a instância da ipseidade até seu eclipse total? É nessa direção que também parece pensar um grande admirador de Robert Musil: o romancista tcheco Milan Kundera. Em uma reflexão sobre o lugar dos gestos em um repertório pessoal, Kundera faz uma provocação de espírito claramente musiliano:

Se nosso planeta viu passar oitenta bilhões de seres humanos, é pouco provável que cada um deles tenha seu próprio repertório de gestos. Matematicamente, é impensável. Ninguém duvida que não haja no mundo incomparavelmente menos gestos do que indivíduos. Isso nos leva a uma conclusão chocante: um gesto é mais individual do que um indivíduo. Para dizer isso em forma de provérbio: *muitas pessoas, poucos gestos*. (...) Não podemos considerar um gesto nem como a propriedade de um indivíduo, nem como sua criação (ninguém tendo condições de criar um gesto próprio, integralmente original e pertencente só a si), nem mesmo como seu instrumento; o contrário é verdadeiro: são os gestos que se servem de nós; somos seus instrumentos, suas marionetes, suas encarnações.<sup>85</sup>

A semelhança do olhar de Kundera com o de Musil não se dá por razões de mera inspiração estética ou estilística. Para o romancista tcheco, Musil está ao lado de outros romancistas como Franz Kafka e Hermann Broch em uma posição de observação privilegiada do que,

<sup>84</sup> RICOEUR, *Tempo e Narrativa*, [A], p. 279.

<sup>85</sup> KUNDERA, Milan. *A imortalidade*. São Paulo: Círculo do Livro, 1998, p. 13.

segundo Kundera, são os *paradoxos terminais dos tempos modernos*. Sobre essa expressão, diz Kundera:

Os últimos tempos pacíficos em que o homem só tivera a combater os monstros de sua alma, os tempos de Joyce e de Proust, passaram. Nos romances de Kafka, de Hasek, de Musil, de Broch, o monstro vem do exterior e o chamam História; ela não se parece mais com o trem dos aventureiros: ela é impessoal, ingovernável, incalculável, incompreensível – e ninguém lhe escapa. É o momento do dia seguinte da guerra de 14 em que a plêiade de grandes romancistas centro-europeus percebeu, tocou, apreendeu os *paradoxos terminais* dos Tempos Modernos. (...) Esses romancistas descobrem ‘o que somente um romance pode descobrir’: mostram como, nas condições dos ‘paradoxos terminais’, todas as categorias existenciais mudam subitamente de sentido: que é a *aventura*, se a liberdade de ação de um K. é totalmente ilusória? Que é o *futuro* se os intelectuais de *O homem sem qualidades* não têm a menor suspeita sobre a guerra que, amanhã, irá varrer suas vidas? Que é o *crime* se Huguenau de Broch não só não se arrepende como se esquece do assassinato que cometeu? E, se o único grande romance cômico dessa época, o de Hasek, tem por cenário a guerra, que aconteceu então com o *cômico*? Onde está a diferença entre o *privado* e o *público* se K., mesmo em seu leito de amor, não fica jamais sem dos agentes do castelo? E que é, neste caso, a *solidão*? Um fardo, uma angústia, uma maldição, como quiseram que acreditássemos, ou, ao contrário, o valor mais preciso, a ponto de ser esmagado pela coletividade onipresente?”<sup>86</sup>

A noção de paradoxos terminais da modernidade nos reaproxima, nesse momento do argumento, dos teóricos da história mencionados na seção anterior. Desde a constelação de romancistas mencionados, Kundera pensa em uma perspectiva que parece bastante compatível com o historicismo suave e suavemente relativista de Koselleck e Hartog. Tudo se passa como se diferentes situações hermenêuticas e históricas – diferentes regimes de historicidade – organizassem as possibilidades da experiência histórica e, nela, da experiência de si. Retomando o fio da inquietação com a qual esse texto se inicia, qual deve ser o destino da ipseidade, da narração e da relação entre a ipseidade e sua narração no presentismo? É para pensar essa questão que passo, então, para a última parte desta reflexão.

### **3. Ipseidade e narração: o desafio do presentismo**

No final de *Tempo e narrativa*, como afirmei, Ricoeur parece considerar imperativa, no domínio da compreensão de nossa condição histórica, a substituição da filosofia da história hegeliana pelo que chamei, no início da reflexão, de *historicismo suave* de Koselleck. O filósofo francês se interessa

---

<sup>86</sup> KUNDERA, *A imortalidade*, p. 16-17.

sobremaneira por três temas koselleckianos: as ideias de “tempo novo”, “aceleração do progresso” e “disponibilidade da história” que “contribuíram para o desabrochar de um novo horizonte de expectativas que, por retroação, transformou o espaço de experiência em que se depositaram os conhecimentos adquiridos do passado”<sup>87</sup>. Porém, conforme vimos com Hartog – e mesmo o Ricoeur de *A memória, a história, o esquecimento* parece dar certo testemunho de pensar de modo parecido – o futuro tirânico cedeu seu lugar ao perpétuo presente. Por um lado, nenhuma categoria singular-coletiva parece arregimentar projetos de grupos e povos, o que produz uma sensação de que a disponibilidade da história, para pensar com Kundera, tenha invertido seu sinal: a grande História teria se tornado *indisponível* ao fazer humano. Com isso, uma das *capacidades* mais importantes da antropologia filosófica ricoeuriana parece destituída de um dos seus cenários de atuação. Não fosse a *indisponibilidade* da História um desafio suficientemente grande, um outro parece se somar: mesmo indisponível, a experiência histórica ainda parece perfeitamente sujeita a uma crescente aceleração. Não será o caso de que a própria aceleração da história incide sobre sua disponibilidade e a inviabiliza, transformando as condições do agir humano antes que ele se estabilize nos termos antropológicos mínimos da expectativa e da iniciativa? Não será esse o equacionamento de uma situação histórica experimentada como *crise*? Sobre a ideia de crise, Koselleck tem palavras precisas:

Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes — ameaçadora, temida ou desejada —, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico.<sup>88</sup>

A descrição da estrutura da crise oferecida por Koselleck guarda semelhanças impressionantes com a estrutura de outra experiência, designada por outro termo, por um autor que, segundo Ricoeur, como afirmei no início desse texto, construiu conceitos muito próximos e comparáveis aos do historiador alemão: a crise de Koselleck é estruturalmente análoga a angústia de Sartre. Tudo se passa, pois, como se a experiência da crise fosse condicionada a uma modulação específica da expectativa na qual, segundo Koselleck, uma decisão precisa ser tomada. *Mutatis mutandis*, a crise é uma experiência de suspensão da conformação do sentido normal e esperado no horizonte de expectativas históricas do mesmo modo que a

<sup>87</sup> RICOEUR, *Vida*, p. 357.

<sup>88</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EDUERJ / Contraponto, 1999, p. 111.

angústia é a experiência da suspensão de um ego no qual as qualidades, estados e ações aparecem para a reflexão como uma unidade sintética. A história de uma vida, enquanto modulação narrativa da síntese das instâncias do ego com a tessitura histórica dos acontecimentos, é o território no qual a crise incide através da transformação daquilo que Sartre chama de *situação*.

A noção sartreana de situação lembra o famoso adágio de Ortega y Gasset que diz que *eu sou eu e minhas circunstâncias*. A liberdade ontológica de cada existência humana é sempre circunstanciada e matizada por elementos como a localização histórica e geográfica de um sujeito, sua relação com seus próximos e com o próprio passado. Embora tais estruturas só sejam preenchidas de significação mediante a iluminação de um sempre atual projeto de futuro, elas sempre possuem algum preenchimento de sentido. Esses elementos estabelecem os marcos da perpétua e insuperável contingência que acompanha, a cada instante ou segmento de tempo isoladamente considerado, a pessoa imersa no presente vivo de seu projeto existencial. É precisamente sobre os conteúdos de sentido que preenchem essas variáveis que incide a elaboração e a reelaboração narrativa. Todavia, é também sobre essas variáveis que incide a experiência da aceleração da história, devastando de forma permanente e cada vez mais acelerada, os expedientes de estabilização de uma mesmidade. Conforme observa Koselleck, “a mudança moderna é aquela que provoca uma nova experiência temporal: a de que tudo muda mais rapidamente do que se podia esperar até agora ou do que havia sido experimentado antes”, criando um cenário no qual, em intervalos cada vez menores, “no dia a dia dos afetados introduz-se um novo componente desconhecido, que não pode ser deduzido de nenhuma experiência conhecida”<sup>89</sup>. Formada pelo enredo que sintetiza as qualidades duradouras de uma identidade pessoal com suas cercanias circunstanciais, a mesmidade é atingida pela mudança – que, segundo Kundera, no final do século XX, “não significa mais uma nova fase numa evolução contínua (no sentido de um Vico, de um Hegel ou de um Marx), mas o deslocamento de um lado para outro”<sup>90</sup> – e se dissolve com os cenários. Novamente, nas palavras do romancista tcheco, “imaginamos representar um papel em determinada peça, e não desconfiamos que os cenários foram discretamente mudados, de modo que, sem saber, atuamos em outro espetáculo”<sup>91</sup>. A aceleração do tempo histórico, portanto, transforma de maneira acelerada as situações pessoais e as histórias que lhes conferem sentido. Assim, mais rapidamente do que somos capazes de compreender, os personagens que somos já estão *fora de casa*, fora das

<sup>89</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto / PUC-Rio, 2014, p. 153.

<sup>90</sup> KUNDERA, Milan. *A arte do romance*, p. 118.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 222.

narrativas com as quais estavam familiarizados e nas quais habitavam. Essa é a situação hermenêutica na qual se sobrepõe a experiência histórica da crise e a experiência pessoal da angústia: meu *quem?* está permanentemente em jogo em um mundo no qual a aceleração incide, com sua força corrosiva, na mesmidade.

Meu intento final é mostrar que a noção sartreana de ipseidade pode contribuir significativamente para a noção ricoeuriana de identidade narrativa. Essa contribuição não implica em uma substituição de uma noção de ipseidade pela outra, visto que a pura ipseidade sartreana não é uma identidade em sentido fraco mas, menos do que isso, uma identidade *em sentido nenhum*, uma *identidade negativa*. Todavia, a intensificação do desafio da manutenção de si proporcionada pela aproximação entre a ideia de identidade narrativa e o conceito de angústia parece apontar para uma possibilidade de habitar o tempo histórico da crise permanente que caracteriza o presentismo. Assumo a perspectiva de Hartog, na qual o existencialismo já era presentista antes do presentismo se tornar um regime de historicidade hegemônico. Assim, em certo sentido, há uma vocação latente no existencialismo para o habitar na angústia e na crise.

Conforme observou Hartog, há uma *amnésia* no cotidiano e no destino da experiência no presentismo. Essa figura do esquecimento indica a pobreza da experiência do presente. O espaço de experiência encolhido e a ausência de horizonte de expectativas, características do presentismo, destituem a experiência do presente da possibilidade de ser *viva*. O tempo acelerado encolhe o passado presente e o futuro presente da experiência atual. É nesse domínio que o existencialismo pode incidir para reavivar o presente, a saber, restituindo a ipseidade o poder da elaboração e da reelaboração dos projetos, promessas e expectativas que conferem sentido pessoal à experiência. Porém, se a purificação total de uma ipseidade desamparada da mesmidade oportuniza o desvelamento do território de temporalização sobre o qual se configura o sentido, por outro lado, esse território não é por si mesmo, habitável. A aproximação da ideia de identidade narrativa do presentismo existencialista torna imperativa a renúncia ao modelo identitário da *unidade narrativa de uma vida*. Torna-se mister pensar um horizonte de narratividade no qual a vida possa acomodar a exigência imposta por aquela palavra que Ricoeur escolhe para ser a última de seu *A memória, a história, o esquecimento*, terminado em versos, a saber, “inacabamento”<sup>92</sup>. Em outras palavras, é preciso pensar na direção de uma narrativa que, ao dar prevalência à ipseidade sobre a mesmidade, faça a manutenção de sua condição de, no dizer de Kundera, perpétuo *esboço*. As pistas sobre o tipo de narrativa que se depreendem do acolhimento dessas exigências podem ser encontradas em reflexões do próprio romancista.

---

<sup>92</sup> RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, p. 517.

Em um pequeno capítulo de *Os testamentos traídos*, intitulado *Durante quanto tempo pode o homem ser considerado idêntico a si mesmo?*, Kundera compara os personagens de Dostoiévski com os de Tolstói. Enquanto “a identidade dos personagens de Dostoiévski reside em sua ideologia pessoal que, de uma maneira mais ou menos direta, determina seu comportamento”<sup>93</sup>, em *Guerra e paz* de Tolstói somos apresentados a uma outra antropologia, na qual uma pessoa é “um itinerário, um caminho sinuoso; uma viagem cujas fases sucessivas não apenas são diferentes, mas muitas vezes representam a negação total das fases precedentes”, caminhos que “não acabam e não conhecem um fim”, nos quais “as diferentes fases de um itinerário se encontram umas perante as outras, numa relação irônica”<sup>94</sup>. O recurso da ironia, segundo Kundera, torna horizontal a relação entre as fases de uma vida. Os personagens de Tolstói não realizam uma imersão em novas histórias depois de qualquer autocritica. Ao declarar que o personagem “não poderia censurar-se por não ter sido aquilo que não poderia ser”, que é impossível decidir em que momento o personagem era mais “fiel a si mesmo” e que “do mesmo modo que não podemos julgar as diferentes fases de sua vida do ponto de vista da moral, assim também não podemos julgá-las do ponto de vista da autenticidade”<sup>95</sup>, Kundera oferece as chaves de um modelo narrativo *suavemente historicista* de identidade pessoal: a cada nova fase, uma nova história começa e impõe a reelaboração do sentido dos segmentos de vida anteriores. No limite, a *pluralidade de histórias* aponta na direção de uma *pluralidade de vidas* determinadas pelas situações hermenêuticas organizadas em torno de experiências vivas do triplo presente, com seus próprios futuros presentes e, posteriormente, futuros passados. Kundera e Ricoeur se reencontram: os segmentos de vida são *esboços* e seu destino é o *inacabamento*. Se em Sartre, como vimos, a temporalidade ontológica produz *esboços de dissociação no núcleo de uma unidade*, no estrato das narrativas identitárias, a *negação total das fases precedentes* no presente vivo não é um dos sentidos mais profundos de uma ideia do *si-mesmo como outro?*

Assim como, conforme afirmei, o presentismo não é um idílio, também não é idílica a imagem de uma série de segmentos de vida inacabados e refratários ao agenciamento em uma ideia de unidade narrativa de uma vida. Em certo sentido, estamos muito próximos do fantasma da angústia que assombra todas as histórias de vida e do qual tendemos a fugir, segundo Sartre, na má-fé. Todavia, mesmo que nessa perspectiva a ipseidade prevaleça sobre a mesmidade, essa prevalência não é sinônimo de desamparo. Trata-se de uma perspectiva com aguda consciência da finitude que subjaz a todos os projetos existenciais e da *insustentável leveza* das histórias com as quais nos identificamos. E se por um lado os fantasmas da angústia, da

<sup>93</sup> KUNDERA, Milan. *Os testamentos traídos*. Ensaios. Portugal: Companhia da Letras, 2017, p. 221.

<sup>94</sup> KUNDERA, *Os testamentos traídos*, p. 222.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 223.

crise e da insustentável leveza parecem ameaçadores, é importante lembrar que a teoria da identidade narrativa de Ricoeur é atenta para os casos em que narrar diferentemente é libertador. O hermenauta vai buscar na psicanálise freudiana a noção de *perlaboração* [*Durcharbeiten*] e, ao interpretá-la em termos de sua hermenêutica narrativista, apontar para um caminho de superação da compulsão à repetição e da melancolia. O “trabalho do luto”, segundo Ricoeur, “é coextensivo à empreitada psicanalítica em seu todo enquanto renúncia e resignação que culmina na reconciliação com a perda”<sup>96</sup>. No horizonte da irrepetibilidade da experiência viva do tempo, a compulsão à repetição do irrepetível é aparentada da melancolia, e a *perlaboração* narrativa – isto é, a transformação do sentido por um novo enredamento baseado em novos projetos, promessas e expectativas – é uma restauração da experiência viva do tempo. Se uma identidade se perde com a dissolução de uma situação hermenêutica que a organiza, parece pertinente lembrar das palavras de Ricoeur em *O si-mesmo como outro*, ao afirmar que em uma “filosofia da ipseidade como a nossa, é preciso poder dizer: a posse não é o que importa”<sup>97</sup>. Se o presentismo nos assombra com a ameaça permanente de nos tornar *despossuídos* de nós mesmos, a prevalência da ipseidade sobre a mesmidade não só reaviva a experiência atual como dirime o perigo da melancolia e das “noites da identidade pessoal”<sup>98</sup>. A opinião da psicanalista Maria Rita Kehl parece complementar a perspectiva de Ricoeur e, mais do que isso, apontar para uma forma narrativa mais *leve* que aquelas que servem aos desejos de unidade identitária de uma vida:

Todos acabam sempre se tornando um personagem do romance que é a sua própria vida. Para isto não é necessário fazer uma psicanálise. O que esta realiza é comparável à relação entre o conto e o romance. A contração do tempo, que o conto possibilita, produz efeitos de estilo. A psicanálise lhe possibilitará perceber efeitos de estilo que poderão ser úteis a você.

A frase teria sido dita por Lacan ao jovem Eric Laurent, quando este se candidatou à análise, e indica que, ao fazer-se mais íntimo desse Outro que ele também é, o analisando terá um ganho em leveza, que corresponde ao que Freud chama de “economia do trabalho psíquico”. A finalidade de uma análise lacaniana não é a de que o sujeito saiba explicar melhor as razões de seu sofrimento e sim que, menos zeloso da integridade narcísica do “eu”, menos temeroso das manifestações do inconsciente, possa levar menos a sério suas pretensões e deixar de se torturar por seus tropeços.<sup>99</sup>

Da mesma opinião de Kehl é Charles Larmore, para quem “todo segmento de vida se assemelha a um curto romance: impelidos por esta ou aquela

<sup>96</sup> RICOEUR, *A memória, a história, o esquecimento*, p. 85.

<sup>97</sup> RICOEUR, Paul. *O si mesmo como outro*, p. 180-181.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>99</sup> KEHL, Maria Rita. Ética e técnica. Em: *Livro de ouro da psicanálise*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007, 374.

consideração, fazemos isto para atingir aquilo”<sup>100</sup>. O efeito estético proporcionado por uma troca do romance pelo conto, segundo Kehl, oferece ao neurótico que deseja “deter no tempo o movimento errático da vida” a possibilidade de uma construção narrativa “mais imprecisa, cheia de elipses, que suporte os enigmas em vez de tentar esclarecê-los todos”<sup>101</sup>. Não é precisamente a ideia de unidade narrativa de uma vida que reaparece no texto de Kehl quando esta declara que os neuróticos tendem a se compreender como “personagens dos romances de suas próprias vidas, das quais se creem os únicos autores, inconformados com a finitude de suas trajetórias individuais, obcecados por deter no tempo e na memória todos os detalhes de uma vida que não faz sentido”<sup>102</sup>? Novamente segundo Larmore, “não há nada mais precipitado do que esperar que a vida de um indivíduo, em seu conjunto, se desenrole segundo algum esquema englobante, que assuma, por assim dizer, a forma de uma busca”, pois o fio do enredo de uma narrativa pessoal “acaba quando não nos sentimos mais impelidos a continuar na direção dada”<sup>103</sup>. Um projeto existencial, portanto, deve poder estar aberto para a administração das mudanças que incidem desde a aceleração do tempo histórico mas também para aquelas que advêm das proustianas *intermitências do coração*. O desejo de unidade narrativa não pode escapar de perguntas como as que se faz Kundera: “se as diferentes etapas são tão contraditórias, como determinar seu denominador comum? (...) Onde se encontra a essência estável de um ‘eu’? (...) Qual é o lapso de tempo em que podemos considerar um homem idêntico a si mesmo?”<sup>104</sup> Penso que tais respostas passam por uma elaboração, reelaboração e perlaboração narrativa sempre inacabada, como esboços, como contos, como coleções de esboços e contos que permanecem abertos como as vidas podem permanecer.

## **Considerações finais**

Em um dos capítulos de *Regimes de historicidade*, Hartog brinca com a ideia de que *A Odisseia* seria diferente se Ulisses tivesse lido Santo Agostinho. Diferentemente de Ulisses, nós podemos ler não só Agostinho como também muitos outros filósofos e historiadores que conheceram e exploraram a experiência viva do tempo, do triplo presente vivo. Penso que a aproximação da ipseidade sartreana com a ideia ricoeuriana de identidade

<sup>100</sup> LARMORE, Charles. *As práticas do eu*. São Paulo, SP: Editora Loyola, 2008, p. 225.

<sup>101</sup> KEHL, Maria Rita. “Minha vida daria um romance”. *Leitura – Literatura e psicanálise*, n. 27. jan./jun, 2001, p. 83.

<sup>102</sup> KEHL, “Minha vida daria um romance”, p. 84.

<sup>103</sup> LARMORE, *As práticas do eu*, p. 226.

<sup>104</sup> KUNDERA, *Os testamentos traídos*, p. 223.

narrativa – mediada, aqui, pela passagem pelas reflexões de Kundera e de Kehl – proporciona, no nível da hermenêutica do si, o mesmo tipo de *abertura* que Ricoeur considera interessante no plano da experiência histórica. Através da transposição do historicismo suave da perspectiva ricoeuriana, herdada de Koselleck, para o plano da reflexão sobre a identidade pessoal, se obtém uma abertura que torna viva a experiência do tempo que constitui os projetos, promessas e expectativas. Se o intento da hermenêutica da consciência histórica é o de deixar falarem os acontecimentos para uma experiência viva do tempo, o regime de historicidade presentista impõe ajustes nessa hermenêutica que é, também, sempre de um *si*. O fechamento identitário proporcionado pela ideia de que a vida deve ter a unidade de uma narrativa torna quem dela estiver imbuída um alvo fácil para as devastações produzidas em um tempo histórico acelerado. A ênfase na experiência viva do triplo presente adiciona o amargor da efemeridade e da relatividade à doçura da consolação narrativa, ao substituir a unidade e o fechamento pela abertura e pluralidade de histórias e esboços de histórias. Talvez, contudo, esse doce amargo seja o sabor que acompanha a consciência aguda do caráter circunstancial dos nossos projetos, promessas e expectativas. Uma tal consciência, em nosso presente que acelera mas nunca passa, certamente será menos ciosa de suas dores e poderá encarar com mais leveza os próprios extravios.

## Referências

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed., 1. reimp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- BOTTON, João Batista. *O homem como promessa: estudo das implicações da antropologia filosófica de P. Ricoeur*. Belo Horizonte, 2017. Tese (Doutorado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFMG, 2017.
- DOSSE, François. *O Desafio Biográfico: Escrever uma Vida*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. 1. ed.; 1. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- KEHL, Maria Rita. “*Minha vida daria um romance*”. *Leitura – Literatura e psicanálise*, n. 27. jan./jun, 2001.
- KEHL, Maria Rita. *Ética e técnica*. Em: *Livro de ouro da psicanálise / Manuel da Costa Pinto, organizador*. – Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão [de] Luclana Villas-Boas Castelo-Branco. – Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. – Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. *Histórias de conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social / com duas contribuições de Ulrike Spree, Willibald Steinmetz; posfácio de Carsten Dutt; tradução Markus Hediger; revisão técnica e de tradução Bernardo Ferreira, Arthur Alfaix Assis*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

KUNDERA, Milan. *A arte do romance: (ensaio)*. Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca e Ver Mourão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

KUNDERA, Milan. *A imortalidade*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Anna Lucia Moojen de Andrada. São Paulo: Círculo do Livro, 1998.

KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Trad. Teresa Bulhões C. da Fonseca. Direitos de edição da obra em Língua Portuguesa da Ed. Nova Fronteira, cedidos à Ed. Record de Serviços de Imprensa S.A. Rio de Janeiro: Record, 1995.

LARMORE, Charles. *As práticas do eu*. Tradução de Maria Estela Gonçalves. São Paulo, SP: Editora Loyola, 2008.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Trad. Jussara. Simões. Bauru: EDUSC, 2001.

MERETOJA, Hanna. *The narrative turn in fiction and theory: the crisis and return of storytelling from Robbe-Grillet to Tournier*. Palgrave Macmillan, 2014.

MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

NAISHTAT, Francisco Samuel: *Del Ipse existencial al Ipse narrativo*. Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur. Revista de Filosofía y Teoría Política, 2007 (38), p. 95-120.

RICOEUR, Paul. *Identidade Frágil: respeito pelo outro e identidade cultural*. In: Les droits de la personne en question – Europe. Europa 2000, publicação FIACAT.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François [et al.]. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo, SP: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como outro*. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo I) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. [A]

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo II) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. [B]

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo III) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010. [C]

RICOEUR, Paul. *Vida: uma narrativa em busca de um narrador*. Em: *Escritos 1: em torno da psicanálise*. São Paulo: Loyola, 2010. [D]

ROSSATTO, Noeli. *Singularidade, narratividade e mundo comum: uma perspectiva fenomenológica*. Em: *Filosofia e educação: interatividade, singularidade e mundo comum* / Amarildo Luiz Trevisan, Noeli Dutra Rossatto, (organizadores). Campinas: Mercado das Letras, 2013.

ROSSATTO, Noeli. *Vida e narrativa*. Em: GALLINNA, Albertinho Luiz, SARTORI, Carlos Augusto, SCHNEIDER, Paulo Rudi. *Conhecimento, discurso e ação*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *Diário de uma guerra estranha: setembro de 1939–março de 1940*. Tradução Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, <sup>2</sup>2005.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução e Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, <sup>12</sup>2005.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdiggão. – Petrópolis, RJ: Vozes, <sup>16</sup>2008.

STRAWSON, Galen. *Against narrativity*. *Ratio* 17 (2004), 428-52.

Vítor Hugo dos Reis Costa  
Av. Roraima, 1000  
Cidade Universitária, Camobi  
97105-900 Santa Maria – RS  
costavhr@gmail.com