

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v15i35.4538>
Licenciado sob uma Licença Creative Commons
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



O POSSÍVEL ESTÁ EM OUTRO LUGAR: FUTUROS PASSADOS, SITUAÇÕES IRREALIZÁVEIS E MEMÓRIA FELIZ*

*The possible is elsewhere:
Past futures, unrealizable situations and happy memory*

Vítor Costa
UERJ

Resumo: Trata-se de uma exploração da ideia ricoeuriana de *memória feliz* em confronto com as noções de *futuros passados*, de Reinhart Koselleck, e de *situações irrealizáveis*, de Jean-Paul Sartre. Considerando que essas duas noções indicam os limites de uma relação *agônica* com a temporalidade e sua experiência, se pretende mostrar como a perspectiva de Ricoeur, ao pensar desde distintos pressupostos antropológicos, oferece um caminho de experiência feliz da temporalidade. O percurso será realizado por meio da exposição das ideias de Koselleck e Sartre, bem como por uma breve exposição das ideias do romancista Milan Kundera sobre as fragilidades da memória. Em seguida, as ideias de Ricoeur serão mobilizadas enquanto oferecem respostas para as problemáticas apresentadas por estes pensadores. Por fim, se pretende mostrar que a literatura sobre Ricoeur oferece caminhos interpretativos para uma concepção *mais narrativista* do pensamento de Ricoeur, por meio da qual parece possível consolidar uma noção de *experiência feliz* como análoga – e condição da – memória feliz.

Abstract: It is an exploration of the Ricoeurian idea of *happy memory* in confrontation with the notions of *futures past*, by Reinhart Koselleck, and *unrealizable situations*, by Jean-Paul Sartre. Considering that these two notions indicate the limits of an *agonizing* relationship with temporality and its experience, the aim is to show how Ricoeur's perspective, when thinking from different anthropological assumptions, offers a path of happy experience of temporality. The route will be carried out through the exposition of the ideas of Koselleck and Sartre, as well as a brief exposition of the ideas of the novelist Milan Kundera on the weaknesses of memory. Then, Ricoeur's ideas will be mobilized while offering answers to the problems presented by these thinkers. Finally, it is intended to show that the literature on Ricoeur offers interpretive paths for a *more narrativist* conception of Ricoeur's thought, through which it seems possible to consolidate a notion of *happy experience* as analogous to – and condition of – happy memory.

Considerações preliminares

A presente reflexão tem por finalidade o exame da relação dos sujeitos com suas possibilidades. Em uma abordagem hermenêutica e de inspiração existencialista, pretendo desenvolvê-la por meio do exame de três noções chave, a saber, a de *futuros passados*, a de *situações irrealizáveis* e a de *memória feliz*. Mesmo que sejam oriundas de reflexões de três origens distintas em termos de autores e obras nas quais são

* O presente trabalho foi realizado com apoio da FAPERJ e do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – Brasil.

apresentadas, entendo que uma aproximação hermenêutica, amplamente informada pela filosofia existencialista, pode conjugá-las no horizonte da elucidação de aspectos da relação dos seres humanos com o que chamarei aqui de suas *possibilidades existenciais*. Meu intento é, ao final do percurso da reflexão, mostrar como certas decisões interpretativas sobre quais efetivamente sejam algumas constantes antropológicas da condição humana implicam em conclusões radicalmente distintas acerca de quais são os limites das possibilidades humanas e do sucesso possível, para os sujeitos, da aventura de sua perseguição.

Os futuros passados

No dia 12 de novembro de 1939, Jean-Paul Sartre (2005, p. 197) anotou em seus diários escritos durante a segunda guerra mundial, a seguinte reflexão: “cada presente tem seu futuro que o ilumina e desaparece com ele, transformando-o em *futuro-passado*”. Em tom reflexivo, se perguntou: “onde estão os futuros de outrora?”. Em seguida (p. 198), esboçou uma pequena fórmula sobre as relações entre o futuro e o presente: “quanto mais leve é o futuro, mais pesado é o presente”. Sua situação elucidava, nesse sentido, um aspecto importante da relação do sujeito com o tempo: é o futuro que torna o presente suportável.

Quarenta anos depois dessas anotações de Sartre, em 1979, um célebre historiador alemão lançou um livro de ensaios intitulado precisamente *Futuro passado*. Reunindo 14 textos escritos entre os anos 60 e 70 do século XX, Reinhart Koselleck publica uma obra de teoria da história que inspirará pensadores tão diferentes quanto Jürgen Habermas (2000), Paul Ricoeur (2014, 2010, 2007), François Hartog (2014), Hans Ulrich Gumbrecht (2015) e, no Brasil, Paulo Arantes (2014). O título da obra, segundo Ricoeur (2007, p. 312), “pode ser entendido no sentido de futuro tal como ele não é mais, de futuro acabado, característico da época em que foi pensada a história enquanto tal”. O comentário é feito por Ricoeur em *A memória, a história, o esquecimento*, obra na qual o filósofo lança mão do pensamento do historiador alemão para pensar, no contexto de uma reflexão sobre a *condição histórica* do ser humano, a questão da *própria história* [*Die Geschichte selber*], isto é, do processo que, desde o final do século XVIII, envolveu ou tentou envolver a marcha da humanidade em uma amplitude planetária, global, universal, total. Antes disso, em *Tempo e narrativa*, Ricoeur (2010c, p. 352ss) já havia lançado mão do pensamento de Koselleck em seu esboço de uma *hermenêutica da consciência histórica*. Nas duas obras, Ricoeur reivindica para si dois conceitos de Koselleck, apresentados no 14º capítulo de *Futuro passado*, a saber, os conceitos de *horizonte de expectativa* e *espaço de experiência*. Examinemos, acompanhando as palavras do próprio historiador, o que tais conceitos designam.

Segundo Koselleck (2006, p. 306), expectativa e experiência “não passam de categorias formais” que “não permitem deduzir aquilo de que se teve experiência e aquilo que se espera” mas “estabelecer as condições das histórias possíveis, não as histórias mesmas”, chegando a dizer algo que poderia muito bem ter sido dito por Ricoeur, a saber, que “todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou sofrem”. A pretensão da teoria da história do historiador alemão tem uma textura especulativa aparentada daquela da filosofia transcendental, o que se observa quando se lê Koselleck (p. 308) dizendo que suas categorias que “entrelaçam passado e futuro” também “indicam a condição humana universal” pois “remetem a um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada”. A teoria da história de Koselleck, portanto, propõe que as expressões *horizonte de expectativa* e *espaço de experiência* sejam compreendidas como *categorias meta-históricas*. Nesse sentido, haverá alguma conexão entre os “futuros passados” dos quais falam, em contextos tão distintos, Sartre e Koselleck?

A conexão parece possível. Em *History in the plural*, Niklas Olsen (2014, p. 304, tradução minha) observa que Koselleck, em sua teoria da história, “queria integrar uma

pluralidade de histórias em formas narrativas de escrever a história que incluíam interpretações generalizantes, ao mesmo tempo em que ignorava noções de unidade, progresso e significado na história”. Nessa perspectiva, a teoria da história do historiador alemão é o contrário do que se convencionou chamar – com a contribuição do próprio Koselleck, em *Crítica e crise* (1999) – de *filosofia da história*. Diferentemente dos pensadores oitocentistas e novecentistas que tentavam desvendar o sentido da História Universal, Koselleck pensa, por assim dizer, as condições de possibilidade do conhecimento e da *experiência viva* das histórias, sejam ou não sejam estas coordenadas por um singular-coletivo como o conceito moderno de História ao qual o historiador dedica tantas páginas de seus ensaios. Na perspectiva da investigação dessa experiência histórica, Koselleck (2014, p. 232) afirma que ela é composta por diversos estratos, pois “em primeiro lugar, existem (...) um passado presente e um futuro presente, aos quais corresponde um presente presente”, em segundo lugar “existe – já que todo presente se estende simultaneamente para a frente e para trás – um presente passado com seus passados passados e seus futuros passados” e, “em terceiro lugar, existe um presente futuro com seu passado futuro e seu futuro futuro”. Mesmo que não esteja comentando diretamente esta passagem, Ricoeur (2007, p. 312) reconhece um *paralelismo marcante* “entre o par horizonte de expectativa e espaço de experiência e o par presente do futuro e presente do passado” apresentado, este último, nas *Confissões* de Santo Agostinho. Considerando o enquadramento ricoeuriano do pensamento de Santo Agostinho em *Tempo e narrativa*, podemos nos perguntar: a relação entre o par de categorias meta-históricas de Koselleck não cai sob a égide do que o hermeneuta francês chamou de *aporética da temporalidade*? Refazendo a pergunta em outras palavras: não será o caso de que a relação entre as expectativas e experiências seja perpassada por uma *tensão insuperável*?

Em certo sentido, a resposta parece ser afirmativa e diversas passagens dos textos de Koselleck parecem confirmá-lo. Em uma fórmula tomada de empréstimo de Wilhelm Busch – e apresentada pelo historiador alemão de diferentes maneiras¹ –, Koselleck (2014, p. 23, grifo meu) declara que “as coisas *sempre* acontecem de forma diferente da que se esperava”. Há, portanto, uma *dissimetria estrutural* entre expectativas e experiências, uma dissimetria que impede a *coincidência* entre expectativas e experiências. Se, conforme Koselleck (2006, p. 309-10) “a experiência é o passado atual” e “também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente”, isto se dá sobretudo porque o passado se faz presente tanto “na elaboração racional” quanto nas “formas inconscientes de comportamento” enquanto o futuro se presentifica em “esperança e medo, desejo e vontade” na “inquietação” mas também na “análise racional” ou na “curiosidade” que constituem a expectativa. Especialmente inspirado pelo conceito koselleckiano de horizonte de expectativa, Ricoeur (2010c, p. 354, grifo meu) dirá que este é “bastante vasto para incluir a esperança e o temor, o desejar e o querer, a preocupação, o cálculo racional, a curiosidade, em suma, *todas* as manifestações privadas ou comuns que visam o futuro”. Se um aquartelado Sartre experimentava a ausência de expectativas desejáveis no futuro e, por meio disso, percebia o adensamento do peso do presente no eclipse do futuro, o romancista Milan Kundera nos oferece algumas imagens que podem enriquecer a abordagem koselleckiana da expectativa.

Em um romance intitulado *A ignorância*, Kundera relata que o poeta Jan Skácel padecia de uma tristeza infinita em razão da invasão do seu país pelos russos. Skácel queria ir para longe com sua tristeza, erguer uma casa e *trancar-se nela por trezentos anos*. Segundo Kundera (2002, p. 15) “Skácel escreveu esses versos nos anos 70 e morreu em

1 Em *Futuro passado* (2006, p. 312, grifo meu) se lê uma formulação mais suave que a de *Estratos do tempo*, que diz que “sempre as coisas *podem* acontecer diferentemente do que se espera” pois “o futuro histórico nunca é o resultado puro e simples do passado histórico”. Em *Histórias de conceitos* (2020, p. 270, grifo meu) o tom se torna novamente sentencioso e se lê que “em primeiro lugar, as coisas *sempre* acontecem de outro modo; em segundo lugar, *nunca* do modo que se imaginou”.

1989, em outubro, portanto, um mês antes que os trezentos anos de tristeza que vira diante de si se dissipassem em poucos dias”. Já em *A insustentável leveza do ser*, Kundera (1995, p. 167) declara que “muitas vezes nos refugiamos no futuro para escapar do sofrimento”, que “imaginamos uma pista no tempo, e pensamos que a partir dessa linha o sofrimento presente deixará de existir”. Com Koselleck e Kundera, portanto, podemos compreender como frequentemente, como Skácel e Sartre, nos refugiamos no futuro. Uma compreensão privilegiada sobre a natureza desse futuro, perpetuamente fixado no horizonte, pode ser encontrado em uma piada que Koselleck cita no ensaio em que apresenta suas categorias meta-históricas e que tomo a liberdade de citar:

- O comunismo já pode ser visto no horizonte –, declara Krutchev em um discurso. Aparte de um ouvinte:
 - Camarada Krutchev, o que é horizonte?
 - Procure no dicionário –, responde Nikita Serveievitch.
- Desejoso de esclarecimento, o ouvinte, ao chegar em casa, encontra em uma enciclopédia a seguinte explicação: “Horizonte, uma linha imaginária que separa o céu e a Terra, e que se torna mais distante quando dela nos aproximamos”. (KOSELLECK, 2006, p. 311)

As categorias meta-históricas de Koselleck, portanto, apresentam uma noção de expectativa entrelaçada com a de horizonte inalcançável. A presença do futuro no presente é a presença do futuro de um presente sempre específico, de uma circunstância sempre configurada de modo singular, constituída por suas possibilidades mais ou menos compreendidas pelos sujeitos que agem e sofrem. Para Koselleck (2014, p. 231), a experiência humana do tempo – e especialmente do presente – é de tal natureza que “as três dimensões temporais se conjugam na presencialidade da existência humana, ou, como dizia Agostinho, em seu *animus*” e “o chamado ser [*Sein*] do futuro ou do passado é, pois, seu presente, no qual eles estão presentes e são presenciados”. Se Koselleck está certo e o horizonte desliza diante de nós na mesma medida dos passos que damos ao persegui-lo no presente, é possível começar a esboçar uma resposta para a questão de Sartre sobre o lugar em que estão os futuros de outrora: estão *no passado*, são *futuros passados*, como o próprio existencialista percebeu.

As situações irrealizáveis

Voltemos aos diários de Sartre. No dia 17 de fevereiro de 1940, Sartre (2005, 435-8) lembrará que Beauvoir lhe disse que “somos rodeados por *irrealizáveis*”, isto é, por “objetos existentes que podemos pensar de longe e descrever, mas jamais *ver*”, jamais intuir ou experimentar, do mesmo modo como, por exemplo, “não se pode realmente viver o relacionamento daquilo que fomos com aquilo que somos”, chegando ao ponto de dizer que pensava, então, “que a maior parte das nossas mais sutis decepções são devidas ao fato de um irrealizável nos aparecer no futuro e depois, subitamente, no passado, como realizável, e ao fato de sentirmos bem, então, que não o realizamos”. No dia seguinte, Sartre (2005, p. 448) se corrige, dizendo que “aquilo que é irrealizável nunca é um *objeto*” mas “uma situação”. Enfim, no dia 23 de fevereiro, Sartre (2005, p. 485) dirá que “todo desejo particular é uma especificação do desejo do mundo”, isto é, que “o objeto desejado aparece no limite do mundo desejado e simboliza o mundo desejado”, que “desejar um objeto é desejar o mundo na pessoa desse objeto”. Antes de tentar articular uma relação entre os objetos que simbolizam o mundo para o desejo e as situações irrealizáveis, penso que seja interessante passar a palavra para Simone de Beauvoir. Em *Por uma moral da ambiguidade*, diz a filósofa:

A palavra futuro tem dois sentidos, correspondentes aos dois aspectos da condição ambígua do homem, que é falta de ser e é existência; é, ao mesmo tempo

como ser e como existência que ele é visado. Quando encaro meu futuro, considero este movimento que, ao prolongar minha existência de hoje, realizará meus projetos presentes e os superará rumo a fins novos: o futuro é o sentido definido de uma transcendência singular e está tão estreitamente ligado ao presente que compõe com ele uma única forma temporal; é esse futuro que Heidegger considera como uma realidade dada a cada instante. Mas os homens sonharam ao longo dos séculos com um outro futuro em que lhes seria permitido que se recuperassem como seres na Glória, na Felicidade ou na Justiça; esse futuro não prolonga o presente, mas fundava no mundo como que um cataclismo anunciado por signos que interrompiam a continuidade do tempo: por um Messias, por meteoros, por trombetas do Julgamento final. Ao transportarem para o céu o reino de Deus, os cristãos praticamente o despojaram de seu caráter temporal, ainda que ele só tivesse sido prometido ao crente no termo de sua vida. É o humanismo anticristão do século XVIII que faz com que o mito desça novamente à terra. Então, através da ideia de progresso, elabora-se uma ideia do futuro em que se fundem seus dois aspectos: o futuro aparece a um só tempo como o sentido de nossa transcendência e como a imobilidade do ser. (BEAUVOIR, 2005, p. 95)

A extensa passagem de Beauvoir permite a articulação entre distintos tipos de elementos postos e constituídos pela intencionalidade que visa os objetos e as situações perseguidas no futuro. Conforme a filósofa, a palavra *futuro* aponta tanto para o arco estreito da temporalidade ordinária e cotidiana quanto para o amplo arco que separa nossos desejos mais abstratos de seus tão excelsos objetos. Embora Sartre (2005, p. 436) declare expressamente que os irrealizáveis “não são em absoluto da mesma natureza que os imaginários”, mas “reais” porque “estão por toda parte, mas fora de alcance”, cabendo à “autenticidade [...] marcar o lugar deles à nossa volta” e “assumi-los como irrealizáveis”, vou tomar a liberdade de propor que as *situações irrealizáveis* são feitas de *imagens que nos mantém presos*², isto é, imagens de um mundo no qual, enfim, estaríamos *em casa*. Assumindo que *Diário de uma guerra estranha* é, em grande medida, uma espécie de rascunho de partes de *O ser e o nada*, opto por ainda não passar para seu célebre texto de filosofia mas, antes disso, cotejar a noção de situações irrealizáveis com a de *situações privilegiadas* apresentada no romance *A náusea*.

No romance, Sartre nos apresenta os diários de um historiador chamado Antoine Roquentin. Instalado na fictícia cidade de Bouville, o historiador se ocupa da escrita de uma biografia. O projeto de Roquentin, todavia, desaba na mesma medida em que desaba sua compreensão ordinária do cotidiano e da normalidade dos laços sociais. Sendo espontaneamente assaltado por uma experiência de cariz assemelhado ao das experiências místicas, Roquentin experimentará a *náusea*, isto é, a contingência total da própria existência e da existência de tudo o que há, da totalidade dos entes, do haver ser

2 Tomo de empréstimo, em razão do apelo estético e retórico da fórmula, a expressão utilizada pelo professor Ronai Rocha em seu livro *Sentimentos de outono*, de 1997. Assumo o risco da violência hermenêutica por meio da qual tiro a expressão de seu contexto original. Embora demandasse uma explanação mais detalhada, entendo que essas imagens que aprisionam são da mesma natureza daquilo que Sartre (2008), em *O ser e o nada*, chamará de *valor*: considerando o mundo de sentido que emerge no circuito de uma ipseidade voltada para seus possíveis, o valor incide sobre aquilo que *falta* para o Para-si. Conta como valioso aquilo que, na singularidade de um projeto existencial, é assumido como o elemento que suprimiria a falta que perpassa a condição humana. Dado que a ontologia de Sartre considera *impossível* a superação dessa condição faltosa, as *imagens que nos mantêm presos* são, ao mesmo tempo, as *imagens que nos movem*. Esse movimento, por mais distintas formas que assumam no âmbito ôntico e existencial, todavia, do ponto de vista ontológico, tem uma forma universal e, segundo Gerd Bornheim (2000, p. 158), é um movimento de “subida ao fundamento”. Para Joseph Fell (1979, p. 92, tradução minha), a ontologia de Sartre tem o semblante de um “drama cósmico” que tem sua “fonte pré-histórica na emanação ek-stática da consciência para fora da unidade de uma plenitude” e por meio da qual essa consciência experimenta uma “odisseia cósmica espiritual cuja causa final é o retorno ek-stático à unidade” que deveria operar uma “impossível reconciliação entre não-ser e ser, *uma síntese real* entre consciência e substância”. As imagens que simultaneamente aprisionam e mobilizam, portanto, também emolduram o mundo, tanto no espaço de experiência dado quanto em sua versão idílica, para além da linha imaginária do horizonte das expectativas.

em geral. É no contexto – na mesma semana, segundo os diários de Roquentin – da continuada experiência da náusea que Roquentin encontrará Anny, que outrora fora sua amante. O diálogo, um pouco truncado, levará Roquentin a pensar que Anny vivenciava algo muito parecido com o processo pelo qual ele próprio passava já que, segundo a própria Anny, era verdade que “acabaram-se os momentos perfeitos” (SARTRE, 2005b, p. 204). A impressão era acompanhada de uma “certeza física” de um dado que então sempre lhe parecia ter sido “bruscamente revelado na véspera” (p. 205). “Vivo rodeada por minhas paixões defuntas”, dirá Anny, acrescentando que tenta “recuperar aquela bela fúria” (p. 206) que a fez, aos doze anos, se lançar por uma janela. É nesse contexto que aparece a noção de *situações privilegiadas*, vinculada aos “episódios que tinham um valor plástico maior” ou “mais interesse histórico” que justificava que estivessem “representadas nas gravuras” (p. 209) da *Histoire* de Michelet. Para Anny, as situações privilegiadas “tinham uma qualidade totalmente rara e preciosa, estilo” (p. 210) e podiam ser constatadas nos momentos de amor e de morte. Da situação privilegiada que “lentamente, majestosamente entra na vida das pessoas” é que se colocaria, para a pessoa, a questão sobre “se queremos fazer disso um momento perfeito”, (p. 211) nas quais se compreende que há atos e gestos precisos a serem realizados, atitudes específicas, palavras obrigatórias e proibidas de serem ditas. Objetando a alegação de Roquentin, para quem essa conduta de transformação de situações privilegiadas em momentos perfeitos tinha algo de “uma espécie de obra de arte”, Anny lhe diz que era “um dever”, “uma questão de moral” (p. 212). Porém, com o fim dos momentos perfeitos, Anny se insulara no passado e passara a realizar *exercícios espirituais* para manter o passado vivo. Conforme Noeli Rossatto,

Para Anny, os cenários, as situações, os momentos carregam consigo uma *matéria* moral inerente que torna os acontecimentos mais ou menos perfeitos. Esta matéria moral tem de ser trabalhada em cada cenário pelo personagem que quer alcançar a perfeição. A ação sempre é, então, desencadeada *ante praevisa merita*, isto é, de uma maneira idealista em que o ator de antemão já sabe o seu papel e pode prever os méritos advindos de seu desempenho. (ROSSATTO, 2013, p. 92)

Faço esse breve desvio pelo romance de Sartre no intento de mostrar que antes da apresentação, em *O ser e o nada*, da noção de *situação*, Sartre já meditava, em seu romance e em seus diários, sobre aspectos importantes desse âmbito no qual um sujeito já-sempre está. Enquanto, no romance, uma personagem apresenta uma noção de situação que pode ser *privilegiada* e permitir o florescimento de um *momento perfeito*, inesquecível e digno de preservação em narrativas, nos diários, a situação desejada ganha um semblante de *cena irrealizável* e que, ao mesmo tempo, não conseguimos deixar de perseguir.

Em *O ser e o nada*, a palavra “irrealizável” designará uma outra coisa, em um uso significativamente distinto daquele presente no *Diário*. Todavia, é possível se perguntar: a despeito do abandono da noção por parte de Sartre, não será o caso de que aquilo que ela designa tenha se impregnado, como um *perfume fúnebre*, por toda a extensão de sua ontologia fenomenológica? Não é o caráter irrealizável de toda e qualquer situação que cintila incandescente quando Sartre (2008, p. 750) fala da “paixão inútil” do ser humano? Algumas passagens do texto parecem apontar para essa hipótese. No texto, lemos Sartre (2008, p. 182-3) dizer que “todo o futuro do Para-si presente cai no passado como futuro, juntamente com esse mesmo Para-si”, que será “futuro passado de certo Para-si”, um futuro que “não se realiza” jamais e que deixa um incontornável retrogosto de “decepção ontológica”. A possibilidade futura é desejável “porque eu me projetava rumo ao futuro enquanto futuro”. Essa decepção ontológica, segundo Sartre (p. 154), aparece como a concreta “decepção constante” que acompanha o desejo saciado na forma de uma frustração, uma insatisfação, um “não era mais que isso?” se dá porque a meta do desejo é a “coincidência com o si” em um futuro ao qual eu me projetava, segundo o filósofo (p. 183), como “ponto de reunião com meu ser, enquanto lugar de aparição do Si”. Para Sartre (p. 192-3) “esta frustração de ser que o Para-si tem-de-ser”, esse “projetar-se em vão para

o Si” é insuperável, é a “miragem ontológica do Si” que opera como uma promessa de eternidade ao Para-si. Se Beauvoir atenta para as abstratas ideias diretoras que coordenam formalmente os desejos mais profundos dos sujeitos, Sartre (p. 193) declara “a eternidade que o homem procura não é a infinidade da duração desta vã perseguição do si pela qual eu mesmo sou responsável”, mas “o repouso em si, a a-temporalidade da coincidência absoluta consigo mesmo”. Essa coincidência é impossível e irrealizável em um horizonte inalcançável porque, para o existencialista (p. 204), o presente opera como se fosse “um perpétuo buraco no ser, imediatamente preenchido e perpetuamente renascente”.

A passagem pelos textos de Sartre revela uma posição de similitude e parentesco com a de Koselleck: há razões estruturais para que o futuro do desejo e da expectativa seja sempre distinto daquele que supostamente teria sido alcançado depois de uma espera ou iniciativa. A rigor, as imagens que mantém preso um sujeito na perseguição de um futuro específico *jamais* se concretizam, sendo, a rigor, imagens que *nos movem*, estruturalmente impossibilitadas de concretização³. Nesse sentido, podemos nos perguntar: as possibilidades existenciais mais íntimas de um sujeito não são, a rigor, *impossibilidades*? Se o lugar das possibilidades é o horizonte das expectativas – e, portanto, uma linha que se afasta de nós na mesma medida em que dela nos aproximamos – em que medidas essas possibilidades existenciais são, de fato, possíveis? Pode uma possibilidade se constituir como *mera* possibilidade, para sempre presa no horizonte sempre equidistante do sujeito que a persegue e tenta realizá-la? Essa linha formal parece separar, de forma rígida, o possível do efetivo, do realizado, do concretizado. Se Koselleck e Sartre estão certos, o *habitat* das nossas possibilidades e expectativas mais íntimas é, na melhor das hipóteses, o *futuro passado* no qual poderão, retrospectivamente, aparecer como realizáveis. Se estão certos estes dois pensadores, estamos condenados à perpétua constatação retrospectiva de que nossas possibilidades mais íntimas estão, ficaram e ficarão, como a vida no título de um romance de Kundera, sempre *em outro lugar*; seja esse lugar no futuro, no passado ou no futuro passado. A visão destes autores sobre nossa experiência do tempo parece, em certo sentido, nos condenar à nostalgia.

A memória feliz

Caminhamos, até agora, com dois pensadores para os quais a relação dos seres humanos com o futuro é perpassada por uma densa atmosfera de irrealização na qual expectativas e possibilidades existenciais parecem condenadas a deslizar do horizonte distante para o futuro passado sem passar jamais por um espaço de experiência de legítima realização. Pretendo, neste momento, mostrar como um pequeno ajuste em certos *pressupostos antropológicos* pode descortinar uma outra compreensão possível sobre a experiência humana do tempo. Penso que um exame da noção ricoeuriana de *memória feliz* permite esse ajuste. Todavia, antes de apresentar a perspectiva ricoeuriana, entendo

3 Confesso que a inspiração para a articulação entre as perspectivas de Sartre e Koselleck sobre a natureza irrealizável das expectativas e das possibilidades existenciais foram tomadas de empréstimo de considerações da psicanalista Maria Rita Kehl, feitas em uma palestra intitulada *A depressão e o desejo saciado*. Na palestra, a psicanalista revela ter aprendido com a filósofa Marilena Chauí sobre o caráter *simbólico* do objeto do desejo. Enfatizando a diferença entre o conceito psicanalítico e a noção ordinária de “objeto de desejo” que circula na sociedade de consumo, a psicanalista declara que o objeto do desejo “não é um objeto que você encontra”, mas “o objeto que te move”. Em seguida, comentando o desenvolvimento lacaniano da psicanálise freudiana, a psicanalista diz que “o objeto do desejo é o próprio sujeito em um lugar que ele perdeu, em uma posição que ele perdeu”. Na mesma direção, Alexandra Tedesco (2018, p. 191, 353, 387), citando Karl Mannheim, também soa como Sartre, em seus diários, falando do desejo de apropriação do mundo quando diz que “nunca se defendem apenas teses, mas sempre, ao mesmo tempo, um mundo onde as teses estejam em casa”. Com a violência suave típica da abordagem hermenêutica, acompanho as análises de Gerd Bornheim (2000) e Joseph Fell (1979) no que concerne aos frequentemente despercebidos traços platônicos do pensamento sartreano. Nesse enquadramento, a superação definitiva da já-sempre precária situação do sujeito na finitude do presente por meio da realização da situação perseguida no horizonte do possível se assemelha à aventura da alma no platonismo, em suas tentativas de subida ao fundamento e retorno ao paraíso perdido. A palestra de Maria Rita Kehl pode ser encontrada no link: <https://youtu.be/DLIPexsfnUK> (acessado em 24 de setembro de 2022, 9h30).

a necessidade de intensificar o desafio posto a esta perspectiva. Atentemos, então, para um diálogo entre Anny e Roquentin em *A náusea*:

- Vivo no passado. Recordo tudo o que me aconteceu e ordeno-o. Assim de longe não dói, e quase nos deixaríamos enganar. Toda a nossa história é bastante bela. Dou-lhe uns retoques e o que fica é uma sequência de momentos perfeitos. Então fecho os olhos e tento imaginar que ainda vivo dentro deles. Tenho outros personagens também. É preciso saber se concentrar. Sabe o que li? *Os Exercícios espirituais* de Loyola. Foi muito útil para mim. Há uma maneira de colocar primeiro o cenário, depois de fazer aparecer os personagens. Consegue-se ver – acrescentou com ar maníaco.
- Pois bem, isso absolutamente não me satisfaria.
- E acha que a mim satisfaz? (SARTRE, 2005, p. 217-8)

Em *A náusea*, Anny vive uma verdadeira cruzada íntima contra o caráter destrutivo da passagem do tempo e busca nos exercícios espirituais da mística inaciana artifícios por meio dos quais tenta reter, no presente vivo, a experiência que, escoando para o passado, corre o risco de desaguar no oceano do esquecimento. Essa cruzada íntima contra o tempo também pode ser constatada em diversos romances de Milan Kundera. Um dos casos mais comoventes é o da personagem Tamina, de *O livro do riso e do esquecimento*:

Todo dia ela se dedicava diante dessa fotografia a uma espécie de exercício espiritual: esforçava-se em imaginar o marido e perfil, depois de meio perfil, depois de três quartos. Fazia reviver a linha de seu nariz, de seu queixo, e constatava todo dia com espanto que o esboço imaginário apresentava novos pontos discutíveis em que a memória que desenhava tinha dúvidas. Durante esses exercícios, ela esforçava-se em evocar a pele e sua cor, e todas as pequenas alterações da epiderme, as verrugas, as protuberâncias, as sardas, as pequenas veias. Era difícil, quase impossível. As cores de que se servia sua memória eram irrealis, e com essas cores não havia meio de imitar a pele humana. Ela inventara portanto uma técnica pessoal de rememorar. Quando estava sentada em frente a um homem, servia-se de sua cabeça como um material a esculpir: olhava-a fixamente e refazia em pensamento as formas do rosto, dava-lhe uma cor mais escura, colocava nele as sardas e as verrugas, diminuía as orelhas, coloria os olhos de azul. Mas todos esses esforços só faziam demonstrar que a imagem do marido lhe fugia irrevogavelmente. No começo da ligação dos dois ele lhe pedira (ele era dez anos mais velho do que ela e já tinha formado uma certa ideia da precariedade da memória humana) para ter um diário e nele anotar para os dois o desenrolar de suas vidas. Ela tinha se rebelado, afirmando que era fazer pouco do amor deles. Ela o amava demais para poder admitir que aquilo que qualificava e inesquecível pudesse ser esquecido. Evidentemente, acabara obedecendo, mas sem entusiasmo. Os diários tinham se ressentido disso; muitas páginas estavam vazias e as anotações, fragmentadas. (KUNDERA, 1987, p. 98-9)

O drama de Tamina reaparece na história de Rubens, em *A imortalidade*. Em determinado momento de sua aventura, Rubens “sentou diante de uma folha de papel e tentou escrever numa coluna o nome de suas amantes” (KUNDERA, 1998, p. 305). Percebeu o quanto havia de esquecimento em suas lembranças, nas quais se perdiam frequentemente não só os nomes mas o próprio conteúdo dos episódios eróticos e “pensou em Casanova com inveja”, não de suas proezas eróticas, mas de “sua incomparável memória”, tão diferente da do próprio Rubens que constatará que será para sempre, pelo resto de sua vida, “assombrado por farrapos de lembranças” (p. 306). Rubens percebeu que “a memória não filma, fotografa”, que “sua memória erótica oferecia-lhe um pequeno álbum de fotografias pornográficas”, não mais do que “sete ou oito fotos”, uma quantidade “melancolicamente pequena” de “sete ou oito frações de segundos” de uma

vida para a qual se dedicara com “todas as suas forças e talento” (p. 306-7). Depois da morte de uma amante específica, Rubens não conseguiu mais parar de pensar nela. Depois de um fracasso sexual com uma amante e assombrado pela imagem dessa amante, Rubens concluiu:

De tudo que vivi, só me ficou uma fotografia. Talvez ela revele o que há de mais íntimo, de mais profundamente escondido na minha vida erótica, aquilo que contém sua própria essência. Talvez só tenha feito amor, nestes últimos tempos, para permitir que essa foto reviva. (KUNDERA, 1998, p. 321)

A narrativa sobre Rubens oferece, nesse sentido, uma exploração privilegiada dessas imagens que aprisionam e mobilizam um sujeito. Rubens e Tamina vivem dominados pela nostalgia e fazem do presente a ocasião das tentativas de reavivamento do passado. A nostalgia dos personagens de Kundera é diferente da simples memória do passado. Em *A ignorância*, Kundera (2002, p. 31) declara que “a nostalgia não intensifica a atividade da memória, não estimula as lembranças, ela basta a si mesma, à sua própria emoção, tão totalmente absorvida por seu próprio sentimento”. A queda do futuro no passado lançou na escuridão o horizonte das expectativas, reduzindo os sujeitos ao espaço de experiência do já sido e vivido, destituindo o presente de sua valência existencial enquanto lugar da expectativa e da iniciativa. Todavia, a memória do passado é uma habitação frágil na medida em mesmo ela está sujeita ao poder corrosivo do tempo na forma do esquecimento.

Em uma coletânea de ensaios intitulada *A cortina*, Kundera (2006, p. 20) declara que “o verdadeiro rosto da vida, da prosa da vida, só se encontra no presente”. Todavia, em outra coletânea de ensaios, *Os testamentos traídos*, em uma parte intitulada *À procura do presente perdido*, Kundera declara que a técnica do diálogo na arte romance é uma tentativa de capturar o presente vivo, pois há uma conexão íntima entre a conversa e a experiência viva do presente. Essa conexão pode ser exibida mediante um exercício simples da nossa memória: nos convidando a tentar lembrar com precisão de uma conversa, seja “o diálogo de uma briga” ou “um diálogo de amor”, Kundera (2017, p. 134) sugere que “o que sobra delas é seu sentido abstrato”, “eventualmente um ou dois detalhes, mas o concreto acústico-visual da situação em toda a sua continuidade fica perdido” de um modo que “nem ao menos ficamos espantados com essa perda”. Um dos segredos da relação dos seres humanos com o tempo é, para Kundera (2017, p. 135), que “a lembrança não é a negação do esquecimento”, mas “uma forma do esquecimento”, pois “o momento presente não se parece com sua lembrança” e “a imaginação não é capaz de socorrer nossa memória e de reconstruir o esquecido” já que “o presente, o concreto do presente, como *estrutura*, é, para nós um planeta desconhecido”. Em *A ignorância*, Kundera oferece uma razão para esse desconhecimento estrutural do presente: não compreendemos o presente porque não conhecemos o futuro. Segundo o romancista,

sobre o futuro todo mundo se engana. O homem só pode ter certeza do momento presente. Mas será realmente verdade? Ele pode conhecer verdadeiramente o presente? Será capaz de julgá-lo? Claro que não. Pois como é que aquele que não conhece o futuro pode compreender o sentido do presente? Se não conhecermos o futuro a que o presente nos conduz, como poderemos dizer que esse presente é bom ou mau, que merece nossa adesão, nossa desconfiança ou nossa raiva? (KUNDERA, 2002, p. 115)

O percurso pelas passagens dos romances e ensaios de Kundera reforça a bateria de elementos que, com Koselleck e Sartre, já compunham uma imagem *agônica* da experiência humana do tempo. Com Kundera, descobrimos que a atmosfera da nostalgia tem força e vida próprias e não se confunde com a experiência da memória – sendo mesmo, de certo modo, seu oposto. Já nos anos 60, em um conto de *Risíveis amores*, Kundera (2012, p. 11) já declarava que “atravessamos o presente de olhos vendados, mal

podemos pressentir ou adivinhar o que estamos vivendo”, que “só mais tarde, quando a venda é retirada e examinamos o passado, percebemos o que vivemos e compreendemos o sentido do que se passou”. Do desconhecimento do futuro – do qual só sabemos, com Koselleck e Sartre, que *será diferente do que desejamos e esperamos* – se depreende uma errância dispersa no presente que culmina, segundo o romancista, na fragilidade da memória. Se o futuro jamais coincide com as expectativas que nos movem desde o horizonte distante, se a comparação de quem somos com quem fomos pode ser pensada sem poder ser vivida, se a memória pode ser infestada e destruída pela nostalgia e pelo esquecimento e se, enfim, o futuro passado é o cemitério das esperanças mortas, a paixão inútil pelo existir parece mesmo ser a verdade humana.

Todavia, outra *antropologia filosófica* é possível.

Afirmei, no início, que os influxos dos distintos regimes discursivos mobilizados nesta reflexão – filosofia existencialista, teoria da história, digressão romanesca – seriam articuladas no espaço comum da hermenêutica filosófica. Essa articulação se dá na medida em que Koselleck, Sartre e Kundera, desde distintas posições, parecem partilhar dos mesmos pressupostos agônicos relativamente à relação dos seres humanos com o tempo. Esse agonismo comum se revela quando se observa, em todos os três autores, um *desejo de plenitude* que, sob certa perspectiva, pode ser visto como uma espécie de desejo de *vingança contra o tempo*⁴. Para estes autores, tudo se passa como se a ausência de coincidência absoluta entre possibilidade e realização, expectativa e futuro, memória e passado, etc, devesse ser compreendida como uma condição de, para usar uma palavra tornada célebre pelo uso feito dela por Sartre, *condenação*. Tudo se passa como se a experiência fenomenológica do tempo fosse destituída de sua realidade ontológica: o futuro que nos move não existe, faz do presente uma errância dispersa e insignificante, condenada a se transformar em uma província da imaginação que dela não receberá amparo e, por fim, ao esquecimento, como se jamais tivesse existido. Como diz Kundera (2017, p. 135), “morremos sem saber que vivemos”.

Assim como Ricoeur (2010a, p. 11) confessa, em *Tempo e narrativa*, pensar que “o encontro entre as *Confissões* e a *Poética*, na mente do mesmo leitor, ficaria mais dramático” se “fosse da obra em que predomina a perplexidade provocada pelos paradoxos do tempo” para “aquela em que, ao contrário, prevalece a confiança” na capacidade narrativa em “fazer triunfar a ordem sobre a desordem”, também confesso ser essa minha estratégia: passar da concepção agônica da experiência do tempo, nos diversos registros discursivos aqui mobilizados, para a hermenêutica filosófica de Ricoeur é não só mais *dramático* como mais *fecundo*. Trata-se, antes de tudo, não de *negar* a valência das considerações de Koselleck, Sartre e Kundera mas, sobretudo, de mostrar como elas *intensificam* os desafios para os quais a noção ricoeuriana de *memória feliz* é uma feliz réplica filosófica. A intensificação das valências das perspectivas agônicas sobre a

4 Para não ocupar o espaço do texto propriamente dito com desdobramentos elípticos de certas ideias, defino brevemente meus termos: ao pensar em termos de um *desejo de plenitude*, tenho em mente o *princípio de plenitude* apresentado em *A grande cadeia do ser*, de Arthur Lovejoy (2005). Na obra, o autor persegue uma ou um pequeno conjunto de ideias que, de maneira tão silenciosa quanto poderosa, teriam se constituído como preocupação perene na história da metafísica. Segundo o autor, a ideia de uma grande cadeia de entes, escalonada em diversos e incontáveis graus de perfeição, implica necessariamente na existência de um ente pleno, seja essa plenitude da ordem do mensurável e do exprimível ou não. Falar em um *desejo de plenitude*, no contexto dos pensamentos de Sartre e de Koselleck, é apontar para o tipo de imagem que mantém preso o desejo humano, a saber, imagens de plenitude de realização individual, bem como das utopias no plano histórico. Que esse desejo seja um desejo de *vingança contra o tempo* é o que pode ser encontrado no tratamento dado ao tema em *Heidegger and Sartre*, de Joseph Fell (1979). O *pleno* seria também o *incondicionado* que asseguraria se não uma vitória, ao menos uma trincheira contra as vicissitudes oriundas da ação do tempo e do semblante de efemeridade e insignificância que assume tudo o que muda. Na perspectiva de um desejo de vingança contra o tempo, *ou* se assegura um modo de *abolir* o tempo, *ou* se corre o risco de experimentar a existência em uma atmosfera na qual *tudo se passa como se nada jamais tivesse se passado* pelo simples fato de, precisamente, *ter passado*.

experiência do tempo se revela na medida em que Ricoeur opera em outra métrica: sua hermenêutica, de saída, já é uma recusa dos empreendimentos especulativos que só se dão por satisfeitas com soluções absolutas. Nessa perspectiva, chama atenção a hipótese de Jean Greisch (2013), que vê em uma expressão de Kundera, sobre o tipo de sabedoria específica do romance, uma fórmula que sumariza o legado filosófico de Ricoeur: *sabedoria da incerteza*. Assim, a despeito do tom frequentemente lamurioso de Kundera sobre os frustrantes limites da condição humana, a arte do romance e a hermenêutica filosófica se irmanariam no reconhecimento de uma sabedoria na experiência do incerto. Talvez fosse o caso de lembrar uma ideia do próprio Kundera (1988, p. 29): assim como o caráter interminável da exploração romanesca da existência não deve ser compreendida como fracasso porque “o romance não pode ultrapassar os limites de suas próprias possibilidades” e “a revelação destes limites já é uma imensa descoberta, uma imensa proeza”, também a experiência humana do tempo deve reconhecer, com humildade hermenêutica e existencial, as possibilidades mais íntimas que se lhe oferecem no horizonte das incertezas humanas.

Acompanhando o olhar de Ricoeur, percebemos que onde Koselleck e Sartre apresentam agonia, Ricoeur reconhece fecundidades: o próprio hermeneuta francês aproxima as perspectivas do filósofo existencialista e do teórico da história quando se trata de mostrar a força silenciosa do futuro na experiência do presente e na compreensão do passado. Em *O si-mesmo como outro*, 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. (RICOEUR, 2014, p. 172)

A noção sartreana de projeto existencial é mobilizada por Ricoeur (2010c, p. 114) contra a de Heidegger na medida em que Sartre caracteriza a morte antes como “interrupção de nosso poder-ser do que como sua possibilidade mais autêntica”. A projeção existencial em possibilidades pode, mesmo que estas estejam sempre *em outro lugar*, ser experimentada com *alegria*. Se, de acordo com Koselleck (2006, p. 312), “a expectativa também pode ser objeto de experiência”, essa experiência pode ser uma *experiência feliz*, conforme a bela frase de Jane Austen (2021, p. 9), quando a romancista fala sobre “aquela calorosa expectativa de felicidade que já é em si a própria felicidade”, a feliz experiência da possibilidade viva.

A noção ricoeuriana de memória feliz, contudo, como observado por Esteban Lythgoe (2017), não deve ser confusamente compreendida como sinônimo de *lembrança alegre*. Trata-se, antes, de um sentido aristotélico de felicidade: a memória feliz é uma memória que, ao comparecer, cumpre sua função e realiza sua natureza mais íntima. O tema aparece nas últimas obras de Ricoeur, a saber, *A memória, a história, o esquecimento* e *Percurso do reconhecimento*. Nas páginas deste derradeiro livro, Ricoeur (2006, p. 123) aproxima a memória da promessa e afirma que “elas têm de ser pensadas conjuntamente no presente vivo do reconhecimento de si” enquanto “capacidades do homem capaz”. O filósofo admite (p. 126) que “a ameaça de um esquecimento irremediável e definitivo que dá ao trabalho da memória seu caráter dramático” faz da memória “uma tentativa às vezes desesperada para resgatar alguns destroços do grande naufrágio do esquecimento”. Se Kundera atenta para o fato de que *morremos sem saber que vivemos*, em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur (2007, p. 450) afirma que “ninguém pode fazer com que o que não é mais não tenha sido”. Tudo se passa como se, portanto, a busca filosófica pelo asseguramento das condições de uma memória feliz fosse uma busca da *passadidade ontológica* do passado. Em *Heidegger and Sartre*, Joseph Fell (1979, p. 236, tradução

minha) chama atenção para o “conhecido tipo de pessoa que não consegue amar nada que é mortal precisamente porque morre”, como “o monge que coloca uma caveira sobre sua mesa como um *memento mori*” ou “o homem que insiste em evocar uma caveira sob a pele de uma jovem”. Para esse tipo de relação com a experiência do tempo, *tudo se passa como se nunca nada tivesse se passado* justamente pelo fato de que *passou*. Onde esse tipo de perspectiva vê efemeridade e insignificância, Ricoeur (2007, p. 34ss) vê densidade ontológica já que, segundo a pista de Aristóteles, é possível compreender que “a memória é do passado”.

Se por um lado a *memória é do passado*, porém, Ricoeur mantém uma distância constante das perspectivas naturalistas que fundamentam a memória nos rastros fisiológicos do cérebro. Em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur (2007, p. 502) declara que “a fidelidade ao passado não é um dado, mas um voto” que, “como todos os votos, pode ser frustrado e até mesmo traído”, um voto que “consiste não numa ação, mas numa representação retomada numa sequência de atos de linguagem constitutivos da dimensão declarativa da memória”. Na mesma página, o filósofo declara que “a estrela norteadora” de toda sua “fenomenologia da memória foi a ideia de memória feliz”, do *reconhecimento* como “pequeno milagre da memória” que “se produz, sob os dedos que folheiam um álbum de fotos, ou quando do encontro inesperado de uma pessoa conhecida, ou quando da evocação silenciosa de um ser ausente ou desaparecido para sempre, escapa o grito: ‘É ela! É ele!’”. O *pequeno milagre do reconhecimento*, portanto, se assenta sobre um voto, portanto, uma *decisão* da mesma natureza das promessas que se inscrevem no mesmo *futuro do presente* – no mesmo *presente futuro* – para Ricoeur tão bem designado, conforme vimos, por noções como *horizonte de expectativa* e *projeto existencial*. A rigor, já na primeira página de *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur (2007, p. 17) admite que o tratamento da memória na obra se dá como “uma volta a uma lacuna na problemática de *Tempo e narrativa* e em *Si mesmo como um outro*”, obras nas quais “a experiência temporal e a operação narrativa se enfrentam diretamente, ao preço de um impasse sobre memória e, pior ainda, sobre o esquecimento, esses níveis intermediários entre tempo e narrativa”.

A felicidade da memória, portanto, depende de certa postura existencial relativamente a experiência do tempo. Passo agora, portanto, a exploração de uma atitude existencial de *cultivo* da memória feliz.

A jardinagem das memórias

No começo de *A imortalidade*, Kundera (1998, p. 26) nos apresenta uma personagem que, tomada pelo estresse da vida urbana, se perde em devaneio com um cenário em que ela seria conhecida como a *doida do miosótis*, pois andaria pelas ruas fedorentas, barulhentas e cheias de pessoas hostis com um pequeno ramo de miosótis nas mãos, “segurando-o em frente ao rosto, o olhar fixado nele a fim de nada ver, a não ser esse belo ponto azul”. Considerando que um dos outros nomes da flor do miosótis é *não-me-esqueças*, penso que a flor da personagem de Kundera simboliza e sintetiza uma possibilidade de relação com o tempo, a saber, a do *cuidado com o passado no presente vivo* ou, mais precisamente, um símbolo daquilo que, em *Tempo e narrativa*, Ricoeur (2010a, p. 14), pensando sobre a relação entre tempo e eternidade em Santo Agostinho, chamará de “*intensificação da experiência do tempo*”. Na mesma página, Ricoeur declara que Agostinho “ao tratar do tempo, já não se refere à eternidade a não ser para marcar mais fortemente a deficiência ontológica característica do tempo humano”. Desligando os pressupostos teológicos e metafísicos do Santo, o enquadramento fenomenológico no qual o filósofo trata a experiência do tempo permite que a eternidade seja pensada simultaneamente como *experiência* e opere como diretriz ao hierarquizar pelo alto, no presente vivo, a intensidade da experiência temporal. A convicção persiste até o final da

obra, quando Ricoeur (2010c, p. 448) relembra que “a eternidade pode trabalhar de dentro da experiência temporal, para hierarquizá-la em níveis, em vez de aboli-la”. Considerando estabelecido que o hermeneuta admite *graus de intensidade* da experiência temporal, acrescento minha hipótese: a felicidade da memória é diretamente proporcional a intensidade da experiência do tempo.

Uma primeira objeção que poderia ser feita a essa proporcionalidade que estabeleço entre intensidade e memória é a de que uma existência não pode se desenrolar integralmente nos estratosféricos cumes da intensidade máxima dessa experiência, sob pena de se tornar impraticável e linguisticamente irrepresentável. Esse cenário pode ser observado em uma fala do cineasta Caveh Zahedi, no filme *Waking Life*, de Richard Linklater:

Os melhores roteiros não fazem os melhores filmes, porque eles têm aquele tipo de narrativa literária da qual você é meio que escravo. Os melhores filmes são aqueles que não estão presos a isso servilmente. Então eu não sei. A coisa toda da narrativa me parece... Obviamente, há narratividade no cinema porque está no tempo, assim como há narratividade na música. Mas, você sabe, você não pensa primeiro na história da música e depois faz a música. (...) E é isso que o filme tem. É apenas esse momento, que é sagrado. Você sabe, como este momento, é sagrado. Mas andamos por aí como se não fosse sagrado. Nós andamos por aí como se houvesse alguns momentos sagrados e todos os outros momentos que não são sagrados, certo, mas este momento é sagrado, certo? E se o filme pode nos deixar ver isso, como enquadrá-lo para que possamos ver, tipo, “Ah, este momento. Sagrado.” E é como “Sagrado, sagrado, sagrado”, momento a momento. Mas, tipo, quem pode viver assim? Quem pode viver assim, “Uau, sagrado”? Porque se eu olhasse para você e realmente deixasse você ser sagrado, sei lá, eu pararia de falar.

Se em *A náusea* descobrimos, com Anny, que das *situações privilegiadas* emergem *momentos perfeitos*, acima dos momentos perfeitos podemos conceber, portanto, os *momentos sagrados*, de intensidade máxima da experiência do tempo. A continuidade de uma experiência do sagrado sem contrastes, conforme o cineasta, não admite expressões linguísticas mais elaboradas do que as interjeições sobre essa plenitude de sacralidade da experiência temporal. Ainda que possíveis, os momentos sagrados só podem, no horizonte de um cultivo da memória por meio da intensificação da experiência do tempo, ser episódicos. Todavia, o mesmo não parece se dar com as situações privilegiadas e os momentos perfeitos, passíveis de preparação prévia e narração posterior. Considerando que, na obra, Roquentin considera essa preparação da ordem do *estético* e Anny replica dizendo que ela é *ética*, opto por uma terceira e distinta via, na hipótese de que essa preparação pode ser considerada como uma *via mística*.

Se pode parecer improvável ou artificial a aproximação entre o texto de Sartre e a tradição mística, há quarenta anos, em seu célebre livro introdutório sobre o existencialismo, João da Penha (2001, p 8) nos lembrou que o pensamento de Sartre chegou a ser considerado tão sombrio que Jacques Maritain o teria considerado uma *mística do inferno*. Mais recentemente e mais próximo de nós que Maritain, Noeli Rossatto (2013) reconhece a possibilidade de uma leitura da obra de Sartre desde a qual o autor aparece, de certo modo, como um *místico*. Todavia, com Rossatto, a obra de Sartre já não seria uma *mística do inferno* mas uma *mística do nada*. Em *Sartre místico*, Rossatto (2013), centrando as análises na experiência radical da contingência narrada por Antoine Roquentin em *A náusea*, oferece a imagem de um Sartre herdeiro de influxos da mística de Santo Inácio de Loyola lido por Descartes. O autor percebe que as duas vias da mística, positiva e negativa, são encarnadas respectivamente por Anny e Roquentin. Enquanto este sofre uma experiência espontânea de desmoronamento do sentido ordinário da existência, aquela se dedica a construir *situações privilegiadas* nas quais podem emergir *momentos perfeitos*. Uma tensão entre *experiência* e *narrativa* é identificada por Rossatto como sendo de ordem ontológica-metafísica e reveladora da tensão entre “necessidade e

contingência, essência e existência” (p. 91) no pensamento de Sartre. A narrativa, como a mística de Loyola, opera pela via da instauração de um sentido positivo. A experiência da náusea, nesse enquadramento, representa o polo oposto dos momentos sagrados apresentados por Zahedi em *Waking Life*. Nesse sentido, entendo que o cultivo das experiências intensas que asseguram a memória feliz se dá no espaço *entre* momentos sagrados e náuseas, espaço constituído por situações privilegiadas coroadas pelo florescimento dos momentos perfeitos que clamam por narração. Assumo que esse espaço pode ser vivificado se experimentado no sentido do *místico* tal como proposto por Róbson Reis:

A vida mística designa uma jornada, e não um estado ou experiência, uma preparação para a presença de algo que não se dá à consciência de maneira usual, mas em geral está ausente. Mais ainda, a consciência, e não tanto a experiência, desse elemento que pode chegar a ser presente, abrange maneiras distintas de saber, e também de amar, em que a presença não é a de um objeto, mas como um centro que transforma a vida de alguém. (REIS, 2014, p. 283)

Segundo Róbson Reis (2014), portanto, uma vida mística é caracterizada por uma atitude de *espera*, uma “preparação para o encontro com algo que em geral se ausenta” (p. 284) e que, “caso se dê, opera uma transformação na própria vida, sendo capaz de veicular comunicativamente um sentido” (p. 283). O que é, contudo, que *espera* alguém em uma jornada mística, senão precisamente uma *situação irrealizável* e que só aparecerá como realizável na frustrante impressão de que era realizável em um *futuro passado*? O caráter estruturalmente irrealizável da situação perseguida pelos projetos pessoais e esperada no horizonte das expectativas não dá razão ao monge que vê na caveira o fato de que é como se tudo aquilo que morresse jamais tivesse vivido? Ou há como contornar esse frustrante traço estrutural da condição humana?

Minha hipótese é a de que *sim*, é possível *contornar* esse traço estrutural da condição humana por meio de um tipo de relação com as próprias expectativas. Na pista de Koselleck, que admite que a expectativa pode ser ela própria *experimentada* e de Jane Austen, que vê na expectativa a própria felicidade, entendo que seja possível, no espírito da hermenêutica ricoeuriana, falar em *experiência feliz*. Tomando o cuidado de não tomar a expressão como sinônimo de vivências alegres mas, no mesmo sentido da noção ricoeuriana de *memória feliz*, proponho que é no caminho de uma vida vivida por uma via *mística* que se assegura a felicidade de uma experiência que comparece no presente vivo. Essa experiência seria marcada por uma qualidade da experiência do tempo, intensificada pela integração das vivências que, de outro modo, tenderiam a ter a forma de uma errância dispersa em um presente descontínuo, feito de instantes homogêneos e indignos de rememoração ou partilha narrativa. Esse tipo de experiência deve assegurar uma fortificação contra a ameaça do esquecimento no qual *tudo se passa como se nada tivesse se passado nunca*, uma fortificação que faz da memória, que *é do passado*, um lastro de densidade de uma vida. Penso que a principal pista sobre *como* deve ser esta experiência está na bela fórmula de Jacques Lacan (1998, p. 439), a saber, “a história de uma vida vivida como história”. Entre os limites dos momentos sagrados e das náuseas, portanto, a experiência pode ser integrada e experimentada em distintos níveis de significatividade por meio da experiência da *história de uma vida vivida como história*. Será possível, nessa via mística de atenta espera, *experimentar* uma história?

Vejam os que nos diz Ricoeur. Segundo o autor (2010d, p. 222), em um texto chamado *Vida: uma narrativa em busca de um narrador*, “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”, ao mesmo tempo em que “há um efeito retroativo da visão do porvir sobre a maneira de reler nosso próprio passado”. É a filosofia de Sartre que comparece, uma vez mais, na meditação de Ricoeur sobre nossa relação com o futuro:

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. (RICOEUR, 2010d, p. 222)

Todavia, se há uma relação entre o futuro e o passado, estabelecida na relação entre a expectativa e a memória que pode *ou não* se transformar em narrativa, em *Tempo e narrativa* somos apresentados à noção de tripla *mimesis*, com os momentos da *prefiguração*, da *configuração* e da *refiguração*. Correspondendo, grosso modo, aos momentos da *vivência*, da *composição* e da *recepção* das histórias, a ideia de que a narratividade presume três momentos é eventualmente alvo de críticas. Uma das mais bem conhecidas é a de David Carr. Em *A narrativa e o mundo real: um argumento a favor da continuidade*, Carr (2016, p. 232) vê Ricoeur “mais próximo de Mink, White e dos estruturalistas” do que gostaria, já que a prefiguração “não é uma estrutura narrativa em si” e demanda um “ordenamento de uma desordem constitucional anexada à experiência do tempo, a qual é, por si, ‘confusa, disforme e, no limite, muda’”. Adiante, Carr (p. 233) acrescentará que perto de White, “a perspectiva de Ricoeur é razoavelmente benigna e indulgente”, já que propõe que “as narrativas ficcionais e históricas ampliam a realidade, expandindo nossa noção de nós mesmos e sobre o que é possível”. Paradoxalmente, portanto, segundo Carr, a *mimesis* ricoeuriana parece menos imitação de um mundo real do que criação de um mundo novo por meio da narração. De fato, eventualmente Ricoeur soa quase como o fictício historiador de *A náusea* quando diz, em *O si-mesmo como outro* (2014, p. 171) que “nada na vida real tem valor de começo narrativo”, que “a memória perde-se nas brumas da primeira infância” e que a morte “só será um fim narrado na narrativa daqueles que sobreviverem a mim”. Por que isso deveria ser um problema se, conforme reconhece o próprio filósofo, na página seguinte (p. 172), “ao fazer a narrativa de uma vida cujo autor não sou quanto à existência, faço-me seu coautor quanto ao seu sentido”? Carr (2016, p. 235) parece ter razão quando observa que “na ação, estamos sempre no meio de alguma coisa, pegos no suspense da contingência, a qual deveria achar sua resolução no término de nosso projeto”. A perspectiva de Carr oferece mesmo uma categoria sob a qual podem ser designados os segmentos de tempo de baixa significatividade, cuja experiência não é, não pode ou não precisa ser intensa, a saber, a noção de *estática*. Com Carr, podemos conceber uma experiência do tempo narrativizado na qual “o ruído ou a estática não é eliminada, mas é reconhecida como estática e empurrada para o fundo”. Como MacIntyre, Carr (p. 240) sustenta que as histórias “são narradas por serem vividas, e vividas por serem narradas”. Contra Macintyre, que parece tentar escamotear o acaso pela “segurança de uma estória definida com antecedência pela sociedade e seus papéis”, Carr aceita a assombração da “constante possibilidade de fragmentação, desintegração e dissolução que assombra e ameaça o indivíduo” (p. 241).

Uma outra observação, feita por José Manoel Heleno, é que Ricoeur mais menciona do que se serve da obra *Envolvido em histórias*, de Wilhelm Schapp. Como observa Heleno, uma maior aproximação de Schapp implicaria em uma radicalização da posição narrativista ricoeuriana:

Se nenhuma história se conclui, tal indica o estado de aberto em que o homem vive, sempre pronto a fazer e a refazer a sua história e a dos outros a partir de um horizonte que se vai alterando. Deste modo, conhecer-se a si próprio é conhecer a sua história ou, pelo menos, dar uma versão dela, mesmo que em cada história esteja já e sempre uma história por vir. Se todas as coisas estão emaranhadas ou entretecidas em histórias é porque existe uma compulsão para a ordem, ou seja, para a narrativa. (HELENO, 2002, p. 116)

De acordo com Schapp, conforme Heleno, “o mundo só pode ser dado se estiver envolvido em histórias” até um ponto que na ausência de intriga “as coisas e o mundo não

teriam qualquer sentido” pois “conhecer e estar envolvido em histórias é a mesma coisa, considerando até que elas são o modelo para qualquer ciência ou, em geral, para qualquer conhecimento possível” (p. 118). Tomando essas considerações em conjunto, é possível dizer que a experiência é já-sempre narrativa e que a eventual falta de compreensão explícita desse traço está intimamente ligada com uma baixa intensidade da experiência do tempo, uma errância dispersa na estática da vida. A noção ricoeuriana de *prefiguração*, assim, parece apenas parcialmente correta quando o filósofo alega que “a literatura seria para sempre incompreensível se não viesse configurar o que, na ação humana, já faz figura” (2010a, p. 112). É preciso que seja reconhecido que o envolvimento em um enredo intensifica a própria experiência do tempo ao oportunizar que a vida seja *vivida como história*.

Uma interessante apropriação de Ricoeur pode ser encontrada nos estudos de Benjamin Roth. Em sua tese de doutorado, Roth (2014, p. 288) alega que foi a leitura de Ricoeur que lhe abriu a perspectiva de uma interpretação narrativista do pensamento de Heidegger. Em um artigo intitulado *Reading from the middle*, Roth (2017) desenvolve essa perspectiva narrativista ao propor uma identidade estrutural entre a noção heideggeriana de *projeção jogada* e a noção de Wolfgang Iser de *ponto de vista errante*. Enquanto este fala da estrutura de expectativas que organiza, desorganiza e reorganiza a leitura de textos de ficção, aquele fala da própria estrutura temporal da compreensão humana. A perspectiva de Roth acomoda perfeitamente a compreensão ricoeuriana acerca de uma *coautoria* da própria *vida como história* da qual ninguém, é, afinal, o autor. Segundo Roth (2014), o conceito de *ponto de vista errante*, de Wolfgang Iser, tem valências existenciais porque “nós nos movemos através de nossas vidas da mesma forma que nos movemos nas narrativas, de acordo com as estruturas de estar-jogado e projeção, hipotetizando padrões temporais de eventos” (p. 234, traduções minhas). A similaridade entre a existência e a leitura se dá porque, em uma e na outra, nos orientamos por “expectativas interpretantes” (p. 229). Segundo o autor (2017, p. 7) “o projetar parece ativo mas, no sentido mais importante, não é”, pois “sempre projetamos uma compreensão das possibilidades como parte de nossa leitura da nossa existências” e “assim como lemos as narrativas antes de saber como elas terminam, lemos a nós mesmos de maneira aberta, à luz de possibilidades que podem ou não unificar nossas vidas em conjuntos intencionais”. Ainda segundo o autor,

Para recuperar um senso de autocompreensão do passado de uma pessoa, seria necessário recuperar a estrutura de suposições, expectativas e possibilidades alternativas que então a guiavam – e elas existiam além de quaisquer preocupações, inseguranças, esperanças, sonhos e expectativas explícitas, de quaisquer medos que ele ou ela tenha experimentado. Eles estão presentes, se o tratamento da projeção por Heidegger estiver correto, em nossa própria postura existencial. O arco que qualquer uma de nossas vidas atualiza é cruzado a todo momento por possibilidades concorrentes, agora perdidas, que precisam ser entendidas para realmente rastrear onde uma pessoa esteve. (ROTH, 2017, p. 11, tradução minha)

A experiência narrativa da existência é, portanto, um permanente jogo entre o que de fato se dá, acontece, é feito ou sofrido, com os *possíveis* que ou permanecem no horizonte das expectativas, ou deslizam para os futuros passados e passam a parecer *realizáveis* precisamente *porque não se realizaram*. Nesse sentido, se a filosofia de Ricoeur (2014), conforme o próprio autor, prefere “ser chamada de filosofia prática e ser aceita como ‘filosofia segunda’” (p. XXXIV), isto é, uma “filosofia que não se apressa a unificar pelo alto o campo da experiência humana” (p. 368), parece interessante lembrar que, afinal, para Ricoeur (2010a, p. 422) “a identidade narrativa não é uma identidade estável e sem falhas. (...) A identidade narrativa não cessa de se fazer e de se desfazer”. Se o pensamento de Ricoeur é realmente, conforme Greisch (2013), um observatório da *kunderiana*

sabedoria da incerteza, o romancista talvez ofereça a palavra precisa para designar o estatuto e o tipo de narrativa da qual sempre somos leitores e coautores: *esboço*. Conforme Kundera (1995, p. 14), o fato de que “não existe meio de verificar qual é a boa decisão, pois não existe termo de comparação”, já que “tudo é vivido pela primeira vez e sem preparação”, mais ou menos “como se um ator entrasse em cena sem nunca ter ensaiado” é o que “faz com que a vida pareça sempre um esboço”. Aproveitando uma vez mais as tensões que o romancista pode oferecer para a filosofia de Ricoeur, para examinar um último aspecto do asseguramento da *memória feliz* por meio do asseguramento da *experiência feliz* (feliz porque presente no próprio presente vivo) de uma *narrativa feliz* (feliz porque comparece na expectativa interpretante, na mística da espera por meio da qual o vivido se enreda), observemos como Kundera supõe que vidas possuem, como histórias, *temas*:

A vida é assim: não se parece com o romance picaresco onde o herói, de capítulo em capítulo, é surpreendido por acontecimentos sempre novos, sem nenhum denominador comum; é parecida com essa composição que os músicos chamam *tema com variações*. (...) Você não escapará ao seu destino! (...) Você não escapará ao *tema de sua vida!* Isso quer dizer que será uma quimera tentar implantar no meio de sua vida uma “vida nova”, sem nenhum relacionamento com sua vida precedente, partindo do zero, como se diz. Sua vida será sempre construída com os mesmos materiais, os mesmos tijolos, os mesmos problemas, e o que você poderia considerar no princípio como uma “vida nova” logo aparecerá como uma simples variação do já vivido. (...) Em sua juventude, o homem não está em condições de perceber o tempo como um círculo, mas apenas como um caminho que o conduz direto para horizontes sempre diversos; não percebe ainda que sua vida contém apenas um tema; perceberá isso mais tarde, quando a vida compuser suas primeiras variações. (KUNDERA, 1998, p. 268-9)

Se Ricoeur (2010a, p. 119) admite que “a composição da intriga gera uma inteligibilidade mista entre (...) o tema, o ‘pensamento’ da história narrada e a apresentação intuitiva das circunstâncias, dos caracteres, dos episódios e das mudanças de fortuna que constituem o desenlace”, Kundera nos aproxima do Freud de *Além do princípio de prazer*, quando este fala sobre as pessoas que experimentam “a impressão de um destino que as persegue, de um traço demoníaco em seu viver” (2016, p. 62). Neste momento, é interessante lembrar que para Ricoeur, a psicanálise é uma expressão de que a *vida* é uma *narrativa em busca de narrador* e que “Roy Schafer ensinou-nos até a considerar o conjunto das teorias metapsicológicas de Freud como um sistema de regras para recontar as histórias de vida” (2010a, p. 128). Se lembrarmos que também Sartre criou sua própria psicanálise, designada como *existencial*, com o intuito de “familiarizá-lo [o indivíduo] com sua paixão” (2008, p. 764) e que é no domínio da “história de cada um” que se deve investigar “projetos particulares, concernentes à realização no mundo de um fim em particular” com toda sua “margem de contingência, imprevisibilidade e absurdo” (p. 522), não é exagerado dizer que se a intensidade da experiência do tempo depende de uma bem sucedida narrativização dessa experiência, esta narrativização, por sua vez, parece depender do grau de *familiarização com o tema da própria vida*. Evidentemente, essa familiarização jamais pode(ria) ser total e depende daquela retrospectividade da compreensão designada, na obra de Freud, pelo termo *Nachträglichkeit*, por meio do qual o pai da psicanálise designa o caráter sempre *retrospectivo* – talvez mesmo sempre *tardio* – da compreensão. Conforme a psicanalista Daniele John (2015, p. 37), “o fenômeno do *Nachträglichkeit* é associado à obtenção de novos níveis de entendimento, de compreensão, de revisão de sentido, de elaboração”. Embora o próprio Ricoeur não pareça incorporar o conceito ao seu repertório de conceitos apropriados da psicanálise, o conceito de *Nachträglichkeit* se inscreve perfeitamente na dinâmica entre, de um lado, repetição e melancolia e, de outro, elaboração e luto, conforme o filósofo apresenta em *A memória, a história, o esquecimento* e, em *O si-mesmo como outro* (2014, p. 173), o permite falar em

termos de uma *consolação* que “pode ser uma maneira lúcida (...) de carregar o luto de si mesmo”. Afinal, se nossas histórias são esboços condenados ao *inacabamento* e frequentemente perpassadas pelos mesmos *temas*, a compreensão narrativa, em sua força retrospectiva, deve poder ser o luto das muitas histórias – das *muitas vidas* – que parecerão ter sido realizáveis em futuros passados. Em uma variação do que Heidegger chamou de *força silenciosa do possível*, podemos pensar que uma familiarização com o tema da própria vida pode substituir a freudiana *impressão de destino* ou de *traço demoníaco do viver* pela compreensão de uma *força silenciosa do enredo*, da *história de cada um*, história que *busca por narrador* e que, na melhor das hipóteses, pode ser *vivida como história* – ou, no limite, como *esboço*. Compreender o enredo da própria vida enquanto espera de algo que em geral se ausenta é, e essa é minha hipótese, intensificar a experiência viva do tempo e assegurar as condições da memória feliz.

Considerações finais

De acordo com intérpretes do nosso tempo histórico como Paulo Arantes (2014), François Hartog (2014) e Hans Ulrich Gumbrecht (2015) – todos ligados ao legado da teoria da história de Koselleck, vale dizer – uma série de razões, de ordem material e imaterial, confluem para que nossa experiência histórica seja esmaecida pela errância dispersa em um cotidiano caracterizado pela mera liberdade do consumo, pela experiência desmaterializada do sentido e pela luta por asseguramento de migalhas de tempo de curtíssimo prazo, totalmente distintas da experiência histórica típica da modernidade. Frequentemente arregimentadas pelo diagnóstico comum de que nossa época é caracterizada pelo *presentismo* típico de uma época sem futuro histórico no horizonte, tais análises comungam também no que concerne ao caráter de *crise* que, de modo geral, alaga todos os setores dessa experiência ordinária destituída de seus traços históricos e de sua densidade existencial. Nesse cenário, a hermenêutica filosófica de Ricoeur se apresenta como uma fecunda plataforma de pensamento na qual o presente – o tríplice presente agostiniano, no qual futuro e passado *se enredam* – pode e talvez deva ser vivificado. Se em *O si-mesmo como outro* (2014) o filósofo já nos apresentava sua pequena ética como um percurso de reflexão sobre o que seria uma *boa vida, com e para os outros, nas instituições justas*, penso que isso se dá porque sua *antropologia filosófica* presume o inegociável polo do sujeito de *experiências vivas* como último elemento em uma cadeia de remissões na qual o ordenamento social e político deve poder ser o *meio* através do qual o sujeito, ao perseguir seus fins e seus bens, confere à existência – individual e coletiva – uma *densidade*. Tão longe da nostalgia romântica de um período pré-moderno como a de MacIntyre (2001, p. 441), para o qual só nos resta esperar um novo São Bento capaz de reorganizar uma vida em pequenas comunidades, quanto da melancolia típica dos indivíduos e grupos que Ernildo Stein (2015) chamou de *órfãos de utopia*, Ricoeur nos convida para uma atitude – e, por meio dela, arrisco, uma visão de mundo⁵ – tão corajosa

5 Minha inspiração, aqui, é a *Psicologia das visões de mundo*, de Karl Jaspers (1967). Na obra, o autor estabelece duas ordens de discurso nas quais a primeira é constituída pela filosofia e a segunda por sua psicologia, por meio da qual seria ou deveria ser possível enquadrar compreensivamente as mais diversas filosofias por meio das possibilidades de combinação entre atitudes e imagens de mundo. Na primeira ordem, de modo *profético*, os filósofos – mas não apenas os filósofos, dado que o discurso filosófico é “somente a expressão mais diferenciada, mais autoconsciente de intuições muito mais extensas, menos diferenciadas, inconscientes mas reais” (p. 30) – propõem *visões de mundo* compostas, em primeiro lugar, por uma *atitude [Einstellung]* e, em segundo lugar, por uma *imagem de mundo [Weltbild]*. Estamos, novamente, próximos do tema das imagens que aprisionam e mobilizam: se os influxos metafísicos podem levar o pensamento filosófico a conceber que o mundo só pôde ou poderia ser habitado *ontem* ou *amanhã*, Ricoeur propõe uma atitude mista de *coragem* e *responsabilidade* na direção de uma imagem de mundo *comum*, isto é, habitável *com e para os outros* por meio das instituições justas. Essa coragem se traduz em um requerimento de disposição para a tarefa ética e política de cuidado com as instituições justas nas quais cada um poderá perseguir a *boa vida* de acordo com seus fins mais próprios, com suas possibilidades mais íntimas. Assumindo o valor heurístico da perspectiva de Jaspers,

quanto consequente. Ricoeur (2010c, p. 351) nos convida a “não ceder às fraquezas da nostalgia”, mas sim “desejar a coragem do trabalho de luto”. O pensamento da memória feliz é, nessa direção, uma perspectiva de renúncia do *desejo de vingança contra o tempo*, na medida em que é uma renúncia do ideal de realização plena e absoluta das possibilidades cujas constelações cintilam no horizonte das expectativas. A intensificação da imersão no próprio enredo e a familiarização com o(s) tema(s) da própria vida compõem, nessa direção, como o asseguramento de uma experiência feliz, isto é, uma experiência existencialmente densa, distinta da errância sonâmbula e condenada à amnésia que nossa época parece encorajar. A coragem do luto contra a tentação da nostalgia deve poder, nesse sentido, incluir o próprio *luto de si mesmo*, das identidades pessoais, sociais, práticas, das histórias que caracterizam as temporadas existenciais de um percurso singular. Nessa perspectiva, penso, é assegurada uma compreensão especial da natureza dos possíveis enquanto instâncias de *mobilização*. Com essa compreensão assegurada, os futuros passados já não são encarados como paraísos perdidos desde os quais o presente não pode senão comparecer como lugar da frustração dos projetos e da traição das promessas mas, pelo contrário, com essa compreensão, o espaço de experiência se torna espaço da *experiência feliz* de um sujeito que, na alegria ou na tristeza, não está em outro lugar, perdido em imaginação ou devaneio com seus possíveis de agora ou de outrora, mas *está onde está*, no lugar em que é possível assegurar que nem tudo terá se passado como se nada tivesse jamais se passado.

Referências

- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BEAUVOIR, Simone de. *Por uma moral da ambiguidade*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. 3ª edição. São Paulo – SP: Editora Perspectiva S. A., 2000.
- CARR, David. *A narrativa e o mundo real: um argumento a favor da continuidade*. Em: História & narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica / Jurandir Malerba (organizador). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- FELL, Joseph. *Heidegger and Sartre: an essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press, 1979.
- FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Tradução do alemão de Renato Zwick; revisão técnica e apresentação de Tales Ab'Saber; ensaio biobibliográfico de Paulo Endo, Edson Sousa. – 1. ed. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2016.
- GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur: la sagesse de incertitude*. Argument: Biannual Philosophical Journal 3 (2):475-490, 2013.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Trad. Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. 1. ed.; 1. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- HELENO, José Manuel. *À procura de um Narrador: Ricoeur e a Identidade Narrativa*. Phainomenon, [S.l.], n. 4, p. 111-121, oct. 2002.
- JASPERS, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Versión española de Mariano Marín Casero. Madrid: Editorial Gredos, S. A., 1967.
- JOHN, Daniele. *Reinventar a vida: narrativa e ressignificação na análise*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

penso que, em linhas muito gerais – e que exigiriam mais e melhor detalhamento – esses seriam traços das *Weltanschauung* ricoeuriana.

- LOVEJOY, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*: uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Tradução do original alemão [de] Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo*: estudos sobre história. Tradução Markus Hediger. - 1. ed. - 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. – 1. ed. – 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 cortina*: ensaio em sete partes. Tradução Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. – São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- KUNDERA, Milan. *A ignorância*. Tradução Tereza Bulhões Carvalho da Fonseca. – São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- 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.
- KUNDERA, Milan. *O livro do riso e do esquecimento*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- KUNDERA, Milan. *Risíveis amores*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- KUNDERA, Milan. *Os testamentos traídos*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. – 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- KUNDERA, Milan. *A vida está em outro lugar*. Tradução de Denise Rangé Barreto – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- LACAN, Jacques. *Escritos I*. Tradução: Vera Ribeiro - Rio de Janeiro: Jorge Zabar Ed., 1998.
- LYTHGOE, Esteban. *La convergencia de la historia y el psicoanálisis en Paul Ricoeur*. hist. historiogr. • ouro preto • n. 23 • abril • 2017 • p. 114-129.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Trad. Jussara. Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- OLSEN, Niklas. *History in the plural*: na introduction to the work of Reinhart Koselleck. Oxford: Berghahn Books, 2014.
- PENHA, João da. *O que é existencialismo*. São Paulo: Brasiliense, 2001.
- REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da modalidade*: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François [et al.]. – Campinas, SP: 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. – 1ª ed. – 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.
- 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.

-
- 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.
- RICOEUR, Paul. *Vida: uma narrativa em busca de um narrador*. Em: *Escritos 1: em torno da psicanálise*. São Paulo: Loyola, 2010.
- ROCHA, Ronai. *Sentimentos de outono: sobre universidade e educação*. - Santa Maria: Ed. da UFSM, 1997.
- ROSSATTO, Noeli. *Sartre místico: existência e liberdade em A Náusea*. Em: *Existência e liberdade: diálogos filosóficos e pedagógicos em Jean-Paul Sartre / organizadores Diego Ecker, Ézio Francisco Salvetti; Cecília Pires... [et al.]* – Passo Fundo: IFIBE, 2013.
- 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)*.– 1. ed. - Campinas, SP: Mercado das Letras, 2013.
- ROTH, Ben. *Narrative, understanding, and the self* Heidegger and the interpretation of lived experience. Dissertation. Graduate school of arts and sciences. Boston University, 2014.
- ROTH, Ben. *Reading from the middle: Heidegger and the narrative self*. 2017. Eur J Philos, 2017.
- SARTRE, Jean-Paul. *Diário de uma guerra estranha: setembro de 1939–março de 1940*. Tradução Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *A náusea*. Tradução e Rita Braga. – 12.ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 16 ed., tradução de Paulo Perdigo. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- STEIN, Ernildo. *Órfãos de utopia: a melancolia da esquerda*. – 3. ed. – Ijuí: Ed.Unijuí, 2015.
- TEDESCO, Alexandra Dias Ferraz. *A Argentina na periferia do tempo: os combates da sociologia científica e um mundo novo para os intelectuais (1930-1970)*. Campinas: SP, 2018. Tese (Doutorado em História), UNICAMP, 2018.
-

Doutor em Filosofia (UFSM)
Pós-Doutorando em Filosofia (PPG Filosofia, UERJ)
E-mail: costavhr@gmail.com