



A NARRATIVA DE UMA EXISTÊNCIA EXISTIDA COMO NARRATIVA: UM APROFUNDAMENTO NARRATIVISTA DA HERMENÊUTICA DE PAUL RICOEUR

VÍTOR HUGO DOS REIS COSTA¹

RESUMO: Trata-se de um ensaio, de cunho hermenêutico, na direção de um aprofundamento das posições narrativistas de Paul Ricoeur. Para tanto, o pensamento do autor será cotejado a partir de três ideias a propósito das considerações do autor sobre o papel existencial da narração. A primeira é a ideia acerca da necessidade de uma *comunidade de natureza* entre existência e narração. A segunda é a introdução da figura de um sujeito *errante* que existe como *leitor* da existência. A terceira, que sintetiza as outras duas, é a ideia de que a existência não só é narrada na forma de história, mas já é, de saída, *vivida como história*.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidade de natureza. Errância. Narrativa. Ricoeur.

ABSTRACT: This is an essay, of a hermeneutic nature, in the direction of a deepening of the narrativist positions of Paul Ricoeur. In order to do so, the author's thinking will be compared from three ideas regarding the author's considerations on the existential role of narration. The first is the idea about the need for a *community of nature* between existence and narration. The second is the introduction of the figure of a *wandering* subject who exists as a reader of existence. The third, which synthesizes the other two, is the idea that existence is not only narrated in the form of a story, but is already *lived as a story* from the start.

KEYWORDS: Community of nature. Wandering. Narrative. Ricoeur.

Os escritos não representam a história dos acontecimentos. Eles são o acontecimento: participam certamente da temporalidade inerente ao discurso, mas o acontecimento é um acontecimento de discurso, como convém, porque não há acontecimento que não se situe em um discurso. (LACAN apud GOLDENBERG, p. 12)

Considerações preliminares: “a história de uma vida vivida como história”

O intento desse texto é estabelecer as bases para uma perspectiva que chamarei de *existencialmente narrativista*. Ainda que centrada na noção ricoeuriana de identidade narrativa, a presente reflexão se origina de três fontes distintas. Duas dessas fontes estão em textos principalmente centrados na filosofia de Heidegger. A terceira vem da psicanálise. Tentarei, na primeira parte do texto, sumarizar essas três distintas fontes de inspiração e o intento em

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: costavhr@gmail.com.

articulá-las. Em seguida, tentarei mostrar como acomodá-las por meio da hermenêutica de Paul Ricoeur. Ao fim, aproximarei essa hermenêutica existencialmente narrativista de duas perspectivas – o existencialismo de Sartre e a teoria da história de Koselleck – que, se entendo bem, ao desafiá-la, a fortalecem.

A primeira ideia que inspira este texto pode ser encontrada ao longo de todo o denso e pujante *Heidegger and Sartre*, de Joseph Fell (1979). No livro, o autor submete tanto as ontologias quanto as filosofias tardias de Heidegger e Sartre ao crivo de uma detalhada comparação. Mais do que o mero prazer comparatista de confrontar duas perspectivas filosóficas, o autor entende que não é exagero dizer que as “complexidades aparentemente abstratas” das investigações de Heidegger e Sartre “resultam na crítica questão da orientação futura de nossa civilização” (p. ix). Há uma conexão íntima entre a possibilidade de elaboração de uma ontologia fenomenológica bem sucedida e o próprio destino da civilização ocidental frente ao niilismo que, como uma função interna da própria metafísica, desertifica o nível concreto de uma realidade “deslocando o sentido para um além puro” (p. 231). Guardiã da chama da identidade entre o *ser* e o *pensar*, a ontologia fenomenológica precisa assegurar, segundo Fell, a *comunidade de natureza* entre fatores que, mesmo podendo ser analiticamente separados, devem ser concebidos como uma unidade. Para Fell, a atmosfera da ontologia sartreana se depreende diretamente de uma possibilidade interna de *Ser e tempo*, a saber, a de que esta obra seja lida na chave de uma primazia da existência e da subsistência sobre outros modos de ser. Segundo Fell, “a presença desse perigo residual em *Ser e tempo* sugere que Heidegger não está totalmente livre da responsabilidade pelo modo por meio do qual Sartre se apropriou dele” – ainda que isso coloque *Ser e tempo* sob a égide dos princípios que estabelece ao se mostrar “historicamente condicionado, exibindo a influência da ontologia ancestral que desafia” (p. 128). Em outras palavras e sintetizando a problemática, diz o autor:

A angústia nos permite afirmar o que é de fato uma relação sujeito-objeto irreduzível e desafiar a mesma “comunidade precedente da natureza” que deveria precedê-la e fundamentá-la. Afinal, a angústia não revela o Dasein significativo e o objeto sem sentido como fatores logicamente distintos? [...] A angústia não é uma negação de uma comunidade anterior e a ascensão do projeto de ressintetizar essa comunidade *ex nihilo*? [...] Devemos concluir que a reapropriação de Sartre dos escritos do primeiro Heidegger como um humanismo existencialista do sujeito não é exatamente arbitrária. (FELL, 1979, p. 164, tradução minha)

A ausência de uma *comunidade precedente de natureza* entre a existência e a subsistência, entre o Para-si e o Em-si, em suma, entre sujeito e objeto implica no subjetivismo niilista no qual se consuma a história da metafísica. Dessa forma, com Fell, retenho o imperativo da necessidade de assegurar a *comunidade de natureza* entre os fatores que estruturam a existência

humana em seus âmbitos originários. Nessa perspectiva, pretendo averiguar se há *comunidade de natureza entre existência e narração* no pensamento de Ricoeur.

Minha segunda fonte de inspiração se encontra em *Narrative, understanding and the self*, de Benjamin Roth (2014). O núcleo de sua argumentação se encontra no sexto capítulo do texto e se constitui por uma tentativa de exibição da identidade estrutural entre a ideia heideggeriana de *projeção jogada* [*thrown projection*] e a ideia, de Wolfgang Iser, de *ponto de vista errante* [*wandering viewpoint*]. Ao aproximar Heidegger e Iser, Roth aproxima duas empreitadas que se dirigem a estratos muito distintos da realidade humana. A ideia de projeção jogada, em *Ser e tempo*, designa uma condição estrutural da existência humana, a saber, a de que toda a experiência é coordenada por uma constante temporalização originária por meio da qual, se vinculando ao horizonte das possibilidades assumidas, a compreensão interage com os entes. Por sua vez, a noção de ponto de vista errante utilizada por Iser em *O ato de leitura* visa designar uma característica específica desse tipo de ação específica, que intitula a obra, que é a leitura. Para Roth, é notório que o ponto de vista errante no qual se coloca uma intencionalidade leitora é estruturalmente idêntico àquele que, na existência, segundo Heidegger, o ser humano se projeta em possibilidades. Em artigo publicado mais recentemente, Roth (2017) apresenta, de forma sintética, essa alegada similaridade entre os conceitos de Heidegger e Iser:

Entendemos quem somos, no presente, lançando arcos hipotéticos maiores de enredo da mesma maneira que os leitores, quando estão no meio de uma história, projetam o lugar para o qual essa história está indo, a fim de entender a identidade e a situação de seus personagens. As estruturas hermenêuticas são as mesmas e diferentes das mobilizadas em outras formas de interpretação. Eu vou desenvolver e defender essa visão apresentando um relato, motivado pelo desejo de adaptar a noção de Heidegger de “projeção lançada”, uma estrutura básica de nossa maneira de existir, a um modelo narrativista. Argumentarei então essa noção é a mesma que a noção teórico-literária de Wolfgang Iser de “ponto de vista errante”, a estrutura pela qual lemos literatura. (ROTH, 2017, p. 2, tradução minha)

Uma importante consequência da reflexão de Roth é uma ênfase na liberdade enquanto capacidade de, para pensar com Ricoeur, *desfazer* e *refazer* o enredo que trama uma narrativa identitária por meio da reelaboração de projetos, promessas e expectativas. Com isso, se abre uma perspectiva pluralista e mais arejada do que aquela de MacIntyre (2001) de um ideal de *unidade narrativa de uma vida*. Roth confessa que sua interpretação narrativista de Heidegger se dá em razão de suas leituras de Ricoeur (2014, p. 288). Acompanhando Roth, explorarei uma perspectiva na qual a própria existência já seja compreendida como estruturalmente análoga à leitura de narrativas. Pretendo que seja possível dizer, por meio dos influxos da reflexão de Roth, que em um âmbito originário, se a existência se caracteriza como compreensão e interpretação de contextos práticos e concretos, *existir é ler o texto da existência*.

Finalmente, a última fonte de inspiração para a presente reflexão é algo que, penso, se pode depreender de uma expressão presente em *A psicanálise e seu ensino*, de Jacques Lacan (1998). O próprio título do presente texto não é senão uma variação sobre a expressão que Lacan utiliza para designar uma das dimensões da cadeia simbólica reestabelecida por meio de um percurso psicanalítico, a saber, “a história de uma vida vivida como história” (p. 439). Como se sabe, as relações entre Ricoeur e Lacan não foram nada amigáveis². Como também é sabido, o prestígio da narrativa na clínica psicanalítica de orientação lacaniana é bastante discutível e não é raro que a narrativa identitária seja associada aos mecanismos de defesa e estratégias de esquiva neurótica, na direção do reforço das fortificações das fantasias fundamentais³. Nesse paradigma, a narrativa é o contrário da associação livre e por meio dela o neurótico falaria muito para não precisar dizer o insuportável. Não tenho aqui interesse, espaço ou condições para explorar as relações entre psicanálise lacaniana e hermenêutica narrativista. Meu recurso a Lacan pretende se justificar pela emblemática força sintética dessa expressão por meio da qual é possível afirmar que uma existência singular *pode* ser vivida *como história* bem como, também, ser *narrativamente representada* como história, sintetizando os influxos das outras duas fontes de inspiração.

Elementos para uma hermenêutica (ainda mais) narrativista

O tema da narração surge com centralidade no período em que o pensamento de Ricoeur pode ser caracterizado como uma *fenomenologia hermenêutica*. A reflexão de Ricoeur sobre a narração fez do autor algo como uma estrela polar nos estudos sobre o tema. Meu intento, aqui, é bastante restrito. Trata-se de assinalar alguns aspectos centrais da relação entre existência e narração. Conforme afirmei, se trata de perseguir indícios de uma ideia de *comunidade de natureza* entre existência e narração, de *similaridade estrutural* entre existência e leitura e de *possibilidade de experiência e representação narrativa da existência*.

É em Aristóteles – especificamente no *De anima*, em passagem acerca das condições de possibilidade da relação entre a inteligência e os entes – que Joseph Fell (1979), no seu *Heidegger and Sartre*, encontra uma noção que comandará toda sua reflexão acerca dos elementos para qualquer ontologia fenomenológica bem sucedida. Sem a identidade entre *ser* e

2 Sobre este e outros temas sobre a relação de Ricoeur e Lacan, ver *Ricoeur and Lacan*, de Karl Simms (2007).

3 O rechaço ao expediente narrativo na psicanálise lacaniana é exemplarmente representado em *Dom de iludidos*, de Marie-Lou Thérèse Mariette Lery-Lachaume (2019), no qual a autora só reconhece relações de exclusão e incompatibilidade entre a ética da psicanálise lacaniana e a ética da hermenêutica narrativista. Mais amigável ao domínio das narrativas de vida é a perspectiva encontrada em *A ressignificação da história de vida*, de Daniele John (2006). Esta segunda perspectiva será mobilizada na segunda parte do presente texto.

pensar, para Fell, uma filosofia se enreda em história da metafísica cujo único destino é o subjetivismo niilista do qual o Sartre de *O ser e o nada* é, para o autor, um emblemático exemplar. No final do livro, o autor estabelece o delineamento de dez elementos que devem comparecer como premissas de uma ontologia fenomenológica bem sucedida. O primeiro deles é que “a interação entre dois fatores requer uma comunidade precedente de natureza entre os fatores” (p. 401). Sem o asseguramento dessa comunidade de natureza, para Fell, o pensamento permanece amarrado a uma “longa história de esforços para curar o dualismo” daquilo que, com Iris Murdoch, Fell chama de “totalidade quebrada, ser dividido” (p. 401). Esse cenário niilista tem como uma de suas características principais a *objetificação total* de tudo o que não é o sujeito. E um mundo que aparece totalmente objetificado é, sobretudo, um mundo *inabitável*.

Se Fell encerra sua obra com uma espécie de convocação ao pensamento ontológico, Ricoeur parece encarar a questão com algum constrangimento. Lê-se no final de *O si-mesmo como outro* um chamado bem mais discreto ao pensamento de tipo ontológico, na hipótese de “que continue sendo possível uma ontologia nos dias de hoje, na medida em que as filosofias do passado continuam abertas a reinterpretções e reapropriações” (2014, p. 351). Sem pretender averiguar se o esboço ontológico de Ricoeur no final do referido livro atende as reivindicações de Fell, todavia, seu pensamento sobre a narração sugere a possibilidade de uma *comunidade de natureza* de tipo muito especial, a saber, entre *o existir e o narrar*.

“A literatura seria para sempre incompreensível se não viesse configurar o que, na ação humana, já faz figura”, declara Ricoeur (2010a, p.112) no final do tópico sobre a *Mimesis I*, isto é, sobre o domínio da vivência na qual a narrativa se *prefigura*. Chama atenção que o título da seção sobre os três momentos da *Mimesis* tenha “propositalmente o mesmo título do conjunto da obra” na qual está esboçado “uma espécie de modelo em escala reduzida da tese que o resto da obra deverá pôr à prova” (p. 94). Como Fell, é em Aristóteles que Ricoeur encontrará elementos para confiar na possibilidade de um triunfo da ordem sobre a desordem.

A questão acerca da possibilidade de uma comunidade de natureza entre existência e narrativa poderia ser respondida de forma retórica por meio de um recurso ao título de um texto de Ricoeur: *Vida: uma narrativa em busca de narrador*. Considerando a tensão entre a “experiência viva da *distentio animi*” (p. 48) “intensificada no plano existencial” e “alçada ao nível da *queixa*” (p. 49) e da “tristeza do finito” (p. 52) e a intriga como “modelo de concordância” (p. 68ss), se trata, então, de saber se a concordância é *dada* ou se precisa ser *produzida*. Ou, para falar com Aristóteles em uma tradução distinta daquela da qual Fell se

serviu, se podemos encontrar “algo comum” que “subsiste em duas coisas” (ARISTÓTELES, 2006, p. 115). Ainda lendo Ricoeur com Fell, se trata de saber se a comunidade de natureza entre existência e narração aponta para um fundamento único para ambas ou se esse fundamento é um ideal regulativo a ser perpetuamente buscado.

A ideia de uma prefiguração narrativa comparecendo já na vivência parece indicar uma presença da narratividade na compreensão que ainda não foi narrativamente elaborada. Essa presença parece importante para a acomodação de críticas ao narrativismo como as oriundas de William Blattner (2000), Galen Strawson (2004) e Dan Zahavi (2005, 2014), que apresentam diferentes maneiras de sustentar que uma identidade pessoal não precisa ser narrativamente representada e compreendida⁴. A prefiguração narrativa da existência garante a permanente possibilidade da configuração, mas não implica em sua elaboração e é perfeitamente possível – como tentarei mostrar na última parte do texto – conceber posições nas quais o momento da configuração tem acento marcadamente negativo.

A prefiguração possui, segundo Ricoeur, três aspectos: “estruturais, simbólicos e temporais” (p. 97). Por aspecto estrutural, Ricoeur entende a semântica da ação por meio da qual “toda narrativa pressupõe da parte do narrador e de seu auditório uma familiaridade com termos tais como agente, objetivo, meio, circunstância, ajuda, hostilidade, cooperação, conflito, sucesso, fracasso etc” (p. 98-9). Esse fundamento semântico, que reaparecerá nas análises de *O si-mesmo como outro*, passa por um momento simbólico no qual “compreender uma história é compreender ao mesmo tempo a linguagem do ‘fazer’ e a tradição cultural da qual procede a tipologia das intrigas” (p. 100) e ganha seu sentido plenário no nível daquilo que Heidegger chama de “intratemporalidade”, considerado imprescindível por Ricoeur para fins de estabelecimento tanto da semântica da ação quanto da “fenomenologia do voluntário e do involuntário” (p. 107). Em uma escala de três subníveis, portanto, o nível de *Mímesis I* permite a concepção de uma comunidade de natureza entre existência e narração: mesmo antes da configuração narrativa, a vivência é narrativamente prefigurada por comungar da mesma semântica da ação, da mesma imersão necessária em alguma tradição simbólica e cultural e da

4 Sumarizando um pouco as diferentes críticas, Blattner (2000) está preocupado sobretudo em atacar o narrativismo do historiador David Carr, cuja posição narrativista parece se aproximar perigosamente de um narrativismo total. Galen Strawson (2004) se faz notório no debate sobre narração por seu *Against narrativity*, um artigo que é quase um manifesto em nome do direito de existência e reconhecimento da dignidade de personalidades episódicas e que eventualmente não possuem a capacidade, o interesse ou a *mania* de se compreenderem narrativamente. Dan Zahavi (2005, 2014) demarca uma posição fenomenológica na qual o *self* pode ser consistentemente concebido e descrito como plenamente capaz de experimentar sentido sem que esse sentido seja necessariamente narrativo – em especial no caso de Ricoeur que, para o autor, sempre tenta nos convencer de que comprar sua hermenêutica narrativista nos obrigaria, também, a comprar sua *pequena ética*.

mesma constituição temporal fenomenologicamente considerada. Conforme afirmei antes, *se* há uma comunidade de natureza entre existência e narração, isso implica e pressupõe, de modo hermenêuticamente circular, uma similaridade estrutural entre a existência e a prática da leitura. Passo, então, ao exame dessa hipótese por meio da qual, penso, é possível mostrar *como* se desdobra essa comunidade de natureza entre a existência e a narração.

Em seu pensamento sobre a narração, Ricoeur frequentemente faz menção ao livro *Envolvido em histórias*, de Wilhelm Schapp. Como observa José Manoel Heleno, uma maior aproximação entre Ricoeur e Schapp implicaria em uma radicalização da posição narrativista:

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” e, conseqüentemente para Schapp, “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). É possível depreender, conforme Heleno, que em uma perspectiva pura e radicalmente narrativista, *tudo* seria narrativa. Nesse cenário, só haveria ordem, concordância e plenitude de sentido. Uma perspectiva narrativista radical, ao recobrir a realidade com sentido, não terminaria justamente por *encobrir* a finitude e a liberdade? Não teríamos, assim, uma versão narrativista da dialética hegeliana da qual Ricoeur faz questão de, com tristeza, mas também coragem, renunciar? Assumindo que uma perspectiva de *narrativismo absoluto* seria filosoficamente perigosa, cabe perguntar: havendo uma comunidade de natureza entre existência e narrativa que permite e implica na similaridade estrutural entre existência e leitura, não caminhamos perigosamente para as fronteiras de um narrativismo absoluto? Penso que a contribuição de Roth nos mostra que a similaridade entre a existência e a leitura nos sugere precisamente o contrário.

Para Roth, 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 através de narrativas, de acordo com as estruturas de estar-jogado e projeção, hipotetizando padrões temporais de eventos” (ROTH, 2014, p. 234, tradução minha). A similaridade entre a existência e a leitura se dá porque, em uma e na outra, nos orientamos por “expectativas interpretantes” (p. 229). A pluralidade dessas expectativas, por meio das quais

nos vinculamos com possibilidades existenciais, produz uma pluralidade de arcos narrativos hipotéticos, em um horizonte identitário muito mais amplo do que aquele proposto por MacIntyre (2001), a saber, o de *unidade narrativa de uma vida*. O horizonte aberto pelo narrativismo pluralista de Roth parece convidar a reflexão ao exercício narrativo orientado por aquilo que Robert Musil (1989) apresenta no célebre quarto capítulo de *O homem sem qualidades*, a saber, o *senso de possibilidades*. Quem tem aguçado senso de possibilidades, para o autor, percebe que tudo aquilo que é “provavelmente também poderia ser de outro modo”, desde sua “capacidade de pensar tudo aquilo que também poderia ser, e não julgar que aquilo que é seja mais importante do que aquilo que não é”, em uma vida vivida em uma “teia mais sutil, feita de nevoeiro, fantasia, devaneio e condicionais” (1989, p. 14). Alguém que tem consciência de que é leitor da história da própria existência é alguém cujo hábito reflexivo revela uma pluralidade de possibilidades sustentadas pelas *expectativas vivas* de cada presente considerado.

A noção de expectativa só aparece de maneira mais sólida na reflexão ricoeuriana no final de *Tempo e narrativa*, nos seus delineamentos para uma *hermenêutica da consciência histórica*. É em *Futuro passado*, de Reinhart Koselleck (2006) que Ricoeur encontra a noção de *horizonte de expectativas* que, para o filósofo francês, designa adequadamente “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” (2010c, 354-5). Se Ricoeur está preocupado com a adequada sintonia da consciência histórica, chama atenção que a mesma expressão usada por Koselleck seja também utilizada em *História da literatura como provocação à teoria literária*, de Hans Robert Jauss (1994, p. 26ss). A feliz expressão de Koselleck e Jauss, nesse sentido, designa o horizonte comum do encontro com o mundo e, no mundo, com os textos dentre os quais um deles – o mais básico – é o próprio texto do mundo em que a existência é vivenciada como história. Nessa perspectiva, a *refiguração* operada pela leitura – e tratada por Ricoeur sob a égide da *Mimesis III* – e que pode ser resumida nas ideias de que “a obra escrita é um esboço para a leitura” e de que “é o leitor que termina a obra” (2010a, p. 131) pode ser pensada em paralelo com a ideia de que o mundo do texto é “um mundo no qual poderíamos morar e desenvolver nossas potencialidades mais próprias” (2010c, p. 172). “Como uma partitura musical, suscetível de diferentes execuções” (p. 287) o texto “só atinge seu leitor se, por um lado, compartilhar com ele um *repertório do familiar* [...] e, se, por outro lado, praticar uma *estratégia de desfamiliarização*” (p. 290). Em suma, nossas expectativas interpretantes incidem sobre as páginas dos livros e dos dias em um horizonte

constituído pelo familiar e pela perpétua possibilidade do encontro com o *infamiliar*, com o *estranho*. A capacidade de narrar, nessa perspectiva, é o pavimento das histórias possíveis e por meio das quais, pela atribuição de sentido, o mundo se torna habitável.

Se por um lado a perspectiva pluralista de um ponto de vista existencialmente errante nos afasta de tentações identitárias como as do ideal da unidade narrativa de uma vida, por outro lado, é interessante observar que pensar a existência em uma perspectiva narrativista restitui a dignidade de um âmbito para o qual Ricoeur olha com menos boa vontade que MacIntyre, a saber, as narrativas contadas nas relações intersubjetivas. Para Ricoeur, MacIntyre “tem principalmente em vista as histórias contadas ao vivo da ação cotidiana e não atribui importância decisiva, pelo menos para a investigação ética na qual está empenhado, à distância entre as ficções literárias e as histórias que ele diz em ato” (2014, p. 168). As *histórias contadas ao vivo*, porém, acaso não comparecem incluídas no comentário ricoeuriano sobre a noção gadameriana de fusão de horizontes e por meio da qual se compreende a “intersecção entre o mundo do texto e o mundo do ouvinte ou do leitor” (2010c, p. 132)? Ricoeur não acompanha mesmo uma hierarquização em termos de “*especificação crescente*” quando fala dos “atos de discurso em geral, as obras literárias entre os atos de discurso e, por fim, as obras narrativas entre as obras literárias” (2010c, p. 133)? Entendo que ao admitir que a literatura possa ser encarada como um “laboratório” (2014, p. 114; 2010a, p. 105, 155-6) moral e intelectual, Ricoeur nos permite pensar que a leitura nos oportuniza uma experiência controlada de algo que também poderia ser experimentado na existência concreta. Ricoeur também nos permite admitir essa *comunidade de natureza* entre existência e narração e por meio da qual, na existência, *tudo se passa como se* lêssemos a nossa história. No final de *Tempo e narrativa* o filósofo nos oferece a palavra que permite a aproximação com a perspectiva de uma existência de leitura errante ao dizer que o si-mesmo se constitui “simultaneamente como leitor e como *scriptor* de sua própria vida” (2010c, p. 419). Pensar em termos de um sujeito que *interpreta o texto da existência* me parece um caminho para restituir dignidade filosófica para a prática da escuta e da conversa em geral, esse “traço tão presente no mundo humano que costuma escapar à atenção filosófica” (MACINTYRE, 2001, p. 353).

Considerando estabelecido que há uma *comunidade de natureza* entre existência e narração e que essa comunidade de natureza permite a concepção de um sujeito *leitor da própria existência*, cabe lançar uma suspeita sobre a narrativa identitária, a saber, a de que ela seja uma concessão à “tentação identitária” (RICOEUR, 2007, p. 94). Como observa Ricoeur (2010c, p. 420), “o sujeito se reconhece na história que ele conta para si mesmo sobre si

mesmo”. É sobre esse domínio de reconhecimento e identificação que incide a psicanálise por meio da qual se restitui para alguém uma *história de uma vida vivida como história*. Cabe observar que a própria concepção que Ricoeur tem da clínica psicanalítica é marcadamente *narrativista*. Diz o filósofo:

O paciente que fala com o psicanalista lhe traz fragmentos de histórias vividas, sonhos, “cenas primitivas”, episódios conflituosos; pode-se perfeitamente dizer sobre as sessões de análise que elas têm por finalidade e por efeito que o analisando tire desses fragmentos de história uma narrativa que seria ao mesmo tempo mais insuportável e mais inteligível. 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 e elevá-las à categoria de histórias de caso. Essa interpretação narrativa da teoria psicanalítica implica que a história de uma vida procede de histórias não contadas e recalçadas na direção de histórias efetivas que o sujeito poderia assumir para si e ter por constitutivas de sua identidade pessoal. (RICOEUR, 2010a, p. 128)

Já mencionei que a narrativa identitária pode operar, na clínica psicanalítica, como alternativa à verbalização do mal-estar. Para Christian Dunker (2021), uma das descobertas de Freud foi a de que quando o neurótico “começa a falar de seus sintomas e passa a falar de sua vida, a ponto de não conseguir separar as duas coisas”, produz “uma narrativa torta, que confirma e produz o sofrimento” (2021, p. 12). Em direção semelhante, a psicanalista Maria Rita Kehl menciona uma sugestão feita por Lacan a um de seus pacientes, a saber, a de substituir seu *romance individual* por um *conto*:

“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. (KEHL, 2007, p. 374)

Penso que a sugestão de Lacan, lembrada por Kehl, aponta para uma dimensão que, em Ricoeur, se localiza sob a égide de *Mimesis II*, isto é, da tarefa propriamente dita da *configuração* da narrativa, no qual “abre-se o reino do *como se*” (2010a, p. 112). É nesse plano que opera a intriga por meio da qual o sujeito seleciona os acontecimentos ou incidentes que contam como partes de uma história. A aproximação da psicanálise é a aproximação de um domínio no qual se encontram “as histórias que pedem para ser contadas” (RICOEUR, 2010a, p. 128). Penso que o percurso com a reflexão psicanalítica nos permite percorrer um caminho no qual não só se visualiza de que modo essa unidade de natureza entre existência e narração

comparece na elaboração que o sujeito faz de sua própria história como, simultaneamente, demarca os limites para além dos quais a narrativa se torna instrumento ao serviço das racionalizações neuróticas.

Kehl reconhece “o enorme poder das narrativas de mobilizar afetos e dar sentido ao sem sentido da vida” e acrescenta que a posição psicanalítica deve manter distância do eventual fascínio com a “*ficção de si mesmo (...)* produzida pelo analisando”, pois “o objetivo de uma análise não é tornar o romance neurótico mais consistente, ou substituí-lo por um outro melhor, e sim dispensar o sujeito desta necessidade constante de explicar-se, que sustenta sua fantasia” (2007, p. 374). Ainda segundo Kehl:

Como não nos deixar afetar pelas duas formas de relação entre a escrita e o tempo mencionadas rapidamente por Lacan: de um lado a extensão, a dilatação, a insistência exaustiva na recuperação da memória e na explicação causal dos incidentes da vida, próprias do romance e também da neurose; de outro lado a contração, as elipses, a manutenção de um certo enigma, a modificação de estilo operada por um processo analítico, e que produz no sujeito a possibilidade de narrar-se de outra forma, mais aparentada à elegância do conto? (KEHL, 2001, p. 55)

Acompanhando Kehl, Daniele John (2006) enfatiza que “é preciso não esquecer que o neurótico sofre de excesso de sentido, portanto, uma análise que escolhe a via da injeção de sentido, caminharia para o reforço do sintoma” (p. 57). A autora acrescenta que com ou sem talento, o neurótico é sempre um proto-romancista,

[...] um verdadeiro especialista em construções narrativas, tentando, o tempo todo, dar um formato mais lógico à maneira caótica como a vida a ele se apresenta. Ao ser convocado, durante a análise, a falar de si, há sempre um movimento, marcado pela relação transferencial, de tentar organizar seu discurso, de editá-lo, fazê-lo parecer razoável, coerente ou até mesmo, agradável, dependendo do que está em jogo em termos transferenciais nos diferentes momentos de sua análise. (JOHN, 2006, p. 97-8)

“Se a tendência do neurótico é a de contar sua história como se fosse um romance”, diz John, “Lacan vê na análise a possibilidade de desconstruir o excesso de sentido do qual aquele padece, advertindo o analista sobre os perigos de compreender demais”, evitando assim que a psicanálise “sirva ao neurótico como mais um saber a ser utilizado e apreendido na fabulação que constrói sobre si mesmo” (p. 114). Nessa perspectiva, com Kehl (2001), podemos pensar em um modelo narrativo de “uma ficção mais imprecisa, cheia de elipses, que suporte os enigmas em vez de tentar esclarecê-los todos” e nesse sentido “o trabalho de uma análise pode ser comparado a uma espécie de desconstrução dos sujeitos modernos, personagens dos romances de suas próprias vidas, das quais se creem os únicos autores” (p. 83-4). A história de uma vida vivida como história é, antes de tudo, uma história mais *lida* por um errante do que *escrita* por um senhor e dono de si.

Considerando razoavelmente expostos esses desdobramentos da hermenêutica narrativista de Ricoeur cabe, agora, um breve percurso de enfrentamento de perspectivas opostas ao que foi até aqui apresentado. Examinarei, de uma perspectiva hermenêutica e narrativista, as ideias de dois autores caros à Ricoeur e por meio dos quais parece possível afirmar precisamente o contrário do que tentei dizer até aqui. Por meio do existencialismo de Jean-Paul Sartre e da teoria da história de Reinhart Koselleck, pretendo examinar o (limite do) sucesso da hermenêutica narrativista no enfrentamento da hipótese de que são falsas todas as premissas que estruturam a presente reflexão, a saber, a de uma comunidade de natureza entre existência e narração, a da valência existencial do ponto de vista errante e a da verdade da história de uma vida vivida como história.

Dificuldades para a perspectiva narrativista

Conforme já foi mencionado, Ricoeur encontrará no conceito koselleckiano de *horizonte de expectativa* um expediente por meio do qual é possível designar *todas* as relações humanas com o futuro. Considerando que essas expectativas são, conforme observa Benjamin Roth (2014), expectativas *interpretantes* de um existente humano projetado em possibilidades, talvez seja menos estranha a curiosa mas interessantíssima aproximação que Ricoeur realiza entre o próprio Koselleck e Sartre, em *O si-mesmo como outro*:

Na compreensão de si, a *mimesis 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)

Já em *Tempo e narrativa*, Ricoeur dissera que “a identidade narrativa não esgota a questão da ipseidade do sujeito” (2010c, p. 422). Em *Vida...*, ao refletir sobre as valências éticas da psicanálise, Ricoeur (2010d) admite que esta mostra que “há um efeito retroativo da visão do porvir sobre a maneira de reler nosso próprio passado” por meio da qual “a narrativa permanece sempre em relação com uma capacidade de se projetar na dianteira” e que “Sartre o dissera excelentemente com sua ideia de projeto existencial” que “ultrapassa a memória e a narrativa” de modo que “a identidade narrativa deve ser retomada inteiramente a partir dessa relação entre expectativa e narrativa” (p. 222). A noção sartreana de projeto existencial também é lembrada por Ricoeur (2010c) quando este declara que prefere esta do que a perspectiva de Heidegger, na medida em que o existencialista francês “caracteriza a morte antes como interrupção de nosso poder-ser do que como sua possibilidade mais autêntica” (p. 114). Também Koselleck é confrontado com Heidegger nas páginas finais de *Tempo e narrativa*: se “horizonte de

expectativas e preceder-a-si-mesmo se correspondem, pois, termo a termo”, no entanto, “a expectativa é concebida de saída como uma estrutura da prática” pois “são seres atuantes que tentam fazer sua história e que sofrem os males gerados por essa própria tentativa”, em uma perspectiva que, partindo do sujeito, passando pela comunidade e se lançando no horizonte de uma ideia de humanidade, contrasta com o “preceder-a-si-mesmo segundo Heidegger, que esbarra no fechamento interno que o ser-para-a-morte impõe a toda antecipação” (2010c, p. 433). Em suma, o que essa pequena coleção de passagens pretende colocar em evidência é a natureza do recurso de Ricoeur aos pontos de vista de Sartre e Koselleck: projeto e expectativa são a abertura para o futuro que faz da existência algo mais vivo do que uma marcha estoica para a morte antecipada, reavivando a perplexidade que acompanha a prática da narração. Vejamos brevemente como esses dois autores que tanto inspiram Ricoeur podem ameaçar uma hermenêutica narrativista.

Embora tenha escrito narrativas de ficção e ensaios de psicanálise existencial, Sartre nunca desenvolveu uma teoria estrita da narração como *Tempo e narrativa*. Contudo, o autor serve como observatório sistemático das hipóteses diametralmente opostas daquelas que estou tentando desenvolver. Essas hipóteses podem ser observadas em alguns elementos de sua ontologia fenomenológica, mas também e sobretudo nas páginas de seu romance *A náusea*. Em passagens que sintetizam uma posição antinarrativista, diz seu alterego, o historiador Antoine Roquentin:

Para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a *narrá-lo*. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias dos outros, vê tudo o que acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse. Mas é preciso escolher: viver ou narrar. [...] Quando se vive, nada acontece. [...] Os dias se sucedem aos dias, sem rima nem razão: é uma soma monótona e interminável. [...] Mas quando se narra a vida, tudo muda. [...] Os acontecimentos ocorrem num sentido e nós os narramos em sentido inverso. Parece começar do início. [...] E na verdade foi pelo fim que começamos. [...] O sujeito já é o herói da história. E temos a impressão de que o herói viveu todos os detalhes [...] como anúncios, como promessas, ou até mesmo de que vivia somente aqueles que eram promessas, cego e surdo para tudo que não anunciava a aventura. (SARTRE, 2005, p. 62-4)

Essas passagens permitem observar um amplo ataque ao domínio das minhas premissas no presente texto. Para Sartre/Roquentin, *não há comunidade de natureza* entre existência e narração na medida em que, em certo sentido, existência e narração se temporalizam de maneira *inversa*. *Não há leitura de um texto da existência*, mas, pelo contrário, um semblante de ordem narrativa que emerge como efeito da própria inversão que a narrativa opera sobre a existência e, finalmente, *não há história de uma vida vivida como história* porque no plano existencial vida *não transcorre como história*, mas como um empilhamento de atos e acontecimentos

atômicos sobre o qual a narrativa opera como artifício organizador mas também fatalmente *falsificador*, fazendo parecer que há ordem narrativa no próprio existir.

É curioso notar que esse libelo antinarrativista não tenha sido objeto de considerações de Ricoeur em *Tempo e narrativa* ou *O si-mesmo como outro*. Todavia, a posição de Sartre/Roquentin não escapou do escrutínio de MacIntyre (2001). Este autor observa como o autor de *A náusea* “nunca responde” a questão acerca de “como seriam os atos humanos destituídos de qualquer narrativa deturpadora”, mas, pelo contrário, “para provar que não existem narrativas verdadeiras, ele próprio escreva uma narrativa” (p. 360). Em *Diários de uma guerra estranha*, o próprio existencialista admite a perspectiva exagerada sobre a falsidade do passado e da memória em *A náusea* e confessa que em seus cursos exagerou “a parte da reconstrução na recordação, porque a reconstrução se opera no *presente*”, ideias por meio das quais o autor exprimia sua “falta de solidariedade” para consigo mesmo, mas que terminaram por fazê-lo se sentir embaraçado “como um garoto” ao constatar que era, então, “o único instantaneísta, no meio das filosofias contemporâneas, todas elas filosofias do tempo” (2005, p. 449). Se o próprio Sartre revisa sua posição sobre a articulação entre a temporalidade⁵, o passado e a memória, todavia, me interessa sobretudo e especialmente a *possibilidade* da posição antinarrativista representada por Roquentin. Essa possibilidade é interessante na medida que, mesmo informada por uma moldura fenomenológica, a posição do autor em *O ser e o nada* parece ainda inspirada pela questão acerca da solidariedade com o próprio passado. Em sua ontologia fenomenológica, Sartre arrisca uma tipologia mínima entre dois tipos de existência humana com base no tipo de atitude que se pode ter com relação ao próprio passado:

Se, em uma perspectiva fundamental que ainda não determinamos, um de meus principais projetos é *progredir*, ou seja, estar sempre e a todo custo *mais avançado* em certo rumo do que estava na véspera ou uma hora antes, esse projeto progressivo envolve uma série de projetos *desgarrados* em relação a meu passado. É então que, do alto de meus progressos, olho o passado com uma espécie de piedade um tanto desdenhosa; um passado estritamente *objeto passivo* de apreciação moral e juízo – “como eu era tolo então”, ou “como eu era malvado!” [...] Em troca, há Para-sis cujo projeto implica a rejeição do tempo e a estreita solidariedade com o passado. Em seu desejo de encontrar um terreno sólido, elegeram o passado, ao contrário, como aquilo que *são*, o resto nada mais sendo do que fuga indefinida e indigna de tradição. (SARTRE, 2008, p. 618)

É preciso ter em mente o caráter ontológico-fenomenológico das reflexões de Sartre em *O ser e o nada*. Contra Heidegger, Sartre (2008) declara que “convém colocar acento no ek-stase presente – e não, como Heidegger, no ek-stase futuro” (p. 199), mesmo que posteriormente declare que “é o futuro que decide se o passado está vivo ou morto” (p. 613) e “determina se

5 Desdobramentos mais detalhados sobre isso podem ser encontrados em Fernanda Alt (2017).

um período definido do passado está em continuidade com o presente ou é um fragmento descontínuo do qual emergimos e que se distancia” (p. 615). Para o existencialista, ipseidade e temporalidade são uma só e a mesma coisa – a temporalidade, que “deve ter a estrutura da ipseidade” (p. 192). Se a existência é, nesse sentido, *tempo*, todavia, a teoria sartreana da temporalidade é uma das janelas pelas quais se vê a atividade do dualismo metafísico operando no interior de sua ontologia: se a temporalidade parece uma força que dissocia as instâncias temporais, esse semblante de dissociação tem alcance meramente fenomenológico e não passa de “esboço de dissociação no núcleo da unidade” (p. 191). Em outras palavras, se o pensamento de Sartre devesse exprimir uma *falta de solidariedade radical* para com o passado de uma existência, não teria sido mais fecundo permanecer em uma posição instantaneísta? Se Sartre desautoriza a *unidade narrativa de uma vida* no plano ôntico e da representação, todavia, sua teoria da temporalidade oferece o pavimento de uma interminável *distentio animi* que, no nível ontológico, coordena as formas superficiais da temporalização. Talvez não seja casual que apareça no texto de *O ser e o nada* o recurso ao expediente da *história de cada um* (2008, p. 592) como âmbito da investigação psicanalítica-existencial. A tensão interna exibida pelas vicissitudes do pensamento de Sartre sobre o tempo sugerem, portanto, que o afastamento de uma posição instantaneísta podem implicar em um flerte crescente com uma perspectiva menos antipática ao reconhecimento da legitimidade da narração. Com Ricoeur, podemos pensar que *A náusea* é a típica “defesa de uma experiência temporal radicalmente informe” que seria antes de tudo “um produto da fascinação pelo informe que é um dos aspectos da modernidade” (2010a, p. 125), fascinação assentada no “prazer mais ou menos perverso que o leitor tem de ser excitado e ludibriado” (p. 126). Interessa-me, sobremaneira, que a purificação ou mesmo a *purgação* da ipseidade exibida nos diários de Roquentin exprimem o desmoronamento do sentido e do estrato habitável do mundo que se constitui no circuito da ipseidade. Conforme Noeli Rossatto (2013), *A náusea* é um texto que apresenta similaridades estruturais com os textos dos grandes místicos da tradição cristã. Todavia, essa mística sem Deus é uma *mística do nada* ou mesmo uma *mística do inferno*, conforme teria dito, segundo João da Penha (1992, p. 8), Jacques Maritain. Considerando as premissas metafísicas do pensamento de Sartre identificadas por Joseph Fell (1979) e Gerd Bornheim (2000), esse caráter infernal de uma existência lançada em um mundo inabitável se explica pelo componente de *teodiceia* que preside a relação do Em-si e do Para-si, na qual este emerge sem razão daquele e, condenado à liberdade, é também condenado à nostalgia metafísica e ao desejo de retornar do exílio temporal para a plenitude do fundamento sem perder prerrogativa da autoconsciência. A radical *ausência*

de comunidade de natureza entre sujeito e objeto é o que compromete o espaço para a narratividade em Sartre.

Se Sartre é o pensador de uma atmosfera infernal que se condensa em seu existencialismo, todavia, isso não significa que seu pensamento não ofereça elementos enriquecedores para uma hermenêutica narrativista. Penso que isso se dá em razão da valorização existencialista do *futuro do presente vivo* que a filosofia de Sartre nunca cessa de enfatizar. Para Sartre (2008), “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade” (p. 72). Por meio dessa “apreensão reflexiva de si” (p. 73) constato que “ao constituir certa conduta como *possível*, dou-me conta, precisamente por ela ser *meu* possível, que nada pode me obrigar a mantê-la” (p. 75). A angústia é, nessa perspectiva, um agudo *senso de possibilidade*, 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*” (p. 77). Se Sartre exagera ao reduzir o passado e a memória às reconstruções que são sempre feitas no presente é porque é um pensador da *iniciativa no presente vivo* no qual a existência, como as histórias, sempre pode uma vez mais *começar*. Como nos disse Ricoeur em *Tempo e narrativa*, “começar é dar às coisas um novo curso”, é “começar a continuar” (2010c, p. 392). O influxo da inspiração obtida com a elipse pelo pensamento de Sartre reforça os contornos do pluralismo narrativo proposto por Roth, desde o qual a existência não é uma marcha estoica na direção de um destino fatal, mas é o *lugar* de uma experiência viva do tempo, de uma permanente “*intensificação* da experiência do tempo” (RICOEUR, 2010a, p. 14) na qual a *manutenção de si* preconizada por Ricoeur não é a da vontade obstinada de quem não consegue existir de modo diferente, mas a efetivação de uma corajosa liberdade que escolhe a si mesma na mudança e na permanência. A descontinuidade radical do instantaneísmo não deixa, portanto, de oferecer lições e inspiração para a perspectiva de uma existência que é narrativa e assim se experimenta.

Vejamos, agora, o caso de Koselleck. O horizonte das preocupações do historiador alemão é significativamente distinto daquele de Sartre. Todavia, comparece em seus ensaios a convicção de que a narrativa não recobre o processo histórico na medida que o processo histórico sempre contém *mais e menos* do que as narrativas por meio das quais este é representado.

“A história em si mesma”, diz Koselleck (2014), “se estamos dispostos a aceitar esse termo carregado de ideologia, é irracional – racional, no máximo, é sua análise” (p. 105). A posição de Koselleck certamente não é simplória como a do fictício historiador sartreano e a

obra de Koselleck se constitui como uma vasta reflexão sobre a metodologia da história conceitual entrelaçada com uma teoria da história que revela feições transcendentais de inspiração kantiana. Os próprios conceitos de espaço de experiência e horizonte de expectativa, dos quais Ricoeur lança mão em *Tempo e narrativa*, “como categorias históricas, equivalem às de espaço e tempo” (KOSELLECK, 2006, p. 307). É nos marcos desse enquadramento transcendental de uma existência experimentada e antecipada em um âmbito espacial e temporal que Koselleck se deixa ser lido como um pensador para o qual, para falar com Ricoeur, a narrativa *não esgota* a questão da história. Vou me ater a dois ou três momentos especialmente elucidativos dos textos de Koselleck que permitem ilustrar sua posição.

No décimo terceiro capítulo de *Futuro passado*, intitulado “*Modernidade*”, em seis parágrafos, Koselleck (2006) sumariza sua concepção acerca da relação entre experiência histórica e possibilidade de articulação linguística dessa experiência. Se “os acontecimentos históricos não são possíveis sem atos de linguagem” e “nem os acontecimentos nem as experiências se reduzem à sua articulação linguística” é porque, para o historiador, as estruturas pré-linguísticas e a comunicação linguística da qual dependem os acontecimentos “permanecem entrelaçados”, “dependentes uma da outra, mas nunca chegam a coincidir inteiramente” (p. 267). A linguagem é tão necessária para a representação quanto incapaz de representar absolutamente a história e essa situação constrangedora leva Koselleck a afirmar que “tanto no acontecer quanto depois de acontecida, toda história é algo diferente do que sua articulação linguística consegue nos transmitir; mas isso só pode ser percebido por intermédio da linguagem” (p. 268). Discorrendo sobre como essa tensão constitutiva da prática historiográfica operam em sua teoria da história e na história dos conceitos, diz o autor:

Quando se analisam conceitos passados cujos termos ainda poderiam ser os nossos, podemos ter uma ideia das esperanças e anseios, das angústias e sofrimentos dos contemporâneos de então. E mais, tornam-se manifestos, para nós, a extensão e os limites da força enunciativa dos testemunhos linguísticos do passado. Poderemos avaliar o espaço da experiência e da expectativas passadas, na medida em que ele pôde ser apreendido conceitualmente dentro da economia linguística do passado e foi efetivamente articulado na linguagem das fontes. (KOSELLECK, 2006, p. 268)

As tensões entre história e linguagem perpassam, também, a querela que Koselleck estabelece com Gadamer, na ocasião da homenagem ao 85º aniversário do hermeneuta alemão⁶. O intento de Koselleck, no texto, é o de demarcar uma posição desde a qual a teoria da história não deve ser compreendida como uma espécie de hermenêutica regional na medida que,

6 Em *Estratos do tempo*, publicado pela editora Contraponto, consta também o texto por meio do qual Gadamer responde seu antigo aluno. Uma outra tradução para o mesmo texto de Gadamer se encontra em *Hermenêutica em retrospectiva* (2012), publicado pela editora Vozes.

diferentemente do filólogo, do jurista e do teólogo, o historiador não opera restrito ao paradigma do *texto*. Nesse sentido, a posição de Koselleck cria uma dificuldade para a tese da comunidade de natureza entre existência e narração na medida que o passado, não podendo ser experimentado na chave da experiência viva do presente, demanda interpretação e decifração.

Koselleck se distancia significativamente da maior parte dos autores até aqui explorados quando declara que “existem numerosas predeterminações naturais de caráter geológico, geográfico, biológico e zoológico que o ser humano compartilha com os animais, mas sem as quais nenhuma história seria possível” (2020, p. 40). Para além desses compromissos naturalistas, do ponto de vista estritamente historiográfico, cabe ressaltar que é desde os tempos de Heródoto e Tucídides que se pode observar “a contradição que sempre volta a irromper entre a história que de fato ocorreu e aquilo que se disse sobre ela antes, durante e após o seu decurso”, contradição “constitutiva da experiência de toda e qualquer história” (p. 46). Uma das principais consequências dessa incomensurabilidade entre acontecimento e narrativa é, como em Sartre/Roquentin, uma concepção da compreensão como operando sempre de forma tardia e retrospectiva. Koselleck (2014) menciona o exemplo do *Mein Kampf* de Hitler, que inicialmente não foi “levado muito a sério como panfleto antisemita”, mas que mesmo que Auschwitz não pudesse ser “deduzida como consequência necessária do livro”, todavia, “após Auschwitz, altera-se também o *status* de *Mein Kampf*” (p. 108). A história feita pelos indivíduos e grupos conferiu, *a posteriori*, o estatuto de manifesto para um texto que, sem a realidade dos acontecimentos, provavelmente teria outro estatuto.

A ideia de que a compreensão histórica é sempre tardia é certamente incompatível com uma hermenêutica narrativista baseada na ideia de um sujeito leitor da existência. Entendo que o próprio Koselleck oferece elementos por meio dos quais é possível conceber, do ponto de vista existencial, uma expectativa interpretante e aberta para a ressignificação dos eventos por meio da narrativa. Se retomamos a ênfase existencialista no *presente vivo* da experiência, podemos perceber como o horizonte de expectativas designa precisamente *o futuro do presente vivo*. O próprio Koselleck (2006) oferece elementos textuais que permitem essa aproximação quando diz que “também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente”, voltado para “o que apenas pode ser previsto”, em um horizonte constituído por “esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade” (p. 310). Não é a própria prefiguração que garante a comunidade de natureza entre existência e narração que parece se insinuar quando Koselleck (2006) fala em termos de “constatação de uma ‘história’” que “já se encontra previamente configurada antes de tomar forma de uma

linguagem” (p. 133)? Que a narrativa não recobra a realidade da história é, afinal, condição para que a expectativa interpretante possa, com seu senso de possibilidade, jogar com “a nebulosa de ideais e sonhos de realização em relação à qual uma vida é considerada mais ou menos realizada ou não realizada” (RICOEUR, 2014, p. 195).

Considerações finais: na direção de um existencialismo narrativista

Tentei nestas páginas mostrar como a hermenêutica narrativista de Ricoeur pode aprofundar seus compromissos narrativistas por meio de uma ideia de *narrativa de uma existência existida como narrativa* assegurada pela *comunidade de natureza* entre existência e narração na qual o sujeito é um *leitor errante* guiado por suas expectativas interpretantes. O asseguramento da comunidade de natureza entre existência e narração por meio dos estratos da prefiguração concebida por Ricoeur é, se estou correto, o asseguramento dos horizontes de um mundo habitável. Admito que um elemento *existencialista* se introduz em minha perspectiva por meio da figura do errante que, interpretando o livro dos próprios dias, experimenta a perpétua e viva tensão entre a familiaridade do lar e o estranhamento do caminho. Essa tensão parece permitir o trânsito por uma fronteira na qual o sujeito poderá se manter suficientemente distante dos perigos do niilismo sem, com isso, fazer concessão à tentação identitária de se esconder em um romance neurótico demasiadamente familiar e conveniente. Nesse sentido, se Jean Greisch (2013) está correto ao dizer que a *sabedoria da incerteza* preconizada pelo romancista Milan Kundera sintetiza o espírito da filosofia ricoeuriana, talvez esse autor nos ofereça a categoria narratológica que melhor caracteriza essa errância entre as próprias histórias, a saber, a categoria de *esboço*. Em célebre passagem de *A insustentável leveza do ser*, Kundera (1995) diz que a existência humana é sempre esboço porque “não existe meio de verificar qual é a boa decisão, pois não existe termo de comparação”, porque “tudo é vivido pela primeira vez e sem preparação”, “como se um ator entrasse em cena sem nunca ter ensaiado”, “é isso”, alega Kundera (p. 15), “que faz com que a vida pareça sempre um esboço”. A narrativa de uma existência existida como narrativa seria, nesse sentido, *esboço de uma existência vivida como esboço*, sempre por *fazer* e sempre aberta para se *desfazer* e *refazer*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALT, Fernanda. Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 40, p. 305-329, jan.-jun. 2017.

ARISTÓTELES, *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

BLATTNER, Willian. Life is not literature. In: BROUGH, John and EMBREE, Lester. *The many faces of time*. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2000.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

DUNKER, Christian. Narcisismo ressentido, o sintoma nacional que chegou ao poder. Entrevista a Márcio Ferrari e Paulo Henrique Pompermaier. *Revista Cult*, n. 269. São Paulo: Editora Bregantini, maio de 2021.

FELL, Joseph. *Heidegger and Sartre: an essay on Being and Place*. New York: Columbia University Press, 1979.

GOLDENBERG, Ricardo. *Desler Lacan*. São Paulo: Instituto Langage, 2018.

GREISCH, Jean. Paul Ricoeur: la sagesse de incertitude. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, v 3, n. 2, p. 475-490, 2013.

HELENO, José Manuel. À procura de um narrador: Ricoeur e a Identidade Narrativa. *Phainomenon*, [S.l.], n. 4, p. 111-121, oct. 2002.

JAUSS, Hans Robert. *A história da literatura como provocação à teoria literária*. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Editora Ática, 1994.

JOHN, Daniele. *A ressignificação da história de vida: temporalidade e narrativa no percurso da análise*. Tese de doutorado. PUC-SP, 2006.

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

KEHL, Maria Rita. Ética e técnica. Em: PINTO, Manuel da Costa (Org.). *Livro de ouro da psicanálise*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução de 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; 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 insustentável leveza do ser*. Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca. Rio de Janeiro: Record, 1995.

LACAN, Jacques. *Escritos I*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

LERY-LACHAUME, Marie-Lou Thérèse Mariette. Dom de Iluditos: uma reflexão crítica em torno da noção de narrativa na teoria psicanalítica. *Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy*, v. 3, p. 150-162, 2019.

- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001.
- MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- PENHA, João da. *O que é o existencialismo?* (Coleção primeiros passos) São Paulo: Brasiliense, 1992.
- 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 WWF Martins Fontes, 2010a.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo II) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 2010b.
- 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, 2010c.
- RICOEUR, Paul. Vida: uma narrativa em busca de um narrador. Em: RICOEUR, Paul. *Escritos e Conferências I: em torno da psicanálise*. São Paulo: Loyola, 2010d.
- ROSSATTO, Noeli. Sartre místico: existência e liberdade em *A Náusea*. Em: ECKER, Diego; SALVETTI, Ésio Francisco; PIRES, Cecília [et al.] (Orgs.) *Existência e liberdade: diálogos filosóficos e pedagógicos em Jean-Paul Sartre*. Passo Fundo: IFIBE, 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. *European Journal of Philosophy*, v. 26, n. 5, Dec., 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 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.
- STRAWSON, Galen. Against narrativity. *Ratio: An international journal and analytic philosophy*, v. 17, n. 4, 2004, p. 428-452.
- SIMMS, Karl. *Ricoeur and Lacan*. London: Continuum International Publishing Group, 2007.
- ZAHAVI, Dan. *Self and other: exploring subjectivity, empathy and shame*. New York: Oxford University Press, 2015.
- ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and selfhood: investigating the first person perspective*. Cambridge: MIT Press, 2005.