

Recebido em: 24/03/2022

Aprovado em: 11/06/2022

Publicado em: 30/09/2022

INTENSIFICAÇÃO DA EXPERIÊNCIA DO TEMPO E AMPLIAÇÃO DO ESPAÇO DE EXPERIÊNCIA

Ricoeur e nosso amplo presente

INTENSIFYING TIME EXPERIENCE AND EXPANDING EXPERIENCE SPACE

Ricoeur and our broad present

Vitor Hugo dos Reis Costa¹
(costavhr@gmail.com)

Resumo: Trata-se de uma exploração da ideia ricoeuriana de *intensificação da experiência do tempo* como possibilidade de enriquecimento da experiência do tempo presente. Considerando as análises dos teóricos da história nos últimos 30 anos, o regime de organização da experiência do tempo encoraja a adoção de uma distraída errância como forma básica do comportamento cotidiano. O texto amparar-se-á na filosofia de Paul Ricoeur (1913–2005), na teoria da história de Reinhart Koselleck (1923–2006) e nos romances e ensaios de Milan Kundera (1929–), no intento de rastrear alternativas éticas e existenciais ao paradigma da errância dispersa no presentismo dos dias atuais.

Palavras-chave: Presentismo. Paul Ricoeur. Reinhart Koselleck. Milan Kundera.

Abstract: This is an exploration of the Ricoeurian idea of intensifying the experience of time as a possibility to enrich the experience of the present time. Considering the analyzes of historical theorists over the last 30 years, the regime of organizing the experience of time encourages the adoption of a distracted wandering as a basic form of everyday behavior. The text will be supported by the philosophy of Paul Ricoeur (1913–2005), the theory of history of Reinhart Koselleck (1923–2006) and the novels and essays of Milan Kundera (1929–) in an attempt to trace ethical and existential alternatives to the paradigm of dispersed wandering in present-day presentism.

Keywords: Presentism. Paul Ricoeur. Reinhart Koselleck. Milan Kundera.

INTRODUÇÃO²

¹ Doutor, Mestre e Graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4169758387083771>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0426-1983>.

² A mais preliminar das considerações sobre esse texto, com justiça, deve ser o agradecimento ao professor Weiny Cesar Freitas Pinto, do curso de filosofia da UFMS. Sua generosa confiança na possibilidade de que eu poderia contribuir com a disciplina de filosofia contemporânea no ano de 2021 ao dar a oportunidade para um rico espaço de diálogo do qual frutificam muitas ideias. O *gatilho* desse texto, esteja registrado, foi um conjunto de questões colocadas pelo próprio professor Weiny. Que o pensamento cultivado com paixão e honestidade intelectual permaneça intensificando e ampliando a nossa experiência.



Começo esta reflexão com as palavras de um célebre personagem da história da América Latina, a saber, o ex-presidente uruguaio José “Pepe” Mujica:

No se puede vivir en la vida cultivando el rencor. Ni se puede vivir en la vida dándole vueltas a una columna. Los dolores que padecí en el transcurso de mi vida no me los repara nadie. Ni me los devuelve nadie. Hay que aprender a cargar con las cicatrices y con la mochila y seguir andando y mirando hacia delante. Si me dedico a lamerme las heridas del transcurso, no vivo hacia delante. Y para mi la vida es siempre por venir. Lo que vale es el mañana. Me dicen y me gritan con un aforismo. “Hay que tener memoria para no repetir lo mismo.” Yo conozco al bicho humano. ¡Es el único animal que tropieza 20 veces con la misma piedra! Y cada generación aprende con lo que le toca vivir, no con lo que vivieron otros. No idealizo tanto al hombre. ¿Qué se cree que vamos a aprender con la historia de los que le pasó a otro? Aprendemos con la historia de lo que nos pasa a nosotros. Pero bueno, esa es una manera de ver la vida. No tengo cuentas que cobrar.

Expressas em declaração de dez minutos para o documentário *Human* (2015), essas palavras tendem a chamar menos atenção ou ser menos lembradas do que aquelas ditas em outros trechos, onde Mujica enfatiza a importância de *lutar* e *sonhar*. Todavia, essas palavras ocupam os últimos minutos dessa fala e a encerram, acompanhadas do típico sorriso sereno do ex-presidente uruguaio. Isso me faz pensar que tais palavras não poderiam ser *mais* importantes.

A primeira coisa a chamar a atenção é a aparente desvalorização do passado, da memória e, talvez, até mesmo da consciência histórica que se depreende dessa enunciação. Cada geração só aprende com a própria experiência e o *bicho humano* tropeça vinte vezes na mesma pedra. É, portanto, preciso viver olhando para frente porque o que importa é o amanhã.

A segunda coisa interessante, na economia da presente reflexão, consiste no fato de que o passado comparece, no discurso de Mujica, com um expediente de rancores e de cicatrizes abertas por quem as mantém lambendo as feridas. O passado, segundo Pepe, é mobilizado por quem precisa de instâncias das quais possa fugir do futuro e permanecer na posição segura de uma relação íntima com as próprias mágoas, ou, no dizer da psicanalista Maria Rita Kehl, na “repetição da queixa” que “como toda repetição [...] é veículo de gozo” (KEHL, 2014, p. 46).

Feitas tais observações, quero propor uma reflexão na qual seja possível perceber um relevo positivo nas palavras e ideias de Mujica, nas quais residem uma sabedoria prática que não somos, no século XXI, encorajados a adquirir ou exercitar. Para delimitar os contornos dessa sabedoria prática, opto por me servir amplamente das ideias de outros três autores, a saber, e não necessariamente nessa ou em alguma ordem, o filósofo Paul Ricoeur, o historiador Reinhart Koselleck e o romancista Milan Kundera. Desse modo, em um primeiro momento, tentarei reconstruir a moldura daquilo que tem sido chamado, nos

últimos anos, de *regime presentista de historicidade*. Desenvolvida em um território teórico amplamente informado por décadas de análises de Koselleck, noções como *presentismo* (cunhada por François Hartog) ou *amplo presente* (usada por Hans Ulrich Gumbrecht) designam aspectos de um tempo que parece padecer de uma crise da qual não se divisa facilmente a saída. Num segundo momento, pretendo mostrar como Ricoeur pensa, também respaldado por Koselleck, a possibilidade e o dever de manter viva e, provavelmente, *intensificar* a experiência do tempo presente. Considerando especialmente as obras publicadas entre o início dos anos 80 do século XX e a virada do milênio, espero mostrar como Ricoeur ofereceu, ora de forma fragmentada ora de forma sistematizada, reflexões sobre o amplo presente que hoje paira sobre nós. Finalmente, ainda inspirado por Ricoeur, mas também na companhia de Milan Kundera, pretendo mostrar como a arte do romance se constituiu, ao longo dos últimos quatro ou cinco séculos, em um legítimo reservatório de uma sabedoria de um tipo tal que parece ser precisamente aquele do qual, no presentismo, mais precisamos, a saber, *a sabedoria da incerteza*. Se meu percurso for bem-sucedido, ao final da reflexão teremos chegado mais perto ao lugar donde Pepe Mujica nos convida a continuar olhando para a frente, com a mochila leve e livres da tentação de mantermos abertas as nossas feridas.

1 O PRESENTE QUE NOS FOI DADO

Entre os anos 50 e 60, Hannah Arendt publicou uma série de ensaios reunidos no volume intitulado *Entre o passado e o futuro*, nos quais, entre outras coisas, explorou a experiência de se viver em meio a uma atmosfera de lacuna e intervalo, uma experiência de – para introduzir uma expressão que intitula um texto de Ricoeur e da qual me servirei ao longo do texto – *crise da consciência histórica*³. Já no prefácio do texto, refletindo sobre uma parábola de Kafka, Arendt (2016, p. 37) observa como “o intervalo entre o passado e o futuro” sofre uma transformação profunda desde o rompimento do fio da tradição. Segundo a pensadora, esse espaço lacunar havia deixado de ser um espaço de mero pensamento e se tornou “realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política” (ARENDR, 2016,

³ Assumo, para os fins da economia argumentativa do presente artigo, a definição sumária de “consciência histórica” oferecida em *A crise da consciência histórica e a Europa*, de Paul Ricoeur (1994). No começo do texto, o filósofo define a consciência histórica por três traços decisivos: primeiro, a polaridade entre horizonte de expectativa e espaço de experiência nos termos pensados por Reinhart Koselleck. Segundo, o expediente do “*presente vivo* de uma cultura” (RICOEUR, 1994, p. 87) no qual se dão as trocas entre expectativa e experiência. Terceiro, “o sentimento de uma orientação na passagem do tempo” (RICOEUR, 1994, p. 88).

p. 40). Se as reflexões de Arendt, *hermeneuticamente situadas* na atmosfera do pós-guerra, da Guerra Fria etc., irradiam compreensão de um tempo crítico, todavia, décadas depois suas palavras serão lembradas justamente como índices e marcadores de uma consciência de um tempo que mudou, passou, transformou-se. É o que acontece nas dramáticas palavras finais de François Hartog, em seu *Regimes de historicidade*:

Hoje, a luz é produzida única e exclusivamente pelo presente. Neste caso (somente) não há mais nem passado, nem futuro, nem tempo histórico, se for verdade que o tempo histórico moderno encontrou-se posto em movimento pela tensão criada entre campo de experiência e horizonte de expectativa. Será preciso estimar que a distância entre a experiência e a expectativa aumentou a tal ponto que culminou na ruptura ou que estamos, em todo caso, em um momento em que as duas categorias encontram-se desarticuladas uma em relação à outra? Que se trate de uma situação transitória ou de um estado duradouro, resta que esse presente permanece o tempo da memória e da dívida, da amnésia no cotidiano, da incerteza e das simulações. Nessas condições, não convém mais descrever esse presente – esse momento de crise do tempo –, retomando e prolongando as sugestões de Hannah Arendt, como uma “brecha” entre o passado e o futuro. Nosso presente não se deixa apreender ou mal se deixa como “esse estranho entremeio no tempo”, onde se toma consciência de um intervalo que é inteiramente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda”. Ele se desejaria determinado apenas por si próprio. Esta seria, portanto, a fisionomia do presentismo desse presente: o nosso (HARTOG, 2014, p. 260)

Publicado em 2003, o livro de Hartog explora algumas características marcantes da consciência histórica que sucede aquela tipicamente moderna e orientada para o progresso. Em um horizonte temático similar ao de *A memória, a história, o esquecimento* de Paul Ricoeur, Hartog explora aspectos de um regime de organização do tempo histórico no qual o presente se estende em todas as direções, petrificando o passado e obliterando o futuro. A categoria da *memória* – e, com ela, as de *identidade*, *comemoração*, *patrimônio* e *testemunho*, por exemplo – designa uma instância que, em um mundo no qual “todo acontecimento” – seja o Maio de 68 ou o ataque ao World Trade Center transmitido ao vivo –, “inclui sua autocomemoração” (HARTOG, 2003, p. 184), alagou o espaço da consciência histórica. No que concerne à constituição dessa consciência, Hartog acompanha de perto a perspectiva de Reinhart Koselleck.

Para Hartog, “o tempo histórico, se seguirmos Reinhart Koselleck, é produzido pela distância criada entre o campo da experiência, de um lado, e o horizonte da expectativa, de outro: ele é gerado pela tensão entre os dois lados” e “é essa tensão que o regime de historicidade propõe-se a esclarecer” (HARTOG, 2003, p. 39). O presentismo, portanto, compreende um regime de historicidade, isto é, um modo de equacionar os

transcendentais da consciência histórica, a saber, a *expectativa* e a *experiência*. Embora brinque com a possibilidade de que o regime de historicidade propriamente moderno possa ser demarcado pelos exatos duzentos anos que separam a Revolução Francesa da queda do Muro de Berlim, Hartog apresenta, em seu livro, diversos indícios de uma emergência gradual do regime presentista de historicidade⁴. Se o presentismo começa a roer as bases da consciência histórica moderna no período que se seguiu às guerras mundiais, apelos presentistas podem ser identificados, por exemplo, já nas análises de Nietzsche sobre as vantagens e desvantagens da consciência histórica para a vida.

Outro leitor de Koselleck que também vê nosso tempo marcado por uma hegemonia do presente é Hans Ulrich Gumbrecht. Ao discorrer sobre o *amplo presente* em vez de presentismo e usando o termo “cronótopo” para se referir aos regimes de organização do tempo, Gumbrecht reconhece em Koselleck o mérito de ter *historicizado* a consciência histórica e sumariza esses méritos em seis tópicos:

Primeiro, a humanidade “historicamente consciente” se imagina num percurso linear, movimentando-se no tempo (assim, não é o próprio tempo que, como acontece em outros cronótopos. Segundo, o “pensamento histórico” pressupõe que todos os fenômenos são influenciados pela mudança no tempo — ou seja, o tempo surge como agente absoluto de transformação. Terceiro, à medida que a humanidade se movimenta ao longo do tempo, acredita que vai deixando para trás o passado; a distância permitida pelo momento presente deprecia o valor das experiências passadas enquanto pontos de orientação. Quarto, o futuro se apresenta como horizonte aberto de possibilidades em direção ao qual a humanidade vai construindo o seu caminho. Entre o futuro e o passado — este é o quinto ponto —, o presente se estreita até ser um “breve momento de transição, já não perceptível” (nas palavras de Baudelaire). Acredito — sexto ponto — que o presente assim estreitado dessa “história” veio a constituir o hábitat epistemológico do sujeito cartesiano. Ali estava o lugar onde o sujeito, adaptando experiências do passado ao presente e ao futuro, fazia escolhas entre as possibilidades que este último lhe oferecia. Escolher entre as opções que o futuro oferece é a base — e a estrutura — daquilo que chamamos de “agência” (*Handeln*). (GUMBRECHT, 2015, pp. 14-15)

Deixarei para o próximo tópico do texto a apropriação de Koselleck feita por Ricoeur desde os anos 80 e, em especial, em *Tempo e narrativa*. Menciono, para o momento, que assim

⁴ Mateus Pereira e Valdei Araújo (2020) observam que tanto a noção de presentismo quanto a de regimes de historicidade, da qual a primeira depende possuem fragilidades. Primeiramente, segundo os autores, não ficam claras as razões em função das quais ou o presente, ou o futuro ou o passado devem ser predominantes em intervalos de tempo histórico. Em segundo lugar, observam que Hartog pretende que a noção de regimes de historicidade não seja um mero sinônimo para a noção de época, embora o texto ateste um uso que mais confirma do que afasta esse caráter intercambiável entre as noções. Finalmente, também é observado que o presentismo, enquanto categoria heurística e meramente formal — Hartog enfatiza que um regime de historicidade não é uma instância metafísica — é estreito demais para cobrir as distintas experiências do tempo histórico das diferentes sociedades.

como Hartog e Gumbrecht, Ricoeur encontra em Koselleck os elementos para a reflexão acerca da crise da consciência histórica. Tentarei agora, de modo sucinto, abordar os elementos do pensamento de Koselleck dos quais tantos pensadores lastreiam as próprias reflexões. No último ensaio de *Futuro passado*, originalmente publicado em 1979, Koselleck apresenta as categorias de *horizonte de expectativa* e *espaço de experiência*. Interessante notar que, como observa Kari Palonen (1997), em *Crítica e crise*, Koselleck (1999, p. 43; p. 101) ainda fala em horizonte de experiência [*Erfahrungshorizont*] e mesmo em “horizonte de experiência existencial” [*existenzielle Erfahrungshorizont*] (KOSELLECK, 1999, p. 234).

Em *Futuro passado*, o autor alega que o tempo “não pode ser expresso a não ser em metáforas espaciais” (KOSELLECK, 2006, p. 310) e opta por falar em termos de *horizonte de expectativa* [*Erwartungshorizont*] e *espaço de experiência* [*Erfahrungsraum*], abandonando a noção de horizonte experiencial ou espaços de expectativas. Embora, segundo Koselleck (2006, p. 311), “estas expressões também não deixem de ter sentido” e o que importa é “mostrar que a presença do passado é diferente da presença do futuro”. Nos ensaios publicados de maneira póstuma e intitulados *Histórias de conceitos*, a noção de expectativa também aparece na composição de outra noção, a saber, a noção de “puro conceito de expectativa” [*Erwartungsbegriff*] (2020, pp. 75-76; p. 351). Vejamos, então, o que Koselleck pretende designar por meio de seu par de categorias formais. De acordo com o próprio historiador,

“experiência” e “expectativa” não passam de categorias formais: elas não permitem deduzir aquilo de que se teve experiência e aquilo que se espera. A abordagem formal que tenta decodificar a história com essas expressões polarizadas só pode pretender delinear e estabelecer as condições das histórias possíveis, não as histórias mesmas. Trata-se de categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma história. Em outras palavras: todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem. (KOSELLECK, 2006, p. 306).

Para Koselleck (2006, p. 307), “como categorias históricas, elas equivalem às de espaço e tempo” e não podem ser pensadas uma sem a outra, pois “não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa”. O autor afirma que suas categorias “indicam a condição humana universal; ou, se assim o quisermos, remetem a um dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou não poderia sequer ser imaginada” (KOSELLECK, 2006, p. 308). Se a pretensão de ter encontrado transcendentais meta-históricos da consciência histórica parece uma modulação do pensamento kantiano quando se lê que tais categorias “remetem à temporalidade do homem, e, com isto, de certa forma meta-historicamente, à

temporalidade da história”. Além disso, vê-se um eco do tríplice presente agostiniano na declaração de que “a experiência é o passado atual” (KOSELLECK, 2006, p. 309) e “também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente” (KOSELLECK, 2006, p. 310)⁵.

Se as estruturas formais da consciência histórica exalam um perfume transcendental, todavia, é preciso notar que a ocasião de seu encontro dependeu de condições históricas concretas, a saber, o afastamento entre a expectativa e a experiência na aurora da modernidade iluminista. O conceito político de progresso – a estrela mais radiante na constelação de puros conceitos de expectativa – oferece uma trilha fecunda para a observação desse divórcio entre expectativa e experiência. Nas palavras de Koselleck (2014, p. 300), “o progresso só pôde ser descoberto quando o próprio tempo histórico começou a ser objeto de reflexão” e a própria descoberta da possibilidade do progresso “vincula-se à descoberta do mundo histórico” (KOSELLECK, 2014, p. 301). Há, portanto, uma recíproca determinação entre a aspiração política iluminista e o tipo de consciência histórica que emerge como possibilidade – e se torna, em certo sentido, hegemônica – no final do século XVIII. Vale dizer que este é o grande tema de sua primeira grande obra, *Crítica e crise*, cujo comentário detalhado e adequado exigiria mais espaço do que o desta reflexão. Para o momento, volto ao exame das categorias formais da consciência histórica oferecidas em *Futuro passado*. Na óptica de Koselleck, expectativa e experiência se equacionam de tal modo que “quem acredita poder deduzir suas expectativas apenas da experiência está errado. Quando as coisas acontecem diferentemente do que se espera, recebe-se uma lição. Mas quem não baseia suas expectativas na experiência também se equivoca. Poderia ter-se informado melhor” (KOSELLECK, 2006, p. 312).

As categorias meta-históricas de Koselleck, portanto, saem de sua invisibilidade e aparecem no exato instante em que estabelecem uma tensão e iniciam um afastamento. Desse modo, é possível conceber regimes de historicidade ou cronótopos, nos quais expectativa e

⁵ Considerando o diálogo aqui estabelecido entre um historiador e teórico da história e um filósofo, cabe mencionar que a formação intelectual de Koselleck passa pelo contato muito próximo com ao menos dois gigantes da filosofia contemporânea. Aluno de Heidegger e Gadamer, Koselleck construiu sua teoria da história em franco diálogo com as ideias destes filósofos. Em *Estratos do tempo*, Koselleck sugere a impossibilidade de uma teoria heideggeriana da história na medida em que “é impossível fundar satisfatoriamente as condições de possibilidade da história a partir de noções como 'origem', 'herança', 'fidelidade', 'destino', 'povo', 'cuidado' e 'angústia’” (KOSELLECK, 2014, p. 95). As ideias de Heidegger serão novamente contestadas junto com a ideia gadameriana de que a teoria da história seria uma hermenêutica setorial de uma hermenêutica geral, como pretendeu Gadamer, em um texto em homenagem ao 85º aniversário do filósofo alemão. O texto de Gadamer pode ser encontrado em uma tradução de Marco Antônio Casanova de *Hermenêutica e retrospectiva* de Gadamer (2012) e, acompanhado da resposta de Koselleck e em uma tradução de Markus Hediger, em *Estratos do tempo* de Koselleck (2014). Um belo balanço da relação de Koselleck com a filosofia pode ser encontrada no texto de Thamara de Oliveira Rodrigues na apresentação de *Uma latente filosofia do tempo* (2021). O texto, organizado pela autora e por Hans Ulrich Gumbrecht, é uma seleção de ensaios de Koselleck por meio dos quais é possível identificar aspectos de uma filosofia do tempo nos textos do teórico da história.

experiência coincidem. Ao que tudo indica trata-se o caso de uma época caracterizada pela hegemonia da *historia magistra vitae*, na qual o passado figurava como um reservatório de narrativas exemplares e o presente era o ambiente de variações dessas possibilidades já dadas. O regime ou cronótopo progressista da modernidade deslocou a fonte de imagens exemplares para o futuro e a sabedoria ancestral cedeu lugar para as utopias. Todavia, como observa Paulo Arantes em *O novo tempo do mundo*, após duzentos anos de vigência de um cronótopo orientado para o futuro, experimenta-se hoje o “eterno retorno de uma conjuntura em que campo de experiência e horizonte de expectativa voltaram a se sobrepôr, depois de seu longo divórcio progressista” (ARANTES, 2014, p. 97). A pergunta a se colocar neste momento da reflexão é a seguinte: por que – e como – o fim do divórcio entre a expectativa e a experiência aparece como *crise*? Retomemos a bela definição que Koselleck, em *Crítica e crise*, oferece para este conceito:

Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes – ameaçadora, temida ou desejada –, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico. (KOSELLECK, 1999, p. 111)

Cerca de meio século separam a definição de crise oferecida por Koselleck e as palavras finais de Hartog, citadas anteriormente neste texto, em *Regimes de historicidade*, mostra-se evidente que o francês, na esteira do alemão, considera o presentismo como uma espécie de *crise* da consciência histórica. A noção de presentismo designa, portanto, a experiência do tempo histórico característica de um mundo inabitável. Antes, porém, de tentar averiguar a justeza dessa avaliação, opto pela realização de uma elipse por outra interessante e fecunda apropriação do pensamento de Reinhart Koselleck, a saber, aquela realizada pelo filósofo Paul Ricoeur no final de *Tempo e narrativa*.

2 “A CRISE SUBSTITUIU O FIM”

O pensamento de Koselleck é acionado na última seção do imenso *Tempo e narrativa* intitulada *Para uma hermenêutica da consciência histórica*, que pretende oferecer as bases para uma compreensão da dimensão histórica da existência. Uma

compreensão que seja distinta daquela oferecida pela racionalidade dialética oriunda do hegelianismo e na qual a dimensão propriamente histórica da existência é drenada por uma racionalidade metafísica. Como Gumbrecht, Ricoeur também sumariza as conquistas conceituais do pensamento de Koselleck sobre a história⁶. Além das categorias formais, segundo Ricoeur, Koselleck oferece os *topoi* que servem de observatório do funcionamento destas categorias. Para Ricoeur (2010c, p. 357), “tempo novo, aceleração do progresso” e “disponibilidade da história” são três esferas nas quais se pode observar a ascensão e a queda do cronótopo moderno entre o final do século XVIII e o final do século XX. O autor observa, por exemplo, que a aceleração do progresso cedeu lugar, depois de duzentos anos, para as “mutações históricas” (RICOEUR, 2010c, p. 362) que já não são sinônimo de melhoramento.

Para Ricoeur, a disponibilidade da história, isto é, sua abertura para a realização por uma humanidade sujeito de si mesma, aparece como “o mais vulnerável e, em muitos aspectos, o mais perigoso” na medida em que “teoria da história e teoria da ação nunca coincidem devido aos efeitos perversos dos projetos mais bem concebidos e mais dignos de nos envolver”, pois “o que acontece é sempre algo diferente do que esperávamos” e “as próprias expectativas mudam de modo amplamente imprevisível” (RICOEUR, 2010c, p. 362). Na premissa do autor, Marx já percebera esses perigos e fragilidades ao fazer notar, no seu *18 Brumário de Luís Napoleão Bonaparte*, que “além dos resultados não desejados que a ação gera, ela mesma só se produz em circunstâncias que ela não produziu” (RICOEUR, 2010cp. 363). Em todas as três esferas da análise – novidade, aceleração, disponibilidade da história – é possível constatar “um encolhimento do espaço de experiência, que faz com que o passado pareça cada vez mais distante à medida que se torna mais pretérito” e caracterizado por uma “distância crescente” (RICOEUR, 2010c, p. 362) com relação ao horizonte de expectativas. Com efeito, o *encolhimento do espaço de experiência* é um tema que sensibiliza Ricoeur – e, por meio da sensibilidade de Ricoeur, motiva a presente reflexão, isso pode ser notado quando este, ainda na metade da década de 80 do século XX, declara que

[...] é preciso resistir à sedução de expectativas puramente *utópicas*; elas nada mais podem senão desencorajar a ação; pois, por falta de enraizamento na experiência em curso, são incapazes de formular um caminho praticável dirigido para os ideais que elas situam “em outro lugar”. Expectativas têm de

⁶ Não pretendo sugerir, aqui, uma eventual afinidade profunda entre o pensamento de Gumbrecht e o de pensadores do campo hermenêutico tão duramente criticados por Gumbrecht, em especial em seu livro *Produção de presença* (2010), no qual o autor volta sua atenção para a desvalorização da presença em detrimento do sentido, amplamente alimentada por uma cultura hermenêutica. Para os fins dessa reflexão, o nome de Gumbrecht é evocado junto aos de Hartog e Ricoeur enquanto pensadores que fazem distintas apropriações do legado do pensamento de Reinhart Koselleck.

ser *determinadas*, portanto finitas e relativamente modestas, para que possam suscitar um engajamento *responsável*. (RICOEUR, 2010c, p. 367)

Se, portanto, “com a utopia, a tensão se torna cisma” (RICOEUR, 2010c, p. 366); entre a expectativa e a experiência, há para Ricoeur um dever ético e político de “impedir que a tensão entre esses dois polos do pensamento da história se torne cisma” (RICOEUR, 2010c, p. 367). Na visão do renomado autor, devemos “resistir ao encolhimento do espaço de experiência”, “lutar contra a tendência de só considerar o passado sob o ângulo do acabado, do imutável, do findo”, “reabrir o passado, reavivar nele potencialidades irrealizadas, impedidas”, a pensar “contra o adágio que diz que o futuro é aberto e contingente e o passado univocamente fechado e necessário”, a “tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada” (RICOEUR, 2010c, p. 368). Indo um passo além de Koselleck, cujo afã é estritamente descritivo e analítico, Ricoeur depreende uma dimensão prescritiva – ética e política – da tensão entre expectativa e experiência. Quase uma década após a publicação de *Tempo e narrativa*, em uma conferência intitulada *A crise da consciência histórica e a Europa*, Ricoeur (1994, p. 94) continuará acionando Koselleck enquanto se pergunta se “podemos viver sem um sentido da história”, questão que “tornou-se perturbadora desde a perda na crença do progresso”. Poucos anos depois, em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur já não fala em uma *hermenêutica da consciência histórica*⁷. Confessa, na abertura da obra, estar imbuído de preocupações mais cívicas. Incomodam o filósofo “o inquietante espetáculo que apresentam o excesso de memória aqui, o excesso de esquecimento acolá, sem falar das comemorações e dos erros de memória – e de esquecimento” (RICOEUR, 2007, p. 17). Sugiro, aqui, que a identidade quase total entre o vocabulário de Ricoeur com o de Hartog seja uma indicação de que na virada do século e do milênio, Ricoeur, ainda que não use uma expressão específica como o fazem Hartog e Gumbrecht, está incomodado com a onipresença de um amplo presente sem futuro, no qual o passado tornado monumental e não se presta a inspirar a experiência viva. Se o Ricoeur de *Tempo e narrativa* temia as imagens utópicas que drenam os poderes da iniciativa humana; e, se nos anos 90, o filósofo já reconhece a dificuldade de viver sem um

⁷ Se Ricoeur já não fala, em *A memória, a história, o esquecimento*, em uma hermenêutica da *consciência histórica*, todavia, na referida obra, o filósofo opta por falar em termos de uma hermenêutica da *condição histórica*. O significado profundo desse horizonte de preocupações e a relação entre essas duas hermenêuticas e seus níveis de análise mereceriam um tratamento especial em um outro texto. Para o momento, enfatizo que em uma e outra proposta, o pensamento de Koselleck é fundamental para as reflexões de Ricoeur. Em ambos os empreendimentos, vale dizer, a noção de *horizonte de expectativas* designa uma abertura para o futuro que ganha ênfase por meio da comparação com a noção heideggeriana de ser-para-a-morte que, para Ricoeur, tem a virtude precisamente oposta àquela pretendida pelo filósofo alemão, a saber, a de *fechar* o horizonte de possibilidades da iniciativa e da expectativa, fazendo da finitude humana um expediente de fatalidade e de empalidecimento da experiência viva do presente.

sentido da história organizando as expectativas; em *A memória, a história, o esquecimento*, o filósofo já aparece dominado pela preocupação com as ameaças de um cronótopo presentista para o qual outros pensadores aqui convocados cunharam nomes. Neste sentido, um retorno ao domínio das problemáticas de *Tempo e narrativa* tem o potencial de reavivar o pensamento ricoeuriano no sentido não apenas de esboçar respostas, bem como organizar as questões colocadas por um regime presentista de historicidade.

Tempo e narrativa começa com a confrontação entre a “perplexidade provocada pelos paradoxos do tempo” e “a confiança na capacidade do poeta e do poema de fazer triunfar a ordem sobre a desordem”, em um texto montado, de modo confessado, em uma perspectiva na qual “ficaria mais dramático” (RICOEUR, 2010a, p. 11) apresentar a primeira sucedida pela segunda. Esse confronto entre a perplexidade da experiência viva do tempo e a confiança na capacidade narrativa será primeiramente apresentada por meio de um confronto entre a teoria do tríplice presente de Santo Agostinho e a *Poética* de Aristóteles. O intento de Ricoeur é colocar a perplexidade a serviço da confiança e, nesta senda, assumir o compromisso da tarefa de Sísifo da narração, a saber, a de transformar a discordância da experiência viva do tempo na concordância narrativa inspirada pela prática de romancistas e historiadores. Todavia, no final das centenas de páginas de *Tempo e narrativa*, Ricoeur se alia a Koselleck (2010c, p. 353) quando declara que propõe “adotar como fio condutor de todas as análises que vem a seguir” o par de categorias formais de Koselleck. Enfatizo esse aspecto porque a escolha pelo pensamento de Koselleck pode ser visto como uma espécie de concessão, consciente ou não, ao esquema agostiniano de concepção do tempo. As palavras do próprio Koselleck, em *Estratos do tempo*, podem ilustrar o que se quer dizer:

Em primeiro lugar, existem [...] um passado presente e um futuro presente, aos quais corresponde um presente presente, seja este concebido como algo que se dissolve num ponto ou como algo que abarca todas as dimensões.

Em segundo lugar, existe - já que todo presente se estende simultânea mente para a frente e para trás - um presente passado com seus passados passados e seus futuros passados.

Em terceiro lugar, existe um presente futuro com seu passado futuro e seu futuro futuro. Com a ajuda dessas categorias, todas as determinações temporais históricas podem ser suficientemente circunscritas, sem a necessidade de se emaranhar na indefinição de conceitos como história contemporânea ou história do presente. (KOSELLECK, 2014, p. 232).

A compreensão koselleckiana dos *estratos do tempo* não só é claramente semelhante à de Agostinho como, em certo sentido, revela-se uma radicalização da teoria do tríplice presente. O próprio Ricoeur percebe a similitude entre Koselleck e Agostinho quando

declara, em *A memória, a história, o esquecimento*, que “o paralelismo entre o par horizonte de expectativa e espaço de experiência e o par presente do futuro e presente do passado é marcante” (RICOEUR, 2007, p. 312). Em outras palavras, se *Tempo e narrativa* começa com o intento de fazer a perplexidade da experiência viva do tempo trabalhar para o anseio por ordem que só a narrativa oferece, a escolha das categorias formais de Koselleck revelam a força de um presente vivo que, já no começo de *Tempo e narrativa*, poderia ser vislumbrado na ideia de “intensificação da experiência do tempo” (RICOEUR, 2010a, p. 14). A expressão designa a interpretação de Ricoeur acerca do lugar da *eternidade* na reflexão de Agostinho. Como uma espécie de ideia-limite kantiana que é também, no plano existencial, o pavimento da *tristeza do finito*, a eternidade enquanto *outro* do tempo tem a característica de um “presente eterno” (RICOEUR, 2010a, p. 49) sem passado nem futuro.

Há, portanto, uma relação íntima entre uma *intensificação da experiência do tempo* e uma obliteração do passado e do futuro⁸. Essa relação íntima parece ser confirmada por François Hartog, no prefácio de *Regimes de historicidade*, quando se permite a pergunta sobre a verdadeira natureza do presentismo: seria ele uma circunstância concreta que se realiza de forma *plena* ou, antes, seria a forma *padrão* de qualquer experiência do tempo? Em outras palavras: na ausência dos *singulares coletivos* organizando e sincronizando a experiência social da historicidade, a orientação que privilegia o presente sobre o passado e o futuro não seria a forma *padrão* de organização da experiência do tempo vivido? A resposta parece ser indicada pelo fato de que Ricoeur começa seu esboço de hermenêutica da consciência histórica com uma valorização do conceito koselleckiano de “horizonte de expectativa”; e, conclui com um recurso a ninguém menos do que o Nietzsche das considerações acerca das vantagens e desvantagens da história para a vida.

Em um tópico intitulado *O presente histórico*, Ricoeur sumariza contribuições oriundas desde a tradição fenomenológica – o “cuidado” de Heidegger, o “eu posso” de Merleau-Ponty – para pensar uma forma de iniciativa que desloque a compreensão do presente de “uma categoria do ver, para ser uma categoria do agir e do sofrer”, promovendo uma compreensão

⁸ Se a ideia de uma intensificação da experiência do tempo nos arrasta para os influxos agostinianos em Ricoeur, porém, disso não se segue que essa intensificação poderia, para o filósofo, superar o caráter passado do passado, isto é, sua *passividade*. Como se pode ver no texto intitulado *A marca do passado*, Ricoeur (2012) recorre sempre a Aristóteles para demarcar os limites ontológicos do passado que, por exemplo, lastreia a memória de uma deriva que faria dela uma mera província da imaginação. Assumo o risco da violência hermenêutica acentuando mais a herança agostiniana do que a aristotélica no pensamento do filósofo francês que, no final de *Tempo e narrativa*, declara que “é preciso reconhecer que a narrativa não é tudo e que o tempo se diz também de outro modo, porque, também para a narrativa, ele continua inescrutável” (RICOEUR, 2010c, p. 460), pois “o mistério do tempo não equivale a um interdito que pesa sobre a linguagem” mas, pelo contrário, “suscita, antes, a exigência de pensar mais e de dizer de outra forma” (RICOEUR, 2010c, p. 463).

de que “começar é começar a continuar” (RICOEUR, 2010c, p. 392). Uma vez mais, Ricoeur recorre ao pensamento de Koselleck:

Não é tarefa desta obra sequer bosquejar os lineamentos da filosofia ética e política à luz da qual a iniciativa do indivíduo poderia se inserir em um projeto de ação coletiva racional. Podemos ao menos situar o presente dessa ação, indivisamente ética e política, no ponto de articulação do horizonte de expectativas e do espaço de experiência. Reencontramos, então, a afirmação esboçada acima, quanto notávamos, com Reinhart Koselleck, que nossa época se caracteriza concomitantemente pelo afastamento do horizonte de expectativas e por um encolhimento do espaço de experiência. Sofrida passivamente, essa ruptura faz do presente um tempo de crise, no duplo sentido de tempo de juízo e tempo de decisão. Na crise, exprime-se a distensão própria à condição histórica, homóloga da *distentio animi* agostiniana. O presente é todo ele crise quando a expectativa se refugia na utopia e quando a tradição se transforma em depósito morto. Ante essa ameaça de fragmentação do presente histórico, a tarefa é aquela que antecipamos acima: impedir que a tensão entre os dois polos do pensamento da história se torne cisma; portanto, por um lado, aproximar do presente as expectativas puramente utópicas por meio de uma ação estratégica zelosa dos primeiros passos em direção do desejável e do racional; por outro lado, resistir ao encolhimento do espaço de experiência, liberando as potencialidades não empregadas do passado. A iniciativa, no plano histórico, não consiste em nada além da incessante transação entre essas duas tarefas. Mas, para que essa transação não exprima apenas uma vontade reativa, mas um enfrentamento da crise tem de exprimir a força própria do presente. (RICOEUR, 2010c, p. 399)

Longa, a passagem diz muitas coisas. Primeiro, a confirmação da familiaridade entre as teorias do tempo de Agostinho e Koselleck uma vez mais. Segundo, a ideia de que enfrentar o encolhimento do espaço de experiência passa pela exploração da força do presente vivo e, acrescento, pode implicar uma *intensificação da experiência do tempo*. Terceiro e por fim, que Ricoeur, nos anos 80 do século XX, soa algo profético: se Hartog só vê crise no presentismo que, segundo Arantes, seria o fim de um longo divórcio entre a expectativa e a experiência, a leitura de Koselleck feita por Ricoeur implica um imperativo de compromisso responsável com o presente histórico vivo, com o presente que nos foi dado. Retomando a fala de Pepe Mujica com a qual esse texto começou, a resistência da tentação utópica passa por uma libertação do passado congelado em excessos de memória e esquecimento e pela possibilidade de reavivar futuros passados no futuro do presente. A interpretação que Ricoeur faz de Nietzsche oferece algumas pistas do modo como isso pode ser operado.

Inatuais, extemporâneas e intempestivas, as considerações de Nietzsche, na recepção ricoeuriana, mostram como já no final do século XIX – conforme também observa Hartog, vendo em Nietzsche uma espécie de relâmpago distante que anunciava a tempestade presentista – revela que “a cultura histórica dos modernos transformou a aptidão para a

lembrança, por meio da qual o homem difere do animal, em um fardo, o fardo do passado” da qual se torna imperativo perceber que “o esquecimento é uma força” que permite “sair dessa relação perversa com o passado” (RICOEUR, 2010c, p. 401). Nietzsche, segundo Ricoeur, (2010c, p. 402) propõe que “o homem da vida julga o homem do saber, aquele para quem a história é um modo de *encerrar a conta de vida* da humanidade”. Ricoeur encontra em Nietzsche a inspiração para a ideia de que “somente a grandeza de hoje reconhece a de outrora” e a de que “é da força do presente que procede a força de refigurar o tempo” (RICOEUR, 2010c, p. 406). Ao antecipar aquilo que poderia ser um programa de enfrentamento de nosso amplo presente presentista, Ricoeur vê em Nietzsche um manancial de inspiração para a iniciativa viva e, acrescento, uma *intensificação da experiência do tempo histórico* que, sempre vivo, insta os indivíduos e grupos ao envolvimento lúcido com o futuro do presente, um engajamento responsável no horizonte de expectativas específico em cada situação histórica e hermenêutica. Embora o pensamento de Ricoeur tenha, em certo sentido, abandonado a pretensão de oferecer uma *hermenêutica da consciência histórica* e se reorientado para a preocupação com o perdão e com a memória feliz atesta que, mesmo em idade avançada, o filósofo permaneceu profundamente sintonizado com seu presente histórico vivo e sobre o qual ainda nos falam Hartog e Gumbrecht. O amplo presente presentista é um regime de organização do tempo histórico no qual, como em nenhum outro, o presente clama por ser encarado como um tempo histórico vivo; e, no qual, a atmosfera de crise indica a possibilidade da própria superação. Na esteira da reflexão de Ricoeur, o amplo presente presentista é uma ocasião de, sob a inspiração de Nietzsche, meditar sobre a sugestão de Mujica: não será o caso de *lembrar menos*? Para explorar essa possibilidade, passo para a terceira e última parte da presente reflexão.

3 A INTENSIDADE DA INSUSTENTÁVEL LEVEZA

Num capítulo d’*A cortina* intitulado *A beleza de uma súbita densidade da vida*, Kundera faz uma discreta crítica ao uso estético das *cenar* por parte de Balzac e Dostoiévski. Segundo Kundera, estes romancistas saturam suas *cenar* importantes com coincidências improváveis e significativas. A crítica é *suave*, pois Kundera considera esse recurso estético do romance está a serviço da captação da “*beleza de uma súbita densidade da vida*” (KUNDERA, 2006, p. 25).

Embora não apareça assim novamente nomeada, é essa beleza que Kundera parece reconhecer em operação no desfecho de *A educação sentimental*, de Flaubert. No referido desfecho, os personagens, “melancólicos, comentam a primeira visita deles a um bordel”

(KUNDERA, 2006, p. 140). Se a conhecida ênfase de Kundera no lado *don juán* e na dimensão erótica da vida parece uma idiossincrasia da estética romanesca do autor, Ricoeur nos ajuda a perceber a relevância existencial desse estrato da vida. Em *A memória, a história, o esquecimento*, o filósofo diz que “as lembranças felizes, mais especialmente eróticas, não deixam de mencionar seu lugar singular no passado decorrido, sem que seja esquecida a promessa de repetição que elas encerravam” e “a própria extensão do lapso de tempo decorrido pode ser percebida, sentida, na forma da saudade, da nostalgia” (RICOEUR, 2007, p. 57).

Assim como em Ricoeur, embora em uma direção significativamente diferente, encontramos em Kundera uma série de meditações que trança, de maneira indissociável, as instâncias da experiência, da memória e da narração. Provavelmente, a apresentação mais sintética e sumária dessa relação seja o terceiro capítulo de *À procura do presente perdido*, quinta parte de sua coletânea de ensaios intitulada *Os testamentos traídos*. Ao se debruçar sobre a exploração do diálogo no âmbito da narrativa de ficção, Kundera nos convida a tentar lembrar em detalhes dos diálogos de nossas próprias vidas. Segundo o romancista, o exercício fatalmente encontra um desfecho desastroso e “as situações mais caras, as mais importantes, ficam perdidas para sempre” “nem ao menos ficamos espantados com essa perda” que faz do relato uma “abstração”, um “breve resumo” do qual “não nos damos conta de a que ponto seu conteúdo é esquemático e pobre” (KUNDERA, 2017, p. 134). Em uma direção também nietzschiana, mas diferente daquela de Ricoeur, Kundera alega que “a lembrança não é a negação do esquecimento”, mas “uma forma de esquecimento” (KUNDERA, 2017, p. 135). Ainda segundo o romancista:

Podemos manter assiduamente um diário e anotar todos os acontecimentos. Um dia, relendo as notas, compreendemos que elas não são capazes de evocar uma só imagem concreta. E, pior ainda: que a imaginação não é capaz de socorrer nossa memória e de reconstruir o esquecido. Pois o presente, o concreto do presente, como fenômeno a ser examinado, como *estrutura*, é para nós um planeta desconhecido; não sabemos portanto nem como retê-lo em nossa memória nem como reconstruí-lo pela imaginação. Morremos sem saber que vivemos (KUNDERA, 2017, p. 135).

Podemos admitir que a formulação de Kundera carrega exageradamente em tintas dramáticas. Todavia, é uma perspectiva que pode ser observada em muitos momentos de sua obra. Vê-se essa perspectiva em a narrativa de Karel – e vinculada com o estrato erótico da vida –, protagonista de *Mamãe*, terceira parte d’*O livro do riso e do esquecimento*, quando Kundera (1987, p. 61) alega que o personagem “sabe muito bem que entre mil ou três mil atos de amor (...) sobram apenas dois ou três que são realmente essenciais e inesquecíveis,

enquanto os outros são apenas retornos, imitações, repetições ou evocações”. É o mesmo drama de Rubens, protagonista d’*O mostrador*, sexta parte d’*A imortalidade*, que será assombrado por “farrapos de lembranças” de uma memória que “não filma, fotografa” (KUNDERA, 1998, p. 306) e que lhe deixou a quantidade “melancolicamente pequena” de “sete ou oito fotos” (KUNDERA, 1998, p. 307) de seus momentos íntimos até o ponto em que constatou ter restado “uma fotografia”; e, sua vida erótica, em determinado momento, passou a ser vivida “para permitir que essa foto reviva” (KUNDERA, 1998, p. 321). As narrativas de Karel e Rubens podem ser lidas na perspectiva da compreensão kunderiana do fenômeno da nostalgia. Segundo Kundera, “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 sofrimento” (KUNDERA, 2002, p. 31). A nostalgia não é a memória, que “não guarda senão um milionésimo ou um bilionésimo, em suma, uma parcela ínfima da vida vivida” (KUNDERA, 2002, p. 100). A nostalgia, como qualquer experiência – mesmo a própria memória – é vivida no presente, no presente que é, ao mesmo tempo, um planeta desconhecido e, no fundo, a única face verdadeira da vida. Em uma consideração acerca da primazia do presente, Kundera oferece uma interessante reflexão sobre a narração. Diz o romancista:

A narrativa é uma lembrança, portanto um resumo, simplificação, abstração. O verdadeiro rosto da vida, da prosa da vida, só se encontra no presente. Mas como contar acontecimentos passados e restituir-lhes o tempo presente que perderam? A arte do romance encontrou a resposta: apresentando o passado em *cenas*. A cena, mesmo contada no passado gramatical, é ontologicamente o presente: nós a vemos e ouvimos; ela acontece diante de nós, aqui e agora. (KUNDERA, 2006, p. 20)

Estranha situação: enquanto o romancista nos lembra de que a narrativa é mera *lembrança, resumo, simplificação e abstração* do vivido, o filósofo – Ricoeur – oferece-nos uma antropologia filosófica centrada em uma ideia de ser humano “que fala, age e é personagem-narrador de sua própria história” (RICOEUR, 2014, p. 340), que se constitui “simultaneamente como leitor e como *scriptor* de sua própria vida” (RICOEUR, 2010c, p. 419). Na perspectiva dessa *hermenêutica da narrativa do si*, a ideia kunderiana de *cena* parece adquirir um distinto relevo. Ao desdobrar a noção kunderiana de cena nessa direção, amparome significativamente na teoria da tríplice *mímesis* ricoeuriana e, em especial, no primeiro momento dela, a saber, o momento da prefiguração em cujo desfecho se lê que “a literatura seria para sempre incompreensível se não viesse configurar o que, na ação humana, já faz figura” (RICOEUR, 2010a, p. 112). Neste sentido, parece plausível dizer que *se é possível*

descrever cenas que compõem narrativas é porque é possível viver cenas na experiência viva do presente. Tendo isso em mente, alicerço-me em dois fragmentos dos romances de Kundera para tentar mostrar a articulação entre a *experiência viva* das cenas e a *economia entre memória, esquecimento e narração*. Neste diapasão, a experiência viva das cenas é uma intensificação da experiência do tempo; e a modulação da narrativa em *esboços* e *contos* – ou, talvez, em *perpétuos esboços de contos* – proporciona uma ampliação do espaço de experiência em um regime de historicidade como o nosso. Tentarei, de modo breve, mostrar isso em detalhe.

Em *Risíveis amores*, lê-se que “acontecia muitas vezes, se não constantemente, de Fleischman *se ver*, de maneira que ele estava constantemente acompanhado de um duplo e sua solidão se tornava divertida de fato” (KUNDERA, 2012, p. 104). Independente do lugar do personagem no espaço diegético da narrativa, interessa sobremaneira o recurso de Kundera ao colocar a capacidade reflexiva enquanto instância de autoconsciência. O personagem *se via* nas cenas enquanto vivia e o fazia *muitas vezes, se não constantemente*. Se a existência humana na atmosfera do presentismo tende a ser vivida em uma atmosfera de errância dispersa e sonâmbula, deve-se lembrar de que se encontra no núcleo da condição humana a capacidade de lançar sobre o presente uma luz de autoconsciência a iluminar o espaço de experiências individual como um holofote ilumina um palco. Evidentemente essa capacidade pode ser exercida em um horizonte narcísico e teatralizado por *performances* sociais pouco sinceras. Apesar do risco, essa capacidade de autoconsciência vivifica o espaço de experiência do presente e intensifica a experiência do tempo nessa unidade mínima de experiência com sentido, a saber, a *cena*.

Em *A ignorância*, o personagem Josef encontra o próprio diário que escrevera quando jovem. Kundera (2002, p. 61) relata que “ele lê e não se lembra de nada”. O personagem, diante da narrativa de sua versão juvenil, “tenta compreender o garoto virgem, coloca-se na pele dele, mas não consegue” (KUNDERA, 2002, p. 69). Pelo contrário, Josef sente que “à medida que os painéis de sua vida se dissolvem no esquecimento, o homem se desfaz do que não gosta e se sente mais leve, mais livre” (KUNDERA, 2002, p. 64). O esquecimento que se interpõe entre o personagem e o seu diário juvenil parece tornar compreensíveis as razões pelas quais a vida, para Kundera, ser *talvez* apenas uma coleção de episódios, embora toda pessoa tente “transformar sua vida em mito” (KUNDERA, 2017, p. 139) ou viva como o personagem Mirek, d’*As cartas roubadas* – primeira parte d’*O livro do riso e o esquecimento* –, dominado pelo enredo do “romance de sua vida” (KUNDERA, 1987, p. 32). Aqui se insinua a categoria narrável que, no contexto de uma hermenêutica narrativista do si como a de Ricoeur, a reflexão kunderiana oferece para pensar o tipo de identidade pessoal concernente aos

nossos tempos: o esboço. Coincidentemente, é também sob os augúrios do pensamento de Nietzsche que Kundera conclui o fato da existência individual ter a aparência de um esboço. No início d'*A insustentável leveza do ser*, Kundera declara que “o eterno retorno é uma ideia misteriosa” que “colocou muitos filósofos em dificuldade” porque

[...] nos diz, por negação, que a vida que vai desaparecer de uma vez por todas, e que não mais voltará, é semelhante a uma sombra, que ela é sem peso, que está morta desde hoje, e que, por mais atroz, mais bela, mais esplêndida que seja, essa beleza, esse horror, esse esplendor, não temo menor sentido (KUNDERA, 1995, p. 9).

A ausência do retorno, para Kundera (1995, p. 10), faz pairar sobre a experiência viva do presente as “nuvens alaranjadas do crepúsculo” que “douram todas as coisas com o encanto da nostalgia”. A ausência do retorno implica que “nunca se pode saber aquilo que se deve querer, pois só se tem uma vida e não se pode nem compará-la com as vidas anteriores nem corrigi-la nas vidas posteriores” (KUNDERA, 1995, p. 14). A ideia aparece sintetizada de maneira mais nítida e completa em uma das mais célebres passagens do romance:

Não existe meio de verificar qual é a boa decisão, pois não existe termo de comparação. Tudo é vivido pela primeira vez e sem preparação. Como se um ator entrasse em cena sem nunca ter ensaiado. Mas o que pode valer a vida, se o primeiro ensaio da vida já é a própria vida? É isso que faz com que a vida pareça sempre um esboço. No entanto, mesmo “esboço” não é a palavra certa porque um esboço é sempre um projeto de alguma coisa, a preparação de um quadro, ao passo que o esboço que é a nossa vida não é o esboço de nada, é um esboço sem quadro. (KUNDERA, 1995, p. 14)

Caso levemos em consideração o ideal da *unidade narrativa da vida* que Ricoeur busca em MacIntyre (2001), com Kundera, estamos nas antípodas da ideia de que a existência individual seja como uma história com começo, meio e desfecho de um só enredo. A despeito de nosso desejo de que nossas existências formem um belo romance – ou um mito excelso – a existência é ontologicamente constituída pela descontinuidade de cenas e episódios que, na perspectiva narrativa, podem ser arregimentadas por histórias que jamais podem ultrapassar a condição de esboços. Ora, se vividas com autoconsciência lúcida em vez de percorridas na errância dispersa da qual o vivido naufraga no esquecimento, as cenas e os episódios não são uma forma *intensa* de experiência de um tempo experimentado como perpétua despedida? Enfrentar o desafio de uma narrativa identitária que não ultrapassa jamais a condição de esboço não é manter acesa a chama da interpretação que amplia os horizontes do espaço de experiência? Ou, para pensar com Mujica e Ricoeur concomitantemente, esse

encurtamento da malha identitária provocado pela iluminação autoconsciente do presente vivo não é um modo de acomodar o apelo por uma *expectativa mais determinada* e uma *experiência mais indeterminada* e, conseqüentemente, aberta às intermitências do acaso e do coração? Penso que sim. A valorização de Kundera de uma das mais prosaicas e ordinárias experiências humanas aponta na direção do que vou chamar aqui, variando sobre a fórmula que intitula um livro de Gumbrecht, de *produção de leveza*: o papel do riso na *Weltanschauung* kunderiana a operar como um lembrete permanente de que a existência pode se conduzir com *leveza*, ainda que esta, eventualmente, como o peso, faça a vida parecer *insustentável*.

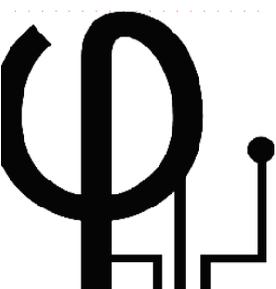
Para fins de conclusão, vale mencionar que a compreensão exibida por Kundera, em seus romances e ensaios, da historicidade específica dos nossos tempos é uma compreensão altamente compatível com a dos teóricos aqui mobilizados. Ao sugerir que romancistas como Franz Kafka, Robert Musil e Hermann Broch revelaram os *paradoxos terminais* dos tempos modernos, Kundera (1988, p. 16) os apresenta como quase profetas de um tempo no qual, por razões históricas, “todas as categorias existenciais mudam subitamente de sentido”. Em certo sentido, “é o próprio Dom Quixote que, após três séculos de viagem, regressa à aldeia disfarçado de agrimensor” (KUNDERA, 1988, p. 14); e que, por meio da narrativa de Kafka, anuncia-nos a impossibilidade da aventura, a tradição romanesca oferece um reservatório de uma sabedoria suprapessoal, a saber, a “sabedoria da incerteza” (KUNDERA, 1988) que, para Jean Greisch (2013), é uma fórmula que resume o legado filosófico de Ricoeur. Ao passo que o próprio Kundera (2006, p. 17) considera que “a única coisa que nos resta diante dessa inelutável derrota que chamamos vida é tentar compreendê-la”, o autor nos reconecta com um amanhã determinado da “história por fazer” (RICOEUR, 2010c, p. 352), no qual o presente vivo é “tempo de iniciativa” e de “decisão responsável” (RICOEUR, 2010c, p. 353).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando Pepe Mujica declara que *lo que vale es el mañana evoca o futuro do presente*, numa improvável sintonia com o pensamento de Ricoeur, essa ideia harmoniza com o sabor da expectativa determinada e da experiência indeterminada da hermenêutica da narrativa ricoeuriana, seja na escala da Grande Marcha da História ou naquela mais prosaica e cotidiana da compreensão de si. Determinar a expectativa permite que a experiência não apenas se reúna desde uma eventual dispersão no atacado das visões de mundo, como também se abra para as intermitências externas e internas, do acaso e do coração. Aproximar a

expectativa do presente vivo implica também, parece, que a memória – e, com esta, o ser-afetado-pelo-passado designado pela expressão “espaço de experiência” – esteja mais próxima e disponível para a recriação de sentidos.

Ao me servir da fórmula de que “a Crise substituiu o Fim” no domínio da arte da composição ficcional, evoco a estrutura de uma reflexão tipicamente ricoeuriana e que poderia ser apresentada também em termos de substituição do luto pela melancolia e da elaboração pela repetição. Poder colocar e recolocar pontos finais em projetos, promessas e propósitos compreende uma capacidade que, sem dúvida, não é experimentada com alegria na maioria das vezes em que é exercida. Todavia, a imagem de um ser humano capaz, como aquela que Ricoeur não cessa de nos oferecer em diversas e reelaboradas formas no decorrer de sua obra, sugere a dignidade de uma condição de capacidade de elaboração dos pontos finais e dos lutos, em vez da aflitiva imagem de uma pessoa inviabilizada pela melancólica e repetitiva experiência da errância dispersa pelos desertos de uma crise sem fim.



REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- GREISCH, Jean. Paul Ricoeur: la sagesse de incertitude. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, v. 3, n. 2, p. 475-490, 2013.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. 5. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. 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*. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.
- KOSELLECK, Reinhart. *Uma latente filosofia do tempo*. Organizado por Hans Ulrich Gumbrecht e Thamara de Oliveira Rodrigues; traduzido por Luiz Costa Lima. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- KUNDERA, Milan. *A arte do romance: (ensaio)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- KUNDERA, Milan. *A cortina: ensaio em sete partes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- KUNDERA, Milan. *A ignorância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- KUNDERA, Milan. *A imortalidade*. São Paulo: Círculo do Livro, 1998.
- KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- KUNDERA, Milan. *O livro do riso e do esquecimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.
- KUNDERA, Milan. *Risíveis amores*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- KUNDERA, Milan. *Os testamentos traídos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Bauru: EdUSC, 2001.
- PALONEN, Kari. An Application of Conceptual History to Itself: From Method to Theory in Reinhart Koselleck's Begriffsgeschichte. *Finnish Yearbook of Political Thought*, v. 1, n. 1, p. 39-69, 1997. DOI: <http://doi.org/10.7227/R.1.1.4>.
- PEREIRA, M. H. de F.; ARAÚJO, V. L. de. Updatism: Gumbrecht's broad present, Hartog's Presentism and beyond. *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, V. 43, n. 3, 2020.
- RICOEUR, Paul. A crise da consciência histórica e a Europa. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, São Paulo, n. 33, p.87-95, maio 1994. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451994000200007>.
- RICOEUR, Paul. A marca do passado. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 5, n. 10, p. 329–349, 2012. DOI: <https://doi.org/10.15848/hh.v0i10.456>.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. *O si mesmo como outro*. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo I). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo II). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. (Tomo III). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.

