



# GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

## IPSEIDADE PURA E NILISMO

VITOR HUGO DOS REIS COSTA<sup>1</sup>

**Resumo:** Trata-se de um estudo comparativo das filosofias de Jean-Paul Sartre e Paul Ricoeur acerca da temática da identidade pessoal. A comparação, centrada no conceito de *ipseidade* tal como diferentemente utilizado por ambos os autores, tem em vista a avaliação da tese, sustentada por Joseph Fell, de que perspectivas filosóficas que fazem do ser humano a origem e a fonte do sentido da realidade se constituem como flertes com o perigo do niilismo. Tendo isso em mente, primeiramente serão explorados os conceitos destes filósofos sobre identidade pessoal e, em especial, seus conceitos de ipseidade. Em seguida, será feita uma reconstrução da tese que dispõe sobre o perigo do niilismo que ronda as filosofias existencialistas. Finalmente, pretende-se apresentar delineamentos de caminhos nos quais a orientação existencial(ista) comparece como fecunda fonte de inspiração no que concerne ao enfrentamento do problema do niilismo.

**Palavras-chave:** Ipseidade. Niilismo. Ricoeur. Sartre.

---

1 Universidade Federal de Santa Maria

## PURE SELFNESS AND NIHILISM

**Abstract:** This is a comparative study of the philosophies of Jean-Paul Sartre and Paul Ricoeur on the theme of personal identity. The comparison, centered on the concept of selfness as used differently by both authors, aims at evaluating the thesis, supported by Joseph Fell, that philosophical perspectives that make the human being the origin and source of the meaning of reality are constituted as flirts with the danger of nihilism. With this in mind, firstly, these philosophers' concepts of personal identity and, in particular, their concepts of selfness will be explored. Then, a reconstruction of the thesis that disposes about the danger of nihilism that surrounds existentialist philosophies will be made. Finally, it is intended to present outlines of paths in which the existential(ist) orientation appears as a fruitful source of inspiration when it comes to facing the problem of nihilism.

**Keywords:** Selfness. Nihilism. Ricoeur. Sartre.

### CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

A questão do sentido da existência, embora já ventilada em sua originalidade nas reflexões de filósofos do século XIX como Schopenhauer, Nietzsche e Kierkegaard, ganha inédito relevo na primeira metade do século XX na pena dos assim chamados – eventualmente autodeclarados, como Sartre, eventualmente refratários a essa definição, como Camus e Heidegger – *existencialistas*. Frequentemente munidos de talentos discursivos de diversas naturezas, os existencialistas realizaram seus empreendimentos intelectuais em vários campos da cultura, como o romance e o teatro. Todavia, é enquanto posição *filosófica* que o existencialismo justifica suas manifestações plurais e sua consolidação como “clima” de “opinião” (CARPEAUX, 2011, p. 2817) e “pensamento” (COLETTE, 2011, p. 7). Considerado por Sartre como a posição mais consequente de um humanismo secular, o existencialismo, contudo, já em outubro de 1945, quando defendido publicamente por este filósofo, já era alvo de críticas, associado à feiúra ou ao pessimismo.

Pretendo mostrar como essas percepções sobre o existencialismo não são casuais. Em suma, pretendo apresentar elementos que mostrem que a própria disposição teórica dos conceitos da filosofia existencialista – em especial, o de Sartre enquanto leitor de Heidegger –, pela própria dinâmica interna desses conceitos, pode produzir impressões negativas como as que efetivamente produziu. Para rastrear essa possibilidade, seguirei o fio da investigação sobre identidade pessoal. Começarei, no entanto, por um mapeamento da questão da identidade pessoal por

fontes cronologicamente mais próximas de nós, como são os estudos do filósofo Paul Ricoeur sobre o assunto. O conceito de ipseidade, na medida em que é largamente utilizado tanto por Sartre quanto por Ricoeur, será a embarcação com a qual percorrerei o curso dessa reflexão. Assim, em um primeiro momento, apresentarei a topografia do problema tal como ele aparece recebido pelo pensamento de Paul Ricoeur, especialmente e sobretudo em *Tempo e narrativa* e *O si-mesmo como outro*. Em seguida, pretendo mostrar que em Ricoeur ainda ecoa uma ameaça que, no entendimento de Joseph Fell, cintilava no texto do Sartre leitor de Heidegger, a saber, a ameaça de que seu pensamento seja um flerte com o niilismo. Finalmente, pretendo apresentar alguns delineamentos sobre formas de equacionar a tensão entre a situação da identidade pessoal em ambos os autores e a ameaça do niilismo em uma perspectiva filosófica na qual a condição humana seja, de forma inegociável, a origem e a fonte do sentido da realidade.

## SOBRE A IPSEIDADE E A HIPÓTESE DE SUA EVENTUAL PUREZA

“Iipseidade” é uma palavra importante para dois filósofos tão distintos quanto Jean-Paul Sartre e Paul Ricoeur. Porém, a mesma palavra aponta para conceitos distintos nas obras desses dois pensadores. Na medida que tanto a palavra quanto o conceito parecem mais importantes para o segundo pensador – na medida em que opera como instância de organização de uma problemática – e que as obras nas quais “ipseidade” é importante para Ricoeur são escritas mais de quarenta anos depois daquela na qual a palavra e o conceito são usadas por Sartre, começo a presente reflexão pela contribuição mais recente.

O conceito de ipseidade aparece com relevo e pertinência na obra de Paul Ricoeur nas conclusões de *Tempo e narrativa*. Depois do longo percurso de uma reflexão que explora a ideia de que o tempo só se torna *humano* mediante *narração*, Ricoeur se defronta com uma consequência ao mesmo tempo fecunda e problemática: as identidades humanas se estruturam *narrativamente*. Em outras palavras, a narração é o meio discursivo mais adequado para a apresentação/representação das identidades de indivíduos – e mesmo de grupos – humanos. Imbuído de convicções oriundas das fenomenologias de Husserl e de Heidegger, Ricoeur promove uma reflexão sobre a *experiência viva* do tempo que remete a Agostinho. Todavia, tanto o Santo quanto os fenomenólogos esbarram, cada um a seu modo, nos limites da reflexão filosófica sobre a experiência viva do tempo. Diante das aporias incontornáveis da apreensão conceitual e filosófica do tempo, Ricoeur recorre ao domínio da *prática* da narração como um desvio enriquecedor para a reflexão sobre o tempo. Ricoeur entende que nas tradições da historiografia e do romance há um amplo estoque de estratégias que atestam uma compreensão especial da experiência do tempo e de suas elaborações discursivas. É esse desvio

pelos tradições narrativas que leva Ricoeur a perceber que as tradições narrativas da historiografia e da ficção impõem uma *narrativização* das identidades. É no bojo dessa reflexão sobre identidades narrativamente concebidas que aparece a noção de ipseidade – e seu oposto complementar, a *mesmidade*. Diz Ricoeur:

Sem o auxílio da narração, o problema da identidade pessoal está, de fato, fadado a uma antinomia sem solução: ou se supõe um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, ou então se considera, na esteira de Hume e de Nietzsche, que esse sujeito idêntico não passa de uma ilusão substancialista, cuja eliminação faz desaparecer tão somente um puro diverso de cognições, emoções e volições. O dilema desaparece se a identidade for entendida no sentido de um mesmo (*idem*) for substituída pela identidade entendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa. (RICOEUR, 2010c, p. 418-419)

Chamo atenção, aqui, para a exigência de *substituição*: para a designação de existentes humanos, a identidade *idem* ou mesmidade é associada com uma identidade *substancial* ou *formal*, enquanto a identidade *ipse* ou *ipseidade* é o si-mesmo que tem uma estrutura temporal análoga à de uma história narrada. Para Ricoeur, a pertinência dessa distinção é tamanha que pode ser observada tanto nos grandes ideais da filosofia da Antiguidade quanto nos pressupostos da psicanálise:

Essa conexão entre ipseidade e identidade narrativa confirma uma de minhas mais antigas convicções, qual seja, a de que o *si* do conhecimento de si não é o eu egoísta e narcísico do qual as hermenêuticas da suspeita denunciaram tanto a hipocrisia como a ingenuidade, tanto o caráter de superestrutura ideológica como o arcaísmo infantil neurótico. O si do conhecimento de si é fruto de uma vida examinada, segundo as palavras de Sócrates na *Apologia*. Ora, uma vida examinada é, em grande medida, uma vida depurada, clarificada pelos efeitos catárticos das narrativas tanto históricas quanto fictícias por nossa cultura. A ipseidade é portanto a de um si instruído pelas obras da cultura que ele aplicou a si mesmo. (RICOEUR, 2010c, p. 419)

Se a fenomenologia informa as perplexidades que levam Ricoeur a reconhecer as aporias da reflexão filosófica sobre o tempo em Agostinho, Husserl e Heidegger, o aspecto hermenêutico de seu pensamento se mostra na convicção de que a prática da narração é informada desde os estratos da história e da cultura. Ainda nestas páginas derradeiras de *Tempo e narrativa*, a reflexão de Ricoeur sobre identidade narrativa permite a observação de outros dois influxos que informam permanentemente sua filosofia: as preocupações éticas e teológicas:

A identidade narrativa não é uma identidade estável e sem falhas. (...) A identidade narrativa não cessa de se fazer e de se desfazer, e a pergunta que Jesus fazia a seus discípulos para testar sua confiança – quem dizeis que sou? – cada qual pode fazê-la a respeito de si próprio, com a mesma perplexidade dos discípulos interrogados por Jesus. A identidade narrativa torna-se assim o título de um problema, tanto quanto

o uma solução. Uma pesquisa sistemática sobre a autobiografia e o autorretrato confirmaria sem nenhuma dúvida essa instabilidade principal da identidade narrativa. (RICOEUR, 2010c, p. 422)

Como um comerciante honesto, Ricoeur adverte, portanto, que sua ideia de identidade narrativa tem uma valência circunstancial: provisória e revisável, a história de uma vida se faz, desfaz e refaz na mesma medida em que uma pessoa reelabora seus projetos, reorienta suas expectativas e revisa suas promessas. O aspecto da promessa mostra, assim como a pergunta de Jesus, o entrelaçamento da identidade narrativa com a alteridade. Há, portanto, uma relação interna entre *ipseidade* e *alteridade*. Em outras palavras, a identidade narrativa não é o privilégio de uma primeira pessoa que, fazendo asserções e declarações sobre si mesma, é *senhora e dona* da própria identidade. O pavimento ético da identidade indica um entrelaçamento entre identidades narrativas e sugere que a despeito de que cada um seja o *protagonista* da própria história, também é *coadjuvante* das histórias alheias.

Cinco anos depois de *Tempo e narrativa*, em *O si-mesmo como outro*, Ricoeur faz da noção de identidade narrativa o núcleo de sua reflexão. Nesta obra se observam algumas diferenças discretas mas importantes das considerações apresentadas no final de *Tempo e narrativa*. Nessa direção, as figuras da *promessa* – ou da *palavra cumprida* – e do *caráter* ganham relevo na economia daquilo que Ricoeur chamará de “hermenêutica do si”. O cumprimento das promessas aparece em *O si-mesmo como outro* enquanto figura exemplar da ideia de *manutenção de si* – que, por sua vez, é uma das figuras exemplares da permanência do indivíduo no tempo. Nesta obra, diz Ricoeur:

Falando de nós mesmos, dispomos, de fato, de dois modelos de permanência no tempo, que resumo com dois termos descritivos e emblemáticos: *caráter* e *palavra cumprida*. Em ambos, tendemos a reconhecer uma permanência que dizemos ser de nós mesmos. Minha hipótese é que a polaridade desses dois modelos de permanência da pessoa resulta do fato de a permanência do caráter expressar a sobreposição quase completa da problemática do *idem* e da do *ipse*, ao passo que a fidelidade a si mesmo no cumprimento da palavra dada marca o afastamento extremo entre a permanência do si e do mesmo, comprovando plenamente, portanto, a irredutibilidade recíproca das duas problemáticas. Apresso-me a completar minha hipótese: a polaridade que vou perscrutar sugere uma intervenção da identidade narrativa na constituição conceitual da identidade pessoal, ao modo de uma medianidade específica entre o polo do caráter, em que *idem* e *ipse* tendem a coincidir, e o polo da manutenção de si mesmo, em que a ipseidade se desvencilha da mesmidade. (RICOEUR, 2014, p. 118)

Em *O si-mesmo como outro*, tudo se passa como se a permanência da pessoa no tempo dispusesse, portanto, de duas maneiras distintas de apresentação. A noção de *caráter* aponta para uma perspectiva de permanência passiva e quase automática das qualidades que permitem que alguém seja identificado e reidentificado em

diferentes momentos. A noção de *palavra cumprida*, por sua vez, aponta na direção de algo como uma vontade livre desde a qual *permanecer o mesmo* não é algo passivo e automático mas uma decidida *resolução* de manter, diante da alteridade, a palavra empenhada. A ipseidade funciona como o índice de uma liberdade que se atualiza no cumprimento das promessas enquanto a mesmidade é a imagem que resulta de uma abordagem sem diacronia e que, ao eclipsar a temporalidade de uma identidade, eclipsa os elementos humanos de iniciativa – e, eventualmente, a virtude da coragem em *mudar* ou *perseverar* – e da expectativa que reorienta projetos e promessas. Porém, mesmo que a ipseidade seja frequentemente eclipsada pelas abordagens que só tem sensibilidade de detectar as qualidades estáveis de um caráter, em *O si-mesmo como outro* Ricoeur já não defende a necessidade de uma substituição do modelo identitário da mesmidade pelo da ipseidade. No lugar da substituição, o filósofo parece reconhecer a necessidade de uma *economia*, a possibilidade de um *comércio* entre as instâncias do caráter e da palavra cumprida. Em outras palavras, tudo se passa como se caráter e palavra cumprida se medissem uma pela outra:

O caráter, diria eu hoje, designa o conjunto das disposições duráveis *pelas quais* se reconhece uma pessoa. É dessa maneira que o caráter pode constituir o ponto-limite em que a problemática do *ipse* se torna indiscernível da problemática do *idem* e inclina a não as distinguir uma da outra. Por conseguinte, é importante interrogar-se sobre a dimensão temporal da disposição: é ela que remeterá mais longe o caráter no caminho da narrativização da identidade pessoal. (RICOEUR, 2014, p. 121)

Algo talvez indiretamente informada pelo conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu, para Ricoeur, “o hábito confere história ao caráter; mas é uma história na qual a sedimentação tende a sobrepor-se à inovação que a precedeu e, em última instância, a aboli-la” (2014, p. 121). O hábito, portanto, indica o que esconde: é uma história contraída. Segundo Ricoeur, “a dialética entre inovação e sedimentação, subjacente ao processo de identificação, está aí para lembrar que o caráter tem uma história, contraída, dirão, no duplo sentido da palavra ‘contração’: abreviação e afetação” (2014, p. 123). A mesmidade, portanto, é uma imagem *congelada* da ipseidade, uma imagem na qual só aparece uma sedimentação que é uma história de *inovações* e *manutenções* que só aparece quando devidamente narrativizada. Nessa economia, “a palavra cumprida expressa uma *manutenção de si* que não se deixa inscrever, como o caráter, na dimensão do algo em geral, mas unicamente na do *quem?*” (2014, p. 124) A percepção de Ricoeur de que alguém não é um *que* mas um *quem* é uma percepção que ele confessa dever a Hannah Arendt. Segundo esta filósofa,

embora plenamente visível, a manifestação da identidade impermutável de quem fala e age retém certa curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que desejamos dizer *quem* alguém é, nosso

próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou ‘personagem’, na antiga acepção da palavra, e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico. (ARENDDT, 2001, p. 194)

Arendt reconhece uma espécie de *tendência* discursiva e gramatical da questão sobre o *quem?* da ação e do discurso em uma vala comum do *que* na qual, conforme a hermenêutica do si de Ricoeur, a mesmidade *tende* a eclipsar a mesmidade em respostas unívocas desde as quais as pessoas são resumidas a conjuntos de *qualidades*. Se Robert Musil, em *O homem sem qualidades*, já nos provocava sugerindo que “se dissecássemos a natureza de mil pessoas, haveríamos de encontrar duas dúzias de qualidades, sentimentos, estruturas e assim por diante, que constituem todas essas pessoas” (1989, p. 49) Ricoeur, na esteira de Arendt, vê na narrativização da identidade uma alternativa ao paradigma identitário baseado em coleções de qualidades listáveis, paradigma no qual a singularidade de um indivíduo seria a mera singularidade de uma combinação. A ipseidade é, desse modo, o polo identitário desde o qual uma identidade é insubstituível por ser uma história singular e única, um tempo narrável desde o vivido e o sofrido mas também desde o esperado, o prometido e o feito por alguém.

No presente momento do argumento, parece importante observar que Ricoeur troca, entre *Tempo e narrativa* e *O si-mesmo como outro*, uma *substituição* da mesmidade pela ipseidade por um *comércio* entre a *palavra cumprida* e o *caráter*, isto parece se dar em razão de uma dificuldade trazida pela *hipótese da ipseidade pura*, isto é, uma ipseidade feita de pura projeção em possibilidades, de pura expectativa, iniciativa, projeto e promessa mas sem nenhuma disposição durável, sem nenhum hábito ou traço estável. Essa hipótese aparece, nos textos de Ricoeur, frequentemente associada justamente a *O homem sem qualidades* de Musil. Para o filósofo, “com Robert Musil, por exemplo, *O homem sem qualidades* – ou mais exatamente sem propriedades (*ohne Eigenschaften*) – torna-se, em última análise, não identificável, num mundo, como se diz, de qualidades (ou de propriedades) sem homens” (2014, p. 156). Musil, sempre mencionado por Ricoeur como exemplar paradigmático de caso desconcertante da narratividade, é um caso no qual “a decomposição da forma narrativa, paralela à perda de identidade da personagem, leva a extrapolar as fronteiras da narrativa e atrai a obra literária para as proximidades do ensaio” (p. 157). Para Ricoeur, em Musil, “o possível eclipsa tanto o real que ‘o homem sem qualidades’ – em um mundo de qualidades sem homens, diz o autor – se torna, em última instância, inidentificável” (2010a, p. 272). Ainda segundo Ricoeur:

O exercício das variações imaginativas sobre o si não é um jogo destituído de *perigo*, na hipótese, precisamente, em que um valor seja reconhecido na refiguração do si

pela narrativa. O perigo se deve à espécie de errância entre os modelos concorrentes de identificação aos quais a imaginação se expõe; mais que isso, não contente em transviar-se, o sujeito em busca de identidade é confrontado também pela imaginação, com a hipótese da perda de identidade, daquela *Ichlosigkeit* que foi o tormento de Musil e, ao mesmo tempo, o sentido interminavelmente cultivado por sua obra. Ao identificar-se com o homem sem qualidades, isto é, sem identidade, o si é confrontado com a hipótese de sua própria vacuidade. O sentido desse esgotamento deve, porém, ser bem compreendido; a hipótese do não-sujeito, como dizíamos antes, não é a do vazio do qual nada se tem a dizer. Ao contrário, essa hipótese dá muito do que falar, como o demonstra a imensidão de uma obra como *O homem sem qualidades*. A frase “eu não sou nada” deve, portanto, guardar sua forma paradoxal: “nada” já não significaria coisa alguma se, de fato, não fosse atribuído a um “eu”. Quem ainda é *eu*, quando o sujeito diz não ser nada? Precisamente um si privado do socorro da mesmidade. (RICOEUR, 2010a, p. 279)

Tudo se passa como se o romance meditativo de Musil, representasse um caso paradigmático e limítrofe de ipseidade que, sem o socorro da mesmidade, se aproxima dos limites negativos da identificação. Porém, como afirma João Botton, “a ideia de uma ipseidade pura é somente uma hipótese especulativa com função bem determinada, a de fazer trabalhar ao limite a dialética da ipseidade e da mesmidade fazendo distinguir teoricamente ao máximo a primeira da segunda” (2017, p. 124). Ainda segundo Botton, “a hipótese narrativa de uma ipseidade pura revela a radicalidade da diferença da ipseidade em relação à mesmidade” pois “enquanto todos os traços de mesmidade se dissolvem com a dissolução da unidade da composição, a ipseidade permanece marcando o lugar vazio a ser ocupado pelo sujeito, ainda que esse lugar não possa ficar vazio por muito tempo” (p. 79). A hipótese da ipseidade pura parece relacionada com o fato de que o ser humano *sem qualidades* apresenta também uma prevalência do *senso de possibilidades*. É o que fica sugerido no quarto capítulo da obra onde, em tom digressivo, Musil afirma que uma pessoa dominada pelo senso de possibilidades reconhece que tudo “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). Uma pessoa assim parece apresentar traços problemáticos para a hermenêutica do si, especialmente por frequentemente parecer “inconfiável e imprevisível no trato com as pessoas” (p. 15). O que nos é permitido esperar de alguém que poderá frustrar nossas expectativas ao trair suas promessas e reorientar seus projetos de modo imprevisível porque é alguém que já não habita o mesmo sentido comum no qual é, “para a maioria das pessoas”, “agradável e seguro encontrar o mundo já pronto” (p. 95)?

*O homem sem qualidades* representa um caso paradigmático que dá muito a pensar sobre a relação entre identidade e narração na medida que a soma de fatores como o excesso de digressão, a falta de acontecimentos a serem enredados,



a baixa densidade narcísica do protagonista e o caráter inacabado da própria obra mostram a intensidade e a extensão da relação entre identidade e narratividade. Diferentemente dos *puzzling cases* de Parfit – tão assemelhados aos episódios da série *Black mirror* – que forçam a ideia de identidade pessoal para além dos limites do razoável pela via da ficção científica, a obra de Musil tem a vocação de revelar, por seu caráter *desconcertante*, a íntima relação entre a ipseidade e a narratividade que a torna apreensível e apresentável. Penso mesmo que o sentido de uma existência *sem qualidades* – isto é, uma existência de *pura ipseidade* nos termos da hermenêutica do si – é o que reorienta Ricoeur de uma identificação entre identidade narrativa e ipseidade para uma posição na qual a mesmidade precisa comparecer enquanto instância que lastreia, pela figura do caráter, as promessas que tornam alguém confiável.

Assim como faz Ricoeur ao entrar em *Ser e tempo* de Heidegger por distintas portas na medida em que tais portas são mais ou menos pertinentes para suas reflexões, entrei no texto de Ricoeur pelas conclusões de *Tempo e narrativa* e pelo núcleo de *O si-mesmo como outro* para apresentar um problema que, a rigor, está exemplarmente desenhado no prefácio desta última obra. Uma das principais intenções de Ricoeur, com sua hermenêutica do si, é encontrar um ponto equilibrado entre as exortações de uma individualidade substancial e as filosofias do desastre do indivíduo. Nem exaltação do *Cogito*, nem humilhação do indivíduo mediante perspectivas que concebem a pessoa como *feixes* de elementos: Ricoeur quer se colocar entre pensadores como Descartes e pensadores como Hume e Nietzsche. Assim como não é uma substância, a ipseidade não é um feixe de elementos efêmeros carregados pelos ventos da circunstancialidade de percepções ou pulsões. Considerando essa topografia do problema realizada por Ricoeur, entendo que a hipótese da existência de uma pura ipseidade sem qualidades representada por Hume, Nietzsche e Musil possui mais um defensor que a estes pode se somar, a saber, Jean-Paul Sartre.

## EXISTENCIALISMO: HUMANISMO OU NIILISMO? UMA “*STRUGGLE AGAINST VORHANDENHEIT*”

Abordarei de forma muito sumária o pensamento de Sartre, enfatizando apenas seu conceito de ipseidade e sua compreensão sobre o lugar das qualidades na composição da subjetividade. Outra justificativa para esse rápido percurso é a convicção de que certas consequências de seu pensamento são uma porta para o problema do niilismo em suas relações com a concepção de identidades pessoais como pura ipseidade sem qualidades.

O conceito de ipseidade cumpre especial papel em *O ser e o nada* enquanto instância que resume o que poderia ser considerada a armação existencial-transcendental da condição humana. É no que Sartre chama de *circuito da ipseidade* que emerge a instância do Ego enquanto expediente que sintetiza qualidades. Em uma apropriação mista das filosofias de Husserl e de Heidegger, Sartre parece pensar em um horizonte no qual a intencionalidade da consciência tal como concebida por Husserl e o ser-no-mundo pensado por Heidegger se identificam. Ambas as noções apontam para o caráter indissociável do entrelaçamento entre o ser humano e o mundo fenomenologicamente considerado enquanto campo do sentido. O próprio mundo, enquanto ordenação de elementos em cadeias remissivas que apontam para os indivíduos enquanto fontes do sentido, é um efeito desse circuito de uma ipseidade que acessa o ser e, nesse acesso, coloca fenômenos em relevo na superfície indiferenciada do real. Os sentidos dos fenômenos que aparecem em relevo em uma totalidade de relações apontam para os indivíduos porque, em última instância, o que define o mundo como complexo de fenômenos é o projeto existencial de cada um. Por projeto existencial Sartre designa a orientação de cada indivíduo na direção de seus fins particulares. Essa orientação tem sempre um sentido eminentemente ontológico desde o qual os comportamentos ganham seu sentido, a saber, o sentido de ser comandada por um *desejo de ser*. Perpetuamente desdobrada no tempo, a existência é sempre a aventura individual de uma ipseidade que, temporalizada e temporalizante, almeja a conquista de uma identidade estável e definitiva. A impossibilidade da superação dessa fissura ontológica entre a ipseidade e seu ideal identitário é razão de *angústia*. O fato de que os seres humanos não vivem permanentemente angustiados se explica pela capacidade de que a ipseidade, enquanto fonte de sentido, frequentemente produz para si mesma *visões de mundo* na qual tanto a existência individual quanto a condição humana aparecem sem esse aspecto ameaçador da temporalidade na qual todos os empreendimentos humanos são permanentemente ameaçados pela efemeridade. Essas visões de mundo compõem o vasto universo das *condutas de má-fé*, na qual o ser humano se compreende enquanto *coisa* dotada de *qualidades* estáveis – e não enquanto existências lançadas em *possibilidades*. Como em Musil, em Sartre as qualidades mascaram um movimento permanente na direção de possibilidades e, nesse processo, são uma panaceia para a angústia<sup>2</sup>.

2 Os temas aqui sumarizados foram explorados, em seus desdobramentos, em minha tese de doutorado durante toda a primeira parte, intitulada *Os caminhos da liberdade* na qual tentei apresentar o pensamento filosófico e a produção ficcional de Sartre na esteira de sua trajetória intelectual. Optei por essa estratégia em razão da convicção de que a psicanálise existencial elaborada pelo próprio Sartre é, com o acréscimo da hermenêutica narrativista de Ricoeur sobre o si e sobre a consciência histórica, uma perspectiva privilegiada para ler essa trajetória. Na segunda parte da tese, desdobrei as ideias dos autores narrativistas na medida que enriquecem ou incrementam a hermenêutica de Ricoeur. Na terceira parte, retomo a trajetória intelectual de Sartre no momento em que a deixei na primeira e passo a lê-lo já sob a luz de uma psicanálise existencial orientada de modo hermenêutico e narrativista. Um dos resultados desse intento foi, penso, produzir uma noção de identidade

Conforme mencionado, as qualidades são sintetizadas na instância do Ego. Tanto em *A transcendência do Ego* quanto em *O ser e o nada*, o Ego é o produto de uma operação inadequada da *reflexão*. Quando a reflexão opera com pressupostos equivocados – isto é, sem a premissa de que a existência, tal como definida nos marcos da ontologia fenomenológica, é *pura ipseidade* – surge a possibilidade de compreender os indivíduos e a humanidade em geral como portadores de qualidades essenciais. Para Sartre, conforme a célebre afirmação realizada em outubro de 1945 na palestra que se tornou o texto *O existencialismo é um humanismo*, “a existência precede a essência” (2014, p. 19). Nessa direção, qualquer concepção que legitime a realidade das qualidades individuais de um caráter é um produto da má-fé, isto é, de uma visão de mundo surgida da intenção de mascaramento da angústia que decorre da pureza ontológica de uma ipseidade. Para oportunizar uma saída dessa atmosfera de mascaramento da pureza da ipseidade, Sartre concebe uma reflexão pura, isto é, orientada pelas premissas da ontologia fenomenológica que descobre a existência enquanto ipseidade pura. Essa reflexão pura tem por objetivo proporcionar uma maior familiaridade do indivíduo com seu projeto existencial e, nesse sentido, descortinar as possibilidades para as quais uma existência está orientada de forma frequentemente pouco familiarizada por estar frequentemente imersa em visões de mundo de má-fé na qual parece possível *ter qualidades* e, com essas qualidades, *ter identidade*. Em suma, a reflexão pura deve revelar que a *identidade* pessoal, em sentido forte, é impossível ou deve ser concebida *em um sentido muito especial do termo* – isto é, como pura ipseidade.

Essa apresentação sumária da filosofia de Sartre é realizada, reitero, porque ela permite a observação da ameaça do niilismo que paira sobre o ideal sartreano de existência “autêntica” que se desdobre em uma compreensão adequada da condição humana. Permito-me supor, de modo provocativo, que Sartre teve de afirmar que o existencialismo é um humanismo contra a hipótese de que o existencialismo seja, na verdade, um flerte com o *niilismo*. Essa hipótese é ventilada por interpretações como as de Gerd Bornheim (2000) e, especialmente, Joseph Fell (1979).

Em *Heidegger and Sartre*, Joseph Fell desenvolve a hipótese de que o existencialismo sartreano é possibilitado por certas dificuldades internas de *Ser e tempo* de Heidegger. Para elucidar essas dificuldades, sumário uma perspectiva na qual Heidegger é um autor que permite a concepção de um pluralismo ontológico<sup>3</sup>.

---

narrativa que coloca em relevo formas mais curtas de narração, como o conto, enquanto modelos privilegiados de apreensão das identidades pessoais no século XXI. Para construir esse panorama, me servi também das ideias de Pierre Bourdieu, René Girard, Reinhart Koselleck, Charles Taylor mas também e especialmente do romancista Milan Kundera.

3 As considerações sobre o pensamento de Heidegger no presente texto impõem o agradecimento aos estimados Gabriel Dietrich e André Silveira, com quem dialogo há mais de uma década sobre as semelhanças e dissemelhanças entre os pensamentos de Heidegger e Sartre.

Contra a filosofia moderna e sua partição da realidade em duas metades ontológicas concebidas como *sujeito* e *objeto*, Heidegger concebe uma ontologia fenomenológica na qual *ao menos cinco* modos de ser podem ser observados: existência [*Dasein*], disponibilidade [*Zuhandenheit*], subsistência [*Vorhandenheit*], vida [*Leben*] e consistência [*Bestand*]. Grosso modo, *consistência* designa entes lógico-matemáticos e *vida* designa entes vivos como animais e vegetais. Interessa-me aqui, sobretudo, os outros três modos de ser. *Existência* concerne aos seres humanos e apenas aos seres humanos. A diferença entre disponibilidade e subsistência, porém, é uma das razões pelas quais a ontologia fenomenológica de Heidegger pode ser mais interessante: enquanto disponibilidade designa o universo de utensílios e instrumentos tal como aparecem para quem com eles lida no âmbito prosaico do cotidiano, subsistência aponta para um sentido no qual o ente é concebido “em si”, fora da malha remissiva da qual é constituído o mundo do sentido normal. Essa distinção é interessante, na economia da presente reflexão, porque a ontologia fenomenológica de Heidegger tem uma importante consequência retroativa. Grosso modo, a tradição metafísica sempre tendeu a interpretar todos os modos de ser na chave da subsistência. Especialmente na modernidade, o paradigma da subsistência oculta outros modos de ser de um modo tal que 1) todo ente é desvelado como objeto e apenas como objeto e 2) mesmo o sujeito termina sendo pensado como objeto com *sinal invertido*. Em Descartes, por exemplo, a *coisa que pensa* não ocupa lugar no espaço e a *coisa extensa* não pensa. Nesse esquema, não apenas se apaga o papel filosófico da afetividade – e, com ela, da *angústia* – no desvelamento dos entes mas, segundo Fell, a angústia é permanentemente mascarada pelo modo metafísico de pensar. A instância do “sujeito puro do conhecimento”<sup>4</sup> é uma versão estreita e empobrecida do *Dasein*, uma versão que não se angustia porque não *existe*, no sentido da ontologia fenomenológica, mas meramente *subsiste*.

Talvez não pareça clara qual deve ser a relação entre a economia interna entre conceitos das ontologias fenomenológicas e um problema que alaga a reflexão por incidir em tantos e tão distintos estratos da vida e do pensamento como o niilismo. Porém, se trata de uma relação íntima: quando a existência é ocultada sob o signo da subsistência, se perde o acesso aos dispositivos conceituais desde os quais o mundo possa ser pensado como *habitável*. É precisamente esse o traço mais básico e fundamental do niilismo.

4 Justiça seja feita, Heidegger não foi o primeiro a combater uma ideia de que o que define a existência humana seja sua condição de *sujeito do conhecimento*. Uma das mais sagazes imagens já concebidas para designar o que teria de ser o ser humano para ser adequadamente designado como mero sujeito de conhecimento é oferecida por Arthur Schopenhauer, em *O mundo como vontade e como representação*, quando este afirma que a ideia tradicional de sujeito do conhecimento sugere algo como uma “cabeça de anjo alada destituída de corpo” (2005, p. 156).

## “A ONTOLOGIA DA FINITUDE E A TAREFA DA VERDADE NA ERA DO NIILISMO”

Intitulo o presente item com o mesmo título de um ensaio de Ernildo Stein. Escrito em 1968 e publicado em uma coletânea de ensaios intitulada *Melancolia*, o ensaio cumpre, em certo sentido, o papel de desfecho de uma argumentação algo dispersa em outros ensaios sobre o tema da finitude. Logo no segundo parágrafo, diz Stein:

Desde a crise do fundamento da metafísica ocidental, partiu-se a unidade do saber humano. Rompeu-se a concepção unitária da verdade, uma vez perdido seu fundamento ontoteológico que possibilitava a definição da verdade como *adequatio*: verdade é a adequação entre a inteligência e a coisa. Tendo a subjetividade tomado o lugar de Deus como fundamento, e tendo ela eliminado o modelo divino do conhecimento humano, a definição da verdade como adequação torna-se impossível: se ela subsiste, ainda por muitos séculos, isto acontece graças a um formalismo que ignora seu próprio vazio. É deste vazio que pode nascer o niilismo. Niilismo que aqui se entende estritamente como ausência de fundamento. (STEIN, 1976, p. 102).

Logo em seguida, continua o autor:

Um tema intitulado *A filosofia da finitude e a tarefa da verdade* se tornou possível porque vivemos o apogeu do niilismo. Experimentamos uma terrível perplexidade, num estágio privilegiado do progresso das ciências, no momento profundamente consciente da práxis e na instância decisiva da filosofia. Um simples retorno à idade do fundamento ontoteológico do conhecimento e da verdade permanece inviável. Impõe-se o confronto com o niilismo que eclode da ciência, da práxis e da filosofia. Não há como fugir à verificação de Nietzsche: “o maior e novo acontecimento – a morte de Deus – começa a já lançar sua sombra sobre o mundo”. É isto que se verifica na interrogação pela verdade. “O niilismo está diante das portas”. É preciso, no entanto, abri-las. Estamos diante do problema filosófico número um que sacode nosso corpo e o corpo do mundo. Camus o viu claramente como ninguém: “Só existe um problema filosófico verdadeiramente sério: o suicídio”. O progresso das ciências, sob o signo do niilismo, e a práxis, sob a pressão da tecnocracia, nos levaram diante dele. (STEIN, 1976, p. 103)

A ausência total do sentido assombra, segundo Stein, todos os empreendimentos humanos: seja a filosofia, a ciência ou a *práxis*, já nenhum sentido justifica, em 1968, os feitos e instituições humanas que se desenvolveram em uma cultura metafísica. Segundo Stein, “a ciência e a filosofia, carregando em seu bojo o niilismo, manipulam as coisas. A práxis que deveria habitá-las também as manipula, porque é consequência direta do niilismo na filosofia e na ciência” (p. 110). No mundo que se oferece como complexo utensiliar meramente manipulável, “o homem perde a relação com o mundo real, o homem desaprende a habitar as

coisas, o homem perde a capacidade de comunicação com outros homens” (p. 111). Sobre a tarefa da verdade na era do niilismo, diz Stein:

Na era do niilismo, serão vãos toda a crispação e todo o apego a sistemas passados da ontoteologia, será inútil absolutizar a verdade calculada e construída pelas ciências e pela filosofia da subjetividade. Esta segurança não é própria da finitude. E a liberdade não se deve prender a absolutos. Numa era em que espantamos e afugentamos os deuses do cosmos, nada resolve substituí-los pela ciência e pela técnica. Suportar a sua fuga, e experimentá-la na finitude e na historicidade, nos fará assumir mais radicalmente nossa condição humana. O absoluto somente se dará historicamente e na precariedade e ambivalência da finitude.

Na era do niilismo, em que enfrentamos as consequências da ausência do fundamento na filosofia, nas ciências e na práxis, é necessário, para além do otimismo positivístico e do pessimismo romântico, aceitar a possibilidade de uma conquista crítica e responsável da verdade na história humana. Esta é a tarefa da filosofia da finitude. (STEIN, 1976, p. 115-116)

Assim como em outras obras<sup>5</sup>, Stein se posiciona em uma perspectiva que enfatiza a necessidade de um pensamento hermenêutico e histórico que renuncia ao sonho de fundamentação absoluta em instâncias que transcendem o tempo e a história. O diagnóstico de Fell é assemelhado ao de Stein mas o direcionamento que segue sua reflexão é distinto. Para Fell, as ontologias fenomenológicas – de Heidegger e Sartre – foram as únicas formas de pensamento filosófico que, desde a queda do idealismo absoluto hegeliano, assumiram para si a tarefa da concepção da identidade entre ser e pensar. A primazia do mundo fenomenologicamente considerado – o próprio campo fenomenal que emerge nas ontologias fenomenológicas – seria um empreendimento na direção do asseguramento dessa identidade. Para Fell, o destino do humanismo ocidental diante da ameaça do niilismo passa necessariamente pelo asseguramento de um modo de pensar – e, conseqüentemente, de viver – no horizonte da identidade entre ser e pensar que, segundo o autor, comandava a reflexão de Aristóteles no *De anima*, quando este postulou uma *precedent community of nature* entre a inteligência humana e a realidade. Se Stein entende que é preciso aprofundar o pensamento na direção da finitude, para Fell, a ontologia fenomenológica representa uma opção renovada de concepção integral de realidade *habitável*. Todavia, a própria ontologia fenomenológica, ao reatualizar esperanças, reatualiza perigos: é possível restaurar, pela via da ontologia fenomenológica, a unidade entre ser e pensar? As dificuldades

5 Penso aqui nas alegações do autor reunidas sob o título *Aproximações sobre hermenêutica*, onde o autor alega que o fim das ontologias, no século XIX, foi *libertador*. Para o autor, “no momento em que nos libertamos das ontologias, com o nascimento da tradição hermenêutica, começamos a perceber que os diversos campos da filosofia, que antes eram determinados a partir do mundo natural, poderiam ser multiplicados ao infinito através da inventividade humana. De certo modo a filosofia redimiou para si mesma um campo – talvez não auto-suficiente – em que o ser humano estava livre para uma inventividade histórica e cultural” (STEIN, 1996, p. 39).

desse empreendimento são observáveis, para Fell, tanto na apropriação sartreana de Heidegger quanto na *virada* que Heidegger realiza em seu pensamento – virada talvez motivada pela visualização de certas consequências de *Ser e tempo* entre as quais está a própria variação da ontologia fenomenológica oferecida por Sartre.

Pode a ontologia evitar qualquer recurso à metafísica? Deve ela evitar qualquer recurso a metafísica? A aventura, do pensamento metafísico, de busca por um fundamento que não cessa de se ausentar deságua necessariamente no niilismo que torna impossível o estabelecimento de uma ontologia segura? Ou o niilismo, ao contrário, liberta os seres humanos para a construção de uma ontologia genuinamente humana? Essas são as perguntas que Fell se coloca quando se põe a perseguir as consequências da ontologia fenomenológica. Na direção desses questionamentos é que aparece a tese de que “metafísica é angústia e aventura de superação da angústia”<sup>6</sup>. Nessa aventura, afirma Fell, a possibilidade apresentada pela filosofia de *Ser e tempo* não escaparia ao niilismo mas, em vez disso, apresentaria a possibilidade de um *niilismo heroico* caracterizado pela atualização do *amor fati* nietzschiano na figura da antecipação resoluto da morte. Todavia, Fell considera que, “se o niilismo significa uma situação do homem presente na qual ele precisa inventar sentido *ex nihilo* em uma tentativa vã de humanizar e ambientar os entes”<sup>7</sup>, Heidegger não seria niilista em razão de sua convicção sobre a *comunidade precedente de natureza* entre o existente humano e seus ambientes. O niilismo heroico pressuposto pela filosofia heideggeriana adviria do fato de que, conforme visto na sugestão de Stein, a tarefa humana no horizonte do sentido “não é a coragem de viver em pura ausência de fundamento”<sup>8</sup> mas “a coragem de se apropriar de um fundamento *histórico*, um fundamento finito e relativo no qual o homem enquanto *Dasein* já é participante”<sup>9</sup>, a coragem de renunciar a perspectiva na qual “meaning resides only in the unconditioned” já que, “como Nietzsche viu, niilismo e aventura de busca pelo incondicionado são dois lados da mesma moeda”<sup>10</sup>. A tarefa do pensamento filosófico passa por – para usar uma expressão de Ricoeur – *descida do épico ao prosaico*: trata-se de abandonar qualquer expectativa ontoteológica de lastrear o pensamento em instâncias atemporais e a salvo das vicissitudes mundanas. A recuperação da *comunidade precedente de natureza* entre o existente humano e seus ambientes é, conforme afirma frequentemente Fell, uma *struggle against Vorhandenheit*, isto é, uma luta contra a visão de mundo na qual a realidade aparece como um bloco de subsistência pronto a ser conhecido e manipulado, mas completamente

6 [“metaphysics is anxiety and the quest to overcome anxiety”] (p. 107).

7 [“if niilism means the situating of present man such that he must invent meanings *ex nihilo* in a vain attempt to humanize and environment of beings”] (p. 114)

8 [“it is not the courage of living in sheer groundlessness”]

9 [“the courage of owing up to an *historical* ground, a relative and finite ground in which man as *Dasein* is already participant”]

10 “as Nietzsche saw, niilism and the quest for the unconditioned are two sides of the same coin” (1979, p. 115)

inabitável. Porém, conforme mencionei anteriormente, a experiência da angústia conduz a compreensão humana para um horizonte afetivo no qual só aparecem dois modos de ser: o *Dasein* angustiado e uma justaposição de entes subsistentes, ou seja, *Vorhandenheit*. Seria esse par de modos de ser, revelado na angústia, mais fundamental e básico do que outros modos de ser que aparecem no emaranhado de sentido prosaico? Restaria, em *Ser e tempo*, um resíduo do dualismo que essa filosofia tentou combater? Aliás, se diante da totalidade subsistente da *Vorhandenheit* resta apenas uma existência angustiada, não é melhor que a compreensão se esconda de si mesma em uma perspectiva na qual alguém não é um *Dasein* lançado em possibilidades e caminhos que levam inexoravelmente a morte mas um sujeito subsistente diante de objetos subsistentes? Sejam quais forem as respostas para tais questões, Fell considera que *O ser e o nada* de Sartre é o desdobramento dessa perspectiva na qual, em última instância, só restam o *Dasein* e a *Vorhandenheit* – ou, em suas palavras, o Para-si e o Em-si.

Distante da comunidade de natureza entre a compreensão e a realidade que comanda a ontologia fenomenológica de Heidegger, Sartre entende que o Para-si – isto é, a realidade humana – é que investe as superfícies desérticas do Em-si com relevos de sentido. Já em *A náusea* – que se chamaria *Melancolia* até sugestão de Gaston Gallimard –, de 1938 (anterior, portanto, ao contato de Sartre com *Ser e tempo*), o filósofo francês apresenta, pela via da ficção, uma experiência da radical contingência do mundo. De forma espontânea, o historiador Antoine Roquentin passa por uma experiência na qual o sentido prosaico se dissolve camada por camada, permitindo o acesso a uma totalidade bruta e indiferenciada na qual nem mesmo os nomes das coisas possuem lastro para se fixar nelas. Para a economia interna da presente reflexão, é interessante observar como a experiência da *náusea*, enquanto processo que se desenrola nas páginas do diário de Roquentin, incide rapidamente sobre o sentido e a legitimidade da narração na estruturação da vida cotidiana.

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 cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos. 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. Parecemos começar do início. (...) E na verdade foi pelo fim que começamos. (...) O sujeito já é o herói da história. Sua depressão, seus problemas de dinheiro são bem mais preciosos do que os nossos: doura-os a luz das paixões futuras. E o relato prossegue às avessas: os instantes



deixaram de se empilhar uns sobre os outros ao acaso, foram abocanhados pelo fim da história que os atrai, e cada um deles atrai por sua vez o instante que o precede. (...) 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. 62-64)

Já se antevê em *A náusea*, portanto, vestígios da hipótese de uma pura ipseidade cujas representações serão sempre falsificações. Se em *A transcendência do ego* e *O ser e o nada* Sartre não nos diz quase nada sobre o estatuto da narração e prefere pensar a falsificação da ipseidade na chave do Ego enquanto instância de síntese de qualidades estáveis, é possível perceber como o destino da narração é o mesmo que o de um Ego sincrônico, a saber, a falsificação da existência. Temporalizando a vida às avessas, a narração produz algo tão distinto e avesso ao viver que se torna imperativo viver ou narrar – ou, em termos que serão posteriormente mais importantes em seu arcabouço conceitual, existir de forma autêntica ou na má-fé. Em Sartre, tudo se passa como se o *struggle against Vorhandenheit* presumisse um niilismo heroico ainda mais niilista: trata-se de não deixar o sentido falsificador se sedimentar sobre uma vida, de se manter na posição lúcida de uma existência marcada pela espontaneidade de uma existência sem continuidades reais. Como observaram Arthur Danto (1975), Philip Thody (1978) e David Sherman (2012), a perspectiva de um mundo sem causalidade ou estruturação racional do Sartre de *A náusea* só encontra concorrência na filosofia de David Hume. César Giraldo e Enan Burgos (2018) percebem, por sua vez, a necessidade da *despersonalização* da consciência como condição da existência autêntica em Sartre. Uma consciência despersonalizada e liberada, por si mesma, da tentação de ornamentar o deserto da *Vorhandenheit* com sentidos prosaicos aponta para a possibilidade de uma interpretação *mística* de Sartre. É o que se pode observar na interpretação de Noeli Rossatto:

Roquentin entende duas coisas principais: entende que a vida é uma sucessão de atos atomizados, homogêneos e, por isso, ininteligíveis por si mesmos. Segundo: entende que, no plano da existência, não há nada que justifique a prevalência de um acontecimento – cenário, palco, situação, momento – em detrimento de outro. E assim, não há como fixar cenários com momentos perfeitos que poderiam vir a pautar as ações humanas (ROSSATTO, 2013, p. 91)

A via dos cenários inteligíveis nos quais se tornam possíveis os momentos perfeitos é ilustrado, em *A náusea*, pela personagem Anny. Ex-amante de Roquentin, Anny aparece como uma personagem que possuía o hábito de tentar, de forma decidida e consciente, circunstâncias privilegiadas, dotadas de qualidades típicas dos livros de ficção e de história, nos quais há sempre belas cenas dignas de representação pictórica e narração em detrimento de todas as outras. Ainda conforme Rossatto:

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

A *náusea* pode ser lida, para além das intenções de seu autor, como uma espécie de libelo existencialista com implicações niilistas. Em *O ser e o nada*, escrito já sob os influxos de *Ser e tempo*, a ênfase da injustificabilidade desliza da totalidade do real para a singularidade dos projetos que definem os indivíduos. O fantasma do niilismo que segundo Fell rondava *Ser e tempo*, porém, permanece assombrando *O ser e o nada*. A ontologia fenomenológica de Sartre termina com o que tomarei a liberdade de chamar, aqui, de *mística do bêbado*: Sartre afirma que “dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos” porque “se uma dessas atividades leva vantagem sobre a outra, não o será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que possui de seu objetivo ideal; e, nesse caso, acontecerá que o quietismo do bêbado solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos” (2008, p. 764). Todavia, como é sabido, Sartre e Heidegger se afastarão da orientação desde a qual produziram suas ontologias fenomenológicas e mergulharão em perspectivas nas quais valorizarão reflexões – muitíssimo distintas, é verdade – que passam pela dimensão da *história*. Suas obras posteriores a *Ser e tempo* e *O ser e o nada*, segundo Fell, buscam em distintos pensamentos sobre a história uma maneira de enfrentar as consequências indesejáveis do niilismo residual de seus empreendimentos anteriores. O desastre do sentido que isola *Dasein* e *Vorhandenheit* se reatualizou na filosofia do Para-si e do Em-si. Será que os reposicionamentos de Heidegger e Sartre despistaram o fantasma do niilismo? Ou terá ele encontrado outras habitações para assombrar? Para encaminhar essa questão e o próximo item no qual ela será tratada, passo novamente a palavra para o filósofo com o qual comecei a presente reflexão:

O estatuto ontológico da ipseidade está, assim, solidamente baseado na distinção entre os dois modos de ser que são o *Dasein* e a *Vorhandenheit*. Nesse aspecto, entre a categoria de mesmidade de minhas análises e a noção de *Vorhandenheit* em Heidegger, existe o mesmo tipo de correlação que há entre a ipseidade e o modo de ser do *Dasein*. (RICOEUR, 2014, p. 364)

Eis, na janela, o rosto de nossa assombração. Vejamos como Ricoeur lida com ela.

Em *O século de Sartre*, Bernard Henry-Lévi (2001) afirma que os filósofos do século XX são todos ou *apóstolos* de Hegel ou *judeus* de Hegel. A adesão de Sartre ao marxismo e à dialética aponta na direção de uma *conversão* a Hegel. No penúltimo capítulo de *Tempo e narrativa*, por sua vez, encontramos um capítulo intitulado *Renunciar a Hegel*.

A menção ao pensamento de Hegel interessa no bojo da presente reflexão sobre a hipótese da ipseidade pura e o niilismo. O nome de Hegel está associado ao desfecho de uma tradição de mais de dois mil anos. A queda da metafísica do idealismo absoluto é o que desmascara um niilismo que, segundo Fell, depois de cumprir uma função secreta para o pensamento metafísico, se revela como sendo seu último e único destino. Considerando que o tema da identidade pessoal surge como problema residual da reflexão de Ricoeur sobre narração e temporalidade em *Tempo e narrativa*, parece importante mencionar que para este autor, é difícil dizer se a queda do hegelianismo “marca uma catástrofe que ainda nos fere ou uma libertação cuja glória não ousamos expressar” (2010c, p. 344). Para Ricoeur, “o êxodo do hegelianismo pode ser chamado um *evento* no campo das ideias” que “significa renunciar a decifrar a suprema intriga” que seria “a efetuação da liberdade” (2010c, p. 350). Ao leitor seduzido pela potência do pensamento hegeliano, que experimentaria a queda do idealismo hegeliano “como uma ferida”, Ricoeur recomenda “não ceder às fraquezas da nostalgia” mas “a coragem do trabalho de luto” (2010c, p. 351). Afastando-se das tentações das filosofias da história – diante das quais, em certo sentido, Heidegger e Sartre *capitulam* –, Ricoeur entra na última década do século XX reivindicando – com algum pudor, é verdade – “que continue sendo possível uma ontologia nos dias de hoje, na medida em que as filosofias do passado continuam abertas a reinterpretações e reapropriações” (2014, p. 351). Vejamos se, diferentemente de Sartre, a reapropriação e reinterpretação dos influxos heideggerianos permite a Ricoeur enfrentar o – ou escapar do – fantasma do niilismo e, em caso afirmativo, como.

A reapropriação de Ricoeur do pensamento de Heidegger, mencionada no final do item anterior, se dá na última de dez partes de *O si-mesmo como outro*, na qual sua ideia de *homem capaz* é apresentada como expediente propriamente ontológico no qual se sustentam as demais partes da obra. A figura do ser humano *capaz* – isto é, dotado da capacidade de produzir realizações em um mundo de sentido comum no horizonte de uma *vida boa, para e com os outros, em instituições justas* – é a outra face da moeda da sua ideia acerca do ser humano *falível* que anima suas primeiras obras. Uma primeira alegação que se poderia fazer – e de forma acertada, na medida em que assumida e confessada pelo autor – é a de que seu pensamento opera no prisma de uma primazia de preocupações éticas e morais na esteira do pensamento de Emmanuel Levinas. Como este filósofo, Ricoeur também se apropria e atualiza influxos heideggerianos sob a égide de preocupações nas quais

a ontologia é inseparável da ética. Tendo isso em mente, é possível compreender a mudança de nuance, entre *Tempo e narrativa* e *O si-mesmo como outro*, da noção de ipseidade. Se nesta obra ipseidade está para *Dasein* assim como mesmidade está para *Vorhandenheit*, isso se dá em um horizonte no qual, reitero, não se trata de *substituir* mesmidade por ipseidade mas de perceber a fecunda economia entre os distintos estratos identitários. Em outras palavras, há circunstâncias em que os aspectos objetivos, sincrônicos e abstraídos da temporalidade são filosoficamente importantes. Também reitero que em *O si-mesmo como outro* o caráter e as promessas cumprem a função de serem a unidade de medida uma da outra, em um horizonte de circularidade hermenêutica: se uma pessoa não é uma *coisa*, ela também não é *pura possibilidade*. Tudo se passa como se *pura mesmidade* e *pura ipseidade* figurassem, na esteira do já afirmado com João Botton, limites impraticáveis da condição humana. Em termos contemporâneos, tais possibilidades só seriam instanciadas em casos nos quais o automatismo ou a desorientação produzissem exemplares quase patológicos da individualidade. Considerando o problema específico da pura ipseidade, conforme Benjamin Roth (2014), o Meursault de *O estrangeiro*, de Albert Camus, seria quase um tipo ideal weberiano de indivíduo desorientado, imerso no presente atômico e incapaz, até as últimas páginas do romance, de pensar em si mesmo enquanto pessoa humana. E se mencionar o Roquentin sartreano ou o Meursault camusiano é de praxe nessa seara, René Girard (2009) – como também faz Ricoeur – acrescenta “os vagabundos” de Beckett nesse conjunto de desorientados. Embora Beckett seja especialmente célebre pela sua dramaturgia e sobretudo por *Esperando Godot*, sua incursão pelo mundo do romance oferece uma das imagens mais emblemáticas da hipótese da ipseidade pura. No terceiro romance de sua trilogia – *Molloy*, *Malone morre*, *O inominável* – a identificação do *quem?* da ação e da narração se torna literalmente impossível, como já se nota nas primeiras páginas:

Onde agora? Quando agora? Quem agora? Sem me perguntar. Dizer eu. Sem pensar. Chamar isso de perguntas, hipóteses. Ir adiante, chamar isso de ir, chamar isso de adiante. (...) Pode ter começado assim. Não farei mais perguntas. (...) Pouco importa como isso se deu. Isso, dizer isso, sem saber o quê. Talvez não tenha feito mais que ratificar um velho fato consumado. Mas não fiz nada de fato. Parece que falo, não sou eu, de mim, não é de mim. (...) Deve haver outros expedientes. Senão seria um desespero total. Mas é um desespero total. (BECKETT, 2009, p. 29)

O *desespero total* do inominável cuja consciência em fluxo compõe o terceiro romance da trilogia beckettiana faz com que a hipótese da ipseidade pura em Musil, Sartre ou Camus pareçam meros esboços. O texto inteiro é o fluxo de uma consciência para a qual não só a pergunta *quem?* não encontra resposta, mas quaisquer outras perguntas que conectem um *Dasein* esvaziado com o deserto de uma *Vorhandenheit* também pairam no vazio. Talvez seja mesmo o caso de dizer que se Musil, Sartre e Camus operam *no limite* da hermenêutica do si, enquanto *casos desconcertantes*, Beckett

*ultrapassa os limites da narratividade*, revelando uma versão infernal do verbo interior agostiniano<sup>11</sup>. Assim, se Musil, Sartre e Camus cumprem a função de demarcar os limites da hermenêutica do si, Beckett ofereça uma imagem da consumação do mundo inabitável do niilismo. Nesse sentido, resumindo o espírito da presente reflexão, talvez seja o caso de dizer que qualquer lida com o niilismo passa pelo asseguramento de um *espaço de experiência habitável*. Entre o limite do excesso de sentido da filosofia de Hegel e da falta de sentido do inferno beckettiano se colocam os intentos hermenêuticos de Ricoeur sobre a ipseidade e a consciência histórica. E se Ricoeur aponta para a ameaça da hipótese da pura ipseidade na hermenêutica do si, por outro lado, a adequada renúncia a Hegel passa pela elaboração de uma *hermenêutica da consciência histórica*.

A filosofia da história hegeliana trata, conforme alega Ricoeur, de uma ideia de História que só faz sentido *para filósofos*. A rigor, uma História na qual as ações e os acontecimentos são manifestações de uma racionalidade metafísica não é histórica, mas metafísica. Contra Hegel, em seu esboço de hermenêutica da consciência histórica, Ricoeur recorre a Koselleck, Gadamer e Nietzsche na medida em que suas ideias ajudam a pensar, respectivamente, o futuro, o passado e o presente. Não abordarei a apropriação que Ricoeur faz de Gadamer e fecundidade de seu pensamento para elucidação de nossa condição de sermos afetados pelo passado. Pretendo apenas mostrar como o recurso a Koselleck e Nietzsche aponta na direção de uma ideia de *experiência viva do tríplice presente* que se equilibra sobre o abismo que de um lado é hegeliano e, de outro, beckettiano.

Reinhart Koselleck é um historiador e teórico da história que Ricoeur leu *muito bem*, embora aparentemente tenha lido *muito pouco*. Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur menciona apenas um dos quatorze ensaios de *Futuro passado*. Nos quinze anos que separam *Tempo e narrativa* e *A memória, a história, o esquecimento*, fica a impressão de que Ricoeur leu apenas outro dos ensaios do historiador no referido livro. De qualquer modo, se *Tempo e narrativa* se inicia com a perplexidade diante da ideia agostiniana do tempo como um tríplice presente, é interessante notar que em seu esboço para uma hermenêutica da consciência histórica, com o qual a obra se conclui, Ricoeur esteja pensando nossa relação com o futuro com um autor que, em certo sentido, é mais *agostiniano* que o próprio Agostinho<sup>12</sup>. Ricoeur

11 A hipótese de Beckett como figura final na história da relação da memória com a narrativa não é originalmente minha, mas aparece em *Memory and narrative: the weave of life-writing*, de James Olsey.

12 Em *Estratos do tempo*, Koselleck faz afirmações que radicalizam de modo vertiginoso a partição tripla que Agostinho faz sobre o tempo. Diz o autor: “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 simultaneamente 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 ne-

se interessa especialmente pelas noções koselleckianas de *horizonte de expectativa e espaço de experiência*. Segundo o historiador, “a experiência é o passado atual” (2006, p. 309) e “também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente” (p. 310). De maneira mais detalhada, diz Koselleck:

“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)

É fácil observar como as categorias formais de Koselleck servem, para Ricoeur, como categorias de segunda ordem nas quais as grandiloquentes ideias da filosofia dialética da história parecem *um entre outros* modos de equacionar expectativas e experiências. Além de enfatizar as dimensões do agir e do sofrer, tão caras a Ricoeur, Koselleck oferece para o filósofo um esquema desde o qual é possível avaliar as utopias nascidas das filosofias da história enquanto expectativas desmedidas e contraproducentes tanto para o nível da iniciativa quanto para o nível da imaginação prática, ética e política. Ricoeur não é o melhor amigo do pensamento utópico, que domina expectativas e empobrece experiências. Para o filósofo francês, a tensão entre expectativas e experiências elucidada pelo historiador alemão clarifica o nível formal desde o qual se equacionam imagens do possível e do realizável. Contudo, na medida em que um dos interesses da presente reflexão é a hipótese da ipseidade pura, cabe passar a palavra novamente para Sartre. Em sua reflexão sobre a morte – que é, em certa medida, um acerto de contas com Heidegger – diz este filósofo:

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

cessidade de se emaranhar na indefinição de conceitos como história contemporânea ou história do presente” (KOSELLECK, 2014, p. 232). A ideia de *Futuro passado* que intitula uma de suas coleções de ensaios nomeia o domínio no qual incidem as reflexões de hermeneutas e historiadores, a saber, as possibilidades nas quais se projetavam os indivíduos e grupos de épocas inteiras da história. Vale mencionar que Koselleck não apenas foi aluno de Gadamer como polemizou com este sobre as relações entre teoria da história e hermenêutica.

a ser. Todas essas esperas comportam evidentemente uma referência a um último termo que seja esperado sem nada mais esperar. Um repouso que seja ser e não mais espera de ser. Toda a série é interrompida nesse último termo, o qual, por princípio, jamais é dado e constitui o valor de nosso ser, ou seja, evidentemente, uma plenitude do tipo 'Em-si-Para-si'. Por esse último termo efetuar-se-ia de uma vez por todas a reassunção de nosso passado; ficaríamos sabendo para sempre se tal ou qual experiência de juventude foi frutuosa ou nefasta, se tal ou qual crise de puberdade era simples capricho ou real pré-formação de meus comprometerimentos posteriores; a curva de nossa vida estaria estabelecida para sempre. Em uma palavra, a conta seria fechada. Os cristãos tentaram dar à morte o caráter desse último termo. (SARTRE, 2008, p. 659-660)

A passagem é rica e permite diversos desdobramentos. Chama atenção, porém, a vinculação entre *ipseidade* e *espera*. Penso que seja possível tomar *espera* por sinônimo de *expectativa* na medida em que se lê, nos diários que Sartre escreveu durante a segunda guerra mundial, que “cada presente tem seu futuro que o ilumina e desaparece com ele, transformando-o em *futuro-passado*” (2005, p. 197). Pode parecer casual que o título de uma obra de Koselleck apareça no texto de Sartre. Porém, não sou o primeiro a associar Koselleck e Sartre: o próprio Ricoeur faz essa associação quando afirma, em *O si-mesmo como outro*, que

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)

No horizonte da aproximação ricoeuriana entre Sartre e Koselleck, é possível afirmar um entrelaçamento entre projetos, expectativas e promessas na relação dos seres humanos com o futuro. Porém, como vimos, Sartre é um filósofo da ipseidade pura e o próprio Ricoeur flerta com o binômio heideggeriano *Dasein-Vorhandenheit*. Não estamos perigosamente próximos dessa perspectiva de desorientação radical representada pela hipótese da ipseidade pura? Se a expectativa comanda a experiência, se o projeto define a identidade, se a promessa é a essência temporal do caráter, não estamos na beira do abismo do niilismo? Como mencionei antes, Ricoeur também pensa sua hermenêutica da consciência histórica se inspirando em Nietzsche. François Hartog, outro historiador e que, como Ricoeur, é um leitor em grande débito para com Koselleck, afirmou que “o existencialismo era um presentismo” (HARTOG, 2014, p. 146) justamente por essa ênfase no presente vivo, na experiência viva do presente da qual as expectativas, os projetos e as promessas operam como que funcionárias. Antes do existencialismo, porém, Hartog viu justamente nas considerações de Nietzsche sobre as vantagens e desvantagens da história para a vida – na qual Ricoeur colherá sua inspiração para pensar a força do

presente – um dos primeiros relâmpagos da tempestade presentista que se tornaria a forma hegemônica de gestão do tempo histórico no século XXI. Sem futuro nem passado, o ser humano exposto à radiação do presentismo não vive, nesta economia do tempo histórico, um traço mórbido do niilismo? O presentismo niilista não é um convite para uma ipseidade pura e desamparada, totalmente desesperada como o inominável beckettiano? E, se sim, a teoria da identidade narrativa dispõe de recursos ou elementos para enfrentar esse desafio e tornar novamente o mundo habitável?<sup>13</sup>

Conforme anteriormente afirmado, o niilismo é um paradigma no qual o mundo se torna inabitável. No entendimento de Fell, a virada no pensamento de Heidegger se dá na direção de assegurar “o lar primordial do homem diante do perigo do niilismo ao qual o esquecimento do ser levou o homem moderno”<sup>14</sup>. Cerca de sessenta anos depois da publicação de *Ser e tempo*, a tensão entre os modos de ser do *Dasein* e da *Vorhandenheit* permanece, como vimos, informativa e inspiradora. Do mesmo modo permanece urgente a questão da habitabilidade do mundo. É o que se vê na preocupação hermenêutica de Ricoeur, em *Tempo e narrativa*, quando o filósofo afirma que “o que é interpretado num texto é a proposição de um mundo que eu poderia habitar e no qual poderia projetar as capacidades que me são mais próprias” (2010a, p. 138). A narrativa é “um mundo suscetível de ser habitado” e mesmo que seja “um mundo inóspito, como muitas obras modernas projetam” (2010b, p. 174), deve ser “um mundo no qual poderíamos morar e desenvolver nossas potencialidades mais próprias” (2010c, p. 172). Embora exercite “mais a imaginação do que a vontade”, a narrativa continua, para Ricoeur, sendo uma “categoria da ação” na medida em que se constitui como “experiência de pensamento mediante a qual nos exercitamos a habitar mundos estranhos a nós” (2010c, p. 422). Se Fell entende que o asseguramento entre o ser e o pensar – e, com ele, a restauração da ontologia fenomenológica – é o caminho mais adequado para o enfrentamento do

13 Em um prefácio escrito em setembro de 2011 – oito anos depois da publicação da primeira edição da obra – para uma nova edição de seu *Regimes de historicidade*, Hartog chama a atenção para a feição inabitável das cidades presentistas. O autor afirma que “aquele que quiser fazer uma experiência presentista basta abrir os olhos, percorrendo estas grandes cidades no mundo para as quais o arquiteto holandês Rem Koolhaas propõe o conceito de ‘cidade genérica’”, nas quais “o presentismo é rei, corroendo o espaço e reduzindo o tempo, ou o expulsando” (2014, p. 15). Tudo se passa como se as próprias cidades fossem atingidas por consequências parecidas com aquelas que a prevalência da ipseidade sobre a mesmidade produz nas identidades pessoais, produzindo “bairros sempre em movimento, em transformação, inventando percursos cada vez mais complicados para seus habitantes temporários” (p. 16). A cidade genérica é a cidade reduzida à sua função. No horizonte da presente reflexão, se o niilismo trabalhava secretamente para a metafísica até se libertar e se revelar como seu destino, a cidade presentista é a cidade niilista. Muito antes de Hartog, o romancista Hermann Broch, no terceiro volume da trilogia *Os sonâmbulos*, chamava a atenção para o fato de que uma das primeiras instâncias que desmoronam no processo da decadência dos valores é o reconhecimento da dimensão humana do ornamento na arquitetura.

14 [“man’s primordial home from the danger of a nihilism to which the self-dissimulation of Being has brought modern man”] (1979, p. 177)



niilismo, Ricoeur lastreia sua ontologia/antropologia de um ser humano *capaz* no horizonte de habitabilidade sedimentado e estabelecido nas tradições narrativas da história e da ficção. Essa perspectiva permanece animando seus últimos grandes textos, a saber, *A memória, a história, o esquecimento* e *Percurso do reconhecimento*, nos quais os temas do perdão, da memória feliz e do reconhecimento compõem como acabamento dessa ideia de um ser humano capaz de realizar coletivamente um sentido histórico e, neste, se realizar enquanto indivíduo.

## CONCLUSÃO: CONVENHAMOS QUE O PROBLEMA NÃO É MERAMENTE METAFÍSICO

A relação entre ipseidade pura e a era do niilismo se permite observar desde um posicionamento do pensamento de Ricoeur na problemática da crise da metafísica e, na esteira desta, das aporias conceituais das ontologias fenomenológicas que, depois dessa crise, carregam a tocha da unidade entre ser e pensar. Em sua resenha ao livro de Fell sobre Heidegger e Sartre, Judith Butler (1982) já alertava para o fato de que a saída meramente compreensiva por meio de eventuais restaurações de ontologias fenomenológicas era insuficiente. Butler, porém, toma partido por Sartre contra Heidegger e, em certo sentido, se alinha com a perspectiva dialética que alimenta as filosofias da história de inspiração hegeliana e marxista. Na mesma direção, Mark Fisher chama atenção para o que nomeia, já no título de sua obra, de *realismo capitalista*. No entendimento desse autor, as categorias do capitalismo se impõem de forma ubíqua e alagam todos os estratos da experiência humana desde a queda do muro de Berlim. Em perspectiva aproximada da de Fisher, Rodrigo Turin (2019) identifica os mecanismos do regime de historicidade presentista com a economia política do neoliberalismo. Os ponteiros da experiência histórica, no presentismo que caracteriza o capitalismo tardio do século XXI, não são sincronizados nem por acaso nem por milagre. Pelo contrário, passam por malhas de organização do tempo histórico que não definem só o curtíssimo prazo da experiência do consumidor como o também curtíssimo – no máximo *curto* – prazo estipulado para as expectativas, promessas e projetos de vida em um mundo sem passado nem futuro. Como afirmou muito recentemente o filósofo esloveno Slavoj Žižek acerca de como poderíamos nos comportar no tempo da pandemia, uma sensibilidade para a especificidade de nosso momento histórico passa pelo reconhecimento de que essa circunstância não é o momento privilegiado para uma imersão profunda e profundamente orientada para os mistérios do si. Pelo contrário, trata-se de um momento no qual os traços estáveis – dos quais os indivíduos frequentemente se envergonham, na clínica psicanalítica, por se tratarem de *sintomas neuróticos* – cumprem o papel de lastro e expediente identitário desde o qual o indivíduo se

põe a salvo das noites da identidade pessoal e dos desastres da despersonalização. Em outras palavras, se trata de não deixar a ipseidade desprotegida e à deriva, sem o ancoradouro das disposições duráveis que só a mesmidade proporciona. Se a pandemia parece um caso exemplar de suspensão do tempo em geral – e, com ele, do tempo histórico – as lições que servem para ela podem ser levadas para a ocasião que a suceda: a ausência de um lastro mínimo de mesmidade nos arrasta para o abismo beckettiano. Se levamos em consideração, em conjunto com estas referências, as análises de Christian Salmon (2010) em *Storytelling: la máquina de fabricar historias e formatear las mentes*, descobrimos uma verdadeira indústria de sentido operando uma exploração incansável e de proporções planetárias do desejo humano por sentido narrativo para a vida, planejando personalidades e identidades coletivas. Na chave da relação entre *Dasein* e *Vorhandenheit* como tensão que elucida o perigo do niilismo conforme apresentado por Fell, a posição de Ricoeur em *O si-mesmo como outro* desponta como estratégia fecunda entre, por um lado, o reconhecimento da legitimidade das qualidades de um si que permanece e resiste no tempo e da reabertura desse mesmo si para a reinvenção e enfrentamento dos desafios que fazem da realidade uma ameaça para a habitação com sentido em um mundo humano. Sobre o tipo narrativo que se depreende da tensão entre o desafio e as possibilidades postas para este si pós-moderno, tudo se passa como se fosse o *conto* – e não o *romance* – o modo narrativo mais fecundo para a travessia da tempestuosa aceleração da História<sup>15</sup>. Se já não nos é dado viver a *unidade narrativa de uma vida* como os personagens do grande romance novecentista, podemos, porém, resistir à existência sob a forma de um fluxo de consciência inominável. Se, por fim, a ideia de uma narrativa identitária encurtada para a forma de *conto* não parece uma habitação aconchegante, certamente ela funciona como um abrigo contra tempestades.

## BIBLIOGRAFIA

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed., 1. reimp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

BECKETT, Samuel. **O inominável**. Tradução de Ana Helena Souza. – 1. ed. – São Paulo: Editora Globo, 2014.

15 Esse é um dos temas que Ricoeur encontra nas análises de Koselleck acerca da especificidade dos tempos modernos. O tempo moderno parece disponível para o fazer humano e se acelerar na direção do progresso. Considerando a apropriação que Hartog faz de Koselleck, o presentismo que impera nos últimos 30 anos depende da intensificação da aceleração da experiência histórica que, se acelerando, se torna cada vez mais indisponível e cada vez menos orientada para um melhoramento da vida dos indivíduos e grupos. No primeiro ano desse milênio acelerado, a psicanalista Maria Rita Kehl (2001) publicou um primoroso artigo, intitulado “Minha vida daria um romance”, no qual explora as relações entre subjetividade, narratividade e o tempo histórico moderno. É dela a sugestão de que o conto, mais do que o romance, se coloca como modelo possível de agenciamento narrativo das existências no século XXI.

BORNHEIM, Gerd. **Sartre, Metafísica e Existencialismo**. 3ª edição. São Paulo – SP: Editora Perspectiva S. A., 2000.

BOTTON, João Batista. **O homem como promessa**: estudo das implicações da antropologia filosófica de P. Ricoeur. Belo Horizonte, 2017. Tese (Doutorado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFMG, 2017.

BROCH, Hermann. **Huguenau ou a objetividade: 1918** (Os sonâmbulos; v. 3). Tradução, glossário e posfácio: Marcelo Backes. São Paulo: Benvirá, 2011.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental**. São Paulo: Leya, 2011. v.4.

COLETTE, Jacques. **Existencialismo**. Tradução de Paulo Neves. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2011.

DANTO, Arthur. **As ideias de Sartre**. Tradução de James Amado. São Paulo, SP: Cultrix, 1978.

DESOUSA FILHO, Alipio. **A política do conceito**: subversiva ou conservadora? Crítica à essencialização do conceito de orientação sexual. *Bagoas: revista de estudos gays*, v. 3, p. 59-77, 2009.

DOSSE, François. **O Desafio Biográfico**: Escrever uma Vida. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

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

FISHER, Mark. **Realismo capitalista**: é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo? Trad. Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodado e Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

GIRALDO, César Augusto Ramirez; BURGOS, Enan Arrieta. **La despersonalización de la conciencia como presupuesto de la libertad**: una aproximación desde la fenomenología existencial de Sartre. *Eidos* nº 29 (2018).

GIRARD, René. **Mentira romântica e verdade romanesca**. Tradução de Lilia Ledon da Silva. São Paulo, SP: É Realizações, 2009.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. 1. ed.; 1. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

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

KLEINBERG, Ethan. **Generation existential**: Heidegger's philosophy in France, 1927-1961. Ithaca: Cornell University Press, 2005.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Tradução Markus Hediger. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

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

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

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

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

RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**. Tradução Ivone C. Benedetti. - 1ª ed. - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

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

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

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

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

ROSSATTO, Noeli. **Singularidade, narratividade e mundo comum**: uma perspectiva fenomenológica. Em: Filosofia e educação: interatividade, singularidade e mundo comum / Amarildo Luiz Trevisan, Noeli Dutra Rossatto, (organizadores).- 1. ed. - Campinas, SP: Mercado das Letras, 2013.

ROTH, Ben. **Narrative, understanding, and the self**: Heidegger and the interpretation of lived experience. Dissertation. Graduate school of arts and sciences. Boston University, 2014.

ROYLE, Peter. **“Weltanschauung” and ontology in Sartre’s work and thought**. *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*. Trent University, Peterborough, Canada, 1971.

SALMON, Christian. **Storytelling**: la máquina de fabricar historias y formatear las mentes. Traducción de Inés Bértolo. Barcelona: Península, 2008.

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

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução e Rita Braga. – 12.ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 16 ed., tradução de Paulo Perdigão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. – São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SHERMAN, David. **Absurdo**. Em: DREYFUS, Hubert e WRATHALL, Mark A. (Org.), *Fenomenologia e existencialismo*; tradução Cecilia Camargo Bartalotti e Luciana Pudenzi. – São Paulo: Edições Loyola, 2012.

STEIN, Ernildo. **Melancolia**: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental. Porto Alegre: Movimento, 1976.