
A insustentável leveza do futuro: existencialismo, presenteísmo e a ironia silenciosa do possível

The unbearable lightness of the future: existentialism, presentism, and the silent irony of the possible

DOI: 10.12957/ek.2025.91070

Vítor Hugo dos Reis Costa¹

UFRJ / UNIRIO

costavhr@gmail.com

RESUMO

Trata-se de uma tentativa de recuperação de valências do pensamento existencialista no interior do que, na esteira da teoria da história de François Hartog, é o regime presentista de historicidade. Em um cotejo entre as filosofias fenomenológicas de Sartre e Ricoeur, as teorias da história de Hartog e Koselleck e os romances de Musil e Kundera, se intenta mostrar a possibilidade de outro relacionamento com o futuro existencial e histórico. Além das relações com a estrutura da experiência do futuro, o artigo também analisa os fenômenos do amor romântico e do desejo identitário. A reflexão se conclui com uma defesa de uma busca por um temperamento mais leve e mais capaz de acomodar a ironia constitutiva da experiência da historicidade e da temporalidade da existência.

Palavras-chave

Existencialismo; Futuro; Ironia; Presentismo.

ABSTRACT

This article attempts to recover aspects of existentialist thought within what, following François Hartog's theory of history, is the presentist regime of historicity. By comparing the phenomenological philosophies of Sartre and Ricoeur, the theories of history of Hartog and Koselleck, and the novels of Musil and Kundera, it seeks to demonstrate the possibility of a different relationship with the existential and historical future. Beyond its relationship with the structure of the experience of the future, the article also analyzes the phenomena of romantic love and identity desire. The reflection concludes with a defense of a search for a lighter temperament, more capable of accommodating the constitutive irony of the experience of historicity and the temporality of existence.

Keywords

Existentialism; Future; Irony; Presentism.

¹ Professor substituto nos departamentos de filosofia da UFRJ e da UNIRIO. Pós-doutorado em filosofia (CNPq/FAPERJ) na UERJ. Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

Outrora, eu também considerei o futuro como único juiz competente de nossas obras e de nossos atos. Mais tarde é que compreendi que o namoro com o futuro é o pior dos conformismos, a covarde adulação do mais forte. Pois o futuro é sempre mais forte que o presente. É realmente ele, com efeito, que nos julgará. E, certamente, sem nenhuma competência.

Milan Kundera

1 CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Em um dos ensaios de *Histórias de conceitos*, o historiador Reinhart Koselleck (2020, p. 223) declara que “faz parte da finitude de todos os seres humanos considerarem sua própria situação mais importante e mais séria do que todas as situações anteriores”. É o que parece perceber Christian Salmon, em uma pergunta que faz para o romancista Milan Kundera, para o qual o final do século XX era o tempo dos *paradoxos terminais* dos tempos modernos, isto é, uma época de desfechos, nas quais todos os valores e categorias modernas se encontravam em uma situação de *senal invertido*, representando o contrário do que prometiam. Eis a resposta de Kundera:

A todos os paradoxos terminais, acrescente ainda esse do próprio fim em si mesmo. Quando um fenômeno anuncia, de longe, seu próximo desaparecimento, nós somos muitos a sabê-lo e, eventualmente, a lamentá-lo. Mas quando a agonia chega a seu fim, nós olhamos adiante. A morte se torna invisível. [...] O fim não é uma explosão apocalíptica. Talvez não exista nada tão pacífico quanto o fim. (Kundera, 1988, p. 41)

Embora não possa ser considerado um teórico da história como Koselleck, Kundera, enquanto romancista e ensaísta, proporciona intuições inspiradoras para a teoria da história. Em outra entrevista, desta vez com o romancista Philip Roth (2008), Kundera fala mais uma vez sobre esse sentimento de que a própria situação é mais importante e mais séria do que todas as situações anteriores:

Roth: Você acha que a destruição do mundo vai acontecer em breve?

Kundera: Depende do que você quer dizer com “em breve”.

Roth: Amanhã ou depois de amanhã.

Kundera: A sensação de que o mundo está caminhando rumo à destruição a passos largos é muito antiga.

Roth: Quer dizer que não temos motivo para preocupação.

Kundera: Pelo contrário. Se um temor existe na mente humana há séculos, deve haver algo por trás dele.

A hipótese que a presente reflexão pretende explorar é a de que o que está na base dessa sensação de temor é da ordem daquilo que podemos chamar, com Peter Sloterdijk (2012) e Arthur Lovejoy (2005), de *temperamento metafísico*. Longe de negar que o presente que nos foi dado seja objetivamente assombrado por seus próprios “cavaleiros

do apocalipse” – a saber, a *crise ecológica*, as *consequências da revolução biogenética*, os *desequilíbrios do próprio sistema* (a luta vindoura por matéria-prima, comida e água, por exemplo) e o *crescimento explosivo de divisões e exclusões sociais* (Sader apud Žižek, 2012) –, quero restringir minha análise ao âmbito estritamente *temperamental* da atmosfera de crise. Minha aproximação do tema será, portanto, *existencial*: assumindo a pertinência das análises de François Hartog (2014) sobre certa *tiranía do futuro* enquanto aspecto típico da experiência do tempo histórico na modernidade e sobre certa vocação *presentista* do existencialismo, quero sugerir que é possível encontrar na ontologia fenomenológica de Sartre um expediente *terapêutico* por meio do qual talvez seja possível esboçar um caminho de adoção de outro tipo de temperamento diante do presente histórico.

2 TEMPERAMENTOS PRESENTISTAS

Em entrevista concedida ao ator Lázaro Ramos em 2018, a atriz Fernanda Torres foi arguida sobre o que *de novo* ela tinha para dizer enquanto artista. A resposta da atriz é de que ela não tinha nenhuma *novidade* para dizer, pois apenas tentava fazer sua arte em um *viés existencial, mais do que identitário*. Porém, isso não seria novo. O ator, conduzindo a entrevista, diz que gostou da resposta, pois dizer algo de novo não precisa significar novidade, dado que a expressão *de novo* também pode ser interpretada enquanto *novamente*. Modestamente, quero sugerir que a presente reflexão se alinha com esse viés existencial que, penso, pode ser avivado novamente na praça pública.

A oposição entre existencial e identitário proposta por Fernanda Torres tem sua razão de ser e, como pretendo mostrar na continuação deste texto, é possível afirmar que o grande tema de *O ser e o nada é a questão da identidade*. Embora seja alvo de muitas e muito diversas aproximações e elaborações teóricas, a questão da identidade, nesta parte do texto, será abordada pelo enquadramento da teoria da história, especialmente aquela de François Hartog. Quero sugerir que a emergência da questão da identidade possui relações internas com o que Hartog (2014) chama de *presentismo*.

A hipótese do presentismo proposta por Hartog (2014) em *Regimes de historicidade* não é consensual e nem a única hipótese sobre o estatuto da historicidade

do presente que nos foi dado². De modo sumário, o presentismo indicaria a hegemonia do presente enquanto aspecto mais patente e saliente da experiência e da consciência histórica depois de eventos como a queda do muro de Berlim e a dissolução da União Soviética e, com ela, do fim da Guerra Fria. Diferentemente do período tipicamente moderno, que de modo esquemático poderia ser considerado como o período de quase exatos duzentos anos entre a Revolução Francesa e os eventos acima mencionados, em que o *futuro* inspirava as ações individuais e coletivas, e do período pré-moderno, no qual o *passado* comparecia como estoque tradicional de sabedoria sobre o curso aparentemente pouco mutável dos eventos, nosso tempo histórico seria marcado pela hegemonia do *presente*. Segundo o autor,

[...] a produção do tempo histórico parece estar suspensa. Daí talvez essa experiência contemporânea de um presente perpétuo, inacessível e quase imóvel que busca, apesar de tudo, produzir para si mesmo o seu próprio tempo histórico. Tudo se passa como se não houvesse nada mais do que o presente, espécie de vasta extensão de água agitada por um incessante marulho. É conveniente então falar de fim ou de saída dos tempos modernos, isto é, dessa estrutura temporal particular ou do regime moderno de historicidade? Ainda não sabemos. De crise, certamente. É esse momento e essa experiência contemporânea que designo presentismo. (Hartog, 2014, p. 40-1)

Se em 1960, portanto, Gadamer (1997, p. 34) declarou que lhe parecia que ele e seus contemporâneos viviam “numa permanente superexcitação” da “consciência histórica”, tudo se passa como se, menos de meio século depois (o livro de Hartog foi originalmente publicado em 2003) essa superexcitação tenha se transformado em um sentimento de *suspensão* e *crise*. Conforme Koselleck,

[...] 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)

Em suma, no presentismo, tudo se passa como se *uma decisão estivesse pendente*, embora a fuga dos horizontes de possibilidades, típicas da historicidade moderna, tenha

² Penso que hipóteses como as de Gumbrecht (2015) sobre um *presente amplo*, bem como as de Paulo Arantes (2014) sobre um *novo tempo do mundo* e de Mateus Pereira e Valdeci Araújo (2019) podem ser vistas como perspectivas que *competem* com a hipótese do presentismo.

proporcionado à consciência histórica *superexcitada* uma atmosfera de *temor* permanente por meio da qual distintos elementos da cultura contemporânea pudessem aparecer como *cavaleiros do apocalipse*. “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”, declara Hartog (2014, p. 160), sobre esse momento em que “[...] a luz é produzida única e exclusivamente pelo presente e no qual não haveria mais “nem passado, nem futuro, nem tempo histórico.”. É uma impressão que também pode ser observada em *A memória, a história, o esquecimento*, obra que Ricoeur (2007, p. 17) declara ter escrito em razão da preocupação com “[...] 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”. Na mesma obra, Ricoeur (2007, p. 419) fala sobre uma “[...] bulimia comemorativa [...]” da “[...] memória pura, a que dispensa a história e elimina a duração, para fazer dela um presente sem história.”. Voltarei, nas conclusões desse texto, ao tema da identidade e da memória tal como pensada por Ricoeur. Para não me estender mais sobre isso, passo uma vez mais a palavra para Hartog (2014), em *Regimes de historicidade*, no que diz respeito ao existencialismo de Sartre:

Em 1945, Sartre mais uma vez, no editorial do primeiro número de *Temps modernes*, persistia e assinalava: ‘Escrevemos para nossos contemporâneos, não queremos olhar nosso mundo com olhos futuros, isso seria o modo mais certo de matá-lo, mas com olhos de carne, com nossos verdadeiros olhos perecíveis. Não desejamos ganhar nosso processo com recurso e não temos o que fazer com uma reabilitação póstuma: é aqui mesmo e durante nossa vida que os processos são ganhos ou são perdidos’. O existencialismo concebe salvação somente no engajamento sem reserva na ação. ‘Militante’, retomará o autor de *As Palavras*, ‘eu quis salvar-me pelas obras’. À revolução é atribuído, a partir de então, ‘o papel que a vida eterna outrora desempenhou’, ela ‘salva aqueles que a fazem’, observava Malraux. O existencialismo era um presentismo. (Hartog, 2014, 145-6)

Quase meio século antes da consolidação do presentismo enquanto regime de historicidade, portanto, o existencialismo era uma espécie de sensibilidade ou temperamento presentista extemporâneo. Com base nessa hipótese, passo, então, ao exame de algumas ideias de Sartre para fins de elucidação de uma certa vocação do existencialismo, enquanto postura *existencial*, para tempos como o presente presentista que nos foi dado.

3 ONDE ESTÃO OS FUTUROS DE OUTRORA?

Em *A imortalidade*, Milan Kundera nos faz uma jocosa provocação:

Sonho em fazer uma experiência: aplicar eletrodos na cabeça de um homem e calcular qual a porcentagem de sua vida que ele consagra ao presente, que porcentagem às lembranças, que porcentagem ao futuro. Desta forma poderíamos descobrir o que é o homem na sua relação com o tempo. O que é o tempo humano. E com certeza poderíamos definir três tipos humanos fundamentais, segundo o aspecto do tempo que fosse dominante para cada um. (Kundera, 1998, p. 223)

Se existem (ao menos) três tipos de regimes de historicidade, a brincadeira de Kundera parece nos sugerir que existem (ao menos) três tipos de pessoas que, nesse sentido, estariam *mais* ou *menos em casa* nos distintos regimes de historicidade. Três tipos de *temperamentos*, pois, que estariam mais ou menos em casa em três distintos tipos de *atmosferas*. O existencialismo, um tanto quanto extemporâneo no ambiente em que floresceu, não seria uma sensibilidade ou temperamento vocacionado para uma atmosfera presentista? Na hipótese de que este seja o caso, examinarei algumas passagens emblemáticas dos textos de Sartre.

No *Diário de uma guerra estranha*, Sartre (2005, p. 197) diz que “[...] cada presente tem seu futuro que o ilumina e desaparece com ele, transformando-o em futuro-passado [...]”, e se pergunta sobre “[...] onde estão os futuros de outrora”. Chama atenção, nessa passagem, a aparição da expressão *futuro-passado*. Considerando que *Futuro passado* [*Vergangene Zukunft*] é o título de uma obra de Reinhart Koselleck (2006) – título que, para Ricoeur (2007, p. 312), “[...] pode ser entendido no sentido de futuro tal como ele não é mais, de futuro acabado [...]” –, cabe observar como a ideia de futuros passados comparece no pensamento de Sartre. Em *O ser e o nada*, lemos que

Todo o futuro do Para-si presente cai no Passado como futuro, juntamente com esse mesmo Para-si. Será futuro passado de certo Para-si, ou futuro anterior. Esse futuro *não se realiza*. O que se realiza é um Para-si *designado* pelo Futuro e que se constitui em conexão com esse futuro. Por exemplo, minha posição final na quadra de tênis determinou, do fundo do porvir, todas as minhas posições intermediárias e, finalmente, foi alcançada por uma posição última idêntica à que era no porvir como sentido de meus movimentos. Mas, precisamente, esse “alcançar” é puramente ideal, não se opera realmente: o futuro não se deixa alcançar, desliza ao Passado como ex-futuro, e o Para-si presente revela-se em toda sua facticidade, como fundamento de seu próprio nada e, outra vez, como falta de novo futuro. Daí esta decepção ontológica que aguarda o Para-si toda vez que desemboca no futuro: “Como a República era bela sob o Império”. Ainda que meu presente seja rigorosamente idêntico em seu conteúdo ao futuro

rumo ao qual me projetava para além do ser, não é esse presente ao qual me projetava, porque eu me projetava rumo ao futuro enquanto futuro, ou seja, enquanto ponto de reunião com meu ser, enquanto lugar de aparição do Si. (Sartre, 2008, p. 182-3)

Todo futuro se transforma em futuro passado, pois, segundo Sartre, o que se realiza não é jamais o futuro almejado, buscado, desejado, esperado, mas *outro* futuro. Essa fórmula parece estar na base da ideia koselleckiana de *heterogenia dos fins*, que pode ser encontrada em distintas obras do historiador, sob diferentes formulações. Em *Futuro passado*, Koselleck (2006, p. 312) alega que “[...] sempre as coisas *podem* acontecer diferentemente do que se espera [...]”, pois “[...] o futuro histórico nunca é o resultado puro e simples do passado histórico.”. Em *Estratos do tempo*, Koselleck (2014, p. 23) é mais sentencioso e declara que “[...] as coisas *sempre* acontecem de forma diferente da que se esperava [...]”. Em *Histórias de conceitos*, Koselleck (2020, p. 270) permanece sentencioso e diz que “[...] em primeiro lugar, as coisas *sempre acontecem de outro modo*, em segundo lugar, *nunca do modo que se imaginou*.”. Em *Uma latente filosofia do tempo*, a ênfase recai na compreensão posterior aos eventos, e Koselleck (2021, p. 90), “[...] simplificando Wilhelm Busch [...]”, alega que “[...] o que depois se *pensa* nunca é igual ao que ocorreu [...]”. De todo modo, se para Sartre (2008, p. 154), “[...]o Para-si alcançado pela realização do Possível se fará a si mesmo como Para-si, ou seja, com outro horizonte de possíveis [...]”, isso pode ser expresso, na linguagem que Koselleck (2006) utiliza em *Futuro passado*, por meio da ideia de que na relação entre *horizontes de expectativas e espaços de experiências*, sempre encontraremos, nesses horizontes quando supostamente alcançados, outros espaços de experiências com seus próprios horizontes de expectativas.

Como é possível, pois, que Sartre e Koselleck, que absolutamente não tiveram relações de qualquer natureza, tenham dito a mesma coisa? Como é possível que, de certo modo, a elaboração sartreana pareça uma espécie de elucidação – em jargão ontológico e fenomenológico – da ideia koselleckiana de heterogenia dos fins? Penso que a pista para essa resposta está na mais importante influência comum compartilhada por Sartre e Koselleck, a saber, Martin Heidegger. Em *Ser e tempo*, Heidegger (s/d, p. 380, tradução minha) falará sobre a “força silenciosa do possível”. Sobre essa força do possível, Róbson Reis (2011, p 286), pontua que, para Heidegger,

[...] as possibilidades existenciais não se realizam nem como papéis sociais nem como propriedades de estado [...] a negatividade do possível sugere que é precisamente por não se atualizar que as possibilidades têm força normativa [...] há um excesso jamais atualizado de possibilidades, até mesmo naquelas nas quais se dá a projeção.

Essa noção heideggeriana do primado do possível sobre o atual e o efetivo parece ter impregnado as páginas de *O ser e o nada*, nas quais se lê que

o Futuro [...] não deixa de ser futuro, ou seja, permanece fora do Para-si [...], mas se converte em futuro de um passado, ou futuro anterior. Pode manter dois tipos de relações com o novo Presente, conforme se trate do Futuro imediato ou do Futuro remoto. No primeiro caso, o Presente dá-se como sendo esse Futuro com relação ao Passado: “Eis aqui o que eu esperava”. É o Presente de seu Passado à maneira do Futuro anterior desse Passado. Mas, ao mesmo tempo que é Para-si como Futuro desse Passado realiza-se como Para-si e, portanto, como não sendo o que o Futuro prometia ser. Há desdobramento: o Presente torna-se Futuro anterior do Passado negando ser esse Futuro. E o Futuro primitivo não se realiza: já não é futuro com relação ao Presente, sem deixar de ser futuro com relação ao Passado. Transforma-se no Co-presente irrealizável do Presente e conserva uma idealidade total. “Era isso que eu esperava?” Continua sendo futuro idealmente co-presente do presente, como Futuro irrealizado do Passado desse Presente. (Sartre, 2008, p. 202)

Compare-se essa passagem de *O ser e o nada*, com esta de *Estratos do tempo*, de Koselleck:

se todas as dimensões temporais estão contidas em um presente específico, e se, a partir deste, elas podem ser desdobradas, sem que possam, contudo, ser remetidas ao mesmo presente (já que este sempre se esquivava), então essas três dimensões temporais também precisam ser temporalizadas. Heidegger viabilizou esta abordagem em *Ser e tempo* [...]. Temos três dimensões temporais; de sua temporalização resultam três combinações possíveis.

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. (Koselleck, 2014, p. 231-2)

Não só é possível perceber a similitude entre as concepções de Sartre e Koselleck acerca dos estratos do tempo (o que Sartre chama de *futuro imediato* é o *futuro presente* de Koselleck, bem como o *futuro remoto* daquele coincide com o *futuro futuro* deste), como, no caso do texto de Koselleck, o nome de Heidegger aparece textualmente enquanto fonte de inspiração da temporalização das dimensões temporais. Antes dessa abordagem microscópica dos estratos do tempo Koselleck declarou que

o futuro ainda não é, e o passado já não é mais. O futuro só existe como futuro presente; e o passado, só como passado presente. As três dimensões temporais se conjugam na presencialidade da existência humana ou, como dizia Agostinho, em seu *animus*. [...] O chamado ser [*Sein*] do futuro ou do passado é, pois, seu presente, no qual eles estão presentes e são presenciados. [...] O presente ou abarca todas as dimensões temporais [...] ou desaparece no passado e no futuro, como tensão permanente, como dissolução constante do presente. (Koselleck, 2014, p. 231)

Em *O ser e o nada*, lemos Sartre (2008, p. 199) dizer que “[...] convém colocar acento no ek-stase presente – e não, como Heidegger, no ek-stase futuro.”. É a sombra de Agostinho, mais do que a de Heidegger, que paira sobre Sartre e Koselleck que, em um sentido muito especial, parecem inclinados à uma espécie de teoria presentista da experiência do tempo.

Todavia, acompanhando uma observação de Rodrigo Turin (p. 248) sobre uma diferença importante entre *regimes de historicidade* e *regimes de temporalidade* mais sensíveis ao âmbito das “escalas curtas do tempo da vida cotidiana”, as similitudes entre Sartre e Koselleck, até aqui, são da ordem do que poderíamos chamar de *teorias do tempo*, não de *teorias da história*. Enquanto Koselleck é um teórico da história no sentido mais estrito e iminente da expressão, Sartre, como é frequente observar, especialmente em seu período estritamente existencialista – e, portanto, presentista – é um pensador pouco sensível ao âmbito da historicidade. Se Koselleck (2014, p. 94-5) considerava o conceito heideggeriano de historicidade muito *pobre* para pensar a pluralidade de experiências da história, certamente teria achado *paupérrimas* as considerações de Sartre sobre o assunto em *O ser e o nada*. Como observa Bornheim (2000, p. 224), em *O ser e o nada*, “[...] toda concepção da História seria, por exemplo, uma invenção da má-fé” dado que “todas as respostas dadas ao problema da História compreendida como totalidade de sentido são históricas”. Será possível encontrar, em *O ser e o nada*, uma postura à altura do desafio posto, segundo Koselleck (2006, p. 161) para a “[...] ciência histórica [...] sob duas exigências mutuamente excludentes: fazer afirmações verdadeiras e, apesar disso, admitir e considerar a relatividade delas”? Vejamos.

Em *O ser e o nada*, a historicidade da existência aparecerá atrelada ao passado enquanto elemento componente daquilo que Sartre (2008, p. 593ss) chamará de *situação*. É nesse sentido que Sartre (2008, p. 614) falará em termos de uma “*escolha histórica*” enquanto “decisão acerca do valor, da ordem e da natureza de nosso passado”:

Se as sociedades humanas são históricas, isso não decorre simplesmente do fato de que têm um passado, mas sim do fato de que elas reassumem o passado a título de monumento. Quando o capitalismo norte-americano resolve entrar na guerra europeia de 1914-1918 por ver nela a ocasião de frutuosas operações, não é *histórico*: é somente utilitário. Mas quando, à luz de seus projetos utilitários, retoma as relações anteriores entre os Estados Unidos e a França e lhes confere o sentido de uma dívida de honra que os americanos terão de pagar aos franceses, torna-se histórico e, em particular, historiza-se pela famosa frase: “La Fayette, estamos aqui!” É óbvio que, se uma visão diferente de seus atuais interesses houvesse levado os Estados Unidos a colocar-se ao lado da Alemanha, não faltariam elementos passados a reassumir no plano monumental: por exemplo, poder-se-ia imaginar uma propaganda baseada na “irmandade de sangue”, que levasse essencialmente em conta a proporção de alemães na emigração à América do século XIX. (Sartre, 2008, p. 614-5)

O passado histórico, pois, é perpassado pela mesma contingência da qual é composto o futuro. Quem quer que quisesse decidir de uma vez por todas o sentido de um acontecimento histórico ou mesmo decretar seu valor incondicionalmente histórico esbarraria, segundo Sartre (2008, p. 616) no fato de que “o historiador é ele mesmo *histórico*”, quase no mesmo sentido em que Koselleck (2014, p. 233) declara que “[...] toda história é história temporal, e toda história foi, é e será uma história do presente.”. Se o passado histórico assim concebido parece insustentavelmente leve, se parece que seu estatuto é o de uma certa virtualidade, todavia, isso não significa que ele não seja frequentemente opressivo: segundo Sartre (2008, p. 618), se é verdade que “[...] escolhemos nosso passado à luz de um certo fim [...]”, contudo, “[...] a partir daí, ele se impõe e nos devora.”. A virtualidade da história é, no fundo, a virtualidade do mundo pessoal que emerge no circuito de uma ipseidade. Conforme Joseph Fell (1979, p. 89), a ontologia de *O ser e o nada* concebe a realidade em quatro camadas: “[...] o atual (plenitude, ser), o real (plenitude diferenciada), o virtual (remissividade sintética) e a consciência (não-ser)”. Embora a diferença entre o virtual e o real em uma ontologia fenomenológica seja um problema de primeira grandeza, não tratarei dele aqui. Assumo, pois, que os estratos da realidade são, tais como listados acima, 1) o dos entes, 2) o de suas qualidades intrínsecas, 3) nosso mundo pessoal e 4) a existência consciente de si mesma. Esta, na contingência de sua derrelição, é condenada a produzir sentido desde uma matéria-prima contingente, estabelecida pela *situação* em que a derrelição se dá. É em situação que um ajuntamento de entes será interpretado historicamente e a derrelição, como um texto, se oferecerá à interpretação de um ponto de vista errante. E se parece

indesejável que um passado, na insustentável leveza ontológica de sua virtualidade, nos *devore*, uma suposta escapada do âmbito virtualmente histórico não é, em Sartre, uma libertação. É o que podemos constatar por meio da narrativa de *A náusea*, romance no qual o protagonista, o historiador Antoine Roquentin, passa por uma experiência de desmoronamento dos estratos de sentido de sua realidade. No romance, chama especial atenção o fato de que o caráter crível do passado desmorona junto com a confiança no poder representacional da narrativa:

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 à 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 anunciações, como promessas, ou até mesmo de que vivia somente aqueles que eram promessas, cego e surdo para tudo que não anunciava a aventura. (Sartre, 2005b, p. 62-4)

A narração da existência, portanto, a *deforma* de certa maneira, mascarando sua contingência fundamental e imprimindo necessidade a eventos que poderiam não só ser interpretados de outra maneira como, mais do que isso, ter acontecido de outra maneira. Em *Crer em História*, Hartog (2017, p. 141-154) tomará o romance de Sartre conjuntamente com *O homem sem qualidades*, de Robert Musil, enquanto documento exemplar de uma época em que parecia tão necessário quanto impossível *crer* na História e narrá-la. Também Milan Kundera – igualmente lembrado nas páginas de *Crer em História* – reconhece um pequeno mas poderoso axioma do que poderia ser uma *Historik* musiliana:

Fascinado pelos segredos da existência do homem moderno, Musil considerava os acontecimentos históricos como (eu o cito) *vertauschbar* ('intercambiáveis', 'permutáveis'); pois as datas das guerras, os nomes dos vencedores e dos vencidos, as diversas iniciativas políticas resultam de um jogo de variações e de permutações cujos limites são determinados por forças profundas e secretas. Muitas vezes essas forças se manifestam em

outra variação da história de maneira muito mais reveladora do que naquela em que por acaso aconteceram. (Kundera, 2006, p. 152)

Em *O homem sem qualidades*, pois, tudo se passa como se a heterogenia dos fins alcançasse seu grau máximo: todo futuro, imediato ou remoto, se transforma em futuro passado. Declara Ulrich, protagonista do romance de Musil (1989, p. 198):

[...] cada vez que realizamos parcialmente uma ideia, esquecemos de realizar o resto dela, entretidos na alegria pelo que já fizemos. Parece-me que esta é a nossa história. Em geral, grandes instituições são ideias fracassadas; de resto, grandes pessoas também são assim.

Cada espaço de experiências de nosso presente presente, com seus futuros presentes e passados presentes, se transforma em um presente passado, com seus futuros passados e seus passados passados. Para Ulrich, tudo se passa como se esse deslizamento para o passado fosse o deslizamento de um *esboço* de realidade, inacabada e muito aquém do que poderia ter sido. A historicidade da existência se desenrola em um pavimento feito de futuros presentes e futuros futuros irrealizáveis *a priori*. Parece interessante observar que na mesma época em que Musil redigia seu romance, Sartre, redigindo seus diários de guerra, registrava uma sensibilidade para esse âmbito do irrealizável: no dia 17 de fevereiro de 1940, Sartre (2005a, p. 437-8) anotou em seus diários:

[...] penso que a maior parte das nossas mais sutis decepções são devidas ao fato de um irrealizável nos aparecer no futuro e depois, subitamente, no passado, como realizável, e ao fato de sentirmos bem, então, que não o realizamos.

Que é o *futuro*? se nos pergunta Milan Kundera (1988, p. 16) se os intelectuais de *O homem sem qualidades* não têm a menor suspeita sobre a guerra que, amanhã, irá varrer suas vidas? O futuro, pois, é o horizonte das expectativas e dos possíveis que, por sua vez, é o horizonte dos irrealizáveis. A relação da existência com seu futuro é, pois, como a de “[...] um asno que puxa uma carreta e tenta alcançar uma cenoura presa à extremidade de um varal colocado à frente da carroça [...]” (Sartre, 2008, p. 267). Uma carroça em um lamaçal:

Que história estranha é a História! Podia-se afirmar com segurança que este ou aquele acontecimento já tivera seu lugar nela, ou certamente ainda teria; mas, de que de fato já sucedera, não se estava certo. Pois para acontecer é preciso que algo aconteça num determinado ano, não em outro, ou em nenhum; e é preciso que a própria coisa aconteça; não apenas algo

parecido, ou semelhante. Porém é isso que ninguém consegue afirmar a respeito da História, exceto se a escreveu, como fazem os jornais [...] Parece insegura e emaranhada essa nossa História, olhando assim de perto, como lama não muito firme; e por fim ainda passa, estranhamente, uma trilha por cima dela, aquele “caminho da História”, que ninguém sabe de onde veio. Esse servir de material para a História era uma coisa que deixava Ulrich indignado. A caixa iluminada e balouçante em que ele viajava lhe pareceu uma máquina que sacode de um lado para outro algumas centenas de quilos de gente, para transformá-los em futuro. Há cem anos sentavam-se com caras parecidas em diligências, e em cem anos sabe Deus o que lhes acontecerá, mas estarão sentados, novas pessoas em novos aparelhos do futuro, exatamente como agora; ele sentiu isso e ficou furioso com essa passiva aceitação de mudança e circunstâncias, a contemporaneidade desamparada, a participação resignada e desordenada, realmente subumana, dos séculos, como se de repente se rebelasse contra o chapéu de formato esquisito que estava em sua cabeça. (Musil, 1989, p. 258-9)³

Se, para Koselleck (2020, p. 223), tendemos a considerar o presente que nos foi dado como a época mais importante de todas, em Musil (1989, p. 318), “[...] quando está sempre acontecendo algo, temos facilmente a impressão de estarmos fazendo algo bem real [...]” – e “[...] na vida atual as pessoas apenas fazem aquilo que já está acontecendo.” (Musil, 1989, p. 618). Penso que a alegação de Hartog (2014) sobre o caráter presentista extemporâneo do pensamento de Sartre vale, de certo modo, para Musil: no final da primeira parte do romance, Ulrich conclui “[...] a lei desta vida, pela qual ansiamos, sobrecarregados, mas sonhando com a simplicidade, não é senão a vida da ordem narrativa!” (Musil, 1989, p. 462), narrativa que, para Hartog, no tempo de Musil e Sartre, parecia tão necessária quanto impossível. Todavia, como parece ser imperioso para temperamentos e sensibilidades presentistas extemporâneas e lançadas na atmosfera da primeira metade do século XX, é preciso escolher: viver ou narrar? Eis a questão, parece. Mas será mesmo *esta* a questão?

Se conforme Musil, Sartre e Koselleck, nossa relação com o futuro parece composta de miragens e fantasias, de imagens que nos mantêm presos, enfim, se o futuro é uma “paixão inútil” (Sartre, 2008, p. 750), a questão que se impõe parece ainda mais grave: é possível viver? O que será da existência humana se a insustentável leveza do futuro não for mais uma conquista reflexiva ou uma perspectiva heurística, mas a própria atitude natural por meio da qual parecerá uma verdade óbvia, normal, comum, prosaica? Por outro lado, se, conforme Hartog (2014, p. 152), o presentismo é o “fim da tirania do

³ Na tradução de Musil (1989) feita por Lya Luft e Carlos Abbenseth, na primeira frase dessa passagem se lê “que coisa estranha é a História”. Faço a opção pela tradução oferecida para essa frase por Camila Dias, tradutora de *Crer em história*, de François Hartog (2017).

futuro”, o presente que nos foi dado não é uma atmosfera absolutamente privilegiada para sensibilidades e temperamentos presentistas? Não estamos livres do que Kundera (1995, p. 243ss) chama de Grande Marcha, livres para viver o que Koselleck (2006, p. 120, 235-6) chama de “histórias no plural”?

Penso que o exame da problemática da identidade pessoal é uma pista para a composição de parte dessa resposta.

4 A IPSEIDADE PRECEDE A IDENTIDADE: O FUTURO PASSADO DA QUESTÃO DO SI

Há uma célebre alegação de Virginia Woolf, feita em um ensaio, na qual a autora declara que *em ou por volta de 1910, a natureza humana mudou*. Nesse mesmo espírito, quero sugerir que nos últimos dias de outubro de 1945, talvez apenas no dia 29, quem sabe apenas por algumas poucas horas, a existência precedeu a essência. Depois desse momento, só de maneira muito rara e isolada a existência voltou a preceder a essência, e o futuro da história do existencialismo se transformou, enfim, em um futuro passado.

Embora o *topos* do progresso tenha preservado seu apelo retórico em âmbitos com o da política e da tecnologia, é difícil e raro encontrar uma perspectiva teórica ao mesmo tempo otimista sobre o futuro e intelectualmente convincente, isto é, que não se assemelhe ao marketing publicitário e a propaganda política. O presentismo, segundo Hartog (2014, p. 152), é o fim de uma forma tirânica de futuro e o começo de uma forma de futuro *opaca*. A “economia midiática do presente” (Hartog, 2014, p. 149) parece manter viva na atmosfera cultural a impressão de que há sempre algo acontecendo em uma época que seria, ao mesmo tempo, a mais importante de todas as épocas, merecedora de temores apocalípticos, ainda que seja um tempo de suspensão, de crise. O aparente fechamento dos horizontes de expectativas e possibilidades não constituiu um expediente de relacionamento mais sereno com o futuro. Pelo contrário: superexcitada, mas desprovida de horizontes futuros, tudo se passa como se a expectativa tivesse entrado em um modo de hemorragia interna, desejando para trás. Instalando-se nas fronteiras entre o passado e o presente, o *desejo de ser* encontrou, no presentismo, ancoragem em expedientes identitários. Muitos são os intérpretes desse fenômeno. Paul Ricoeur (2007, p. 98) falará em termos do “pacto temível (que) se estabelece entre rememoração, memorização e comemoração”. Svetlana Boym (2019, p. 159) detecta a pujante presença de distintos tipos de nostalgia na atmosfera e no discurso que perfazem o presente que nos foi dado.

Maria Rita Kehl (2014, p. 46), por sua vez, detecta a pujança do ressentimento, no qual “a repetição da queixa é veículo de gozo, como toda repetição, mas trabalha também em defesa da integridade narcísica do *eu*”. Ernildo Stein (2015, p. 85) observa a predominância de reações maníacas ou melancólicas nas subjetividades que, com o desmoronamento da credibilidade intelectual das utopias e do progresso, se tornaram órfãs dessas utopias. Em suma, muitas são as maneiras de, na opacidade dos horizontes futuros, rearranjar uma consciência superexcitada em novas e distintas vinculações com o presente e com o passado. Para os fins da presente reflexão, volto ao pensamento existencial – e existencialista – de Sartre. Quero retomar a letra sartreana por algumas *confissões* que este existencialista e presentista faz em seus diários de guerra:

Não encaro, de modo algum, o futuro em que não estarei. O progresso pareceu-me sempre uma futilidade e, naturalmente, os argumentos filosóficos vieram depois. [...] Basta que a humanidade se prolongue por uma duração indefinida, que haja, depois de mim, como antes de mim, como à minha volta, numa certa aglomeração de homens. Nunca me questiono a respeito do que eles farão. E é por isso que eu sonho muito menos em mudar o presente estado de coisas do que em suportá-lo, o que me parece ser a última palavra da sabedoria, suportá-lo e compreendê-lo. [...] Sou um conservador. Quero conservar o mundo tal como é, não porque este me pareça bom – pelo contrário, eu o considero ignóbil –, mas porque estou mergulhado nele e não posso destruí-lo sem me destruir com ele. (Sartre, 2005a, p. 106-7)

Se na passagem acima o existencialismo parece um estoicismo, MacIntyre (2001, p. 287) nos ajuda a compreender que “[...] o estoicismo é a resposta a um determinado tipo de evolução social e moral [...]”, isto é, “[...] uma das possibilidades morais permanentes das culturas acidentais”. Enquanto estrutura de temperamento e sensibilidade, portanto, esse estoicismo parece internamente relacionado com uma atmosfera de crise. É o que também percebe Ethan Kleinberg (2005, p. 98, tradução minha) para o qual “[...] uma compreensão teleológica do progresso histórico era incompatível com a catástrofe da Segunda Guerra Mundial [...]” depois da qual “[...] a questão tornou-se ‘quem somos nós?’ Ou mesmo ‘quem sou eu?’ [...]” isto é, “[...] não era mais ‘história’, mas sim ‘ontologia’.”. “Quando a teleologia [...]”, alega MacIntyre (2001, p. 391) “[...] é abandonada, sempre há a tendência de substituí-la por alguma versão do estoicismo”.

Presentista extemporâneo e estoico, Sartre publicou um tratado de ontologia em plena guerra mundial. Minha hipótese é a de que essa ontologia fenomenológica – da qual

se depreende sobretudo um esboço de antropologia filosófica e, conforme Bornheim (2000, p. 133), um pensamento “[...] quase sempre apresentado como se fosse um existencialismo na acepção, digamos, vulgar da palavra [...]” e que “[...] tratar-se-ia de meditações cujo escopo se limitaria a promover um certo programa de vida e de ação [...]” – tem, como centro gravitacional, a questão da identidade. Todavia, em *O ser e o nada*, a noção de identidade é sobretudo uma questão ontológica, e não social. Vejamos rapidamente o que encontramos sobre a questão da identidade em acepção social em *O ser e o nada*.

Se a historicidade da existência se dissolve como elemento do *passado* enquanto componente da *situação*, os traços identitários aparecem, em *O ser e o nada*, vinculados ao *próximo* que, como o passado, compõe esse horizonte de circunstancialidade e contingência da existência. É diante do próximo que sustento, de diferentes formas, os traços por meio dos quais sou publicamente reconhecido. Todavia, para Sartre (2008, p. 646), tais traços, por meio dos quais são sustentadas identidades sociais, são “irrealizáveis”, sejam essas identidades as de “professor ou garçom” ou as de “bonito ou feio, judeu ou ariano, espiritual, vulgar ou distinto”. Um espectro bastante *amplo* de identidades, digamos. O ser humano, na ontologia fenomenológica de *O ser e o nada*, é como o Ulrich de Musil: *sem qualidades*. Todavia, é frequente encontrar indivíduos e grupos interessados no reconhecimento de identidades baseadas em traços publicamente constatáveis. No caso de uma reivindicação orgulhosa da própria identidade, Sartre (2008, p. 370) observa que “[...] no orgulho, reconheço o outro como sujeito pelo qual a objetividade vem a meu ser [...]” em uma atitude que é “[...] antes de tudo resignação: para estar orgulhoso de *ser isto*, é necessário primeiramente que tenha-me resignado a *não ser mais que isto*”. A reivindicação de uma identidade, portanto, seria uma resignada tentativa da *ipseidade* de se alienar em um modo de ser que não é o da existência, mas o modo de ser dos entes Em-si. Antes de passar para o plano ontológico da discussão, cabe examinar um exemplo particularmente sagaz, a saber, a análise que Sartre faz da sexualidade envergonhada:

O homossexual [...] não quer se deixar ver como coisa, tem obscura e forte compreensão de que um homossexual não é homossexual como esta mesa é mesa ou este homem ruivo é ruivo. [...] Estará errado? Não reconhece, por si mesmo, o caráter singular e irreduzível da realidade humana? Sua atitude encerra, portanto, inegável compreensão da verdade. [...] Teria razão realmente se entendesse a frase “não sou pederasta” no sentido de

que ‘não sou o que sou’, ou seja, se declarasse: “Na medida em que uma série de condutas se define como condutas de pederasta e que assumi tais condutas, sou pederasta. Na medida em que a realidade humana escapa a toda definição por condutas, não sou”. Mas o homossexual se desvia dissimuladamente para outra acepção da palavra “ser”: entende “não ser” no sentido de “não ser em si”. Declara “não sou pederasta” no sentido em que esta mesa não é um tinteiro. Está de má-fé. (Sartre, 2008, p. 111)

Evidentemente, como deveria ser fútil advertir, *esta obra reproduz comportamentos e costumes da época em que foi realizada*. Interessa sobremaneira na passagem acima o caráter privilegiado de uma perspectiva que está às portas de uma compreensão apropriada e ontológica da ipseidade – e que pode, como no primeiro caso, cair na tentação de se alienar resignadamente em não ser mais do que isso ou aquilo, como se existisse no modo de ser Em-si e não no modo de ser Para-si. Em outras palavras, assim como é possível pretender *ser* homossexual, professor, garçom, bonito, feio, judeu, ariano, espiritual, vulgar, distinto, também é possível pretender *não ser* aquilo pelo que somos reconhecidos pelos próximos e pela alteridade em geral, sem que essa pretensão de *não ser* seja acompanhada da compreensão acerca da impossibilidade ontológica da identidade.

É no plano da ontologia, isto é, da topologia dos modos de ser dos distintos entes, que a questão da identidade é formulada em *O ser e o nada*. Como observa Joseph Fell (1979, p. 92), *O ser e o nada* é um “drama cósmico”, de semblante plotiniano, no qual *tudo se passa como se* a bruta atualidade dos entes – que, no jargão sartreano, são ao modo de ser Em-si – tivesse sofrido uma modificação por meio da qual emergiu outro modo de ser, o Para-si, típico das consciências humanas que, por suas valências e capacidades – especulativas, reflexivas – poderia oferecer *fundamento*, isto é, *razões suficientes* para que haja entes – e consciências – e não antes o nada. Nessa ontologia, portanto, há dois modos de ser e “o princípio de identidade”, é “princípio regional” (Sartre, 2008, p. 39), restrito ao modo de ser Em-si. Falando da sinceridade enquanto exigência de *ser o que se é*, Sartre (2008, p. 105) sugere que o interesse em ter o tipo de “ser das coisas” é “confessar ao mesmo tempo que esse ser não pertence à realidade humana e o princípio de identidade, longe de ser axioma universalmente universal, não passa de princípio sintético que desfruta de universalidade apenas regional”. Nessa perspectiva, identidades baseadas em qualidades são ontologicamente irrealizáveis. Existindo ao modo de ser Para-si, estamos condenados à ipseidade. Se em *A náusea* Antoine Roquentin já percebia que “o passado é um luxo de proprietários” (Sartre, 2005b,

p. 98), em *O ser e o nada*, identidades e qualidades essenciais não podem passar de simulacros e virtualidades que mascaram a nudez de uma pura ipseidade.

A perspectiva oferecida pela ontologia existencial de Sartre pode parecer radical e radicalmente intransigente – e o próprio Sartre (2002, p. 27), em *Questão de método*, quase 15 anos depois da publicação de *O ser e o nada*, fará alegações *contra* o existencialismo, ressaltando que este perdera a virulência que tinha quando Kierkegaard contestou o sistema hegeliano e, como era possível constatar na obra de Jaspers, no século XX, “[...] foge do movimento real da *práxis* em direção a uma subjetividade abstrata, cujo único objetivo é alcançar uma certa *qualidade íntima*”. Retomando o fio da presente reflexão, tudo se passa como se o existencialismo, enquanto perspectiva extemporaneamente vocacionada para uma errância menos dispersa e mais lúcida em tempos presentistas, tenha caído em um futuro passado. A questão de uma ipseidade pura, por exemplo, aparecerá como *problema* na obra de Paul Ricoeur. Embora seja possível recorrer à fortuna crítica dos estudos comparativos entre as filosofias de Sartre e Ricoeur (Rossatto, 2013, 2010; Dosse, 2009; Naishtat, 2007) o problema de uma existência concebida enquanto pura ipseidade destituída de qualidades aparece, no pensamento de Ricoeur, vinculado ao romance de Musil. Para Ricoeur, *O homem sem qualidades* mostra que

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. [...] 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)

Uma ipseidade *pura* é, portanto, uma ipseidade *dessocorrida*. Todavia, quero aqui forçar um pouco o texto de Ricoeur por meio de um enquadramento existencialista: em *Tempo e narrativa*, Ricoeur (2010c, p. 419) defende uma substituição da “[...] identidade entendida no sentido de um mesmo (*idem*) [...]” por uma concepção de “[...] identidade entendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*) [...]” e declara que “[...] a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa”. Não é possível, por essa *fresta*, espiar a possibilidade de uma substituição do paradigma da *identidade* pelo da *ipseidade*? Não é nesse *e apenas nesse*

paradigma que a existência pode se compreender de modo apropriado? Se, em *O si-mesmo como outro*, Ricoeur (2014, p. 180-1) declara “numa filosofia da ipseidade como a nossa, é preciso poder dizer: a posse não é o que importa” isso não proporciona a possibilidade de uma relação mais *leve* com a narrativa identitária? No limite, se a fenomenologia pode, conforme alguns de seus intérpretes (Brisart, 2019; Courtine, 2009; Fell, 1979; Granel, 1972), ser interpretada como uma *luta contra a ontologia da subsistência* [*Vorhandenheit*], e Ricoeur (2014, p. 368) declara, em *O si-mesmo como outro*, que “[...] 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* [...]”, não será o caso de que a fenomenologia, no que diz respeito ao problema da identidade, seja precisamente uma luta contra a *idemtidade* – uma luta pela ipseidade, portanto?

A fenomenologia, como o existencialismo que dela se serviu, não se transformou em um paradigma ou mesmo em um denso estrato da cultura, tendo se tornado um assunto de interesse de especialistas. Enquanto o futuro do existencialismo é um futuro passado, parece ser também esse o destino de uma possibilidade como a de uma cultura na qual a posse de uma identidade não fosse, afinal, o que importa. No presentismo, diferentemente do que se poderia imaginar, o que importa é sempre algo bastante específico e aparentemente destinado a não ser mais do que isso ou aquilo. Assim, me servindo uma vez mais de Ricoeur (2010c, p. 368) – antes de traí-lo, como o farei na próxima seção –, lembro aqui uma passagem de *Tempo e narrativa* inspirada pela leitura de Koselleck, na qual o hermeneuta francês nos convida a “[...] resistir ao encolhimento do espaço de experiência [...]”, “[...] lutar contra a tendência de só considerar o passado sob o ângulo do acabado, do imutável, do fíndo [...]”, “[...] 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”. Minha *expectativa determinada* é, assim, reabrir o passado – e o futuro passado – do existencialismo enquanto temperamento e sensibilidade capaz, justamente, de sustentar a determinação das expectativas e a indeterminação das experiências.

5 PROMESSA É PARA SER PROMETIDA: EM DEFESA DA IRONIA, DA LEVEZA E DO PRESENTISMO

A última seção deste texto será composta de traições e, de certo modo, em defesa das traições. Uma delas, como já mencionei, será relativamente ao pensamento de Ricoeur. A maior traição será relativamente ao existencialismo filosófico diante do qual, penso, o romance é *melhor* que a filosofia enquanto expediente de orientações existenciais. Todavia, também trairei a arte do romance ao colocá-la em posição de substituta da filosofia, isto é, enquanto a terapêutica existencial para um presente histórico que, desprovido de futuro, parece, como qualquer outra época, mais importante do que todas as demais.

Deixamos a questão da ipseidade na hipótese de que ela poderia ser reaberta. Se em *Tempo e narrativa* a ipseidade surgiu como alternativa à mesmidade, em *O si-mesmo como outro*, todavia, Ricoeur (2014) propõe uma espécie de economia entre ipseidade e mesmidade, de modo que esta *presta socorro e lastreia* aquilo que, por meio de esforços da vontade, sustentamos com nossos projetos, desejos e, principalmente, promessas. Em *Percurso do reconhecimento*, Ricoeur (2006, p. 123-4) declara que “[...] a memória e a promessa colocam-se de modos diferentes na dialética entre a mesmidade e a ipseidade [...]” pois “[...] com a memória, a ênfase é posta na mesmidade [...]” enquanto “[...] com a promessa, a prevalência da ipseidade é tão maciça que a promessa é facilmente evocada como paradigma da ipseidade [...]”, de modo que ambas vivem sob permanente ameaça: “[...] lembrar-se é não esquecer, cumprir uma promessa é não traí-la”. Adiante no texto, Ricoeur (2006, p. 139) fará uma observação importante ao falar em termos de um “[...] poder de não manter a palavra [...]” enquanto “[...] parte integrante do poder prometer [...]”, um poder que “[...] convida à uma reflexão de segundo grau sobre os limites internos da atestação da ipseidade, portanto do reconhecimento de si”. Tomando em conjunto essas observações, parece possível pensar em termos de uma *capacidade de trair*.

Embora não tenha dedicado um exame do fenômeno da mesma estatura daquele oferecido por Ricoeur, Sartre tece algumas reflexões que podem nos ajudar a entender porque uma capacidade de prometer é internamente relacionada à uma capacidade de não manter a palavra. No *Diário de uma guerra estranha*, Sartre (2005, p. 235) declara que “[...] não podemos jurar contra nós mesmos nem contra o tempo [...]”, pois “[...] o juramento feito a nós mesmos, protótipo de todos os juramentos [...]”, não só é “[...] uma

encantação vã por meio da qual o homem procura atrair sua liberdade futura [...]” quanto, pior do que isso, “[...] é uma confissão de desespero [...]” que só é feita por quem “[...] tem certeza dos riscos de não cumprir o juramento”. Se, conforme declara em *O ser e o nada*, Sartre (2008, p. 676) entende que “o caráter é juramento”, isso não parece aproximá-lo de Ricoeur, pois tudo se passa como se o juramento fosse uma tentativa de sequestro do futuro. Ele aparece especialmente insatisfatório, por exemplo, quando vinculado aos relacionamentos amorosos:

O amante não poderia satisfazer-se com esta forma eminente de liberdade que é o compromisso livre e voluntário. Quem iria contentar-se com um amor que se desse como pura fidelidade juramentada? Quem iria satisfazer-se se lhe dissessem: “Eu te amo porque me comprometi livremente a te amar e não quero me desdizer; eu te amo por fidelidade a mim mesmo”? Assim, o amante requer o juramento, e o juramento o exaspera. (Sartre, 2008, p. 458)

Tudo se passa, pois, como se a ausência do futuro futuro – indefinido, remoto, longínquo – condenasse a existência ao âmbito do futuro presente, imediato, cotidiano. Tudo se passa, pois, como se essa filosofia concebida e textualmente redigida durante a atmosfera da guerra tivesse antecipado as possibilidades de experiência de futuro que seriam aquelas típicas do período posterior ao da Grande Marcha da História – do regime presentista de historicidade, portanto. Nesse regime de historicidade, marcado pela insustentável leveza do futuro, ainda são possíveis as constâncias, as promessas, os compromissos de longo prazo? É aqui que, penso, os romancistas começam a nos ajudar.

Em *A insustentável leveza do ser*, Milan Kundera (1995, p. 146) nos oferece uma interessante definição para o *flerte*: este é uma “promessa sem garantia” – e dado que o flerte não “obriga”, há mesmo um “virtuosismo” em se manter “o equilíbrio entre a promessa e a ausência sem garantia”. Onde promessas e juramentos comprometem – e, quiçá, só podem garantir insatisfatórias fidelidades juramentadas – os flertes mantêm uma relação mais leve com o futuro já sempre tão insustentavelmente leve. O estatuto do flerte faz lembrar algumas palavras de Gadamer (2012, p. 313) sobre a natureza da hermenêutica filosófica, na qual se trata sempre de “deixar algo permanecer incerto”, especialmente aquilo que “promete algo para mais tarde”. Essa semelhança não parece ser apenas uma coincidência, como já percebeu e explorou mais de uma vez o filósofo Jean Greisch (2022; 2013), em seu apreço por uma expressão do romancista tcheco, a saber, a *sabedoria da incerteza* enquanto sabedoria específica proporcionada pela arte do

romance. Romanesca, essa sabedoria parece ter pertinência teórica e filosófica: Sartre (2008, p. 182-3) não é ontologicamente intransigente quando declara que “[...] ainda que meu presente seja rigorosamente idêntico em seu conteúdo ao futuro rumo ao qual me projetava para além do ser, não é *esse* presente ao qual me projetava, porque eu me projetava rumo ao futuro enquanto futuro”? Do mesmo modo, Koselleck (2020, p. 270) não é demasiadamente rígido ao dizer “[...] em primeiro lugar, as coisas *sempre acontecem de outro modo*, em segundo lugar, *nunca do modo que se imaginou*”? A sabedoria romanescas parece sustentar um tipo de incerteza que é, ao mesmo tempo, uma humildade hermenêutica que faz lembrar uma célebre declaração de Kant (1994, p. 264 – CRP, A 247, B 303), na *Crítica da razão pura*, quando este falou da disciplina que pretende ter “[...] orgulhoso nome de ontologia [...]” e “[...] que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si”. Para que a sabedoria da incerteza seja sustentada, pois, tudo se passa como se a ipseidade tivesse de se relacionar com o futuro de uma forma tão leve quanto este é insustentavelmente leve. É essa sintonia, parece, que proporciona, na guerra ou no presentismo, um presente suportável.

Se o maior perigo, para a promessa, é a traição da palavra dada, em Kundera encontramos, por meio da personagem Sabina, um discreto elogio à traição. Lemos que “[...] era a traição, e não a fidelidade, que seduzia Sabina [...]”, que “[...] trair é sair da ordem e partir para o desconhecido [...]”, que “[...] Sabina não conhece nada mais belo que partir para o desconhecido [...]” e foi sucessivas vezes capaz de “[...] trair sua traição inicial [...]”, a “[...] irreparável [...]” e que “[...] provoca, numa reação em cadeia, outras traições das quais cada uma nos distancia cada vez mais do motivo da traição inicial” (Kundera, 1995, p. 97-8). Talvez seja possível perceber certa similitude da *via* de traições de Sabina e aquela existência que, nas páginas finais de *O ser e o nada*, escolhe “[...] não o *recuperar-se*, mas o fugir de si, não o coincidir consigo mesmo, mas o estar sempre à distância de si” (Sartre, 2008, p. 765). Evidentemente, seria equivocado confundir o âmbito das condutas com o das maneiras formais de se conduzir e, assim, alegar qualquer coisa como que a recuperação ontológica da distância de si precisa se traduzir no comportamento ôntico da traição. Todavia, se Sartre (2008, p. 681) nos fala sobre “[...] aquele que realiza na angústia sua condição de ser arremessado em uma responsabilidade que reverte até sobre sua derrelição [...]”, sobre Sabina, Kundera nos diz o seguinte:

O drama de uma vida pode sempre ser explicado pela metáfora do peso. Dizemos que temos um fardo sobre os ombros. Carregamos esse fardo, que suportamos ou não. Lutamos com ele, perdemos ou ganhamos. O que precisamente aconteceu com Sabina? Nada. [...] Seu drama não era de peso, mas de leveza. O que se abatera sobre ela não era um fardo, mas a insustentável leveza do ser. [...] Sabina sentia o vazio em torno de si. [...] Sabina também ignora que o objetivo está oculto por trás de seu desejo de trair. A insustentável leveza do ser, seria esse o objetivo? (Kundera, 1995, p. 127-8)

Talvez não seja o caso de pensar que certo estado ou experiência – a angústia, a insustentável leveza do ser, etc – seria o obscuro objeto do desejo ontológico da existência. Conforme as últimas advertências de Sartre (2008, p. 763) em *O ser e o nada*, a ontologia fenomenológica deve poder trabalhar em conjunto com uma psicanálise existencial que revelará à ipseidade “[...] o objetivo real de sua busca [...]” e “[...] familiarizá-lo com sua paixão. Penso – como Sartre também pensou em certo período de sua trajetória intelectual – que o romance, como a psicanálise existencial, também serve como expediente de familiarização com a “paixão inútil” [...] (Sartre, 2008, p. 750) da existência. Na verdade, penso que o romance pode ir um pouco além da filosofia nesse quesito: como observa Gary Cox (2010, p. 180), “[...] a existência autêntica (é) como um projeto sustentado (que) pode ser idealizado e vale a pena lutar por ele, mas não pode ser alcançado. É o Santo Graal do existencialismo – um ideal inalcançável”. Reconhecer, pois, que a ipseidade precede a identidade já é um grande feito: é reconhecer uma precedência ontológica de uma instância refratária à posse de qualidades sobre uma outra que, diante da primeira, só pode ser uma espécie de simulacro. Como observa Kundera (2006, p. 116), comparando um romance de Flaubert com um de Victor Hugo, neste, há uma “[...] total identificação dos personagens com as convicções pelas quais estão prontos a morrer, e morrem [...]”, enquanto em *A educação sentimental*, de Flaubert, “[...] os personagens têm suas opiniões, mas são opiniões leves, sem peso, sem necessidade; tanto que mudam facilmente de opinião, não em função de um profundo reexame intelectual, mas como se mudassem de gravata porque a cor já não agrada”. Evidentemente, alguém que se pareça com estes personagens de Flaubert pode parecer com o homem sem qualidades de Musil (1989, p. 15), isto é, “[...] inconfiável e imprevisível no trato com as pessoas”. Todavia, em um ambiente de historicidade rarefeita como o presentismo, a atitude ciosa das próprias qualidades frequentemente pode fazer com que identidades pessoais e sociais sejam apenas uma justaposição de preferências de ordens muito

distintas. É o que parece se depreender da análise que Kundera realiza, em *A imortalidade*, dos modos de composição dessas identidades, a saber, a adição ou a subtração de qualidades:

O método aditivo é inteiramente agradável se acrescentamos ao eu um cachorro, uma gata, um assado de porco, o amor do oceano ou as duchas frias. As coisas tornam-se menos idílicas se decidimos acrescentar ao eu a paixão pelo comunismo, pela pátria, por Mussolini, pela Igreja Católica, pelo ateísmo, pelo fascismo ou pelo antifascismo. Nos dois casos, o método continua exatamente o mesmo: aquele que defende insistentemente a superioridade dos gatos sobre os outros animais faz, em essência, a mesma coisa que aquele que proclama Mussolini o único salvador da Itália: ele apregoa um atributo do seu eu e empenha-se totalmente para que esse atributo (um gato ou Mussolini) seja reconhecido e amado por todos que o cercam.

Esse é o estranho paradoxo de que são vítimas todos aqueles que recorrem ao método aditivo para cultivar seu eu: esforçam-se em adicionar para criar um eu inimitavelmente único, mas tornando-se ao mesmo tempo os propagandistas desses atributos adicionados, fazem tudo para que o maior número de pessoas se pareçam com eles; e então a unicidade de seu eu (tão trabalhosa conquistada) logo desaparece. (Kundera, 1998, p. 103)

A paixão pela identidade, pois, pode se servir do gosto por certos animais ou por certos ditadores. De todo modo, é possível escutar um eco de Musil – de quem Kundera (1998, p. 53) confessa ser um “imitador” – na passagem acima: para Musil (1989, p. 49), “[...] 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”. *O homem sem qualidades* nos oferece uma famosa – e asquerosa – imagem com a qual tenta representar o modo por meio do qual adquirimos qualidades:

No fundo, poucos sabem, no meio da sua vida, como se tornaram aquilo que são, com seus prazeres, sua visão do mundo, sua esposa, seu caráter, profissão e realizações, mas têm a sensação de que já não se poderá mudar lá muita coisa. Até se poderia afirmar que foram traídas, pois não se encontra em lugar algum uma razão suficientemente forte para tudo ter sido como é; poderia ter sido diferente; os acontecimentos raramente dependeram delas, em geral dependeram de uma série de circunstâncias, do capricho, vida, morte de outras pessoas, e apenas se lançaram sobre elas num momento determinado. [...] Mas muito mais estranho ainda é que a maioria das pessoas nem notam isso, adotam o homem que apareceu nelas, cuja vida viveram; suas experiências lhes parecem agora a expressão das próprias qualidades, e seu destino lhes parece ser seu próprio mérito ou desgraça. Passou-se com elas o que acontece com um papel pega-moscas e uma mosca: aquilo se grudou nelas, aqui por um pelinho, ali por um movimento, e aos poucos as envolveu, até que ficam enterradas numa camada grossa que corresponde só muito de longe à forma original que tiveram um dia. (Musil, 1989, p. 96)

A célebre passagem de Musil parece amplificar ainda mais a heterogenia dos fins, por meio da qual o futuro é sempre insustentavelmente leve e, com a mesma leveza, resvala para o passado, se transformando em futuro passado. A imagem acima aponta para uma experiência de errância dispersa, sonâmbula, na qual uma ipseidade se vê coberta por qualidades que sobre ela se grudam de qualquer jeito, como se essa ipseidade nem sequer tivesse um fim qualquer com o qual poderia se familiarizar e, assim, escolher o que fazer com as moscas que se lhe grudaram ao longo da existência. Se, por um lado, é verdade que na ontologia de Sartre não é possível conceber uma ipseidade que não estivesse voltada para um fim qualquer, de outro, nem sempre sua filosofia foi compreendida assim. Veja-se, por exemplo, esse testemunho de Zygmunt Bauman:

Quando eu era jovem, isto é, séculos atrás, ficamos impressionados com Jean-Paul Sartre, que nos disse que precisávamos criar o *projet de la vie*. Temos que selecionar um projeto de vida, temos que prosseguir passo a passo, de forma consistente, ano após ano, chegando cada vez mais próximo desse ideal. Agora, conte isso aos jovens de hoje e eles rirão de você. Nós temos grandes dificuldades em adivinhar o que vai acontecer conosco no ano que vem. O projeto de vida, de uma vida inteira, é algo difícil de acreditar.⁴

Definitivamente, a projeção da existência em possibilidades é uma estrutura *a priori* e não se confunde com o planejamento deliberativo ou tematização reflexiva dessas possibilidades. Considerando que Bauman é um dos grandes intérpretes do presente que nos foi dado, interessa, porém, o que ele compreendeu e o que, dessa compreensão, se depreende: não é dessa deriva, errante e dispersa, típica do presentismo que Bauman, de certo modo, está falando? Não é precisamente o existencialismo de Sartre que lhe vem à mente quando se trata de pensar uma existência com propósito? Contudo, se o existencialismo é um presentismo extemporâneo, que ensinou a insustentável leveza do futuro, não terá certa razão o jovem que, diante da ideia de um *projet de la vie* de longo prazo, ri? Esse tipo de planejamento não é, como certas modalidades da promessa, uma tentativa de marcar um encontro consigo mesmo por meio de uma tentativa de sequestro do próprio futuro? Lembrando as palavras do Ricoeur leitor de Koselleck, esse *projet de la vie* não é o contrário de uma orientação existencial baseada em uma *expectativa mais determinada* e uma *experiência mais indeterminada*, na qual a sabedoria consiste em *deixar algo permanecer incerto*? Um planejado *projet de la vie* não é, de certo modo,

⁴ Disponível em <https://youtu.be/sMaWuh6nw3g> (acessado em 10 de março de 2025, 17h15).

uma queda na tentação identitária, na qual uma existência inteira pode ser desperdiçada em uma tentativa de ser, definitivamente, isso ou aquilo? Esse tipo de existência não é uma marcha em rota de colisão com a heterogenia dos fins e, portanto, com sua própria irrealização? Para responder de modo amplo e certamente precário a todas estas últimas questões, passo a palavra, uma última vez, para Milan Kundera.

Em um texto intitulado *Durante quanto tempo o homem pode ser considerado idêntico a si mesmo?*, publicado em *Os testamentos traídos*, Kundera (2017, p. 222), comparando personagens de Dostoiévski e Tolstói, observa que este nos apresenta um ser humano concebido como “[...] um itinerário, um caminho sinuoso, uma viagem cujas fases sucessivas não apenas são diferentes, mas muitas vezes representam a negação total das fases precedentes [...]”, de modo que “[...] poderíamos dizer que as diferentes fases de um itinerário se encontram umas perante as outras, numa relação irônica”. Para Kundera (2017, p. 222-3), pois, aprendemos em *Guerra e paz* que “[...] nenhuma fase do itinerário é moralmente superior a outra [...]” e que “[...] do mesmo modo que não podemos julgar as diferentes fases [...]” de uma vida “[...] de um ponto de vista moral, assim também não podemos julgá-las do ponto de vista da autenticidade”. Se a Grande Marcha da História desaguou num presentismo sem horizontes, penso que para que o presente que nos foi dado seja suportável, é necessário reconhecer essa ironia, isto é, a história das traições que frequentemente constituem existências que, se medidas pelo ideal de “unidade narrativa de uma vida”, tão caro a Ricoeur (2006) e MacIntyre (2001), só podem ser consideradas, em suas pequenas marchas nas direções de seus fins, *extraviadas*. Parece desejável que seja possível dizer, como Tomás de *A insustentável leveza do ser*, que “[...] é um alívio imenso perceber que somos livres, que não temos missão” (Kundera, 1995, p. 314). A narrativa identitária de uma ipseidade assim despojada de qualidades e livre do ideal de unidade não perderia, nesse sentido, sua qualidade propriamente narrativa. Para tomar de empréstimo uma belíssima fórmula de Lacan (1998, p. 437), talvez já não seja possível, no presentismo, narrar integralmente “[...] a história de uma vida vivida como história”. Talvez seja necessário, como na experiência da História com agá maiúsculo, pensar segundo a expressão de Koselleck (2006, p. 120, 235-6): “histórias no plural”. Talvez o próprio Kundera, afinal, nos ofereça a categoria narratológica adequada para acomodar a ironia que se depreende da sucessão de fases de uma existência: esboço.

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)

Se “[...] muitas vezes nos refugiamos no futuro para escapar do sofrimento [...]” e, para Kundera (1995, p. 167), “[...] imaginamos uma linha na pista do tempo [...]” e “[...] pensamos que a partir dessa linha o sofrimento presente deixará de existir [...]”, podemos, contudo, conquistar uma compreensão da relação irônica entre os diferentes esboços de narrativa identitária que foram produzidos em diferentes circunstâncias. No lugar de unidades e identidades, ganhamos a compreensão de que lá, nas lonjuras do horizonte de expectativas, há outro espaço de experiências suficientemente diferente do que nos parece factível e desejável, uma compreensão por meio da qual possamos experimentar sua indeterminação como, brincando sobre a fórmula de Heidegger citada anteriormente, *a ironia silenciosa do possível*.

A tirania do futuro, ao que parece, acabou. A consciência histórica, todavia, permanece superexcitada e considerando sua própria circunstância mais importante e mais séria do que todas as circunstâncias anteriores. No mesmo ano de 1959 em que Koselleck publicava *Crítica e crise*, Gunther Anders publicava sua *Teses para a era atômica*, falando que a era atômica, mesmo que durasse para sempre, era *a última era*. Antes da deflagração dessa era em Hiroshima, Sartre, entrincheirado, experimentara o peso de um presente desprovido de um futuro que, insustentavelmente leve, se dissipou e lhe devolveu uma temporalidade cotidiana. Nessa temporalidade da trincheira, como na temporalidade do presentismo, parece possível – e talvez desejável – manter *leve* a mochila identitária, para que esta não seja um fardo nas costas de uma ipseidade. Para que a existência, diante da tentação de ser isso ou aquilo, não perca o presente que lhe foi dado.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS: EM DEFESA DA SUAVIDADE

Talvez mobilizado pela culpa de ter traído um pensador que me é tão caro, quero dizer algumas últimas palavras sobre a ideia ricoeuriana de *memória feliz*. Em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur (2007, p. 502) declara que “[...] a fidelidade ao

passado não é um dado, mas um voto [...]” que, “[...] como todos os votos, pode ser frustrado, e até mesmo traído”. Se antes fiz uma espécie de elogio da *capacidade de trair*, especialmente no que diz respeito às promessas – que, em uma perspectiva em que a ipseidade se compreende enquanto algo que precede a identidade, pode ser substituída por sua versão *sem garantias*, isto é, pelo *flerte* com a possibilidade de cumprimento –, penso que o chamado à reabertura dos passados envolve a graça do que Ricoeur (2007, p. 502) chama de “pequeno milagre da memória”. Por mais que eu tenha testado suas ideias em confronto com teóricos quase-agostinianos acerca do estatuto ontológico do futuro, penso que frequentemente Ricoeur diz coisas que não o levariam a contestar a hipótese de que a ipseidade pode – e, talvez, no presentismo, *precise* – reconhecer que precede a mesmidade. Se, conforme Ricoeur (2007, p. 503) “[...] a atribuição a si do conjunto das lembranças que constituem a identidade frágil de uma vida singular resulta da mediação incessante entre um momento de distanciamento e um momento de apropriação [...]” e “[...] preciso poder considerar à distância o palco em que as lembranças do passado são convidadas a comparecer para sentir-me autorizado a considerar sua sequência inteira como minha, como minha possessão [...]”, o passado já não é um luxo de proprietários, pois “[...] a tese da tríplice atribuição dos fenômenos mnemônicos a si, aos outros próximos e aos outros longínquos, convida a abrir a dialética do desligar-ligar a outro que não eu mesmo”. Em outras palavras, os esboços plurais de histórias no plural são, também, vividos no plural, por pessoas que fazem votos, promessas e juramentos com e para outras pessoas, flertando conjuntamente com possibilidades imbuídas de uma silenciosa ironia que, como a memória, pode se revelar à compreensão em um pequeno milagre.

Registro, por fim, que a ideia de escrever *em defesa do presentismo* não é originalmente minha. A expressão foi usada pelo professor Alexandre Avelar, em 2024, durante o XII Seminário Brasileiro de Teoria e História da Historiografia, em Ouro Preto. Se minha memória não me trai, o professor falou em termos de um lúcido *assumir a desorientação* a qual nossa época nos condenou. Nesse sentido, penso, esse texto é um elogio da *suavidade*: de um existencialismo suave, que já não depende da realização do ideal de autenticidade; de um presentismo suave, no qual parece inapropriado e indesejável sacrificar o presente que nos foi dado em nome de futuros e passados já sempre insustentavelmente leves, potencialmente tirânicos, e cujo sentido é dependente

de nossa sensibilidade e de nosso temperamento; de um historicismo suave que admite enfrentar, sob inspiração da sabedoria da incerteza, o desafio de fazer alegações que almejam credibilidade mas compreendem sua circunstancialidade histórica; de um narrativismo suave, no qual a precedência da ipseidade sobre a identidade parece uma promessa – ou melhor, um flerte com a ideia – de que são possíveis as histórias no plural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre, Metafísica e Existencialismo*. 3ª edição. São Paulo – SP: Editora Perspectiva S. A., 2000.
- BOYM, Svetlana. Mal-estar na nostalgia. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 10, n. 23, 2017.
- BRISART Robert. *Textes posthumes II: Philosophie continentale, de Nietzsche à Heidegger*, édité par D. Seron, Bulletin d'analyse phénoménologique, vol. 15 (2019), 4, p. 1-90.
- COURTINE, Jean-François. *Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger*. Les Études philosophiques, vol. 88, no. 1, 2009, pp. 103-115.
- 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.
- GRANEL, Gérard. Remarques sur le rapport de Sein und Zeit et de la phénoménologie husserlienne. *Traditionis traditio*. (Gallimard), Paris, p. 92-113, 1972.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GRANEL, Gérard. *Traditionis Traditio*. Paris: Gallimard, 1972.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Tradução de Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.
- HARTOG, François. *Crer em História*. Tradução de Camila Dias. Autêntica, Belo Horizonte, 2017.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. 1. ed.; 1. reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, s/d.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. 5ª edição. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.

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

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução do original alemão [de] Luclana Villas-Boas Castelo-Branco. - Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 1999.

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

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

KOSELLECK, Reinhart. *Histórias de conceitos: estudos sobre a semântica e a pragmática da linguagem política e social / com duas contribuições de Ulrike Spree, Willibald Steinmetz; posfácio de Carsten Dutt; tradução Markus Hediger; revisão técnica e de tradução Bernardo Ferreira, Arthur Alfaix Assis*. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

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)*. Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca e Ver Mourão. - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

KUNDERA, Milan. *A cortina: ensaio em sete partes*. Tradução Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. - São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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

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

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

LOVEJOY, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.

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

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

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

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 III) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WWF Martins Fontes, 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.
- ROSSATTO, Noeli. *Vida e narrativa*. Em: GALLINA, Albertinho Luiz, SARTORI, Carlos Augusto, SCHNEIDER, Paulo Rudi. Conhecimento, discurso e ação. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.
- ROTH, Ben. *Reading from the middle: Heidegger and the narrative self*. 2017. Eur J Philos, 2017.
- ROTH, Philip. *Entre nós: um escritor e seus colegas falam de trabalho*. Tradução de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaïm-Sartre, tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira; apresentação brasileira, Gerd Bornheim. – Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SARTRE, Jean-Paul. *Diário de uma guerra estranha: setembro de 1939–março de 1940*. Tradução de 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 Perdiggão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- STEIN, Ernildo. *Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Movimento, 1976.
- STEIN, Ernildo. *Órfãos de utopia: a melancolia da esquerda*. – 3. ed. – Ijuí: Ed.Unijuí, 2015.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

Recebido em: 09/04/2025 | Aprovado em: 30/10/2025