

## POÉTICO, NARRATIVO, ROMANESCO: VARIACIONES SOBRE NOSSOS MODOS DE HABITAR<sup>1</sup>

Vítor Hugo dos Reis Costa<sup>2,3</sup>

costavhr@gmail.com

**Resumo:** Trata-se de uma exploração de três perspectivas acerca da relação entre nosso modo de habitar ou estar no mundo e entre práticas discursivas distintas daquela da filosofia tradicional. Em um primeiro momento, será explorada a perspectiva heideggeriana acerca da ideia de um habitar poético enquanto distinta atitude e sensibilidade diante do ente em geral. Em seguida, em resposta ao suposto afastamento heideggeriano do âmbito ordinário dos entes da ocupação cotidiana, se explorará a hermenêutica narrativista de Paul Ricoeur, em especial no que ela oferece para a reflexão sobre o tema da identidade pessoal. Finalmente, a palavra será passada ao romancista, frequentemente considerado “filosófico”, Milan Kundera, cuja concepção de romance permite, na esteira da reflexão dos hermeneutas, que seja esboçado um programa de cultivo de uma sensibilidade e de uma atitude muito especiais e frequentemente esquecidas em nossa errância dispersa no cotidiano.

**Palavras-chave:** Heidegger, Ricoeur, Kundera, hermenêutica, narrativa.

---

<sup>1</sup> Recebido: 31-07-2024/ Aceito: 23-09-2024/ Publicado on-line: 11-12-2024.

<sup>2</sup> É pós-doutorando na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

<sup>3</sup> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0426-1983>.

## Considerações preliminares

Não foram poucos os pensadores filosóficos que se serviram de outros meios, além dos estritamente conceituais, para exhibir ideias filosóficas. A rigor, é possível não somente notar uma presença constante, ao longo da história da filosofia, do recurso a meios distintos da clarificação de conceitos e da estrita argumentação, como é possível mesmo dizer que é a partir da modernidade, paralelamente aos avanços da ciência e da técnica, que a filosofia assume uma orientação mais estritamente argumentativa e conceitual. Na filosofia contemporânea, especialmente no campo da hermenêutica filosófica, porém, o apelo da verdade da obra de arte permaneceu sendo ouvido com atenção. Nessa perspectiva, a presente contribuição pretende examinar distintas perspectivas e distintos modos de conceber as relações entre nossos modos de habitar o mundo e as tradições discursivas que, vizinhas da filosofia, não se confundem com ela. Em um primeiro momento, portanto, será explorada a noção heideggeriana de *habitar poético*, por meio da qual Martin Heidegger vislumbrou todo um outro paradigma de relação com o ente. Em seguida, assumindo que a perspectiva heideggeriana revelaria um discreto *desdém* pelo estrato ordinário e cotidiano de nosso habitar, será explorada a hermenêutica filosófica de Paul Ricoeur, em especial naquilo em que essa hermenêutica oferece em termos de reflexão sobre nossa relação com a prática da narração e sobre a relação dessa prática com nossa busca por identidade e sentido na existência. Finalmente, para aprofundar a perspectiva narrativista na direção da arte do romance, o caminho será feito na companhia de um ro-

mancista que foi frequentemente considerado um romancista “filosófico”, a saber, Milan Kundera. Pretende-se mostrar como esse percurso pode delinear o esboço de um programa antropotécnico e existencial com vistas ao asseguarmento de uma atitude e uma sensibilidade das quais, em nossa errância dispersa, tendemos a nos esquecer.

### O habitar poético e sereno

No contexto da filosofia fenomenológica, Heidegger é certamente um dos autores que pensou, de maneira mais obcecada e decidida, sobre a natureza e os limites do dizer humano. Autor de uma obra que passa por – se é que não *culmina* em – uma exortação e um comprometimento com a palavra poética, Heidegger é frequentemente acusado de ter deixado a filosofia para trás e abraçado o misticismo. Da primeira acusação, Heidegger (1973, p. 373) é réu confesso e, na carta *Sobre o “humanismo”*, declara que “já é tempo de desacostumar-se de supervalorizar a Filosofia” e que “o pensamento futuro não é mais Filosofia, porque pensa mais originariamente que a ‘Metafísica’, que diz o mesmo”. É nesse sentido que dizer, com Heidegger (1973, p. 357), que “a linguagem é a casa do ser” é, de certo modo, como observa Cleonice Berardinelli,

das frases de Heidegger que passaram a ser citadas com frequência de uns tempos para cá, nenhuma talvez se tenha ouvido tanto como *a linguagem é a casa do ser*. Se a Poesia é a linguagem e pensamento originários, poder-se-ia dizer, com vantagem, que a Poesia é a casa do ser e, segundo penso, casa inaugural onde o ser tem origem (1994, p. 33).

Quero explorar, na primeira parte desta reflexão, essa relação entre a *linguagem* e a instauração do *lugar* em que, enquanto humanos ou mortais, *habitamos*. Contudo, antes de abordar o pensamento heideggeriano sobre a palavra poética, cabe observar que no período de *Ser e tempo*, ainda marcado pela filosofia transcendental, Heidegger já apresentava uma meditação sobre a situação do habitar humano. Pistas interessantes acerca desse tema são oferecidas nas reflexões de Róbson Reis (2023; 2014)<sup>4</sup>. Examinemos brevemente as considerações desse autor.

Em *Aspectos da modalidade*, Róbson Reis (2014) menciona o tema do *acosmismo gnóstico* que permeia as páginas de *Ser e tempo*. Na pista das análises de Hans Jonas, Róbson Reis enfatiza que no gnosticismo “a passividade de uma violência sofrida de ter sido jogado em um mundo alheio” é “associada com a urgência de um lançar-se contínuo no futuro, sem constituir nenhuma permanência num presente que se possa habitar propriamente” (2014, p. 245). Para o autor, na experiência da angústia descrita por Heidegger, se observa um “profundo estranhamento e falta de domicílio” do modo de ser do ser-aí, no qual se pode notar a similitude com “o acosmismo da tradição gnóstica, tão bem estudado por Hans Jonas” (2014, p. 248). O ser-aí heideggeriano não conhece descanso, pois seu “estar projetado em possibilidades nunca al-

---

<sup>4</sup> Um outro recenseamento das relações possíveis entre o existencialismo e o gnosticismo pode ser encontrado em *Nilismo*, de Franco Volpi (1999), em especial no que concerne à presença de um vocabulário marcadamente gnóstico em autores como Heidegger e Camus. Em *Philosophical myths of the fall*, Stephen Mulhall (2005) também explora o vocabulário gnóstico ou cripto-católico de Heidegger. Opto por explorar as considerações de Róbson Reis (2023; 2014) porque, diferentemente de Volpi e Mulhall, Reis não está apresentando *Ser e tempo* como uma espécie de modulação filosófica de um mito ou narrativa, mas acompanhando o intento formal da analítica existencial.

cança a estabilidade presente no ocupar um status ou no jogar um papel” e “projetar-se em possibilidades, formar uma identidade prática, nunca é algo que se alcança ao modo de uma propriedade de estado ou de um papel social” (2014, p. 249). Ainda para o autor, “o antinomismo gnóstico, a falta de qualquer vinculação estável e fundada a alguma normatividade existencial, aparentemente está presente no nível mais profundo da analítica existencial” (2014, p. 250). Em *Necessidade existencial*, Reis sustenta que dizer que “toda possibilidade existencial é finita” é ter em mente “o acosmismo do poder-ser a falta de imunidade ao colapso da vinculação à possibilidade” (2023, p. 51). Ainda segundo Róbson Reis:

O acosmismo do ser-aí, por sua vez, não é apenas a irrevogável exposição ao colapso da significatividade, que também alcança as possibilidades genuinamente escolhidas. É a igual originariedade de todas as possibilidades existenciais, igualmente exteriores a uma apenas pensada essência existencial. Essa determinação de segunda ordem não precisa ser vista como expressão de niilismo, mas, ao contrário, é a condição para uma escolha livre e para uma autorresponsabilização (2023, p. 53).

O acosmismo gnóstico que tempera a constituição do ser-aí, portanto, exprime ao mesmo tempo a violência da situação do estar jogado em um mundo alheio, no qual não se pode habitar como se ele fosse um lar genuíno, mas isso não deve ser considerado sinônimo de niilismo, mas compreendido enquanto condição da liberdade. Mais do que isso – e, como veremos, em alguma sintonia com os desenvolvimentos posteriores da filosofia de Heidegger –, é possível reconhecer traços de uma forma de *alegria* na atmosfera em que

se dá a tomada de consciência desse acosmismo. Uma vez mais, conforme Róbson Reis:

O acosmismo e a finitude existenciais são patentes na angústia. [...] A sintonia afetiva da decisão não é propriamente a imersão na angústia, mas a de uma prontidão para a ascensão de tal atmosfera. Nesse sentido, a atmosfera do destino é muito mais a de um acolhimento ao contrário de uma recusa ou resistência, da angústia. Observe-se que a qualificação não é feita em termos de uma expectativa de angústia, mas como uma prontidão para não impedir a elevação da angústia. [...] Enfim, não é razão de alegria encontrar uma individuação própria a partir do colapso de toda significatividade? (2023, p. 70)

A prontidão para a emergência da angústia, se traduz, segundo Reis (2023, p. 74) em possibilidade de “acolhimento da crueldade dos golpes do destino e da boa fortuna”, um acolhimento que “não precisa ser compreendido como o *amor fati* de um caráter forte”, nem “necessita do molde das tempestades de aço” podendo ser “singela sintonia da boa disposição”. No acompanhamento das análises de Róbson Reis, portanto, podemos reconhecer em *Ser e tempo* traços de um acosmismo gnóstico que, por um lado, exprime a ausência de uma normatividade essencial para um ser-aí jogado em um mundo no qual jamais estará em casa e, por outro lado, uma vez que seja assumido e reconhecido, oportuniza o alegre encontro de uma individuação própria. Esse aspecto do pensamento de Heidegger, todavia, comparece de modo diferente nas reflexões apresentadas em *Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar*, tese de doutorado de Juliano

Pessanha (2017). Amparado na perspectiva crítica que a leitura sloterdijkiana oferece do pensamento de Heidegger, Pessanha alega que

para Heidegger [...] é como se algo de essencial se perdesse quando nos localizamos mundanamente. [...] é apenas quando a familiaridade escorre para o ralo e o ente emerge na estranheza, que se pode apreender a situação originária e o quem do *Dasein*. Para o pensador de Freiburg, o estar caído e apoiado no ente equivale a um estar-empecado e o homem que coincide com a sua determinação mundana é para Heidegger sempre alguém suspeito de não ter percebido que se encontra sequestrado (2017, p. 23).

Logo voltarei às considerações de Pessanha. Quero, antes, explorar uma outra direção, distinta daquela de inspiração sloterdijkiana, do pensamento heideggeriano sobre o *lugar*, isto é, da abertura compreensiva que acolhe a manifestação do ente, segundo o vocabulário de *Ser e tempo*, enquanto instância retraída do acontecimento da própria manifestação. Penso aqui nos desenvolvimentos do pensamento heideggeriano oferecidos por Joseph Fell (1979), em *Heidegger and Sartre* e, em sua esteira, Jeff Malpas (2022; 2006), em *In the brightness of Place* e *Heidegger's topology*<sup>5</sup>. Conforme o primeiro, há razões internas, em *Ser e tempo*, para que sua circulação – especialmente sua recepção francesa e, mais especial-

---

<sup>5</sup> Menciono aqui Jeff Malpas em razão da atenção especial que este, no universo de estudos sobre o pensamento de Heidegger, oferece aos estudos de Joseph Fell. Em uma coletânea de textos em homenagem ao legado de Fell, intitulado *Commonplace commitments*, Malpas (2016) contrasta as interpretações de Fell sobre o pensamento do Lugar com aquelas de Sloterdijk que, para Malpas, são demasiado superficiais. No epílogo de *In the brightness of Place*, dedicado a Fell, Malpas (2022) confessa se inspirar neste para fazer com Heidegger que o filósofo alemão fizera com os grandes pensadores da tradição, a saber, violentar hermeneuticamente seu texto.

mente, o caso de *O ser e o nada* de Sartre e o posterior agenciamento, por parte deste, do nome de Heidegger no rol dos filósofos *existencialistas* – tenha inspirado certas interpretações. Embora não fale em acosmismo gnóstico, Fell (1979, p. 127) declara que “o grande perigo não resolvido de *Ser e tempo* é que a consciência da diferença ontológica entre ente e ser pode ser interpretada como consciência da insuficiência, da relatividade e da virtualidade do sentido”<sup>6</sup>. Esse perigo, especialmente exposto em seções como o §32 e o §40 de *Ser e tempo*, se dá em razão das declarações de Heidegger (s/d) acerca do caráter “sem sentido” (1979, p. 155) de todo ente diferente do ser-aí e do “estranhamento” [*Unheimlichkeit*] de um ser-aí que, na angústia, se experimenta o “não-estar-em-casa” [*Nichzuhausesein*] (1979, p. 189). Segundo Fell (1979, p. 97ss), esse perigo justifica, conforme o subtítulo do capítulo, “a necessidade da viravolta”. Acompanhando a hipótese de Gérard Granel (1972, p. 7) de que o sentido mais íntimo e profundo da fenomenologia é o de ser uma “luta contra a subsistência” – isto é, contra a ontologia que encara os entes *enquanto* substratos de propriedades meramente sensíveis ou materiais, conforme um esquema explicativo e causal que hoje é o da física –, Fell (1979, p. 128) sugere que o caráter sem sentido do ente, revelado na angústia, mostraria que a luta contra a ontologia da mera subsistência, depois de *Ser e tempo*, “ainda não acabou”. Se lembrarmos das palavras de Ernildo Stein (1976, p. 111), em *Melancolia*, quando este diz que no niilismo “o homem perde a relação com o mundo real, o homem desaprende a *habitar* as

---

<sup>6</sup> Todas as traduções dos textos estrangeiros citados são de minha responsabilidade.



coisas, o homem perde a capacidade de comunicação com outros homens”, compreendemos a motivação de Fell (1979, p. 104) quando este se pergunta: “o espectro do nihilismo assombra *Ser e tempo*?”. Ainda segundo Fell (1979, p. 177) Heidegger tem em mente uma “‘revolução’ (*Umkehr*) enquanto ‘conservação’ ou ‘preservação’ (*Rettung*) da ‘tradição’ (*Überlieferung*) no sentido de ‘guardar’ [“*saving*”] o ‘lar’ primordial do ser humano”. Conforme Julius Young, a mudança de posição sobre o tema do “habitar” é um observatório privilegiado da viravolta heideggeriana:

O contraste entre habitar no sentido posterior de “estar em uma pátria” e o sentido anterior de “estar familiarizado com” revela a profundidade espiritual da viravolta (*Kehre*) no “caminho do pensamento” de Heidegger que, segundo ele próprio, ocorreu durante a década de 1930. Para o primeiro Heidegger, os seres humanos são essencialmente sem-abrigo, incapazes de habitar no sentido próprio da palavra. Para o Heidegger tardio, os seres humanos são essencialmente moradores – embora a humanidade moderna tenha perdido temporariamente o contato com a sua “essência” (2021, p. 256).

Vejamos, portanto, os traços dessa revolução heideggeriana nos textos posteriores a *Ser e tempo*.

Em *Que é metafísica?*, publicado originalmente dois anos depois de *Ser e tempo*, Heidegger (1973, p. 240) diz que “a angústia do audaz não tolera nenhuma contraposição à alegria ou mesmo à agradável diversão do abandonar-se à deriva”, pois a angústia se situa “na secreta aliança da serenidade e doçura da nostalgia criadora”<sup>7</sup>. Aqui, o leitor atento

---

<sup>7</sup> Na tradução da qual me servi, de Ernildo Stein, se lê “anelo criador”. Para o mesmo trecho, Sandro Sena (2018) apresenta, no lugar de “anelo”, o termo “nostalgia”. Penso que “nostalgia” está melhor para o termo utilizado por Heidegger, a saber, *Sehnsucht*.

e que estiver em busca de uma unidade na interrogação filosófica de Heidegger<sup>8</sup> poderá se lembrar de que já em *Ser e tempo*, Heidegger (s/d, p. 302) afirma que “a serena angústia [*nüchterne Angst*], que nos conduz ao poder-ser singularizado, é acompanhado pela vigorosa alegria [*gerüstete Freude*] por essa possibilidade”. Essa angústia apresentada como uma atmosfera – inesperadamente – agradável reaparece no posfácio de *Que é metafísica?*, texto publicado em 1943 e no qual Heidegger (1973, p. 247) sustenta que “somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é”. Na sequência deste posfácio, Heidegger (1973, p. 249) já exhibe sua preocupação com articulações discursivas distintas daquela da filosofia tradicional, ao dizer que “pelo fato de o igual somente ser igual enquanto é distinto, e o poeatar e o pensar terem a mais pura igualdade no cuidado da palavra, estão ambos, ao mesmo tempo, maximamente separados em sua essência”, já que “o pensar diz o ser” e “o poeatar nomeia o sagrado”. Essa preocupação com a linguagem é, ao mesmo tempo, um pensamento *topológico*, uma preocupação com o *lugar*, o *âmbito originário* da clareira que, retraída, sustenta a manifestação que se instaura com a relação entre o ser-aí e o ser do ente. Heidegger (1973, p. 257) diz que “com o ‘ser-aí’ é designado aquilo que, pela primeira vez aqui, foi experimentado como âmbito, a saber, como o lugar da verdade do ser”. Algo semelhante é dito mais de uma década depois, em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (1973, p. 278), a

---

<sup>8</sup> Penso, aqui, em *Compreensão e finitude*, de Ernildo Stein (2006).

saber, que “evidência, certeza de qualquer grau, qualquer espécie de verificação da *veritas*, movem-se já *com* esta no âmbito da clareira que impera”.

Em *Que é isto – a filosofia?*, Heidegger (1973, p. 218) declara que “nós residimos [...] sempre e em toda parte, na correspondência ao ser do ente” e que “não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece nossa morada constante” – uma correspondência que, acrescenta “se dá de diversas maneiras” e que parece, para que seja adequadamente mostrado em articulações linguísticas, exigir um dizer que também saiba silenciar. Em *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, Heidegger (1973, p. 277) alega que “somente o coração silente da clareira é o lugar do silêncio do qual pode irromper algo assim como a possibilidade do comum-pertencer de ser e pensar”. Na carta *Sobre o “humanismo”* se lê que

caso o homem encontre, ainda uma vez, o caminho para a proximidade do ser, então deve antes aprender a existir no inefável. Terá que reconhecer, de maneira igual, tanto a sedução pela opinião pública quanto a impotência do que é privado. Antes de falar, o homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente algo lhe restar a dizer. Somente assim será devolvido à palavra o valor de sua essência e o homem será gratificado com a devolução da habitação para residir na verdade do ser (Heidegger, 1973, p. 350).

A carta *Sobre o “humanismo”* é, em grande medida, uma carta *contra o existencialismo* sartreano, ainda imbuído dos pressupostos da metafísica tradicional. É na carta que lemos Heidegger (1973, p. 357) declarar que “a linguagem é a casa do ser” e que “nela morando, o homem ec-siste enquanto

pertence à verdade do ser, protegendo-a”. Essa verdade, ontologicamente prévia a qualquer evidência, certeza ou verificação, é a verdade do acontecimento da clareira, do âmbito originário. Retornar ao âmbito originário, todavia, presume um salto. É o que Heidegger (1973, p. 381) declara em *Identidade e diferença* ao dizer que “o salto é a súbita penetração no âmbito a partir do qual homem e ser desde sempre atingiram juntos a sua essência, porque ambos foram reciprocamente entregues com propriedade a partir de um gesto que dá” um “estranho salto, que provavelmente nos convencerá que ainda não nos demoramos bastante ali, onde propriamente já estamos”. No contexto ainda da carta e sobre esse âmbito originário, Heidegger (1973, p. 368-9) também menciona a narrativa sobre Heráclito que, procurado por curiosos, foi encontrado junto ao forno, se aquecendo, isto é, em “um lugar banal e bastante comum”, isto é, “um lugar corriqueiro, onde cada coisa e cada circunstância, cada agir e cada pensar, são costumeiros e banais, isto é, familiares”, mas nas quais “também”, como em qualquer lugar, “os deuses estão presentes”, conforme teria dito Heráclito. Na sequência, Heidegger mencionará o nome de Hölderlin e sua ideia – ou, mais precisamente, seu verso, segundo o qual *poeticamente, habita o homem nesta terra*. Detenhamo-nos brevemente, pois, nos textos em que o assim chamado Heidegger tardio trata da relação entre *habitar* e *poetar*.

Em “... *Poeticamente o homem habita*”, Heidegger (2012, p. 166) não está falando da poesia que só pode aparecer “como literatura” e “considerada cientificamente e com fins educacionais”. Segundo Michael Inwood (2002, p. 146), Heidegger vê a poesia enquanto “o jogo com a linguagem” por

meio do qual se inventa “um reino de imagens para habitar”. A criação poética remete ao fato de que “a poesia nomeia os entes e fundamenta a vida humana porque “torna a linguagem possível”, o que faz do poeta “um semideus, entre os deuses e o povo, permanecendo no entre, onde se decide quem é o homem e onde ele deve habitar”. Considerando, ainda segundo Inwood (2002, p. 115-6), que “a falta de morada é nossa condição primária e nos impele a procurar um lar”, e que “a filosofia também é motivada pela falta de morada, pela estranheza”, é possível perceber a raiz comum, no pensamento de Heidegger, entre o pensar e o poetar. Ainda que o poetar tenha em si algo de semidivino, porém, conforme observa Joseph Fell (1979, p. 461), “os poetas não devem ser construídos como uma classe de entes à parte, uma espécie do gênero *homo*”, mas sobretudo enquanto o existente “em sua natureza essencial [...] em grande parte dissimulada” e que o faz aparecer e ser interpretado enquanto “o animal racional’, ‘*homo faber*’, etc”. Todavia, o que significa habitar poeticamente, em um domínio poeticamente instaurado?

Conforme Benedito Nunes (1999, p. 151), “a instauração poética pela palavra regeia o construir, no sentido do trato da terra para erigir a construção humana”, pois o “erigir da habitação humana ainda depende do poder da palavra”. Acompanhando ainda o filósofo brasileiro, este diz:

Essa perspectiva do *habitar* poético é discernida numa fase avançada do niilismo; o *habitar* poético é, ao mesmo tempo, uma resposta ao niilismo e à dominância da técnica. Pelo próprio pressuposto da transformação da metafísica só podemos admitir o *habitar* poético,

com o pensamento que lhe é correspondente, no espírito da *serenidade*, isto é, se a Vontade de Potência deixa de vigor. Mas como é que a *serenidade* pode vigor, quando é o próprio ser que se desvela na técnica? Teríamos aí um primeiro esboço de uma atitude a tomar e, por conseguinte, de um *ethos*: é preciso estabelecer um *ethos* da *serenidade*. [...] Não só um *ethos*, mas uma nova Ética. Seria uma ética do “habitar” e não do agir (Nunes, 1999, p. 152).

A singela sintonia da boa disposição, que já caracterizava a angústia de *Ser e tempo*, se torna uma atmosfera privilegiadíssima e que, de certo modo, parece comparecer no novo repertório de noções do pensamento heideggeriano em uma posição de *meta* e de *saída*. Habitar poeticamente é deixar o ente – e o próprio ser-aí – *ser*, em uma perspectiva distinta e distante daquela atmosfera típica da metafísica que, para Joseph Fell (1979, p. 197), é a de uma “busca furiosa pelo conhecimento das causas e fundamentos, e pelo domínio das causas e fundamentos, cujo resultado real é a irônica perda da realidade fenomênica na própria busca por sua fonte metafenomenal”, cuja consequência é o niilismo. Como diz um personagem de Heidegger (2000, p. 43), em um diálogo *Para discussão da serenidade*, na atitude serena, se trata de “aguardar, pois bem; mas nunca estar em expectativa [*erwarten*]; pois o estar em expectativa prende-se já com uma representação e com o seu objecto representado”. Benedito Nunes percebe a importância desse aguardar sereno e serenamente resoluto em não se deixar dominar por expectativas:

“Nada podemos fazer, só podemos esperar...”, disse Heidegger em uma de suas últimas entrevistas. Se a história do ser não depende de nós, ela nos conduz e nos interpela e, sendo assim, estaríamos condenados a uma atitude plácida mas inquieta, a uma perspectiva

que é esperançosa, com a qual a *serenidade* (que não deve ser confundida com a passividade) se relaciona. Esperança de uma mudança nas relações entre o homem e o ser. Esse é o limite. [...] *Morar* não é mais estar-no-mundo, mas *habitar*, modificando-se aí a noção de mundo. [...] *Habitar* no sentido de *resguardar* (1999, p. 157).

O habitar poético, portanto, conforme Benedito Nunes (1999, p. 158) “salva a terra da exploração desenfreada, recebe o céu, acompanha os mortais na morte e aguarda o divino”, promovendo a “juntura do ser e do tempo, um dos termos finais do pensamento heideggeriano”, em uma “*serenidade* movida pela esperança de uma outra relação fora daquela de dominação do ente”. Para Nunes,

o *habitar* é a experiência da finitude, relativamente ao mundo e, mais do que isso, é a experiência de nossa finitude relativa à nossa linguagem. Heidegger diz que “nós moramos na linguagem”; a linguagem é o nosso *incontornável*... [...] Mas afinal o que é o pensar poético? Só podemos defini-lo negativamente: ele *não é* a razão calculadora e *não é* tecnológico. Em Heidegger, mesmo essa oposição não é uma oposição que resulte, pelo próprio antagonismo, numa síntese final: o pensamento calculador não será absorvido pelo pensar poético e vice-versa (1999, p. 159).

Observando, na carta *Sobre o “humanismo”*, que lhe perguntavam quando escreveria uma “ética”, Heidegger (1973, p. 368) observa que “*Ethos* significa morada, lugar da habitação” e que “a palavra nomeia o âmbito aberto onde o homem habita”. O *habitar poético*, nesse sentido, não é apenas uma ética, mas a *ética* que, diferentemente daquelas reguladas por noções de certo e errado ou bem e mal, se oferece como uma saída do niilismo. Quero voltar, nesse momento, à perspectiva de Juliano Pessanha. Segundo o autor,

o pensador de Freiburg fincou estaca na exterioridade e no clarão inquietante da experiência do acontecimento do ser. [...] Heidegger fundou uma religião da clareira e para essa religião o mais decisivo é que os homens já não decidam nada a não ser a “meditar sobre esse clarão luminoso e aprender a temerem-se à luz desse clarão como *Unheimliche*, estranhos inquietantes”. [...] Se os humanos são seres da familiaridade – e o são efetivamente! –, o pensamento de Heidegger será sempre minoritário e jamais fará época. [...] Como escreveu Hannah Arendt na sua famosa apologia comemorativa do aniversário de oitenta anos de Heidegger, há sempre um poder de se espantar diante do simples, mas algo bem diferente disso é “aceitar esse espanto como morada” [...] É impossível residir no espanto. Já uma simples casa humana é precisamente [...], uma máquina de rotinas e hábitos. Para morar no espanto seria necessária a paradoxal acomodação mística na catástrofe esferológica, o que é assunto para minorias religiosas e seitas poéticas (Pessanha, 2017, p. 28).

Pessanha acompanha de perto a reflexão de Peter Sloterdijk (2011, p. 38), em *O sol e a morte*, quando este observa que a utopia de Heidegger é uma “época pós-missionária, pós-científica, pós-universalista e pós-voluntarista. Mas uma época assim não existe”. Também Gerd Bornheim (2015, p. 132) pensa que o “vigor de Heidegger concentra-se por inteiro neste ponto: onde sua verdade, toda suspensa no que virá?”. Passo uma última vez a palavra para a bela prosa filosófica de Juliano Pessanha:

O que guardam o mortal e o pastor do ser? E a resposta é: eles guardam o simples, a maravilha das maravilhas, o acontecimento fundamental de que o ente é. (...) o pós-metafísico reivindica o retorno à casa. Retornar para a casa ou curar-se da errância metafísica significa abandonar a entidade do ente como o sentido único do que é e abrir-se para a experiência da perplexidade diante da doação e do



surgimento das coisas. Trata-se de uma conversão na qual o ser humano deixa de ficar hipnotizado pelo ente e passa a habitar no rasgo da diferença que há entre o ente e o mistério da sua manifestação. (...) Lido pateticamente, Heidegger é uma chave terapêutica ou uma senha para abrir a porta para o precipício. Na medida em que o leitor se deixa conduzir pelo caminho de seu pensar, termina por encontrar acolhimento no precipício, e, nele aninhado – o que constitui uma posição paradoxal e rara –, experimenta o sentido do ser, não mais metafisicamente, como presença, mas como vinda e emergência. Ao cabo dessa experiência, recupera-se a memória do ser como um salto, e se é conduzido ao endereço de casa. Estar em casa, no sentido heideggeriano, é existir em um espaço de retração, suspensão e descolamento de onde se experimenta as coisas como um advento e uma chegada misteriosa. Aquele que corresponde a esse movimento de doação e de eclosão a partir do oculto já não é mais um titular ou um proprietário de suas palavras, mas é a linguagem do ser que fala através dele como se este último dispusesse de um aliado estranho cuja essência é exatamente ser canal aberto e desentupido para o ressoar dizente da oferta incessante do “dá-se” [...], só restando como maneira de viver uma vagabundagem poético-ontológica fiel à palavra dizente (2017, p. 82-83).

É possível observar que Pessanha (2017) opera tomando conjuntamente a totalidade da obra de Heidegger, isto é, tanto *Ser e tempo* quanto o assim chamado pensamento tardio do autor<sup>9</sup>. Todavia, assim como Sloterdijk, Pessanha pensa

---

<sup>9</sup> Acompanho Pessanha (2017) e também Jean Grondin (1999, p. 33-34), quando este declara que embora Heidegger, na fase assim chamada *tardia* de seu pensamento, “já não empregava mais o conceito de hermenêutica”, todavia, nessa fase, seu pensamento “borbulhava realmente de concepções hermenêuticas, por exemplo, em torno da dependência metafísica da filosofia tradicional e da história como tal que ele, no entanto, recusava em chamar de ‘hermenêuticas’”, de modo que só Gadamer “reconheceu, ousada e corretamente, nada mais do que um retorno às antigas ideias hermenêuticas de seu mestre”. Grondin tem em mente o texto *O caminho uno de Martin Heidegger*, de 1986, no qual Gadamer faz alegações como a de que “a ‘viragem’ já estava presente em diálogo em 1924” (2012, p. 570), bem como que “Heidegger já tinha formulado em seus primeiros trabalhos algo para todo o seu pensamento ao falar das ‘indicações formais’” (2012, p. 579), ou, enfim, que “a postura fundamental da fenomenologia” tem a ver com o fato de que “é preciso que se aprenda a dizer o que se mostra aí, dizer com suas próprias palavras” (2012, p. 580).

no habitar poético como uma *época* que, de certo modo, sucederia aquela que é a nossa, a saber, a época da técnica, da alienação de nossa finitude e de nossa mortalidade em um sem fim de empreendimentos furiosamente comprometidos com o conhecimento total do ente com vistas ao seu domínio absoluto. Essa interpretação, segundo Joseph Fell (1979, p. 260) – mais próxima daquela de Benedito Nunes, vista acima, segundo a qual o habitar poético não é um momento dialético de superação da era da técnica –, perde de vista o que Heidegger de fato está fazendo, a saber, não propondo uma visão “utópica”, mas o âmbito ou lugar que está “sempre-vigente”. Esse chamado nos levaria a reconhecer, conforme Fell, que

O que você procura está perto, não importa onde você esteja. Não importa onde você esteja, você está essencialmente no mesmo lugar. Você está nesse lugar em terras estrangeiras, mas também estava nele quando estava em casa. No entanto, talvez seja menos provável que você reconheça esse lugar em terras estrangeiras, porque você abandonou seu lar justamente por não ter reconhecido o lugar. Em outras palavras, é porque o lugar originalmente pareceu distante quando estava perto que, viajando para longe, buscamos dele nos aproximar. Mas como a natureza do lugar deve ser a mesma em por toda parte (ele “permanece” ou “repousa”), o movimento histórico em direção a ele enquanto algo novo mostra que se compreendeu mal a sua natureza onipresente. Não se trata, portanto, daquilo a ser encontrado num tempo futuro ou num lugar distante (1979, p. 212).

O pensamento metafísico e a existência em uma cultura metafísica, portanto, é caracterizada por uma espécie de jornada, de aventura que só acontece em razão de uma distração fundamental, por meio da qual se foi buscar muito longe, de maneira eventualmente furiosa, o que estava muito perto, ao

alcance da serenidade e da palavra instauradora. Nesse sentido, penso que Heidegger, especialmente no período tardio de sua obra, vê no modo poético de habitar uma possibilidade de existir de modo integrado, sereno e menos disperso em comparação com a aventura humana exibida ao longo dos vinte e cinco séculos da metafísica. Todavia, essa hipótese só se sustenta se formos razoavelmente generosos com o tipo de leitura da história da metafísica operada por Heidegger, a saber, uma espécie de narrativa cujo enredo é centrado na ideia de que a história da metafísica é a história da efetivação do niilismo. Para concluir esta etapa da reflexão, quero lembrar de uma observação de Richard Rorty (1999, p. 99), a saber, a de que “a narrativa é, para Heidegger, sempre um gênero de segunda ordem – tentador, mas perigoso” e “no começo de *Ser e tempo*, Heidegger advertiu contra a tentação de confundir a ontologia com uma estória que relaciona os entes uns com os outros” – chegando ao ponto de, em 1962, “admoestar a si mesmo, dizendo que precisava deixar de contar estórias sobre a metafísica”<sup>10</sup>.

Vejamos, agora, uma perspectiva hermenêutica mais amigável ao âmbito narrativo de nossa existência.

---

<sup>10</sup> Em *Analytic philosophy and narrative philosophy*, Rorty (2005) alega que a assim chamada filosofia hermenêutica pode – e talvez deva – ser chamada de filosofia narrativa porque, em geral, não apenas descrevem estados de coisas, mas explicam, narrativamente, como chegamos nestes estados de coisas. Considerando o lugar eminente do pensamento heideggeriano na assim chamada filosofia hermenêutica, é possível dizer que Heidegger é, conseqüentemente, um dos principais expoentes do modo narrativo de fazer filosofia. De maneira distinta, mas de certo modo assemelhada, Joseph Fell (1979), em *Heidegger and Sartre*, por meio de uma confessada violência hermenêutica, força *Ser e tempo* em um quadro interpretativo no qual este já não compareceria tanto enquanto uma ontologia fenomenológica trans-histórica, mas sobretudo enquanto retrato eminentemente moderno de um certo estado de questões filosóficas a serem tomadas como prolegômeno de um programa que teria de, em grande medida, abandonar tais pretensões trans-históricas

## A narrativa enquanto capacidade de elaborar os efeitos da força silenciosa do enredo

Pensar uma passagem do habitar poético heideggeriano para uma modulação em termos de *habitar narrativo* segundo a filosofia de Paul Ricoeur pode, em um primeiro momento, parecer uma iniciativa um tanto temerária. Contudo, podemos lembrar de algumas passagens do texto do hermeneuta francês para, por meio deste, compreender como o pensamento ricoeuriano finca suas raízes na analítica existencial de *Ser e tempo*. Em *Tempo e narrativa*, por exemplo, Ricoeur (2010c, p. 121) declarou que sua “dívida para com a última contribuição da fenomenologia hermenêutica de Heidegger à teoria do tempo” – a saber, a de que a temporalidade pode ser compreendida como “a unidade articulada do porvir, do ter-sido e do apresentar” (2010c, p. 119) – é “incomensurável”. Anos depois, em *O si-mesmo como outro*, no último e conclusivo estudo de uma obra dedicada à questão da identidade pessoal, Ricoeur (2014, p. 364) associa suas categorias cardais ao pensamento de *Ser e tempo* e declara que “o estatuto ontológico da ipseidade está, assim, solidamente baseado na distinção entre os dois modos de ser que são o *Dasein* e a *Vorhandenheit*”, e que “entre a categoria de mesmidade” de suas 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*”. De certo modo, penso – e proponho, como hipótese –, a hermenêutica ricoeuriana é *outra* continuação da fenomenologia hermenêutica de *Ser e tempo*, uma outra continuação que de certo modo, do ponto de vista filosófico, poderia ser vista como *concorrente* do pensamento do habitar poético. A hermenêutica narrativista é, assim

como o existencialismo e tantas outras manifestações filosóficas e espirituais do século XX, a exploração de uma direção aberta, mas não explorada por Heidegger. Vejamos se consigo dar lastro à minha hipótese.

Em *Para humanizar Heidegger*, Juliano Pessanha (2018, p. 297) observa que, para Heidegger, “o estar caído e apoiado no ente equivale a um estar-em-pecado e o homem que coincide com a sua determinação mundana é para Heidegger sempre alguém suspeito de não ter percebido que se encontra sequestrado”. Se isso parece ironicamente incompatível com um pensador do ser-no-mundo, todavia, Ricoeur parece nutrir o mesmo tipo de desconfiança para com o pensamento heideggeriano. Em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur (2007, p. 367) diz “sem rodeios” que seu medo “é que a hierarquização, em *Ser e tempo*, das instâncias temporais – temporalidade fundamental, historicidade intratemporalidade – em termos de originariedade decrescente e inautenticidade crescente” interdite o “reconhecimento dos recursos de condicionalidade – e nesse sentido de legitimidade – dispensado progressivamente de instância fundamental para instância fundamentada”. É um tema conhecido e reconhecido por heideggerianos como Joseph Fell (1979, p. 128), que admite que a sombra do dualismo paira sobre a diferença ontológica entre ser e ente. Também um tema familiar aos leitores de *Tempo e narrativa*, no qual Ricoeur sugere que o esquema heideggeriano pode ser literalmente invertido:

Se de uma figura temporal à outra, há concomitantemente perda de autenticidade e aumento de originariedade, a ordem na qual as três

figuras são percorridas não poderia ser invertida? De fato, a intratemporalidade é incessantemente pressuposta pela historicidade; sem as noções de databilidade, de lapso de tempo e de manifestação pública, não se poderia dizer que a historicidade se desenrola *entre* um começo e um fim, *se estira* nesse entre-dois e se torna o *co-historial* de uma sina comum. O calendário e o relógio são prova disso. E, se remontarmos da historicidade à temporalidade originária, como poderia o caráter público do historial não preceder a seu modo a temporalidade mais profunda, uma vez que sua própria interpretação depende da linguagem que desde sempre precedeu as formas tidas por intransferíveis do ser-para-a-morte? (2010c, p. 162)

A inversão do esquema de *Ser e tempo* não é aqui mencionada apenas para fins de recenseamento das opiniões de Ricoeur sobre a filosofia de Heidegger, mas pelo fato de que a hipótese de um *habitar narrativo* depende dessa inversão por força de uma razão muito simples, a saber, a profunda ligação entre a temporalidade originária tal como concebida por Heidegger – isto é, articulada com a existência autêntica e que autenticamente antecipou resolutamente a própria morte – e a primazia do futuro enquanto força silenciosa do possível. A inversão do esquema heideggeriano é, no entendimento do hermeneuta francês, a restituição ao presente – não o presente do *instante qualquer*, mas o presente da *experiência viva* – de uma dignidade que, segundo Ricoeur (2010c, p. 114), Heidegger havia lhe recusado em razão de uma espécie de “ética, muito marcada por um certo estoicismo”, na qual “a resolução em face da morte constitui a prova suprema da autenticidade”. A inversão do esquema heideggeriano permite a Ricoeur (2010c, p. 431) pensar em “uma atitude existencial que coloca a *despreocupação* com relação à morte própria

acima da resolução antecipadora” e faz da “filosofia uma celebração da vida mais que uma preparação para a morte”. Essa inversão parece permitir, para Ricoeur (2007, p. 361), que resistamos “à tendência a reduzir a relação com o presente à preocupação atarefada” e constatar que “a surpresa, o sofrimento e o gozo, e também a iniciativa” podem ser reconhecidas como “grandezas notáveis do presente”. Propenho, portanto, que um *habitar narrativo*, inspirado na filosofia ricoeuriana, é uma maneira de realizar aquilo que, em *Tempo e narrativa*, Ricoeur (2010a, p. 14) chama de “intensificação da experiência do tempo”.

Penso que uma das pistas para compreender uma noção ricoeuriana de *intensificação da experiência do tempo* passa pela compreensão do que o filósofo chama de *experiência viva*. A ocorrência compulsiva de uma expressão não conceituada parece um legítimo convite à fazê-lo. Em *Tempo e narrativa*, lemos Ricoeur falando da “experiência viva da *distentio animi*” (2010a, p. 48), “da temporalidade” (2010a, p. 49), “não repetível” (2010a, p. 161), “de agir” (2010a, p. 229), “do leitor” (2010b, p. 174; 2010c, p. 290), “dos personagens da narrativa” (2010b, p. 175, 178, 234), ou “da retenção e da protensão” (2010c, p. 182). Em *A memória, a história, o esquecimento*: há experiência viva “da memória” (2007, p. 26, 170), que é “pré-verbal” e “traduz o *Erlebnis* da fenomenologia husserliana” (2007, p. 43), que parece pressuposta pela “teoria do tríplice presente” e compromete “a alteridade do passado” (2007, p. 112), que é “da duração” (2007, p. 194), que é atinente ao protagonista do “fazer história” (2007, p. 273). Enfim, em *O si-mesmo como outro* a expressão ocorre quando Ricoeur fala que “noção de unidade narrativa da vida, também

é preciso ver nela um misto instável entre fabulação e vivência [*expérience vive*]” (2014, p. 173). Tratar de um modo narrativo de habitar mundos, portanto, passa pela reflexão sobre a articulação entre a *fabulação* e uma experiência que é *irrepetível* porque *temporal* – e *integradora* das ek-stases temporais –, sendo ao mesmo tempo uma *vivência atenta, ativa*, de uma pessoa que é ao mesmo tempo *personagem* e *leitora* de um texto. É essa experiência que precisa do *socorro* da fabulação enquanto instância de configuração da própria experiência.

Talvez possa parecer que o socorro de uma configuração que se constitui enquanto fabulação seja, de saída, um flerte com um perigo incontornável, a saber, o de que a experiência, uma vez *configurada* enquanto narrativa, estaria desde então *desfigurada*. Nesse caso, talvez a hipótese de um modo narrativo de habitar mundos clamasse por um autor *mais narrativista* do que Ricoeur, como, por exemplo, David Carr. Segundo Carr (2016, p. 232), a compreensão ricoeuriana da narratividade não é muito diferente daquela oferecida por Hayden White, já que Ricoeur admitiria que a narrativa produz “uma espécie de ordenamento de uma desordem constitucional anexada à experiência do tempo” e que “ao invés de descrever o mundo ela [a narrativa] o redescreve”. Ainda que White possua, segundo Carr (2016, p. 233) “uma visão mais sombria e suspeita” sobre a narração e a de Ricoeur seja “razoavelmente benigna e indulgente”, porém, a mimese em Ricoeur “não é imitativa, mas criadora de realidade”. Não haveria, portanto, uma *continuidade* entre experiência viva e fabulação narrativa, mas uma economia entre dois momentos. Admitindo a pertinência da observação de Carr, contudo,



quero sugerir, inspirado em Joseph Fell (1979), que há relações suficientemente internas entre existência e narração, mais ou menos no sentido em que, no *De anima*, Aristóteles fala em *existir* ou *subsistir* em duas coisas *algo comum*<sup>11</sup>. Penso que isso pode ficar mais claro se examinarmos algumas passagens de *Tempo e narrativa* sobre a *mimesis*.

A *mimesis* ricoeuriana pode ser vista como uma recepção interpretativa da *Poética* de Aristóteles, recepção que amplia a *Poética* na medida em que também é informada pela narratologia contemporânea. De certo modo, é em torno do círculo entre os momentos da *mimesis* que orbita a reflexão ricoeuriana sobre a humanização do tempo por meio da narrativa. Constituída por três momentos – prefiguração, configuração e refiguração –, a noção de *mimesis* designa, em suma, o percurso da existência que se transforma em narrativa partilhada.

Por *prefiguração*, Ricoeur (2010a, p. 108) aponta para o fato de que “a literatura seria para sempre incompreensível se não viesse configurar o que, na ação humana, já faz figura” – apontando, portanto, para uma comunidade, uma continuidade, um algo comum entre a existência e as elaborações narrativas sobre ela. Tudo assim se passa porque, conforme Ricoeur (2010a, p. 96), “a composição da intriga está enraizada numa pré-compreensão do mundo da ação”. Em suma,

---

<sup>11</sup> Em *Heidegger and Sartre*, Joseph Fell (1979) se servirá, ao longo do livro, da expressão “precedent community of nature”, encontrada em *Basic works of Aristotle*, de Richard McKeon. Se consultamos a mesma passagem do *De anima* – em 429b25 – nas edições em português, não encontramos exatamente essa expressão. Na tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2006, p. 115), se lê que “algo comum subsiste em duas coisas”. Na tradução de Ana Maria Lóio (2010, p. 115), se lê sobre “existir em duas coisas algo comum”. Importa que essa noção de existência ou subsistência de algo comum – de *comunidade*, portanto – é peça central para que, como vimos, Fell realize uma defesa de uma posição não-dualista – e, portanto, não-niilista – na obra tardia de Heidegger.

há uma *continuidade semântica* comum não só aos distintos saberes que incidem sobre o mundo da ação, mas também ao discurso comum da compreensão cotidiana. É desse nível, que poderíamos chamar de nível da mera ou pura *vivência*, que se extrai a matéria prima para a *configuração* narrativa propriamente dita. É esse conjunto de diversas vivências que é posto *em enredo* quando se dá o ato de *configuração*. Esse é um nível em que podemos, com o romancista Hermann Broch (2011, p. 344-345), nos perguntar sobre “o que é um acontecimento, na verdade? Que seleção é necessária para que fatos individuais se juntem à unidade de um acontecimento?”. A questão de Broch já contém parte da resposta e do núcleo do ato configurante: seleção. A intriga ou trama narrativa, segundo Ricoeur (2010a, p. 114) extrai “uma história sensata” de “uma diversidade de acontecimentos ou incidentes”, isto é, “transforma os acontecimentos ou incidentes *em uma história*”, uma “totalidade inteligível” que é “mais que uma enumeração de acontecimentos em uma ordem serial”, uma totalidade da qual é possível perguntar por seu “tema”. Tudo se passa como se a configuração, pois, fosse uma operação de cariz transcendental: conforme Kant (1994, p. 116), o conhecimento objetivo se dá na unidade do conceito, uma unidade que é a da “síntese do diverso” e que opera “à maneira da unidade do tema num drama, num discurso ou numa fábula”. A unidade temática é um elemento nuclear no passo da configuração – isto é, da *composição* – da narrativa propriamente dita e Ricoeur (2010a, p. 119) admite que se fale em “um *esquematismo* da função narrativa”, ou seja, da composição enquanto produtora de uma “inteligibilidade mista” entre “a chave de ouro, o tema, o ‘pensamento’

da história narrada e a apresentação intuitiva das circunstâncias, dos caracteres, dos episódios e das mudanças de fortuna que constituem o desenlace”. Por fim, a *refiguração*, conforme Ricoeur (2010a, p. 123), “é de fato no ouvinte ou leitor que termina o percurso da *mímesis*”. Há uma relação interna, portanto, entre a configuração narrativa das vivências e a refiguração da narrativa na recepção – na leitura, na escuta, etc. Configurar enredos e compor histórias é, *per se*, uma prática que aponta para o âmbito do laço social e uma narrativa só realiza sua natureza mais íntima quando, enfim, chega em um receptor. Segundo Ricoeur (2010a, p. 132) “é o leitor que termina a obra” e “a obra escrita é um esboço para a leitura”.

Penso que uma tomada conjunta dos momentos da *mímesis* ricoeuriana nos permite articular, para além do que fora proposto pelo próprio filósofo, a hipótese de um *habitar narrativo*. Mads Qvortrup e Esben Bjerggard Nielsen (2019) já falaram, em *Dwelling narratively*, da perspectiva de um habitar narrativo. Todavia, os autores – do mesmo modo que Ben Roth (2017), em *Reading from the middle* – seguem uma pista heideggeriana. Com um pouco de *violência hermenêutica* aplicada sobre o texto de Ricoeur, me parece, é possível fazer com que a hermenêutica narrativista opere em uma direção parecida com aquela da psicanálise que, conforme Lacan (1998, p. 439), é capaz de restituir a alguém “a história de uma vida vivida como história”. Sobre essa frase de Lacan, Christian Dunker diz o seguinte:

A história, a narrativa, o que as pessoas falam de si. Isso é imaginário? Não é verdade. [...] Ele está definindo: cadeia simbólica é história de uma vida vivida como história. Porque, geralmente, apesar de ter uma história, nós não vivemos nossas vidas como uma história.

Nós vivemos nossas vidas como [...] um *conjunto* de projetos, de objetivos. Viver a vida como história é um *programa*. É uma *tarefa*. Não é uma propriedade natural<sup>12</sup>.

Se encararmos a hipótese de que a vida *pode ser vivida como história* – e que isso é um *programa*, uma *tarefa*, não uma *propriedade natural* –, então estamos muito perto do que declarou William Blattner (2000, p. 187), contra David Carr, em *Life is not literature*, a saber, que “nós não somos textos”, que “nossas histórias não são narrativas”, que “vida não é literatura”. Estamos perto de Blattner porque, com Ricoeur, somos convidados a encarar a possibilidade de narrar a vida – e, acrescento, de viver a vida como história – enquanto *capacidade*. Em *Percurso do reconhecimento*, Ricoeur (2006, p. 114ss) falará do “poder narrar e narrar-se” sob a égide de uma *fenomenologia do homem capaz*. Se podemos, com Johann Michel (2016, p. 224), sustentar que “a narratividade é um existencial”, no sentido heideggeriano, isto é, “um modo de ser fundamental pelo qual está em jogo a compreensão de nós mesmos”, todavia, casos como o de Blattner ou o de Galen Strawson (2004) em *Against narrativity* nos mostram que é perfeitamente possível que essa capacidade reste *latente*, clamando por uma formação – no sentido de *Bildung* – que suscite seu florescimento.

Quero sustentar, aqui, que a hermenêutica narrativista de Ricoeur nos oferece subsídios para a montagem de um *programa* de exercícios no sentido em que Peter Sloterdijk (2013) apresenta o tema em *Tens de mudar de vida*. Se Carr

---

<sup>12</sup> Essa aula, consultada em 06 de julho de 2024, pode ser encontrada no seguinte endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=W50QteI6mtY>. Os grifos são meus.

(2016) tem razão ao afirmar que, apesar de benévola, a posição de Ricoeur não afirma uma *continuidade* – ou uma *comunidade de natureza*, conforme Fell (1979) – entre existência e narração, penso que essa continuidade pode ser assegurada se, seguindo Ricoeur (2000, p. 350), compreendermos que “a suspensão da referência real é a condição de acesso à referência num modo virtual”. Como vimos, Fell (1979, p. 127) vê na *virtualidade* do sentido um dos problemáticos perigos que se depreendem de *Ser e tempo*, especialmente em §32 e §40. Em *A metáfora viva*, porém, Ricoeur nos convida a pensar sobre o que é uma vida virtual:

Mas o que é uma vida virtual? Pode existir uma vida virtual sem um mundo virtual no qual seria possível habitar? Não é função da poesia fazer nascer outro mundo – um mundo outro que corresponda a outras possibilidades de existir, a possibilidades que sejam os nossos mais próprios possíveis? (2000, p. 350)

As teses de *A metáfora viva* serão retomadas e reelaboradas em *Tempo e narrativa*, em especial quando Ricoeur (2010c, p. 267ss) fala em *Mundo do texto e mundo do leitor*. No capítulo, especialmente interessado no tema da *leitura*, Ricoeur (2010c, p. 287) dirá, acompanhando Roman Ingarden, que “o texto é como uma partitura musical, suscetível de diferentes execuções”. Em seguida, acompanhando Wolfgang Iser, Ricoeur (2010c, p. 288) dirá que o “ponto de vista viajante”, proposto por este autor em sua fenomenologia da leitura, “combina perfeitamente com a descrição husserliana do jogo de protensões e retenções”, isto é, com o “jogo de trocas entre as expectativas modificadas e as lembranças transformadas” que acompanham o ato de leitura. Para Ricoeur

(2010c, p. 308), “quando o leitor submete suas expectativas às que o texto desenvolve, ele realiza a si mesmo na mesma proporção da irrealidade do mundo fictício para o qual emigra”. Seguindo sob a inspiração de Iser, vale mencionar que Ben Roth (2017) vê uma identidade estrutural entre o *ponto de vista viajante*, proposto por Iser como conceito diretriz do ato de leitura, e a *Geworfenheit* heideggeriana, isto é, para o traço existencial que constitui a existência enquanto projeção jogada em possibilidades. Lembro da contribuição de Roth porque por meio dela é possível pensar em um programa de viver a vida como história – e, portanto, *habitar narrativa-mente* – centrada na metáfora da *leitura: se em princípio* não somos textos e a vida não é literatura, um programa de exercícios de narrativização da vida pode ser um programa de descoberta e familiarização com aquilo que Ricoeur chama de *nossos mais próprios possíveis*. Nesse sentido, aquilo que Heidegger chamara de *força silenciosa do possível* pode ser compreendido em termos de uma *força silenciosa do enredo* de uma história pessoal, com seus gêneros e, sobretudo, com seus temas.

Ricoeur, é verdade, não nos oferece o delineamento de um *programa* de experiência viva da *vida como história*. Por toda parte, contudo, ele nos lembra do caráter *laboratorial* que as artes narrativas proporcionam para nosso existir. Ricoeur dirá que a literatura é um “vasto laboratório para experiências intelectuais” (2014, p. 155), um “laboratório onde o artista realiza, por meio da ficção, uma experimentação com os valores” (2010a, p. 105). Também a psicanálise se constitui enquanto laboratório para Ricoeur (2010c, p. 420), um “laboratório particularmente instrutivo para uma investiga-

ção propriamente filosófica sobre a noção de identidade narrativa” na medida em que “um sujeito se reconhece na história que ele conta para si mesmo sobre si mesmo”. Antes de passar a palavra ao romancista – o que será feito na seção seguinte –, cabe, uma vez mais, ouvir o que a psicanálise nos ensina sobre nossa relação com as narrativas identitárias:

“Todos acabam sempre se tornando um personagem do romance que é a sua própria vida. Para isto não é necessário fazer uma psicanálise. O que esta realiza é comparável à relação entre o conto e o romance. A contração do tempo, que o conto possibilita, produz efeitos de estilo. A psicanálise lhe possibilitará perceber efeitos de estilo que poderão ser úteis a você.”

A frase teria sido dita por Lacan ao jovem Eric Laurent, quando este se candidatou à análise, e indica que, ao fazer-se mais íntimo desse Outro que ele também é, o analisando terá um ganho em leveza, que corresponde ao que Freud chama de “economia do trabalho psíquico”. A finalidade de uma análise lacaniana não é a de que o sujeito saiba explicar melhor as razões de seu sofrimento e sim que, menos zeloso da integridade narcísica do “eu”, menos temeroso das manifestações do inconsciente, possa levar menos a sério suas pretensões e deixar de se torturar por seus tropeços (Kehl, 2007, p. 374).

Em *Minha vida daria um romance*, Maria Rita Kehl (2001, p. 83-84) declara que a passagem do romance ao conto pode ser a forma narrativa de um abandono da “pretensão neurótica de tudo saber e tudo dizer sobre si”, e da “compulsão de tentar deter no tempo o movimento errático da vida” assumindo sobre si uma narrativa constituída enquanto “uma ficção mais imprecisa, cheia de elipses, que suporte os enigmas em vez de tentar esclarecê-los todos”, em uma perspectiva contrária daquela na qual os sujeitos “se creem os únicos autores” de si próprios, “inconformados com a finitude de suas

trajetórias individuais, obcecados por deter no tempo e na memória todos os detalhes de uma vida que não faz sentido”. Se Dunker nos fala de um *programa* e Roth nos sugere que somos mais *leitores* do que *autores* das narrativas – das quais certamente somos *personagens* –, Kehl nos ajuda a pensar nessa narrativa enquanto um *conto*. Se Ricoeur (2016, p. 15) já nos ensinara que “a questão *quem*” – isto é, a questão acerca de quem, afinal, nós somos – “requer uma resposta equívoca”, tudo se passa como se o *conto* pudesse, talvez, ser o paradigma dessa resposta equívoca e capaz de guardar os silêncios, segredos e mistérios de uma existência singular. Por fim, ainda na pista da psicanálise, Marco Antônio Coutinho Jorge (2010, p. 77ss) nos oferece uma bela metáfora para pensar a relação de alguém com as narrativas que compõem o tecido de sua realidade psíquica: “prisão domiciliar”. Se a própria história é um lugar em que se pode habitar como se esta fosse uma prisão, todavia, como observa – na esteira de Maria Rita Kehl – Daniele John (2015, p. 94), é possível pensar em termos de um “discurso narrativo *fraco*”, que entre os efeitos possui o de “levar o sujeito a um desprendimento da ilusão neurótica de totalidade, sentido e coerência”.

Essa aproximação da psicanálise parece compatível e sintonizada com a hermenêutica de Ricoeur (2014, p. 173), quando este afirma que é necessário “considerar revisável e provisória toda e qualquer figura de enredo” que supostamente ofereceria, ao gosto de Alasdair MacIntyre (2001), a impressão de *unidade narrativa* à uma vida. Tudo se passa como se, caso fosse possível viver a vida como história e habitar narrativamente a virtualidade do mundo que constituímos, essa história seria mais *lida* do que *escrita* por nós, e se



assemelharia mais aos contos do que aos romances, já que nunca ultrapassaria o estatuto de resposta equívoca, provisória e revisável à questão acerca de quem somos.

Se a narrativa abre os horizontes de uma fecunda virtualidade habitável, refletamos, por fim, sobre a narrativa de ficção.

### **A vida como armadilha, a sabedoria da incerteza e a sensibilidade para o possível**

Se confiarmos na perspectiva de Jean Greisch (2013), é um romancista que oferece a expressão que melhor sintetiza o tipo de sabedoria buscada pela filosofia prática de Paul Ricoeur, a saber, Milan Kundera, por meio de sua noção de *sabedoria da incerteza*. A expressão é utilizada por Milan Kundera (1988a, p. 15) em um ensaio intitulado *A herança depreciada de Cervantes*. Chama atenção o fato de que esse ensaio, de um romancista, se inicia com um franco acerto de contas com a filosofia fenomenológica. Mesmo declarando que “o esquecimento do ser” é uma “fórmula bela e quase mágica” para designar o fato de que o ser humano vive em meio a “forças” que “o ultrapassam e eclipsam seu “mundo da vida”, Kundera (1988a, p. 12) acha necessário que se considere que “o fundador dos tempos modernos não é somente Descartes, mas também Cervantes”. Nas palavras do romancista,

Todos os grandes temas existenciais que Heidegger analisa em *Ser e tempo*, julgando-os abandonados por toda a filosofia europeia anterior, foram desvendados, mostrados, esclarecidos por quatro séculos de romance. Um por um, o romance descobriu, a sua própria maneira, por sua própria lógica, os diferentes aspectos da existência.

[...] O romance acompanha o homem constante e fielmente desde o princípio dos tempos modernos. [...] A “paixão de conhecer” (aquela que Husserl considera a essência da espiritualidade europeia) se apossou dele, então, para que ele perscrute a vida concreta do homem e a proteja contra “o esquecimento do ser”; para que ele mantenha “o mundo da vida” sob uma iluminação perpétua (Kundera, 1988a, p. 13).

Lembrando do que Fell (1979, p. 197) dissera sobre a furiosa busca por conhecimento dos fundamentos enquanto razão última da chegada à situação de niilismo, poderíamos nos perguntar: como uma arte de certo modo dominada por essa paixão pode, sem contribuir para o próprio niilismo, manter o mundo da vida sob uma iluminação perpétua? A palavra romanesca, assim como a palavra poética, tem a força instauradora da poesia? Conforme nos lembra Michael Inwood (2002, p. 145), a *Dichtung* “aplica-se a qualquer escrita criativa, incluindo romances, não somente versos”. Está correto Kundera (2017, p. 173-4), então, quando declara que “Heidegger, amante da poesia, errou ao ser indiferente à história do romance, em que se encontra o maior tesouro da sabedoria existencial”?

Para compreender a direção na qual aponta a observação de Kundera, parece importante ter em mente o que diz Gerd Bornheim (2000, p. 48), em uma de suas últimas entrevistas, quando declara que “com o não-esquecimento do ser”, Heidegger “acaba esquecendo-se do ente”. De certo modo, Kundera (1988a, p. 30) está próximo do acosmismo gnóstico de *Ser e tempo* quando afirma, em *A arte do romance*, que todos sabemos que a vida é uma armadilha na medida em que “nascemos sem ter pedido, presos a um corpo que não escolhemos e destinados a morrer”. A alegação de um

romancista, contudo, vale como alegação com pretensões veritativas semelhantes às alegações filosóficas?

Penso que sim. Em *Os testamentos traídos*, Kundera (2017, p. 139) fala de uma “missão ontológica” do romance, que “nenhuma outra arte senão ele mesmo pode assumir inteiramente”, a saber, a já mencionada missão de manter o *prosaico* – dado que “a prosa não é apenas uma forma de discurso diferente dos versos, mas uma face da realidade, sua face cotidiana, concreta, momentânea” – sob perpétua iluminação. Já em *A arte do romance*, em uma entrevista concedida para Christian Salmon, Kundera (1988, p. 34), admitindo que tem “medo demais dos professores para quem a arte não é senão um derivado das correntes filosóficas e teóricas”, aceita que seu estilo seja designado como “fenomenológico” – um estilo fenomenológico que, segundo Trevor Merrill (2016, p. 71), é de “estilo sartreano”, isto é, “uma mistura da antiquada explicação com a elucidação meditativa”. Finalmente, em *A cortina*, Kundera nos confessa, enfim, que

Os conceitos estéticos só começaram a me interessar no momento em que percebi suas raízes existenciais, quando os compreendi como conceitos existenciais; pois no decorrer da vida, as pessoas – sejam simples ou sofisticadas, inteligentes ou tolas – são constantemente confrontadas com o belo, o feio, o sublime, o cômico, o trágico, o lírico, o dramático, a ação, as peripécias, a catarse, ou, para falar de conceitos menos filosóficos, com a agelastia, o *kitsch* ou o vulgar; todos esses conceitos são pistas que conduzem a diversos aspectos da existência, inacessíveis por qualquer outro meio (2006, p. 2.006).

Se o romance não é – e *não é* – filosofia, todavia, parece que ele pode ter uma *missão ontológica*, um *estilo fenomenológico* e operar com conceitos *estético-existenciais*, o que nos permite

alocar Kundera nas proximidades de Heidegger e Ricoeur. Para Jeff Malpas (2012, p. 316), Kundera nos permite observar que a questão “sobre a relação entre existencialismo e literatura é, portanto, não apenas uma questão sobre a natureza do existencialismo, mas também sobre a natureza da literatura”. Segundo Trevor Merrill (2016, p. 276), para Kundera “o romance é um modo de pensar, um laboratório da reflexão”. E, se estou correto, tanto a filosofia existencial quanto a arte do romance se deixam ser tomadas por nós em razão daquilo que delineiam acerca das imagens de mundos habitáveis que oferecem. Tendo isso em mente, nos surpreendemos menos quando encontramos, em *Ensaaios sobre Heidegger e outros*, Richard Rorty oferecendo uma reflexão comparativa entre o pensamento de Heidegger e o romance de Kundera.

No entendimento de Rorty, o pensamento heideggeriano do habitar poético aproximou o filósofo daqueles indivíduos que Nietzsche considerava *padres ascéticos*. Rorty (1999, p. 103), então, estabelece “uma oposição entre o gosto do padre ascético por teoria, simplicidade, estrutura, abstração e essência e o gosto do romancista por narrativa, detalhe, diversidade e adicente”. Para Rorty,

segundo o ponto de vista de Kundera, a abordagem essencialista dos filósofos aos afazeres humanos, suas tentativas de substituir aventura, narrativa e acaso por contemplação, dialética e destino, é um modo nada engenhoso de dizer: o fato de o que importa para mim tomar precedência sobre o que importa para você me dá o direito de ignorar o que importa para você, porque eu estou em contato com algo – a realidade – com a qual você não está. A réplica do romancista para isso é: é cômico acreditar que um ser humano está mais em contato com algo não-humano do que outro ser humano.

[...] É cômico pensar que *alguém* possa transcender a busca por felicidade, pensar que alguma teoria possa ser mais do que um meio para a felicidade [...]. Os romancistas nos vêem como Voltaire via Leibniz [...], como figuras cômicas (1999, p. 104).

Acompanhando Rorty, a serenidade do habitar poético não seria senão o cômico empreendimento de um agente imobiliário que quer nos vender um Lugar que, a rigor, é *nenhum lugar, lugar nenhum, nenhures*, uma clareira invisível na qual sempre já se está enquanto se está em lugares ônticos. O perigo detectado por Fell (1979, p. 128), a saber, a de que a diferença ontológica se prestasse a ser interpretada como uma nova face do dualismo parece, afinal, rondar também o pensamento do habitar poético: se o pensamento do habitar poético é uma tentativa de superar o acosmismo gnóstico de *Ser e tempo*, acosmismo que de certo modo assombra todo o pensamento ocidental desde o gesto de Platão – o primeiro grande agente imobiliário do nenhures metafísico –, *então* o pensamento do habitar poético é *risível*. Todavia, se Fell (1979, p. 210) diz que a inspiração de Hölderlin não torna Heidegger um “místico”, para o próprio Kundera (1987, p. 69), “o místico não deve temer o ridículo”. Menciono essa passagem de Kundera porque, conforme Róbson Reis (2014, p. 284) menciona em uma nota de *Aspectos da modalidade*, “o estilo e o tom de da filosofia heideggeriana aparentam resultar da perspectiva de alguém que teria o acesso ao oculto na existência humana e na história da metafísica”, o que acarreta aos seus textos “os riscos que, muitas vezes, rapidamente levam do sublime ao ridículo”. O pensamento, portanto, seja poético ou romanesco, tem de reconhecer que, mesmo sendo um *amor* por meio do qual se *guarda* a instância, âmbito ou

lugar que sustenta aquilo que se manifesta, não pode ultrapassar a condição de – e aqui brinco com o título de um dos livros de Kundera – *amor risível*. Essa hipótese parece ser resumida por Kundera (1988a, p. 140) quando ele comenta o provérbio judaico que diz que *enquanto o homem pensa, Deus ri*: Deus ri porque “o homem pensa e a verdade lhe escapa”, porque “quanto mais os homens pensam, mais o pensamento de um se distancia do pensamento do outro”, porque “o homem nunca é aquilo que pensa ser”.

Ainda sobre a interpretação de Kundera feita por Rorty (1999, p. 105), para este, o romancista substitui “a distinção entre aparência e realidade” por uma “exposição de uma diversidade dos pontos de vista, de uma pluralidade de descrições dos mesmos eventos”, promovendo a compreensão romanesca “em um sinônimo de ‘utopia democrática’ – de uma sociedade futura imaginária, na qual ninguém sonha em pensar que Deus, a Verdade ou a Natureza das coisas está do seu lado” e na qual “a tolerância e a curiosidade, ao invés da procura pela verdade, seriam as virtudes intelectuais primordiais” – e nisso, é possível ver Kundera e Heidegger como tentando superar um inimigo comum: a tradição da metafísica ocidental, [...] que faz alusão a Uma Descrição Verdadeira que exhibe o padrão subjacente à aparente diversidade”. Todavia, os mundos que se depreendem das obras do romancista e do filósofo são bastante distintos:

A utopia de Heidegger é pastoril, um vale escassamente habitado nas montanhas, no qual a vida assume sua forma a partir de seu relacionamento com quatro elementos primordiais – terra, céu, homem e deuses. A utopia de Kundera é carnavalesca, dickensiana, uma multidão regozijando-se mutuamente com suas idiossincrasias,

mais curiosos por novidade que nostálgicos por originalidade. Quanto maior, mais variada e mais tempestuosa for a multidão, tanto melhor. Para Heidegger, o modo de superar o anseio por dominação é dar um passo para trás e olhar o ocidente e sua história de jogos de poder à distância como o sábio hindu vê a Roda da Vida. Para Kundera, o modo de superar o anseio por dominação é compreender que todo mundo tem e sempre terá esse anseio, mas insistir em que ninguém está mais ou menos justificado quanto ao fato de tê-lo do que algum outro. Ninguém representa a Verdade, ou o Ser, ou o Pensamento. Ninguém representa *nada* Outro, ou Mais Elevado. Nós todos apenas representamos a nós mesmos, habitantes equivalentes de um paraíso de indivíduos no qual todos têm o direito de ser entendidos, mas ninguém tem o direito de ditar regras (Rorty, 1999, p. 106).

Pode ser um pouco surpreendente, para quem conhece seus romances, que Kundera seja apresentado como uma espécie de *campeão da democracia*. Nas raras vezes em que ousa se definir em relação ao campo político, Kundera (1988b, p. 8) se apresenta, por exemplo, como “um hedonista apanhado na armadilha de um mundo politizado ao extremo”. Em *Os testamentos traídos*, Kundera (2017, p. 166) declara que durante o período em que viveu a “liricização do Terror”, encontrou no romance mais do que “um ‘gênero literário’ entre outros”, mas “uma atitude, uma sabedoria, uma posição” que “excluía toda identificação com uma política, com uma religião, com uma ideologia, com uma moral, com uma coletividade”, uma posição de “*não identificação* consciente”, que o levara a responder com “sou romancista” quando lhe perguntavam se era “comunista”, “dissidente”, se era “de esquerda ou de direita”. Nesse sentido, por um lado, é louvável ver um filósofo como Rorty reconhecendo as valências de-

mocráticas da arte do romance tal como concebida por Kundera: se lembrarmos das palavras de Robert Musil (1989, p. 182) – grande mestre de Kundera e do qual este se confessa um legítimo *imitador*<sup>13</sup> –, “filósofos são déspotas que não dispõem de nenhum exército, por isso submetem o mundo todo encerrando-o num sistema”. A declaração de Musil certamente não alcança Rorty que, enquanto filósofo, está nas antípodas dessa descrição. Todavia, cabe que nos perguntemos se essa posição de romancista enquanto posição de *não identificação* com coletividades produz um saudável senso cívico ou, em vez disso, uma patológica indiferença. Vejamos essa passagem de *A imortalidade*, na qual a protagonista, Agnes, tem uma espécie de tomada de consciência:

Mais uma vez sentiu uma estranha e forte sensação que a invadia cada vez mais frequentemente: ela não tem nada em comum com essas criaturas de duas pernas, a cabeça acima do pescoço, a boca no rosto. Antigamente, sua política, sua ciência, suas invenções a tinham cativado, e ela imaginara, um dia, representar um pequeno papel em sua grande aventura, até o dia em que nasceu nela a sensação de não ser uma delas. Essa sensação era estranha, ela se defendia dela sabendo que era absurda e imoral, mas acabou se convencendo de que não se pode comandar os sentimentos: ela não podia nem se atormentar com suas guerras, nem alegrar-se com suas festas, porque estava impregnada pela certeza de que tudo isso não era problema seu (Kundera, 1998, p. 43).

Deixemos, por enquanto, *aberta* essa questão sobre a posição aqui representada por aquela que parece ser a maior

---

<sup>13</sup> Em *A imortalidade*, lemos uma confissão da estatura da admiração de Kundera por Musil. Diz o romancista tcheco: “Não conheço no mundo romancista que me seja mais caro do que Robert Musil. Ele morreu uma manhã levantando halteres. Agora quando vou levantá-los, antes tomo meu pulso com angústia e tenho medo de morrer, pois morrer com um halteres na mão, como meu querido autor, faria de mim um imitador tão inacreditável, tão frenético, tão fanático, que a imortalidade risível me estaria imediatamente garantida” (Kundera, 1998, p. 53).



heroína de Kundera – que, conforme descobrimos no romance, depois de se formar em matemática, “em vez de continuar suas pesquisas, [...] casou-se [...] e aceitou um emprego banal, apesar de bem remunerado, mas sem nenhuma perspectiva de glória” (1998, p. 95), e que sendo acusada pela irmã de ser *negativa* por não ter vivido sua vocação científica e, portanto, não deixar nada atrás de si, apenas repetiu a acusação da irmã em um tom “espantado e cético” (1998, p. 98). Voltemos, pois, ao romance enquanto *atitude*, *sabedoria* e *posição*.

“O romancista nasce das ruínas de seu mundo lírico”, declara Kundera (2006, p. 84) em sua coletânea de ensaios intitulada *A cortina*. Esse renascimento tem, para o romancista, a natureza de uma *conversão*. Em suas palavras,

a conversão antilírica é uma experiência fundamental no *curriculum vitae* do romancista; distanciado de si mesmo, vê-se de repente à distância, surpreso de não ser aquele por quem se tomava. Depois dessa experiência, saberá que nenhum homem é quem acha que é, que esse mal-entendido é geral, elementar, e projeta sobre as pessoas (...) a doce iluminação do cômico (esta iluminação do cômico, subitamente descoberta, é a recompensa, discreta e preciosa, de sua conversão) (Kundera, 2006, p. 86).

O lirismo, anteriormente associado ao *terror*, é qualquer coisa como a *decadência* ou *queda* [*Verfallen*] na cotidianidade inautêntica pensada por Heidegger em *Ser e tempo*. Se o filósofo atentava para o falatório e a curiosidade que constituem os horizontes em que se movimenta o ser-aí cotidiano, o romancista, em uma via interpretativa mais *longa* do que a da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, chama nossa atenção para o *kitsch* sentimental e histórico que compõe

certa camada lírica de nossa existência, tanto em sociedades democráticas quanto em ambientes menos democráticos. Nessa perspectiva, vale dizer, o próprio Heidegger restaria enquadrado no painel do *kitsch* pois, como observa Rorty (1999, p. 106), o “gênero” poético de Heidegger “é a lírica: seu herói é Hölderlin, não Rabelais ou Cervantes”.

Sugeri que a hermenêutica narrativista de Ricoeur nos oferece subsídios para a elaboração de um *programa*. Quero agora, sob a inspiração de Rorty, sugerir que na visão de mundo romanesca de Kundera – na qual o romance é uma *sabedoria* e uma *posição* – temos um ambiente privilegiado para o delineamento desse programa. O grande privilégio da visão de mundo romanesca é sua *sensibilidade para o risível*, isto é, sua atenção especial para o fato de que nenhum programa ou sistema pode saltar sobre a sombra do risível que acompanha o pensamento humano. Por razões de espaço, vou me restringir ao esboço de três direções nas quais o romance de Kundera aponta desenvolvimentos programáticos de uma antropotécnica que, de certo modo, realizaria o programa fenomenológico enquanto intento de *retorno às coisas mesmas*. Essas três direções são a da familiarização com o tema de uma vida, o desenvolvimento de um senso de possibilidade e da serenidade enquanto possibilidade de atitude existencial.

Sugeri que, com Ricoeur, podemos ver uma afinidade entre o que ele chama de *intensificação da experiência do tempo* e aquilo que Lacan chama de *história de uma vida vivida como história*. Penso que uma coisa e outra fincam raízes em uma especial atenção àquilo que, na hermenêutica narrativista,

Ricoeur chama de *tema* de uma narrativa. Sobre esse tópico, Kundera tem palavras interessantíssimas:

A vida é assim: não se parece com o romance picaresco onde o herói, de capítulo em capítulo, é surpreendido por acontecimentos sempre novos, sem nenhum denominador comum; é parecida com essa composição que os músicos chamam *tema com variações*. [...] Você não escapará ao seu destino! [...] Você não escapará ao *tema de sua vida*! Isso quer dizer que será uma quimera tentar implantar no meio de sua vida uma “vida nova”, sem nenhum relacionamento com sua vida precedente, partindo do zero, como se diz. Sua vida será sempre construída com os mesmos materiais, os mesmos tijolos, os mesmos problemas, e o que você poderia considerar no princípio como uma “vida nova” logo aparecerá como uma simples variação do já vivido. [...] Em sua juventude, o homem não está em condições de perceber o tempo como um círculo, mas apenas como um caminho que o conduz direto para horizontes sempre diversos; não percebe ainda que sua vida contém apenas um tema; perceberá isso mais tarde, quando a vida compuser suas primeiras variações (1998, p. 268-269).

Se o romance é um laboratório do pensamento, a familiarização com a tradição dessa arte pode ser, de modo concomitante, uma familiarização com o tipo de tema que uma vida pode exhibir e com a força silenciosa do enredo que sobre ela se impõe na forma de variações desse tema. A formação de uma compreensão romanesca da existência, nesse sentido, parece poder ser um expediente do florescimento de uma consciência colorida pela doce iluminação do cômico que o romance pode proporcionar e ensinar. Nessa mesma direção, o laboratório narrativo e romanesco também é uma educação daquilo que Robert Musil (1989, p. 14) chamou de *senso de possibilidade*, isto é, a consciência de que tudo aquilo que é “provavelmente também poderia ser de outro modo”,

desde uma “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 intencionalidade quiçá “feita de nevoeiro, fantasia, devaneio e condicionais”. Se mantivermos em mente o tema heideggeriano do *primado do possível na existência* – desenvolvido em *Aspectos da modalidade* por Róbson Reis (2014, p. 211ss)<sup>14</sup> –, o senso de possibilidade é a sensibilidade para o possível que instaura e sustenta uma existência que, imbuída dessa sensibilidade, pode ser existida de forma mais *intensa*, como experiência viva de uma história. Se a suspensão da referência ordinária é a abertura do horizonte de virtualidade no qual podemos nos projetar em nossas possibilidades mais íntimas, Kundera (1991, p. 322) parece especialmente sensível para o fato de que “todos lamentam não poder viver outras vidas além da única existente”, isto é, “viver todas as suas virtualidades não realizadas, todas as suas vidas possíveis”. Penso, também, que uma sensibilidade para o primado do possível – sensibilidade que se configura em uma compreensão cuja atmosfera é de nevoeiro, fantasia, devaneio e condicionais – é a sensibilidade oposta àquela da errância dispersa tão bem caracterizada em uma passagem de *O homem sem qualidades*:

---

<sup>14</sup> Antes da exploração do tema em *Aspectos da modalidade*, Róbson Reis (2011, p. 286), em artigo intitulado *Modalidades existenciais e negação*, já oferecera algumas observações pertinentes sobre a relação entre o ser-aí e as possibilidades existenciais ao declarar que “as possibilidades existenciais não se realizam nem como papéis sociais nem como propriedades de estado”, que “a negatividade do possível sugere que é precisamente por não se atualizar que as possibilidades têm força normativa” e que “há um excesso jamais atualizado de possibilidades, até mesmo naquelas nas quais se dá a projeção”, o que mostraria, em Heidegger, uma “inversão no princípio de plenitude ao afirmar a primazia do possível sobre o real”. Nesse sentido, os possíveis para os quais podemos desenvolver uma sensibilidade especial são possíveis de um tipo muito especial já que, enquanto possíveis existenciais, devem ser compreendidos não enquanto possíveis que *realizamos*, mas enquanto instâncias que, a despeito de irrealizáveis, nos mobilizam.

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 pegamoscas 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).

Conforme Musil (1989, p. 653), “na vida atual as pessoas apenas fazem aquilo que já está acontecendo”. É nesse mundo moderno, de som, fúria e errância dispersa, no qual nos compomos ao modo de um papel grudento ao qual moscas se grudam ao acaso, que, segundo Heidegger (s/d, p. 131), “todo mistério perde sua força”. É desse mundo que Agnes, protagonista de *A imortalidade*, quer fugir para a Suíça para, conforme as palavras de Kundera (1998, p. 53), estar em meio ao “canto dos pássaros no topo das árvores”. Kundera (1998, p. 231) observa que se o projeto de exílio de Agnes “parecia-lhe cada vez mais artificial, forçado, irrealizável, semelhante a uma dessas ilusões utópicas que alimentamos quando sabemos bem no fundo de nós mesmos que não podemos fazer nada e nada faremos”, todavia, um dia, Agnes “surpreendeu a si mesma” aceitando uma posição em Berna,

longe do marido, da filha, da irmã e não seria mais necessário “imaginar ‘o que iria acontecer se acontecesse’”. Agnes, portanto, *aguardava, sem expectativa*, uma resolução que lhe sobreveio, com força, do âmbito mais misterioso de seu íntimo. Essa resolução nos leva, enfim, ao tema da serenidade que, explorado de modo romanesco por Kundera, nos oferece uma das imagens mais misteriosas e belas do *habitar*:

[Agnes] lembrou-se de um estranho momento [...] quando fora passear pelo campo pela última vez. Chegando perto de um rio, se estendeu na relva. Ficou muito tempo assim, imaginando sentir as águas do rio atravessando-a, levando todo seu sofrimento e toda sujeira: seu eu. Momento estranho, inesquecível: ela havia esquecido seu eu, havia perdido seu eu; e nisso residia a felicidade. Essa lembrança fez nascer nela um pensamento vago, fugaz, e no entanto tão importante (talvez o mais importante de todos) que Agnes tentou apreendê-lo com palavras: o que é insustentável na vida não é *ser*, mas sim *ser seu eu*. Graças a seu computador, o Criador fez entrar no mundo bilhões de eus, e suas vidas. Mas ao lado de todas essas vidas podemos imaginar um ser mais elementar que existia antes que o Criador começasse a criar, um ser sobre quem ele não exerceu, nem exerce nenhuma influência. Estendida na relva, coberta pelo canto monótono do riacho que levava seu eu, a sujeira do seu eu, Agnes participava desse ser elementar que se manifesta na voz do tempo que corre e no azul do céu; agora sabia que não há nada mais belo. [...] Viver, não existe nisso nenhuma felicidade. Viver: carregar pelo mundo seu eu doloroso. Mas ser, ser é felicidade. Ser: transformar-se em fonte, bacia de pedra na qual o universo cai como uma chuva morna (Kundera, 1998, p. 253).

Se Heidegger preferia Hölderlin a Rabelais e Kundera associa o lirismo ao terror, todavia, em *A imortalidade*, a poesia de Goethe aparece, ainda no início do romance, como *indicação* do tipo de serenidade que, ao fim da narrativa, Agnes parece encontrar:

Sobre todos os cumes  
É o silêncio,  
Na copa de todas as árvores  
Você sente  
Apenas um  
suspiro  
Os passarinhos se calam na floresta.  
Tenha paciência, logo  
Você descansará também<sup>15</sup>.

A vida, afinal, nunca esteve *em outro lugar*. O obscuro objeto de todo desejo e de toda busca, enfim, estava *perto*, onde sempre esteve: era a serenidade.

### Considerações finais

Procurei, por meio de um percurso por Heidegger, Ricoeur e Kundera – e das apropriações e confrontações que estes fazem com aquele – explorar distintas elipses que o pensamento encontrou, no último século, para pensar aquilo que parecia impensado ou impensável pela filosofia. Penso que, para concluir, cabe observar que nenhuma das perspectivas exploradas está isenta de ambiguidades e questionamentos que se lhes impõem. Uma questão primeira e especialmente pertinente seria a da exequibilidade de uma existência serena em um mundo cujo único horizonte vagamente utópico é o do asseguramento daquilo que Ricoeur (2014) chamou de *vida boa, para e com os outros, nas instituições justas*. Se Juliano Pessanha (2017) observou que a figura antropológica

---

<sup>15</sup> Essa é a tradução dos versos, apresentados por Kundera (1998, p. 35) no original, em alemão: “Über allen Gipfeln / Ist Ruh, / In allen Wipfeln / Spürest du / Kaum einen Hauch; / Die Vögelein schweigen im Walde. / Warte nur, balde / Ruhest du auch”.

e civilizacional que se depreende do habitar poético heideggeriano é a da vagabundagem poético-ontológica, Kundera (1998), por sua vez, nos apresenta uma heroína que, para *sere-nar*, sonha com e busca por aquilo que Merrill (2016) chamou de *exílios libertadores*. Ainda que a sabedoria da incerteza inspire, conforme Rorty (1999), os democráticos valores da tolerância e da curiosidade – e que, para Jean Greisch (2013), constitua uma fórmula que sintetiza o espírito da filosofia ricoeuriana –, a contribuição dessa sabedoria para a vida nas instituições é mais incidental do que deliberadamente almejada por Kundera.

Um outro tema que clama por um melhor desenvolvimento, em outro espaço, é o da natureza e da substância dos exercícios antropotécnicos que a sabedoria do romance e a hermenêutica narrativista podem oferecer. Pensar a hermenêutica e a narrativa de ficção enquanto expedientes de uma terapêutica cultural ou existencial demandaria uma outra articulação, em termos de intentos e do trajeto argumentativo a ser percorrido. Todavia, parece suficiente, para o momento, perceber que a poesia, o romance, e a filosofia enquanto hermenêutica narrativista exibem, de distintos modos, a possibilidade do cultivo de uma atitude e de uma sensibilidade muito especiais para nossa situação histórica e para nossa condição antropológica e, conforme o jargão heideggeriano, *epocal*. Essa atitude e essa sensibilidade especial, em nossos dias, parece ser uma das poucas possibilidades de enfrentamento de todo um *design* social e cultural que precisa que o modo normal de nossa existência seja o da errância dispersa. Penso que essa atitude e essa sensibilidade devem ser cultivadas e cuidadas como o miosótis com o qual a Agnes



de Kundera (1998 p. 26) imaginou que um dia caminharia pelas ruas, “segurando-o em frente ao rosto, o olhar fixado nele a fim de nada ver, a não ser esse belo ponto azul”, como um pequeno lembrete de que a existência sempre reserva um resto de beleza – e de verdade que se mostra enquanto beleza.

**Abstract:** This is an exploration of three perspectives on the relationship between our way of living or being in the world and between discursive practices different from those of traditional philosophy. Initially, the Heideggerian perspective on the idea of a poetic dwelling as a distinct attitude and sensitivity towards beings in general will be explored. Next, in response to the supposed Heideggerian distance from the ordinary scope of beings in everyday occupation, Paul Ricoeur’s narrativist hermeneutics will be explored, especially in what it offers for reflection on the theme of personal identity. Finally, the floor will be given to the novelist, often considered “philosophical”, Milan Kundera, whose conception of the novel allows, in the wake of the hermeneutists’ reflection, to outline a program for the cultivation of a very special and often forgotten sensitivity and attitude in our scattered wanderings in everyday life.

**Keywords:** Heidegger, Ricoeur, Kundera, hermeneutics, narrative.

## Referências bibliográficas

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

ARISTÓTELES. *Sobre a Alma*. Tradução de Ana Maria Lóio, revisão científica de Tomás Calvo Martinez. Lisboa: Imprensa nacional – Casa da moeda, 2010.

BERARDINELLI, Cleonice, HÜHNE, Leda Miranda, PEGORARO, Olinto. *Fernando Pessoa, Martin Heidegger: o poeta pensante*. Organização de Leda M. Hühne. Rio de Janeiro, Uapê, 1994.

BLATTNER, Willian. Life is not literature. Em: BROUGH, John and EMBREE, Lester. *The many faces of time*. Kluwer, 2000.

BORNHEIM, Gerd. Entrevista com Gerd Bornheim. In: MORAES, José Geraldo Vinci & REGO, José Márcio. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

BORNHEIM, Gerd. *Temas de filosofia*. Organização: Gaspar Paz. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

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

CARR, David. A narrativa e o mundo real: um argumento a favor da continuidade. In: MALERBA, Jurandir (org.). *História & narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica*. Petrópolis: Vozes, 2016.

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

FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Tradução do alemão de Renato Zwick; revisão técnica e apresentação de Tales Ab'Saber; ensaio biobibliográfico de Paulo Endo, Edson Sousa. Porto Alegre: L&PM, 2016.

GADAMER, Hans-Georg. *Hegel – Husserl – Heidegger*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

GRANEL, Gérard. Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne. *Traditionis traditio* (Gallimard), Paris, p. 92-113, 1972. Disponível em: [gerard-granel.com/txt\\_pdf/TT\\_rapport SZ & Huss.pdf](http://gerard-granel.com/txt_pdf/TT_rapport_SZ_&_Huss.pdf)

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

GRONDIN, Jean. *Introdução à hermenêutica filosófica*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

HEIDEGGER, Martin. “... Poeticamente, o homem habita”. In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Identidade e diferença*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o “humanismo”*. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto - a filosofia?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, s/d.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JOHN, Daniele. *Reinventar a vida: narrativa e ressignificação na análise*. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. *Fundamentos da Psicanálise de Freud a Lacan*. Volume 2: A clínica da fantasia. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

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

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

KUNDERA, Milan. *O livro do riso e do esquecimento*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

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. *Jacques e seu amo: homenagem a Denis Diderot em três atos; introdução do autor; posfácio de François Ricard; tradução de Raquel Ramallete*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

KUNDERA, Milan. *A vida está em outro lugar*. Tradução de Denise Rangé Barreto. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

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

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

KUNDERA, Milan. *Os testamentos traídos*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

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

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

MALPAS, Jeff. Existentialism as literature. In: CROWELL, Steven. *The Cambridge Companion to Existentialism*. Cambridge University Press, 2012.

MALPAS, Jeff. *Heidegger's topology: Being, Place, World*. MIT Press, 2006.

MALPAS, Jeff. *In the brightness of Place: topological thinking with and after Heidegger*. SUNY Press, 2022.

MERRILL, Trevor Cribben. *O livro da imitação e do desejo: lendo Milan Kundera com René Girard*. Tradução de Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2016.

MICHEL, Johann. Da substituição narrativa. In: NASCIMENTO, Cláudio Reichert do; WU, Roberto (orgs.). *Pensar Ricoeur: vida e narração*. Porto Alegre, Clarinete, 2016.

MOURA DE SENA, Sandro Marcio. *Nostalgia como Grundbefindlichkeit: para um estudo heideggeriano sobre a existencialidade da velhice*. *Studia Heideggeriana*, v. 8, p. 25-49, 2019.

MULHALL, Stephen. *Philosophical myths of the fall*. Princeton University Press, 2005.

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

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.

PESSANHA, Juliano Garcia. Para humanizar Heidegger: três variações. *Revista Ideação*, Feira de Santana, v. 1, n. 38, p. 294-303.

PESSANHA, Juliano Garcia. *Peter Sloterdijk: virada imunológica e analítica do lugar*. 2016. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

QVORTRUP, Mads; NIELSEN, Esben Bjergaard. Dwelling narratively: exploring Heideggerian perspectives in the narrative paradigm. *Philosophy and Rhetoric*, v. 52, n. 2, p. 142-162, 2019.

REIS, Róbson Ramos dos. Modalidades existenciais e negação. *O que nos faz pensar*, n. 30, dez. 2011.

REIS, Róbson Ramos dos. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

REIS, Róbson Ramos dos. *Necessidade existencial: estudos sobre a modalidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2023.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.

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

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

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

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

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

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

RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos*. II. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

RORTY, Richard. Analytic philosophy and narrative philosophy. In: GERHARDT, Volker. *Kant im Streit der Fakultäten*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2005.

ROTH, Ben. Reading from the middle: Heidegger and the narrative self. *Eur J Philos*, v. 26, n. 2, p. 746-762, 2017.



SLOTERDIJK, Peter. *O Sol e a Morte*. Tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira. Lisboa: Relógio D'Água, 2011.

SLOTERDIJK, Peter. *Tens de mudar de vida*. Tradução de Carlos Leite. Lisboa, Portugal, editora Relógio D'água, 2018.

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

STRAWSON, Galen. Against narrativity. *Ratio*, n. 17, p. 428-452, 2004.

VOLPI, Franco, *O niilismo*. Tradução de Aldo Vannuchi. São Paulo: Loyola, 1999.

YOUNG, Julius. Dwelling (Wohnen). In: WRATHAL, Mark (ed). *The Cambridge Heidegger Lexicon*. Cambridge University Press, 2021. p. 255-258.