
**Presentismo e paradoxos terminais da expectativa e da experiência:
Contribuições para a hermenêutica da consciência histórica em um novo
tempo do mundo**

**Presentism and Terminal Paradoxes of Expectation and Experience:
Contributions to the Hermeneutics of Historical Consciousness in a new
time in the World**

DOI: 10.12957/ek.2022.63356

Vitor Hugo dos Reis Costa¹

Universidade Federal de Santa Maria

costavhr@gmail.com

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

RESUMO

Trata-se de oferecer elementos para a reativação da ideia de *hermenêutica da consciência histórica* apresentada por Paul Ricoeur em *Tempo e narrativa*. A hipótese é a de que Ricoeur deixa de pensar na direção de uma hermenêutica da consciência histórica em razão de uma mudança no âmbito do que fora designado por François Hartog como *regime de historicidade*. Desse modo, pretende-se mostrar como o conceito de *paradoxos terminais dos tempos modernos*, do romancista Milan Kundera, oferece uma contribuição semelhante, mas distinta daquela da teoria da história de Reinhart Koselleck assumida por Ricoeur em *Tempo e narrativa*. Intenta-se mostrar como uma hermenêutica da consciência histórica pode ser reativada desde uma orientação romanesca no regime presentista de historicidade.

Palavras-chave: François Hartog. Paul Ricoeur. Reinhart Koselleck. Milan Kundera. Hermenêutica.

¹ Doutor em filosofia pela UFSM (2021). Desenvolve pesquisas nas áreas de hermenêutica, existencialismo, literatura comparada e teoria da história.

ABSTRACT

It is about offering elements for the reactivation of the idea of hermeneutics of historical consciousness presented by Paul Ricoeur in *Time and narrative*. The hypothesis is that Ricoeur stops thinking in the direction of a hermeneutics of historical consciousness due to a change in the scope of what was designated by François Hartog as a regime of historicity. In this way, we intend to show how the concept of terminal paradoxes of modern times, by the novelist Milan Kundera, offers a similar contribution, but distinct from that of Reinhart Koselleck's theory of history assumed by Ricoeur in *Time and narrative*. It is intended to show how a hermeneutics of historical consciousness can be reactivated from a novelistic orientation in the presentist regime of historicity.

Keywords: François Hartog. Paul Ricoeur. Reinhart Koselleck. Hermeneutics.

Recordemos este apólogo de Kafka: um mercador vem defender a sua causa no castelo; uma terrível sentinela barra-lhe a entrada. Ele não ousa avançar, espera e morre esperando. Na hora de morrer, indaga à sentinela: “Por que eu era o único que esperava?” E a sentinela responde: “Esta porta foi feita só para você”. Tal é, exatamente, o caso do Para-si, se acrescentarmos que, além disso, cada um faz para si mesmo sua própria porta. (SARTRE, 2008, p. 674)

Considerações preliminares: um percurso hermenêutico com a narração que pensa

O intento da presente reflexão é duplo e, por isso, pretendo desenvolvê-la em dois tempos. Trata-se, em princípio, de rastrear os elementos que ajudariam a compreender uma mudança de orientação nas reflexões sobre história do filósofo Paul Ricoeur e, na esteira desse rastreio, oferecer elementos para a reativação de um instrumento heurístico abandonado, a saber, sua ideia de uma *hermenêutica da consciência histórica*. Desse modo, no primeiro momento, apresentarei o conceito de *paradoxos terminais dos tempos modernos*, proposto pelo romancista Milan Kundera, de modo entrelaçado com o

pensamento de Reinhart Koselleck com o intento de mostrar que o conceito de Kundera é um outro nome possível da *crise*. Em um segundo momento, a aproximação será entre as ideias de Kundera e o conceito de *presentismo* de Hartog, com o objetivo de mostrar como, sem desmerecer as preocupações cívicas de Ricoeur, é possível reativar a hermenêutica da consciência histórica no presentismo.

No ano de 1985 foi publicado o terceiro e último tomo de *Tempo e narrativa* – obra que, segundo Claudio Elmir, é o “maior investimento crítico já realizado sobre a narrativa” (2016, p. 207). Com o subtítulo *O tempo narrado*, o volume apresentava a quarta e última parte do hercúleo projeto do filósofo Paul Ricoeur, cuja publicação iniciara dois anos antes, de explorar as relações – sob luz da tese de que essa relação é uma relação de *imbricação* – entre a experiência humana do tempo e a prática da narração. Depois de um percurso hermenêutico, matizado por gratidão, mas também por acerto de contas, pela fenomenologia da temporalidade e pelas práticas de narradores de ficção e de história, a obra se conclui com a proposta de uma *hermenêutica da consciência histórica*. Na perspectiva do filósofo francês, se impunha com urgência a necessidade de uma nova orientação compreensiva diante da experiência histórica, caracterizada pela necessidade de *renunciar à Hegel*. De modo simplificado, a compreensão dialética oportunizada pela filosofia da história hegeliana destrói a singularidade do acontecimento já no ovo, fazendo com que a experiência da história seja estéril, já que tudo se passa como se o acontecimento fosse, de modo imediato e automático, agenciado para o interior de uma racionalidade que, no campo da história, operasse como um roteiro prévio. Era assim que, em 1985, Ricoeur nos convidava a pensar o futuro com Reinhart Koselleck, o passado com Hans-Georg Gadamer e o presente com Friedrich Nietzsche, em uma perspectiva hermenêutica que, para usar uma expressão de Gadamer, se esforça por “deixar algo permanecer incerto” (2012, p. 343) em vez de tentar abolir a contingência.

Quinze anos depois, em 2000, Ricoeur publica seu igualmente monumental *A memória, a história, o esquecimento* no qual se lê, nas primeiras páginas, que entre suas principais preocupações está uma de caráter *público e cívico*, a saber, uma “política da justa memória” (2007, p. 17). Em quinze anos, portanto, a preocupação do filósofo empreende uma espécie de, para usar uma expressão que ele próprio utiliza ao se referir a um feito realizado pela arte do romance, *descida do épico ao prosaico* (2010b, p. 270): do enfrentamento das forças titânicas de uma filosofia da história comprometida com

utopias produtoras de imagens capazes de drenar as forças vivas do compreender e do agir, Ricoeur se volta para um horizonte muito mais hodierno no qual o que parece urgente é o enfrentamento dos excessos políticos da memória e do esquecimento². O que mudou nesses quinze anos que separam as duas obras de Ricoeur?

A hipótese que guia a presente reflexão é a de que a mudança que se operou na “situação hermenêutica”³ na qual se desenvolveu o pensamento de Ricoeur remete a consolidação do fim de um *regime de historicidade* semelhante ao que se deu no início da modernidade, disparado com a Revolução Francesa e vastamente explorado por Koselleck. Esse fim da modernidade enquanto regime de organização da experiência do tempo histórico é apresentado, sob forte inspiração da teoria da história de Koselleck, pelo historiador francês François Hartog.

Em *Regimes de historicidade*, o historiador francês investiga o domínio dos excessos de memória e esquecimento que preocupavam Ricoeur na mesma época. Hartog desdobra as categorias formais do historiador alemão de um modo que se torna possível nomear o problema: *presentismo*. Assim como o historiador alemão narrou e pensou exaustivamente a dissolução do *topos* da *historia magistra vitae* na passagem para a modernidade, Hartog faz o mesmo com o que poderia ser a dissolução do próprio regime de historicidade moderno, demarcado no intervalo simbólico de duzentos anos que separam os eventos da Revolução Francesa da queda do muro de Berlim e da dissolução da União Soviética. Concebendo a noção de “regime de historicidade” como um dispositivo heurístico que se deduz da tensão que se estabelece entre as categorias formais

² Conforme se pode observar em vários momentos da obra de Ricoeur – conforme sumarizado por Esteban Lythgoe (2015) – há um movimento de pensar a história com termos da psicanálise (e vice-versa). Embora o espaço da presente reflexão não permita um comentário mais demorado como talvez fosse adequado, vale mencionar um estudo escrito em língua portuguesa e que se move em uma atmosfera muito semelhante a de Ricoeur – ainda que em uma direção distinta – em termos de habilidade no manejo da psicanálise para pensar a história. Trata-se de *Órfãos de utopia*, de Ernildo Stein (2015). Já na abertura da obra, ressoando uma opinião que pode ser encontrada ao longo de todo *Crítica e crise* de Koselleck (1999), Stein enfatiza como “utopias desencadeiam crises” (p. 24). E se em *A memória, a história, o esquecimento* Ricoeur recorre ao expediente da elaboração e do luto – e da elaboração do luto – contra a fixação na repetição melancólica, Stein vê um vínculo profundo entre utopia e melancolia, alegando que “as utopias trazem em sua própria estrutura o nascimento e a morte”, beirando sempre “as mil formas da melancolia” (p. 25).

³ A expressão “situação hermenêutica” doravante utilizada se refere aos entornos de sentido dos quais dispõem os indivíduos em suas circunstâncias históricas. Penso operar em um sentido próximo ao de Ricoeur quando, em *Tempo e narrativa*, recorre a Koselleck e Gadamer para pensar respectivamente o futuro e o passado. Ricoeur entende uma complementaridade entre as noções de *situação* e *horizonte*, já que sempre “estamos em uma situação; desse ponto de vista, toda perspectiva abre para um horizonte vasto mas limitado” (2010c, p. 375). A *situação hermenêutica*, portanto, tem um sentido análogo ao *espaço de experiência* koselleckiano, já que estabelece comércio com os *horizontes de expectativa*.

de Koselleck – “horizonte de expectativa” e “espaço de experiência” –, Hartog oferece uma perspectiva que ajuda a compreender as mudanças nas expectativas e nas experiências em distintos regimes de organização da experiência pública e coletiva do tempo histórico. Penso que nessa perspectiva é possível compreender a mudança de perspectiva da filosofia de Ricoeur como um *ajuste* hermenêutico aos novos tempos e, nessa direção, parece menos casual que a expressão “hermenêutica da consciência histórica” só apareça uma única vez em *A memória, a história, o esquecimento* e em uma nota de rodapé. Terá a hermenêutica da consciência histórica se tornado uma ideia exagerada na ocasião da destituição da filosofia da história de seu lugar ideologicamente hegemônico? O dispositivo hermenêutico de Ricoeur perdeu sua razão de ser no instante em que, no espaço de experiência histórica, o futuro inalcançável foi substituído pelo perpétuo presente? Ainda é possível – e, se sim, ainda é pertinente – pensar no horizonte de uma hermenêutica da consciência histórica? Adianto que minha resposta é afirmativa e que passa pela realização de alguns ajustes – discretos, mas significativos – nos setores dessa hermenêutica⁴.

Paradoxos terminais dos tempos modernos: a crise como moldura da consciência histórica

“A insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima” (1999, p. 111), diz Koselleck no começo do célebre terceiro capítulo de *Crítica e crise*. Penso que é no arco dessa ideia de crise e, especialmente, dessa crise específica de uma modernidade disfuncional desde sua gênese que a contribuição de Milan Kundera pode ser acomodada

⁴ Uma das inspirações indiretas da presente reflexão se encontra diluída, embora onipresente e eventualmente afirmada de modo explícito, pelas centenas de páginas de *Tempo e narrativa* de Paul Ricoeur, a saber, a de que mesmo que certos textos de romancistas e historiadores sejam aparentemente refratários ao modo narrativo, sua aparentemente baixa densidade narrativa põe em funcionamento – e talvez de modo mais intenso e exigente – a inteligência narrativa. Este parece ser o caso tanto dos ensaios sobre história dos conceitos e teoria da história de Reinhart Koselleck quanto da prosa, ficcional e ensaística, do romancista tcheco Milan Kundera. Penso que suas obras oferecem elementos para a reconstrução da passagem do futurismo moderno ao presentismo contemporâneo. Se a história dos conceitos de Koselleck oferece uma explicação da crise moderna e Hartog, em sua esteira, nomeia o cenário que se segue a essa crise, os romances de Kundera permitem a observação dessa passagem. Assim como os historiadores, o romancista tem uma hipótese compreensiva – muitíssimo compatível e complementar com as de Koselleck e Hartog – que se exprime através de sua noção de “paradoxos terminais dos tempos modernos”. Tudo se passa como se, em seus romances ensaios, Kundera realizasse uma variação da história conceitual com ênfase no domínio da história e da tradição romanesca.

para a reflexão sobre história. Porém, se a gênese desse período é buscada por Koselleck no iluminismo do século XVIII, Kundera retrocede um pouco mais no tempo. Se “o caminho do romance se esboça como uma história paralela dos Tempos Modernos” é porque, em Kafka, “é o próprio Dom Quixote que, após três séculos de viagem, regressa à aldeia disfarçado de agrimensor”, revelando que “o caminho do romance se fecha por um paradoxo” (1988, p. 14). Em suma, a aventura, que surge como o grande e primeiro tema da arte do romance, reaparece impossível, como se seu sinal se invertesse. A história do romance se mostra, portanto, como a história dos paradoxos terminais da modernidade e quem primeiro tornou observáveis esses paradoxos foi uma pequena constelação de romancistas:

Os últimos tempos pacíficos em que o homem só tivera a combater os monstros de sua alma, os tempos de Joyce e de Proust, passaram. Nos romances de Kafka, de Hasek, de Musil, de Broch, o monstro vem do exterior e o chamam História; ela não se parece mais com o trem dos aventureiros: ela é impessoal, ingovernável, incalculável, incompreensível – e ninguém lhe escapa. É o momento (o dia seguinte da guerra de 14 em que a plêiade de grandes romancistas centro-europeus percebeu, tocou, apreendeu os *paradoxos terminais* dos Tempos Modernos. (...) Esses romancistas descobrem ‘o que somente um romance pode descobrir’: mostram como, nas condições dos ‘paradoxos terminais’, todas as categorias existenciais mudam subitamente de sentido: que é a *aventura*, se a liberdade de ação de um K. é totalmente ilusória? Que é o *futuro* se os intelectuais de *O homem sem qualidades* não têm a menor suspeita sobre a guerra que, amanhã, irá varrer suas vidas? Que é o *crime* se Huguenau de Broch não só não se arrepende como se esquece do assassinato que cometeu? E, se o único grande romance cômico dessa época, o de Hasek, tem por cenário a guerra, que aconteceu então com o *cômico*? Onde está a diferença entre o *privado* e o *público* se K., mesmo em seu leito de amor, não fica jamais sem dois agentes do castelo? E que é, neste caso, a *solidão*? Um fardo, uma angústia, uma maldição, como quiseram que acreditássemos, ou, ao contrário, o valor mais preciso, a ponto de ser esmagado pela coletividade onipresente? (KUNDERA, 1988, p. 16-17)

Os paradoxos terminais, segundo Maria Veralice Barroso e Wilton Barroso-Filho, são “gerados quando cada sujeito, a sua maneira, vive o embate entre a necessidade de continuação e a percepção de fim em relação aos valores nos quais constituíram suas existências” experimentando o presente histórico na forma do “conflito com as pluralidades que se anunciam e se impõem, agora de modo mais veloz e caótico à existência” (2018, p. 62). Esse presente histórico é o mesmo de uma História que, segundo Koselleck, “começa, como se fora Deus, a agir por conta própria, e o faz por intermédio

de seus agentes individuais” (2020, p. 81), aparece nos ensaios e narrativas de Kundera como um monstro ubíquo, cuja presença alaga os domínios da vida privada e inverte os sinais de suas estruturas existenciais. Essa ideia é apresentada por Kundera em um ensaio intitulado *A herança depreciada de Cervantes*, no qual o romancista, pensando sobre o destino da própria arte que pratica, conclui que se o romance “ainda quer ‘progredir’ como romance, ele só pode realizar isso contra o progresso do mundo” (p. 22) porque “o namoro com o futuro é o pior dos conformismos, a covarde adulação do mais forte” já que “o futuro é sempre mais forte que o presente” e que certamente julgará o passado “sem nenhuma competência” (p. 23).

A herança depreciada de Cervantes foi publicado em uma coletânea de ensaios chamada *A arte do romance* em 1986, época em que os “cupins da redução”, segundo o autor, reduzem as vidas individuais às funções sociais e a história dos povos à alguns poucos acontecimentos por sua vez reduzidos em interpretações tendenciosas. A própria vida social aparece, para Kundera, “reduzida à luta política e esta à confrontação de apenas duas grandes potências planetárias”, em um “verdadeiro *turbilhão da redução* onde o ‘mundo da vida’ de que falava Husserl se obscurece fatalmente e onde o ser cai no esquecimento” (p. 21). A menção a Husserl e a Heidegger já fora realizada pelo autor no início do ensaio, justamente no intento de dizer que a arte do romance explorara, por quatro séculos, esse nível esquecido do mundo da vida e da cotidianidade mediana. Portanto, em 1986, Kundera entende que seu espaço de experiência, diminuído pela atividade dos cupins da redução, só tem em seu horizonte de expectativa os paradoxos terminais da modernidade. Nessa situação hermenêutica, a existência do romance parece mais necessária do que nunca na medida que “a razão de ser do romance é manter o ‘mundo da vida’ sob uma iluminação perpétua e nos proteger contra o ‘esquecimento do ser’” (p. 21). Essa é a “missão ontológica” do romance, que “nenhuma outra arte senão ele mesmo pode assumir inteiramente” (2017, p. 139). O romance é o guardião da complexidade contra os cupins da redução que encolhem o espaço de experiência. Em uma perspectiva que se sintoniza profundamente com a da hermenêutica filosófica⁵,

⁵ Penso aqui na diferenciação proposta por Ernildo Stein (2002) entre uma *filosofia hermenêutica*, como a de Heidegger, que compreende uma hermenêutica da facticidade como tendo relevo ontológico e uma *hermenêutica filosófica* como a de Gadamer, que abandona esse lastro ontológico e, para Stein, caso seja filosófica, o é em um sentido distinto da filosofia compreendida como ontologia. Considerando que a questão não se coloca para os pensadores dos quais a presente reflexão se serve – Ricoeur e especialmente Koselleck, que demarca sua posição enquanto teórico da história por meio de um posicionamento diante da

Kundera enfatiza que esse espírito de complexidade se constitui e é melhor compreendido historicamente, desde a *tradição romanesca*:

O espírito do romance é o espírito de continuidade: cada obra é a resposta às obras precedentes, cada obra contém toda a experiência anterior do romance. Entretanto, o espírito do nosso tempo está fixado sobre a atualidade que é tão expansiva, tão ampla, que repele o passado de nosso horizonte e reduz o tempo ao único segundo presente. Incluído neste sistema, o romance não é mais *obra* (coisa destinada a durar, a unir o passado ao futuro) mas acontecimento da atualidade como outros acontecimentos, um gesto sem amanhã. (KUNDERA, 1988, p. 22)

A ideia de “consciência da continuidade” intitula a primeira parte da coletânea ensaios *A cortina*, publicada quase vinte anos depois de *A arte do romance*. Nela, Kundera fala da “consciência histórica” que condiciona uma adequada experiência estética e resiste a tendência de compreender a história do romance por um viés sociológico que insere essa história no contexto de uma história social ao lado da “história das roupas, dos rituais funerários e matrimoniais, dos esportes, das festas” (p. 13). Refletindo sobre “os múltiplos significados da palavra ‘história’” (p. 22-23), o romancista desenvolve a ideia de que a medida da verdade na história da arte é eminentemente estética⁶. Um esboço dessa história estética do romance já se encontrava em outra coletânea de ensaios, intitulada *Os testamentos traídos*, originalmente publicada em 1993. Kundera identifica três fases da história do romance, em uma perspectiva muito assemelhada àquela proposta por Ricoeur em *As metamorfoses da intriga*, na terceira parte de *Tempo e narrativa* (2010b, p. 11-50). Uma primeira época, mais festiva e centrada na liberdade para a aventura, começaria com Rabelais e Cervantes, passaria por Sterne e se encerraria com Diderot – que, não casualmente, habitante de dois mundos, aparece nos textos de Koselleck pela sua importância na constituição do Iluminismo que inaugura a modernidade. É um período

universalidade da hermenêutica filosófica de Gadamer (KOSELLECK, 2014, p. 91-118; GADAMER, 2012, p. 34-346) – tomo a liberdade de mencionar sua existência e me reservar a pensa-la em outro momento.

⁶ É interessante registrar algo que, por razões de espaço, não poderia ser melhor desenvolvido aqui: em *Os testamentos traídos* há um capítulo intitulado *A história do romance como vingança da história comum*, na qual o romancista sustenta que a história de sua arte “não tem nada a ver com a razão extra-humana de Hegel” porque “não é decidida antes”, nem idêntica à ideia de progresso” (2017, p. 22). Nesse sentido, a história do romance de Kundera pode ser pensada sob a chave da expressão *History in the plural*, de Niklas Olsen (2014), sempre lembrado e mencionado por Thamara de Oliveira Rodrigues (2021) na apresentação de uma compilação de textos de Koselleck intitulada *Uma latente filosofia do tempo*. O romance se desenvolve, para Kundera, em uma lógica própria e distinta daquela da grande *Geschichte* e ideias sobre sua concepção de história o romance podem ser encontradas por toda sua obra ficcional e ensaística.

no qual o romance ainda narra aventuras no regime de historicidade pré-moderno, da *historia magistra vitae* descrita por Koselleck e que, segundo Elías Palti, foi implodido pela assimetria entre presente, passado e futuro que se instaurou na modernidade, destituindo os acontecimentos de sua exemplaridade ao enfatizar sua singularidade (2000, p. 30). Segundo Kundera, é “um tempo que não tem começo nem fim, em um espaço que não conhece fronteiras” (1988, p. 13). A segunda fase é marcada pelo realismo, pela centralidade do enredo e pela presença da História como paisagem e atmosfera ubíqua das narrativas, um tempo que “embarcou no trem que se denomina História”, do qual é “difícil descer”, no qual “o horizonte longínquo desapareceu como uma paisagem atrás dos edifícios modernos que são as instituições sociais” mas que “ainda não tem nada de apavorante, possui até um encanto” porque a História – nos romances de Balzac, por exemplo – é um trem que “promete, a todos os passageiros, aventuras” (1988, p. 13). Ainda é no interior desse momento realista que surge a figura da Ema Bovary de Flaubert, na qual “a grande ilusão de unicidade insubstituível do indivíduo, uma das mais belas ilusões europeias, desabrocha” e “o infinito perdido do mundo exterior é substituído pelo infinito da alma” (1988, p. 14). A terceira fase é a dos romancistas centro-europeus que narram um mundo no qual a modernidade já alcança seus paradoxos terminais. É o tempo de “Kafka, Musil, Broch, Gombrowicz”, responsáveis pela “reabilitação do primeiro meio-tempo” da história do romance, ao “integrar a reflexão ensaística ao romance e ao mesmo tempo lhe insuflar “o espírito do não-sério e do jogo”, renunciar aos “dogmas do realismo psicológico” e a um suposto dever de “sugerir ao leitor a ilusão do real” (2017, p. 81). Nesse terceiro momento, a tensão koselleckiana entre expectativa e experiência na qual se enraíza a experiência de uma consciência propriamente histórica, já encontra seu ponto de estrangulamento:

O sonho sobre o infinito da alma perde sua magia no momento em que a História, ou o que dela restou, força supra-humana de uma sociedade onipotente, se apossa do homem. Ela não mais lhe promete o cetro de marechal, promete-lhe apenas um posto de agrimensor. K. diante do tribunal, K. diante do castelo, que pode fazer? Não muita coisa. Pelo menos pode sonhar, como outrora, Ema Bovary? Não, a trama da situação é terrível demais e absorve como um aspirador todos os seus pensamentos e todos os seus sentimentos: só pode pensar em seu processo, em seu posto de agrimensor. O infinito da alma, se existe, tornou-se um apêndice quase inútil do homem. (KUNDERA, 1988, p. 14)

Se já é possível perceber a compreensão de Kundera da relação entre a expectativa e a experiência histórica, que Hartog explorará sob a égide da noção de presentismo, interessa primeiramente observar que um romancista com tal compreensão da própria prática certamente se considera um praticante de uma arte que vive seus últimos dias. É o que nota Christian Salmon, em entrevista com o autor, intitulada *Diálogo sobre a arte do romance* e publicada no mesmo livro de 1986. Questionado se não é uma “miragem egocêntrica ver na sua época presente o momento privilegiado, o mais importante de todos, a saber, o momento do fim” pois muitas vezes “a Europa acreditou viver seu fim, seu apocalipse”, Kundera responde:

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

Como observa Koselleck, “a semântica apresenta uma velocidade menor do que os próprios eventos” (2020, p. 49). Temperando essa colocação de Kundera com a teoria da história de Koselleck e Hartog, se compreende melhor que o fim seja silencioso e só possa ser apreendido pela compreensão em elaborações posteriores que, no vocabulário de Ricoeur, configuram a heterogeneidade dos acontecimentos em uma síntese narrativa que organiza o tempo. É o que se dá a observar na leitura da seção intitulada *A ascensão do presentismo* do quarto capítulo de *Regimes de historicidade* de Hartog, quando este mostra que um novo regime de historicidade já dava sinais que só seriam compreendidos como sinais de novos tempos posteriormente: em plena vigência do regime moderno de organização do tempo, o presentismo se anunciava nos slogans de “*no future*” dos anos sessenta, no existencialismo francês ou, chegando até o século XIX, na inspiração que Nietzsche oferece ao pensar as vantagens e desvantagens da consciência histórica para a vida⁷ – inspiração que pouco mais de cem anos depois encontrará casa, vale dizer, na

⁷ Se Hartog pretende, como afirma, que sua noção de “regimes de historicidade” não seja apenas um sinônimo para “época”, como observam Valdei Araújo e Matheus Pereira (2019) colocam em questão o sucesso dessa intenção do historiador francês. Para que não seja um mero sinônimo de época, parece necessário que um regime de historicidade tenha, entre outras coisas, a possibilidade de aparições extemporâneas de outros regimes em seu interior, seja no plano social ou em manifestações intelectuais e

hermenêutica da consciência histórica de Ricoeur. Para Kundera, a experiência da História como uma experiência de crise encontra sua elaboração mais bem acabada nos romancistas centro-europeus. Ao oferecerem romances nos quais se permite observar e compreender os paradoxos terminais da modernidade, esses romancistas anteveem a ruptura entre o horizonte de expectativas e o espaço de experiências típicos da consciência moderna. Antes de abordar diretamente o presentismo, porém, volto à exploração de algumas noções e metáforas por meio das quais é possível apreender aspectos dos paradoxos terminais da modernidade.

Em *A insustentável leveza do ser*, Kundera dedica uma das sete partes de seu romance à exploração ensaística do *kitsch*. Concebido por Kundera como um “véu rosa jogado sobre o real”, como uma “exibição despuída do coração que não para de se emocionar” (2006, p. 52), o *kitsch* é a um só tempo uma categoria estética e ontológica que integra os valores, crenças, desejos e expectativas dos participantes da *Grande Marcha*. Esta expressão intitula a sexta parte do romance e é o que pode ser considerado um outro nome para o *topos* do progresso e da crise intrínseca a ele, apresentado por Koselleck em *Crítica e crise* como o fundamento de uma “unidade utópica do mundo” (1999, p. 10). O ensaio de Kundera é entrelaçado com a narração acerca de um personagem específico do romance, a saber, um professor universitário chamado Franz. Dado a considerar suas experiências em manifestações políticas mais reais do que sua vida pessoal e privada, Franz é um engajado na Grande Marcha. Nas passagens em que desenvolve um esboço de definição da noção, Kundera exhibe um personagem que parece um fiduciário dos valores iluministas dos quais Koselleck comenta a gênese. Diz Kundera:

A ideia da Grande Marcha, com a qual Franz gosta de se embriagar, é o *kitsch* político que une as pessoas de esquerda de todos os tempos e de todas as tendências. A Grande Marcha é essa soberba caminhada

culturais. Todavia, essa aparição do extemporâneo depende do estabelecimento mais ou menos cronológico de uma época. Quando o regime moderno desmorona? Em 1989, conforme a hipótese de Hartog? Ou, conforme Arthur Alfaix Assis e Sérgio da Mata (2013), por volta do fim da segunda grande guerra, conforme o final do texto do verbete “História” dos *Geschichtliche Grundbegriffe*? Talvez no 1926 escolhido “aleatoriamente” por Gumbrecht (1999) como observatório histórico? Em *Hidden in historicism: time regimes since 1700*, Harry Jansen (2020, p. 4) sugere que a modernidade *começa a terminar* no início do século XIX. Antes que sejamos levados a pensar que o regime moderno de historicidade nunca existiu, reitero que o intento deste artigo é oferecer elementos para repensar a hermenêutica da consciência histórica de Paul Ricoeur no horizonte do presentismo tal como concebido por Hartog e, portanto, se considera válida, aqui, a perspectiva de Hartog.

para a frente, essa caminhada em direção à fraternidade, à igualdade, à justiça, à felicidade, e mais longe ainda, a despeito de todos os obstáculos, pois os obstáculos são necessários para que a marcha seja a Grande Marcha. (...) O que faz um homem de esquerda ser um homem de esquerda não é essa ou aquela teoria, mas seu poder de fazer com que toda teoria se torna parte integrante do *kitsch* chamado a Grande Marcha para a frente. (KUNDERA, 1995, p. 259)

Os conceitos estéticos, para Kundera, em uma definição que lembra a herança do existencialismo heideggeriano, são ao mesmo tempo conceitos existenciais que designam elementos da experiência cotidiana das pessoas (2006, p. 98). O *kitsch*, nesse sentido, opera como elemento primordial na integração dos valores políticos da Grande Marcha e seu uso por parte do romancista tcheco parece um aceno àquele que é seu grande mestre edo qual confessa ser um “imitador” (1998, p. 53), a saber, Robert Musil. Em *O homem sem qualidades* Musil fala, por exemplo, do “*kitsch* que une os povos” (1989, p. 739). Por meio desse conceito parece possível pensar a semântica política integrada em um nível estético e existencial. Porém, fazendo uma digressão que tenta tirar consequências lógicas da própria noção de Grande Marcha, Kundera se coloca em uma perspectiva semelhante a de Koselleck ao pensar a aceleração da história em um cenário que encolhe até o limite do absurdo:

A Grande Marcha continua, apesar da indiferença do mundo, mas ela está se tornando nervosa, febril; ontem, contra a ocupação americana no Vietnã; hoje, contra a ocupação vietnamita no Camboja, ontem, a favor de Israel; hoje, a favor dos palestinos; ontem, por Cuba. Amanhã, contra Cuba; sempre contra a América, às vezes contra os massacres, outras vezes a favor dos massacres, a Europa desfila e, para poder seguir o ritmo dos acontecimentos sem perder nenhum deles, seu passo se acelera cada vez mais, até que a Grande Marcha se torna um desfile de pessoas apressadas, galopantes, num cenário que vai se encolhendo, até que um dia será apenas um ponto sem dimensões. (KUNDERA, 1995, p. 269)

A pertinência da aproximação entre as digressões sobre a história moderna – e a história do romance no interior desta – e a teoria da história de Koselleck se evidencia ainda mais quando o romancista faz alegações que parecem apresentações dos conceitos formais do historiador. Considerando a ideia koselleckiana de “heterogenia dos fins”⁸,

⁸ A noção de “heterogenia dos fins” como “determinação específica da sequência temporal histórica” baseada na “diferença entre experiência e expectativa” aparece também em *Futuro passado*, onde a fórmula aparece discretamente distinta: “em primeiro lugar as coisas acontecem diferente, em segundo lugar, diferente do que se pensa” (2006, p. 312). Em *Sobre o sentido e o não sentido da investigação histórica*,

creditada a Wilhelm Busch e resumida pela fórmula que afirma que “em primeiro lugar, as coisas sempre acontecem de outro modo; em segundo lugar, nunca do modo que se imaginou” (KOSELLECK, 2020, p. 270), é nítida a semelhança entre essa posição e a de Kundera, para quem “todas as previsões se enganam, é uma das poucas certezas que foram dadas ao homem. Mas se erram em relação ao futuro, dizem a verdade sobre quem as formula, são a melhor chave para compreender como viveram no seu tempo” (2002, p. 15). A compreensão do horizonte de expectativas é, portanto, a compreensão da situação hermenêutica alheia. Interpretando as alegações de Kundera em chave koselleckiana, é possível observar como o romancista intensifica a tensão entre expectativa e experiência até um ponto em que o desconhecimento do futuro irradia consequências nefastas sobre o presente. Se para Koselleck “é fácil mostrar que toda crise que se aguarda como uma decisão final constitui uma ilusão perspectivística” porque “faz parte da finitude de todos os seres humanos considerarem sua própria situação mais importante e mais séria do que todas as situações anteriores”, o autor acrescenta, porém, que “deveríamos ter a cautela de não menosprezar essa autoavaliação exagerada como mero erro perspectivístico” (2020, p. 223). Em Kundera, é possível observar uma postura que talvez não seja de menosprezo do presente, mas, certamente, está distante de uma atitude de adesão confiante às urgências do hodierno:

Sobre o futuro todo mundo se engana. O homem só pode ter certeza do momento presente. Mas será realmente verdade? Ele pode conhecer verdadeiramente o presente? Será capaz de julgá-lo? Claro que não. Pois como é que aquele que não conhece o futuro pode compreender o sentido do presente? Se não conhecermos o futuro a que o presente nos conduz, como poderemos dizer que esse presente é bom ou mau, que merece nossa adesão, nossa desconfiança ou nossa raiva? (KUNDERA, 2002, p. 115)

O *topos* progressista, em Kundera, mascara a própria finitude de modo que o indivíduo “não consegue imaginar nem o fim do espaço, nem o fim do tempo, nem o fim da História, nem o fim de um povo, ele vive sempre num infinito ilusório” no qual não se pode compreender que “todo passo à frente torna, ao mesmo tempo, o fim mais próximo e que palavras de ordem alegres como *mais adiante e em frente* nos fazem ouvir a voz lasciva da morte que nos incita a nos apressarmos” (1987, p. 201). A pressão da aceleração

reunido na compilação *Uma latente filosofia do tempo*, “simplificando Wilhelm Busch”, Koselleck apresenta a ideia sob a formulação “o que depois se pensa nunca é igual ao que ocorreu” (2021, p. 90).

sobre a vida prosaica se mostra de modo privilegiado, para Kundera, no *Ferdydurke* de Witold Gombrowicz que, como Kafka, Musil e Broch, compõe esse quadro de influências do romancista tcheco enquanto pensadores da era dos paradoxos terminais. Gombrowicz, uma espécie de herdeiro da liberdade bem-humorada da primeira fase do romance,

captou em *Ferdydurke* a mudança fundamental que aconteceu durante o século XX. Até então a humanidade se dividia em duas: aqueles que defendiam o *status quo* e aqueles que queriam mudá-lo. Mas a aceleração da história teve suas consequências: antes o homem vivia no mesmo ambiente de uma sociedade que se transformava muito devagar, mas chega o momento em que, de repente, ele começa a sentir a história mover-se sob seus pés, como uma esteira rolante: o *status quo* estava em movimento! De uma hora para outra, estar de acordo com o *status quo* era o mesmo que estar de acordo com a história que avança! Enfim, pudemos ser ao mesmo tempo progressistas e conformistas, sensatos e revoltados. (KUNDERA, 2006, p. 55)

O modo como se borram os limites entre pares antitéticos específicos da modernidade em razão da própria aceleração do tempo histórico é mais um indicador da intensificação da tensão entre expectativas e experiências no tempo dos paradoxos terminais. O tema reaparece na ideia de *ser absolutamente moderno*, como conceito explicativo das condutas de personagens de *A imortalidade*. Segundo o romancista, “‘absolutamente moderno’ é uma noção cujo conteúdo é mutável e inatingível” e o responsável pela sua cunhagem, o poeta Arthur Rimbaud, “não pensava ver sob essas palavras milhões de bustos de Lenine e de Stalin; imaginava ainda menos os filmes publicitários, as fotos coloridas e o rosto extasiado de um cantor de *rock*” porque não poderia perceber, em 1872, que ser absolutamente moderno significa “nunca questionar o conteúdo do moderno, colocar-se a seu serviço como se está a serviço do absoluto, isto é, sem ter dúvidas” (1998, p. 140). No romance, um personagem que é apresentado como imbuído do desejo de ser absolutamente moderno é alguém que se identifica com os valores e expectativas de sua filha e dos jovens da geração dela, se tornando – e essa é uma expressão intercambiável com a noção de “absolutamente moderno” no romance – o “aliado de seus próprios coveiros” (p. 120-124; 142). Na perspectiva de Koselleck, o desejo de ser absolutamente moderno poderia ser compreendido como um conceito puro de expectativa, isto é, como um dos “conceitos de movimento e de ação que tinham em comum o fato de que, na época de sua cunhagem, não possuíam nenhum conteúdo de

experiência, salvo a disposição psicológica de seus usuários” (2020, p. 76). A ubiquidade dessa disposição psicológica ou existencial pode ser rastreada em uma noção da qual a de paradoxos terminais da modernidade parece descendente direta, a saber, a noção de *decadência dos valores*, apresentada por Hermann Broch no último romance da trilogia *Os sonâmbulos*. Segundo Maria Veralice Barroso, são as intuições de Broch sobre a existência contemporânea como processo de decadência dos valores que Kundera “procura seguir quando se dispõe a representar e pensar ficcionalmente o homem que, diante da degradação dos valores, descoordenada e paradoxalmente, gesticula nos últimos atos dos tempos modernos” (2013, p. 94).

Em dez partes espalhadas como capítulos do longo romance, Broch reflete sobre o absurdo de uma época que “uma humanidade bem organizada” não impede a guerra “mas se organiza como Cruz Vermelha para fabricar próteses” (2011, p. 55). É a época designada por Koselleck como a época da expectativa de uma *Führerbildung* (2020, p. 160), o líder que, segundo Broch, “conceda a motivação para um acontecimento que sem ele podemos chamar apenas de demente” (p. 58), uma época na qual os cupins da redução pensados por Kundera já se mostram em atividade na medida que, segundo Broch, “a vontade de estilo foi simplesmente atropelada pela técnica” (p. 81). Estilo, segundo Broch, “é algo que permeia todas as manifestações de vida de uma época da mesma forma” e que “pode ser encontrado tanto em seu pensamento como em qualquer ação encaminhada pelos seres humanos desse período” (p. 93). Broch afirma, no ensaio que conclui o romance, que “a ideologia protestante penetrou por meio de Fichte na revolução nacionalista” e “por meio de Hegel no comunismo marxista”, de modo que “teologia protestante do kantismo” se desdobre em uma legítima “teologia ‘marxista’ (...) levantando máquinas a objetos de culto, instituindo engenheiros e demagogos como seus sacerdotes” (p. 466-467). Se tais ideias encontram eco nas teses de Koselleck sobre o caráter de teologia secularizada subjacente as filosofias da história do Iluminismo, também ressoam no imaginário e no vocabulário de Kundera que, em *O livro do riso e do esquecimento* – e nos comentários que faz ao próprio romance em entrevista a Philip Roth – apresenta os indivíduos engajados na política progressista como anjos fanáticos com prontidão a enforcar, com riso alegre, os dissidentes da Grande Marcha para um idílio (KUNDERA, 1987, p. 73-75; ROTH, 2008).

Se a História é uma Grande Marcha que se faz por si mesma – ainda que os anjos seculares da aceleração tomem nela partido para acelerar a marcha – na direção de um horizonte que, de modo também acelerado, se afasta, qual seria o desfecho fatal dessa história senão o paradoxo terminal de um horizonte de expectativas que se coloca para além de si mesmo? Essa é a perspectiva que aparece quando Koselleck, em uma perspectiva muito próxima de preocupações hodiernas com o que se convencionou chamar de *período antropoceno*, pensa a aceleração para além do estrato político e cultural. O autor nos lembra que a crosta terrestre resfriou há cinco bilhões de anos, que a vida orgânica tem um bilhão, os hominídeos surgiram há dez milhões e só desenvolveu ferramentas há dois milhões de anos. Os primeiros documentos de arte datam de trinta mil anos e os primeiros vestígios de agricultura e pecuária datam de dez mil anos, dentro dos quais só os seis mil anos mais recentes indicam cultura urbana e civilização escrita. Essas três séries de dados – três “curvas temporais” – são estratos do tempo que aparecem para indivíduos que vivem em um tempo histórico no qual “a tecnologia de comunicação acelerou-se de tal forma que a identidade temporal entre evento e notícia já existe em potência” – dizia Koselleck em 1985 – de um modo tal que “reduziu o planeta ao tamanho de uma espaçonave” (2020, p. 226). Se Koselleck supõe que “talvez a resposta à crise consista em divisar estabilizadores que possam ser deduzidos da longa duração da história passada da humanidade” e que a própria pergunta talvez “possa ser formulada não só em termos históricos e políticos, mas também em termos teológicos” (2020, p. 227), Kundera se limita a enunciar sua “nostalgia e também inveja” das “culturas antigas” e da “suave lentidão da história daquele tempo” (KUNDERA, 2012, p. 48) em que as aventuras ainda eram possíveis:

Numa época em que a História caminhava ainda lentamente, seus acontecimentos pouco numerosos se inscreviam facilmente na memória e teciam um pano de fundo conhecido de todos, diante do qual a vida particular apresentava o espetáculo cativante de suas aventuras. Hoje, o tempo avança a grandes passos. O acontecimento histórico, esquecido numa noite, cintila a partir do dia seguinte com o orvalho do novo e não é mais portanto um pano de fundo no relato do narrador, mas sim uma surpreendente *aventura* que se desenrola no segundo plano da banalidade, demasiadamente familiar, da vida particular. (KUNDERA, 1987, p. 14)

A corda do arco da aceleração poderia ser esticada, segundo a provocação de Hartog, até as lágrimas de Ulisses, o herói que pela primeira vez “escuta a narrativa de

suas próprias ações” (2014, p. 75)? Ou seria necessário imaginar, para a concepção de uma legítima consciência histórica, um Ulisses que tivesse lido Santo Agostinho e exposto a um “tempo de expectativa”, um “presente habitado pela esperança do fim” (p. 90)? Sem responder a essas questões, a perspectiva de Kundera nos oferece outras, acerca do que restaria da *Odisseia* no acelerado tempo hodierno:

A gigantesca vassoura invisível que transforma, desfigura, apaga as paisagens está trabalhando há milênios, mas seus movimentos, outrora lentos, apenas perceptíveis, aceleraram-se de tal modo que eu me pergunto: a *Odisseia*, hoje, seria concebível? A epopeia do retorno pertence ainda à nossa época? Pela manhã, ao acordar nas encostas de Ítaca, Ulisses poderia ouvir extasiado a música do Grande Retorno se a velha oliveira tivesse sido derrubada e se não pudesse reconhecer nada à sua volta? (KUNDERA, 2002, p. 47)

Essa permanente mudança, porém, não é na direção do progresso ou da utopia. A mudança já não é para frente, a despeito dos discursos que o sustentem, mas aleatória. Sua única constante é a aceleração permanente. Para Kundera, reitero, tudo se passa como se a racionalidade que rege a realidade histórica operasse como uma versão degradada das grandes filosofias da história, em um contexto de aceleração que parece se destinar ao absoluto atômico de ininteligibilidade. Estabelecendo uma analogia com a música – que faz lembrar o comentário de Koselleck sobre como “Mozart e Beethoven se irritaram, pois suas peças estavam sendo tocadas em um ritmo mais acelerado do que o originalmente previsto” (2014, p. 151) –, Kundera oferece a imagem de um futuro em que a história seria apenas o insuportável som de uma só nota:

A maneira como se conta a História contemporânea se parece com um grande concerto em que se apresentariam uma depois da outra as cento e trinta e oito obras de Beethoven, mas tocando apenas os oito primeiros compassos de cada uma. Se se refizesse o mesmo concerto dez anos depois, não se tocaria, de cada peça, senão a primeira nota, portanto centro e trinta e oito notas, durante o concerto todo, apresentadas como uma única melodia. E, em vinte anos, toda a música de Beethoven se resumiria em uma única nota aguda, que se pareceria com aquela, infinita e muito alta, que ele ouviu no primeiro dia de sua surdez. (KUNDERA, 2011, p. 64-65)

Se a experiência histórica encolhe até se tornar análoga a um zunido que precede a surdez, há mais um aspecto da transformação dessa experiência sobre o qual incidem, com relativa semelhança, as perspectivas de Kundera e Koselleck. Em *Os testamentos*

traídos, Kundera afirma que “há mais ou menos setenta anos a Europa vive sob um regime de processo” (2017, p. 240). Em duas páginas, o romancista lista nada menos do que quarenta e cinco nomes de intelectuais e artistas que foram julgados e condenados por seus posicionamentos políticos nesse período. Provavelmente os setenta anos de que fala Kundera são um recorte pensado desde a publicação da obra de Kafka, tão importante para o romancista e à qual partes inteiras de seus ensaios são dedicadas, como a quinta parte de *A arte do romance*, intitulada *Em algum lugar do passado*. O adjetivo *kafkiano*, para Kundera, designa um processo que “é um mecanismo que obedece a suas próprias leis que foram programadas não se sabe mais por quem, nem quando, que não têm nada a ver com os interesses humanos e que são portanto ininteligíveis” (1988, p. 93). Nesse mundo, “o absurdo do castigo é tão insuportável que, para encontrar a paz, o acusado quer encontrar uma justificativa para sua pena” (p. 94). A ideia de um conceito estético como o *kafkiano* operando como algo hermeneuticamente mais básico do que o conceito político de totalitarismo, por exemplo, interessa no bojo da presente reflexão. Porém, com Koselleck, aprendemos que a raiz da história como processo, tribunal e executora de penas é muito anterior e remete, ao menos, até o ano de 1784, quando passou a circular a ideia de Schiller de “história do mundo como julgamento do mundo” (2006, p. 56), desde o qual o Iluminismo, drenando para si toda a legitimidade de instância crítica, realiza a “ditadura ideológica da virtude, cuja autoridade desaparece sob a máscara da vontade geral” (1999, p. 144). É nesse mundo que, segundo Kundera, “os inculpabilizáveis dançam” (2017, p. 243).

Tendo percorrido esse breve caminho com o romancista e os historiadores que tematizam reflexivamente suas próprias práticas, penso que seja possível afirmar que o presentismo, que será explorado na próxima seção, designa o regime de historicidade no qual os paradoxos terminais da modernidade operam em intensidade até então inédita. Nesse sentido, passo ao exame do destino da hermenêutica da consciência histórica de Ricoeur nesse novo cenário.

A hermenêutica da consciência histórica diante do incontornável presentismo

Conforme anteriormente afirmado, a hermenêutica ricoeuriana da consciência histórica organiza a reflexão sobre o futuro, o passado e o presente sobretudo e principalmente apoiada nas ideias, respectivamente, de Koselleck, Gadamer e Nietzsche.

Por razões de espaço, não vou explorar a reflexão ricoeuriana sobre a tradição, as tradições e a tradicionalidade desdobrada desde Gadamer. Na direção de um esboço de atualização da hermenêutica da consciência histórica, passo a palavra ao próprio Ricoeur e, em especial, ao seu recurso a Koselleck. Para Ricoeur, interessam sobremaneira três temas apresentados por Koselleck em seu ensaio sobre horizonte de experiência e espaço de expectativas, a saber, “primeiro, a crença de que a época presente abre para o futuro a perspectiva de uma *novidade* sem precedentes”, em seguida, “a crença de que a mudança para melhor se acelera” e, finalmente, “a crença de que os homens são cada vez mais capazes de *fazer* sua história” (2010c, p. 357). A companhia de Koselleck inspira em Ricoeur a ideia de que

é preciso (...) resistir ao encolhimento do espaço de experiência. Para tanto, é preciso lutar contra a tendência de só considerar o passado sob o ângulo do acabado, do imutável, do findo. É preciso reabrir o passado, reavivar nele potencialidades irrealizadas, impedidas, massacradas até. Em suma, contra o adágio que diz que o futuro é aberto e contingente e o passado univocamente fechado e necessário, temos de tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada. (RICOEUR, 2010c, p. 368)

O *topos* moderno da disponibilidade da história é central e inegociável para Ricoeur e, como confessará em *A memória, a história, o esquecimento*, “se a noção de exequibilidade da história é tão tenaz, é provavelmente porque ambiciona alinhar nossa relação dupla com a história (...) com a competência constitutiva do campo prático daquilo que chamo, com um termo abrangente, de ‘homem capaz’” (2007, p. 313). Porém, do que o *homem* ricoeuriano ainda parece *capaz*, no bojo da reflexão realizada nessa obra derradeira, para além de buscar e oferecer perdão e manejar de forma salutar o esquecimento no horizonte da memória que é feliz porque, como observa Esteban Lythgoe (2017), é uma memória que, em sentido aristotélico, *cumprе sua função* (p. 125)? Tais temas não parecem justamente uma atestação do encolhimento do espaço de experiência da filosofia ricoeuriana, para o qual só há, no horizonte, a expectativa de um perdoar e ser perdoado, baseado na justiça do lembrar e do esquecer? Voltar ao texto de Koselleck talvez ajude a compreender o encolhimento dessa ética filosófica.

Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur só faz menção ao último ensaio de *Futuro passado*. Se recorremos, porém, ao texto intitulado *Sobre a disponibilidade da história*, encontramos em Koselleck a alegação de que “do ponto de vista da história social, quase

sempre quem apela para a ideia de fazer a história são os grupos ativos que pretendem impor algo novo” pois, “apresentarem-se como aliados de uma história com decurso próprio, que eles só desejam impulsionar, serve de autojustificação e de amplificador ideológico destinado a influenciar e arrastar os demais” (2006, p. 240-241). A proposta hermenêutica de Ricoeur pretende justamente pensar *contra* essas filosofias da história de matriz hegeliana e que se constituem como autojustificações e amplificadores ideológicos. Porém, a ênfase de Koselleck parece intensificar a indeterminação da experiência histórica que inspira Ricoeur, já que para o historiador alemão “é a incomensurabilidade entre a intenção e o resultado que os homens tem que assumir, e isto confere um sentido enigmaticamente verdadeiro à expressão ‘fazer a história’” (p. 245). O adágio marxiano sobre as circunstâncias históricas que inspira Ricoeur aparece, em Koselleck, na ideia de que quando as condições prévias do fazer a história “se modificam tão lentamente e em prazos tão longos que se subtraem à disposição direta, à possibilidade de fazer a história” (p. 246). É a mesma perspectiva de Kundera que, em *O livro do riso e do esquecimento*, publicado pouco antes de *Futuro passado*, confessa o desejo de escrever um romance intitulado *A caça a ação perdida*, que versaria sobre seres “jovens, inteligentes e radicais” que “tiveram subitamente a estranha sensação de ter lançado no vasto mundo a ação que começava a viver por conta própria, deixando de se parecer com a ideia que eles haviam concebido” (KUNDERA, 1987, p. 16).

É interessante observar que haveria um caráter *paradoxal* na teoria da história e na história dos conceitos de Koselleck, como observam Arthur Alfaix Assis e Bernardo Ferreira em *O paradoxo da história dos conceitos*, prefácio de *Histórias de conceitos* de Koselleck em língua portuguesa. Segundo os autores, “por serem formações linguísticas singulares, os conceitos não têm uma história própria, exceto aquela que registra a sua emergência e seu desaparecimento” (2020, p. 10). É o que também observa Luísa Rauter Pereira (2011, p. 263), chamando atenção de que para Koselleck, conforme este alega em *Ponto de vista, perspectiva e temporalidade: contribuição à apreensão historiográfica da história*, publicado como capítulo de *Futuro passado*, “a ciência histórica atual se encontra, portanto, sob duas exigências mutuamente excludentes: fazer afirmações verdadeiras e, apesar disso, admitir e considerar a relatividade delas” (2006, p. 161). Estamos, portanto, nas antípodas da filosofia da história que, em *Crítica e crise*, foi apresentada como “o avesso do prognóstico revolucionário” (1999, p. 111), o “poder

indireto” do Iluminismo (p. 118) e transforma a história em um “processo forense” (p. 160)? O gesto de Koselleck de tematizar o conceito moderno de História em uma abordagem que engendra paradoxos não encontra, aliás, seu paradoxo terminal na ocasião da dissolução dos *topoi* modernos que tanto interessaram Ricoeur? É o que parece possível afirmar acompanhando a reflexão de Hartog em *Regimes de historicidade*:

A produção do tempo histórico parece estar suspensa. Daí talvez essa experiência contemporânea de um presente perpétuo, inacessível e quase imóvel que busca, apesar de tudo, produzir para si mesmo o seu próprio tempo histórico. Tudo se passa como se não houvesse nada mais do que o presente, espécie de vasta extensão de água agitada por um incessante marulho. É conveniente então falar de fim ou de saída dos tempos modernos, isto é, dessa estrutura temporal particular ou do regime moderno de historicidade? Ainda não sabemos. De crise, certamente. É esse momento e essa experiência contemporânea que designo presentismo. (HARTOG, 2014, p. 40-41)

Em tom interrogativo, Hartog propõe não só que o regime moderno de historicidade poderia ser cronologicamente inscrito nos duzentos anos entre 1789 e 1989 como também que o 11 de setembro de 2001 poderia ser o novo marco zero de uma história mundial caracterizada por uma “economia midiática do presente” que “não cessa de produzir e utilizar o acontecimento” e produz um presente que “no momento mesmo em que se faz, deseja olhar-se como já histórico, como já passado” (p. 149-150). Nesse regime opera uma memória “apaixonadamente arquivística” que produz a “historização do presente” (p. 162). Já nos anos 80 do século XX era possível perceber como “o regime moderno de historicidade perdia sua evidência” (p. 179). É um momento em que “a luz projetada a partir do futuro diminui, a imprevisibilidade do porvir aumenta, o presente torna-se a categoria preponderante enquanto o passado recente – aquele que surpreende por ‘não passar ou inquieta por ‘passar’ – exige ser incessante e compulsivamente visitado e revisitado” (p. 180). Ainda sobre o passado, Hartog entende que a dissolução do *topos* futurista – ou, em suas próprias palavras, que o fim da “tirania do futuro” – teve por consequência *reabrir o passado* e permitir sua compreensão como “um campo onde se entrecruzavam passados que haviam sido, por um tempo, futuros possíveis” (p. 188) como teriam bem observado pensadores como o próprio Ricoeur. As palavras finais de Hartog sobre esse presente para o qual “só a amnésia pode ser seu destino” (p. 259) são sombrias:

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

Penso que as questões levantadas por Hartog nesse parágrafo derradeiro encontram o direcionamento de uma possibilidade de resposta em uma metáfora de Paulo Arantes, a saber, a metáfora do *divórcio*. No final de *O novo tempo do mundo*, Arantes conclui o ensaio falando de um “eterno retorno de uma conjuntura em que campo de experiência e horizonte de expectativa voltaram a se sobrepor, depois de seu longo divórcio progressista” (2014, p. 97). A metáfora do divórcio entre expectativa e experiência na modernidade auxilia a compreensão da mudança de nuances da obra de Ricoeur entre *Tempo e narrativa* e *A memória, a história, o esquecimento*. Embora pareça apontar na direção oposta, a metáfora do divórcio ou, para ser mais preciso, do *fim do divórcio* aponta para um momento já temido por Ricoeur nas conclusões de *Tempo e narrativa*, a saber, o momento em que a tensão entre horizonte de expectativas e espaço de experiência se transforma em *cisma*. Refletindo sobre as possibilidades de totalização da consciência histórica – totalização aberta e realizada mediante mediações imperfeitas, na contramão do hegelianismo – Ricoeur entende que para evitar uma perspectiva em que “haveria tão-somente espécies humanas múltiplas e, em última instância, raças diferentes”, é preciso “postular a equivalência entre três ideias: um tempo, uma humanidade, uma história” (2010c, p. 436). Com essas ideias norteadoras de semblante kantiano se evitaria que os transcendentais koselleckianos fossem compreendidos como vazios e exangues, mas

como apoiados no “*dever*, ético e político, de agir de modo a evitar que a tensão entre horizonte de expectativas e espaço de experiência vire cisma” (p. 437). Se minha hipótese está correta, seja na figura da cisma ou do fim do divórcio, o que assombra o autor de *Tempo e narrativa* e insta os indivíduos e grupos ao compromisso ético é o fantasma, ainda sem nome, do presentismo. Ricoeur teme o tempo em que a História, afinal, seja experimentada como a “única nota aguda” mencionada por Kundera, nota ubíqua e a qual nenhuma se sucede e no qual a imobilidade do tempo é um expediente de agonia.

Em um texto no qual explora as diferentes recepções de Koselleck por parte de Ricoeur e Hartog, Terence Holden (2019) permite que observemos como as categorias koselleckianas, na obra mais antiga, serviam para Ricoeur como um expediente de crítica e renovação da consciência histórica diante da ameaça paralisante da utopia, típica das filosofias da história tematizadas por Koselleck. Na obra mais recente, cronológica e tematicamente mais próxima de *Regimes de historicidade*, o pensamento de Ricoeur já parece mais compatível com o diagnóstico de Hartog e nos permite conjecturar que o fim do divórcio – ou a cisma – entre expectativa e experiência é o pano de fundo para o paradoxo terminal do qual a obra de Pierre Nora, conforme a interpretação de Hartog, parece ser vítima exemplar ao confirmar, na prática, o que tematiza. O presentismo consolidado na última década do século XX é a dissolução do *topos* futurista e tudo se passa como se a emergência da memória, do patrimônio, da comemoração e da identidade reatualizassem as “desvantagens da história para a vida” da qual Nietzsche falara em 1874, na consideração intempestiva que, para o autor de *Tempo e narrativa*, era inspiração para pensar a força do presente. Compreende-se a guinada do pensamento de Ricoeur: no lugar da “força do presente” em uma situação hermenêutica de disponibilidade da história, o pensamento do filósofo se volta na direção do esquecimento, do perdão e da memória feliz, saídas bem mais modestas em uma perspectiva marcada pela “temporalidade inédita do imprescritível” (HARTOG, 2014, p. 27). Em outras palavras, quando em *Tempo e narrativa* Ricoeur anuncia a pretensão de, em sua hermenêutica da consciência histórica, pensar “o futuro sob o signo do horizonte de expectativa, o passado sob o signo da tradição, o presente sob o signo do intempestivo” (2010c, p. 174) ele ainda se movia nos últimos instantes de um regime de historicidade que, segundo a tópica koselleckiana na qual ele próprio se inspira, ainda era a do *Neuzeit*, da aceleração do progresso (que, com Kundera chamamos de *Grande Marcha*) e da disponibilidade da história. Próximo da

perspectiva de análise que seria a de Hartog, em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur já enuncia na *Advertência* que precede o texto que uma das três origens da obra é, reitero, uma preocupação pública com um tema cívico, a saber, uma perturbação com “o inquietante espetáculo que apresentam o excesso de memória aqui, o excesso de esquecimento acolá, sem falar das comemorações e dos erros de memória – e de esquecimento” (RICOEUR, 2007, p. 17). Na obra, o autor fala de uma “bulimia comemorativa” da “memória pura, a que dispensa a história e elimina a duração, para fazer dela um presente sem história” (p. 419). Ricoeur está pensando com Pierre Nora que, reitero, segundo Hartog, com seus *lugares de memória*, enfrentou o “risco de ver o trabalho reduzido apenas à atualidade e consumido pelo mesmo fenômeno que ela ajudara a descrever e compreender” (HARTOG, 2014, p. 187). Em suma, Em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur está em uma posição semelhante a do Chateaubriand de Hartog e do Gombrowicz de Kundera: uma testemunha privilegiada da coexistência de dois regimes de historicidade distintos. No lugar de um diário pessoal, temos um discurso filosófico que desce do estrato épico no qual a preocupação era com os restos de uma filosofia da história que drenava as forças da iniciativa humana para o estrato do prosaico que, no regime presentista, assombrou o filósofo com o culto da memória e a imprescritibilidade das dívidas que desencorajam a prática do perdão e a promoção da memória feliz.

Como observado por Cătălin Bobb (2012), a dependência do *topos* da disponibilidade da história faz com que talvez a hermenêutica da consciência histórica de Ricoeur não devesse ser sequer chamada de *hermenêutica*, já que seu comprometimento com a compreensão só encontra seu acabamento na força nietzschiana do presente. Em outras palavras, a finalidade da consciência histórica não é a de compreender pois a compreensão, em Ricoeur, não gozaria de dignidade própria ao ser concebida como meio para a ação. Acolhendo essa provocação, levanto a seguinte questão: se os elementos de uma hermenêutica da consciência histórica parecem uma resposta grandiloquente para uma questão grandiloquente que ainda se impunha no crepúsculo do regime de historicidade moderno, o que resta como tarefa para a compreensão em tempos presentistas? Para esboçar um direcionamento de resposta, volto ao romancista tcheco.

Em *A cortina*, em um tom evidentemente dramático, Milan Kundera afirma que “a vida humana como tal é uma derrota. A única coisa que nos resta diante dessa inelutável

derrota que chamamos vida é tentar compreendê-la. Eis a *razão de ser* da arte do romance” (2006, p. 17). Se a missão do romance é oferecer *compreensão* e se esta é, como afirma Kundera, uma arte cuja história deve ser compreendida como um grande diálogo, a história do romance que se desenrola no decorrer do século XX, pode ser concebida como a topografia do processo de desmoronamento do *topos* progressista e futurista. A maior parte de seus primeiros romances – com destaque para *A brincadeira*, *O livro do riso e do esquecimento* e *A insustentável leveza do ser* – se passa tendo como pano de fundo a invasão da República Tcheca pela Rússia soviética, símbolo concreto e privilegiado da *Grande Marcha*. Em *A imortalidade*, porém, essa ambientação muda radicalmente e passa a explorar a complexidade da existência nas sociedades democráticas. Nas páginas desse romance se leem passagens muito compatíveis com as posições das teorias da história de Koselleck e Hartog como, por exemplo, a digressão do romancista acerca da ressignificação do conceito de *mudança*:

A palavra *mudança*, tão cara à nossa Europa, tomou um novo sentido: não significa mais uma *nova fase numa evolução contínua* (no sentido de um Vico, de um Hegel ou de um Marx), mas o *deslocamento de um lado para outro*, do lado esquerdo para o lado direito, do lado direito para trás, de trás para o lado esquerdo (no sentido dos grandes costureiros inventando o corte da próxima estação. (KUNDERA, 1998, p. 118)

A presença dos nomes de Vico, Hegel e Marx – precisamente os mesmos mencionados também por Hannah Arendt (2016, p. 112) que, no entendimento de João Duarte (2012, p. 84-88), tem uma compreensão da crise da consciência histórica muito assemelhada a de Koselleck – parecem menos inocentes se acompanhamos as reflexões de Kundera, no mesmo romance, sobre a *imagologia*. Com o termo, Kundera entende uma espécie de conhecimento acerca do funcionamento e da circulação da imagem em um mundo da cultura no qual o poder das ideologias estaria esgotado. Segundo o romancista, a imagologia venceu de tal forma o paradigma das ideologias que se outrora um Hitler precisava de um imagólogo pessoal que pensasse sua imagem e cuidasse de sua adequada circulação para as massas, “hoje, o imagólogo não dissimula mais seu trabalho, muito pelo contrário, adora falar nele, frequentemente em vez de e em lugar de seu homem de Estado”, bem como “adora explicar publicamente tudo que tentou ensinar a

seu cliente, os maus hábitos que fê-lo perder, as instruções que lhe deu, os *slogans* e fórmulas que adotará no futuro, a cor da gravata que usará” (p. 116).

Segundo Kundera, enquanto as ideologias guerreavam, envolviam os povos e as épocas, “a imagologia organiza por si mesma a alternância pacífica de seus sistemas no ritmo alegre das estações” (p. 117). Mas o que torna o império da imagologia significativo é que se as ideologias pertencem e caracterizam a História, “o reino da imagologia começa ali, onde a História termina” (p. 118). Com o amparo de Hartog, podemos fazer uma alegação menos peremptória e pensar em termos do fim de um regime de historicidade, mesmo que, em certo sentido, seja o fim do regime de historicidade da grande História. Lembremos que, conforme ensina Koselleck, a semântica é mais lenta que os eventos, o que explica o caráter silencioso e só posteriormente apreensível de um *fim* como o fim de algo como um regime de historicidade. Até que uma compreensão do fim amadureça, tudo se passa segundo uma fórmula da qual lança mão Ricoeur, pensando com Frank Kermode sobre o destino da composição dos desfechos no romance do século XX: “a Crise substituiu o Fim (...) a Crise se tornou transição sem fim” (2010b, p. 41), conforme o espírito das últimas palavras de Hartog em *Regimes de historicidade*. Se o horizonte de expectativas no regime de *historia magistra vitae* oferecia um paraíso no além, a modernidade instalou esse paraíso em um futuro no qual a finitude humana se redimia por sua inesgotável perfectibilidade. Apontassem para o mundo da finitude ou para o além, as imagens do idílio integram e sintetizam expectativas em singulares coletivos. O presentismo, por sua vez, encolhe infinitamente o espaço de experiência de tal modo que a expectativa é expulsa para além de qualquer horizonte. Os personagens de Kundera, nos romances posteriores a dissolução soviética e a queda do muro são indivíduos condenados “à comida, ao coito, ao papel higiênico” e cuja única liberdade é a de “dissolver sua individualidade na panela da multidão com um sentimento de derrota, ou então com euforia” (2009, p. 100).

Considerações finais: a vocação hermenêutica da sabedoria da incerteza

Penso já ter apresentado suficientemente a compatibilidade das ideias de Kundera com a perspectiva hermenêutica e com o pensamento histórico. Assim como Koselleck parece pensar na pluralidade das histórias contra a presença da História planetária,

totalizante e globalizante, Kundera entende que a história do romance, ao contrário da grande História, é marcada por seus *futuros passados*, pelas possibilidades pretéritas que, como gostaria Ricoeur, permanecem abertas. Evidentemente, o romance como expediente hermenêutico pode operar como um estrato de experimentação do pensamento prático, seja ético ou político. Porém, de modo também evidente, a mera existência do romance não pode desfazer o fechamento da disponibilidade da História típica da modernidade. Ao contrário: explorando a relação entre a expectativa e a experiência dos indivíduos e grupos historicamente circunstanciados, o romance explora as situações hermenêuticas e as possibilidades fundamentais disponíveis em cada momento histórico. Para Kundera, em tom parecido com a expressão de Gadamer mencionada no início deste texto, a sabedoria romanesca é a *sabedoria da incerteza*. Essa expressão kunderiana – que, segundo Jean Greisch (2013), nomeia adequadamente o apelo deixado pelo legado filosófico de Ricoeur – aparece em *A herança depreciada de Cervantes*, ensaio no qual o presente texto tanto se apoiou e nomeia nada menos do que a própria herança que é depreciada. Para Kundera, com Cervantes, se tornou pela primeira vez possível compreender “o mundo como ambiguidade” e “ter de afrontar, ao invés de uma só verdade absoluta, um monte de verdades relativas que se contradizem” já que “quando Deus deixava lentamente o lugar de onde tinha dirigido o universo e sua ordem de valores”, ao mesmo tempo, “Dom Quixote saiu de sua casa e não teve mais condições de reconhecer o mundo” (1988, p. 12). Se Koselleck vê mesmo a necessidade de pensar a aceleração da história em uma perspectiva teológica, Kundera afirma, em seu *Discurso de Jerusalém: o romance e a Europa* que gosta de “pensar que a arte do romance veio ao mundo como o eco do riso de Deus” (1988, p. 140). Assim como a hermenêutica da consciência histórica tem a vocação de, enquanto hermenêutica, *deixar algo permanecer incerto*, para Kundera o espaço da exploração romanesca é recoberto pela sabedoria da incerteza que amplifica nossa compreensão mesmo no caso de uma existência presa em uma armadilha, como parece ser a existência enredada no presentismo no qual a História já não parece disponível para a feitura dos homens. A própria experiência histórica pode ser matéria de fascínio para o romancista “porque ela é como um projetor que gira em torno da existência humana e lança uma luz sobre ela, sobre suas possibilidades inesperadas que, em tempos tranquilos, quando a história fica imóvel, não se realizam, permanecendo invisíveis e desconhecidas” (2006, p. 67).

Para encaminhar uma conclusão – provisória e revisável, como deve ser o saber interpretativo – penso que a hermenêutica da consciência histórica permanece perfeitamente praticável mesmo que o *topos* da disponibilidade da história pareça aparentemente fechado na atmosfera do presentismo. Mesmo em um espaço de experiência estreitado ao extremo, a compreensão e a interpretação permanecem possíveis. A arte do romance, nesse horizonte, parece um estoque permanentemente disponível de sabedoria que mantém, como pretende Ricoeur, o passado permanentemente aberto. No horizonte dessa compreensão histórica, pode ser o caso de que a disponibilidade do agir histórico para o *homem capaz* esteja tão fechada quanto aquela porta que, na fábula kafkiana *Diante da lei*, estava tão aberta para a iniciativa humana quanto a adequada compreensão permitisse descobrir.

Referências bibliográficas

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

BARROSO, Maria Veralice. *A obra romanesca de Milan Kundera: um projeto estético conduzido pela ação de Don Juan*. Tese (Doutorado em Literatura). Pós-graduação em Literatura da UnB, 2013.

BARROSO, Maria Veralice & BARROSO-FILHO, Wilton. *Don Juan e os paradoxos terminais da modernidade: estudo epistemológico sobre a ficção kunderiana*. Em: Estudos epistemológicos do romance. Maria Veralice – Brasília: Verbena Editora, 2018.

BOBB, Cătălin. *Towards a “Hermeneutics of Historical Consciousness”?* Questioning Ricoeur. Research in hermeneutics, phenomenology and practical philosophy. Vol. IV, nº. 1 / June 2012: 154-165.

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

DUARTE, João de Azevedo e Dias. *Tempo e crise na teoria da modernidade de Reinhart Koselleck*. História da historiografia • ouro preto • número 8 • abril • 2012 • 70-90

ELMIR, Claudio Pereira. *O enredo como categoria e como método de análise*. Em: História & narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica / Jurandir Malerba (organizador). – Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

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

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *1926: Vivendo no limite do Tempo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

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

JANSEN, Harry. *Hidden in historicism: time regimes since 1700*. Routledge, 2020.

KOSELLECK, Reinhart; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilo. *O conceito de História*. Prefácio de Arthur Alfaix Assis e Sérgio da Mata, tradução de René Gertz. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

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

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

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

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

KOSELLECK, Reinhart. *Uma latente filosofia do tempo*. Organizado por Hans Ulrich Gumbrecht e Thamara de Oliveira Rodrigues; traduzido por Luiz Costa Lima. – São Paulo: Editora Unesp, 2021.

KUNDERA, Milan. *A arte do romance: (ensaio)*. Tradução de Teresa Bulhões C. da Fonseca e Ver Mourão. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

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

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

KUNDERA, Milan. *A ignorância*. Tradução Tereza Bulhões Carvalho da Fonseca. – São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

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

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

KUNDERA, Milan. *A lentidão*. Tradução Maria Luiza Newlands da Silveira, Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

KUNDERA, Milan. *Os testamentos traídos*. Tradução de Tereza Bulhões Carvalho da Fonseca e Maria Luiza Newlands Silveira. – 1ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LYTHGOE, Esteban. *La convergencia de la história y el psicoanálisis en Paul Ricoeur*. hist. historiogr. • ouro preto • n. 23 • abril • 2017 • p. 114-129.

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

OLSEN, Niklas. *History in the plural: na introduction to the work of Reinhart Koselleck*. Oxford: Berghahn Books, 2014.

PALTI, Elías José. *¿Que Significa Enseñar a Pensar Históricamente?* Clio & asociados: La historia enseñada. Año 2000, Número 5. págs. 27-42.

PEREIRA, Luísa Rauter. *O debate entre Hans-Georg Gadamer e Reinhart Koselleck a respeito do conhecimento histórico: entre tradição e objetividade*. História da historiografia • ouro preto • número 7 • nov./dez. • 2011 • 245-265.

PEREIRA, Mateus H. F., ARAUJO, Valdei, *Updatism: Gumbrecht's broad present, Hartog's Presentism and beyond*, Diacronie. Studi di Storia Contemporanea: Miraggi e realtà: spazi e tempi della storia, 43, 3/2020, 29/10/2019.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução: Alain François [et al.]. – Campinas, SP: 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 WWF Martins Fontes, 2010.

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

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

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

STEIN, Ernildo. *Da fenomenologia hermenêutica à hermenêutica filosófica*. Veritas (Porto Alegre), v. 47, p. 21-34, 2002.

STEIN, Ernildo. *Órfãos de utopia: a melancolia da esquerda*. 3. ed. - Ijuí: Ed. Unijuí, 2015.

Recebido em: 08/11/2021 | Aprovado em: 31/01/2022

