

Filosofia da história, utopia
e crise: semelhanças e
diferenças entre Reinhart
Koselleck e Jörn Rüsen

Philosophy of history, utopia
and crisis: similarities and
differences between Reinhart
Koselleck and Jörn Rüsen

Gustavo Castanheira Borges de Oliveira¹



Resumo: O foco deste artigo é analisar e comparar as obras de Reinhart Koselleck e Jörn Rüsen, provavelmente os dois historiadores alemães mais disseminados no Brasil atualmente, mas que carecem de estudos comparativos. A aproximação entre os autores será feita a partir dos tópicos da filosofia da história, da utopia e da crise. O objetivo é perceber como cada autor trabalha estes temas, e quais as possíveis semelhanças e diferenças entre as duas abordagens. A nossa tese é a de que os dois autores partem de um mesmo problema: como entender e assimilar a catástrofe da Segunda Guerra Mundial e do Nacional-socialismo; etretanto, chegam a resultados diferentes: Rüsen se liga diretamente a uma certa tradição Iluminista (Kant), e elabora uma teoria mais otimista sobre o futuro e sobre a humanidade; já Koselleck apresenta uma posição crítica mais incisiva contra à reabilitação de tradições Iluministas e da Filosofia da História do século XIX, contrapondo um ceticismo ao otimismo de Rüsen.

Palavras-chave: Koselleck; Rüsen; Filosofia da história; Utopia; Crise.

Abstract: The aim of this article is to analyze and compare the works of Reinhart Koselleck and Jörn Rüsen, probably the two German historians most widely disseminated in Brazil today, but who lack comparative studies. The approach between the authors will be made through the topics of the philosophy of history, utopia and crisis. The objective is to understand how each author works on these themes, and what are the possible similarities and differences between the two approaches. Our thesis is that both authors start from the same problem: how to understand and assimilate the catastrophe of World War II and National Socialism; however, they postulate different answers: Rüsen is directly linked to a certain Illuminist tradition (Kant), and elaborates a more optimistic theory about the future and about humanity; already Koselleck presents a more incisive critical position against the rehabilitation of Illuminist traditions and the XIX century Philosophy of History.

Keywords: Koselleck; Rüsen; Philosophy of history.; Utopia; Crisis.



Introdução

Se olharmos para o desenvolvimento da área de Teoria da História no Brasil, veremos que de alguns anos para cá há um constante aumento do estudo, da disseminação e da influência da historiografia alemã neste campo de pesquisa.² Dentre os principais nomes deste ramo, dois se destacam: Reinhart Koselleck (1923 - 2006) e Jörn Rüsen (1938 -). Koselleck é referência obrigatória nas discussões sobre tempo histórico, história conceitual e modernidade; já Rüsen³ se sobressai em assuntos referentes à didática, ensino de história, metodologia e função da historiografia e relações entre história e interculturalidade. A proposta deste artigo é a de analisar simultaneamente a obra de ambos, procurando por dissonâncias e semelhanças.

A aproximação entre os autores será feita a partir dos tópicos da filosofia da história, da utopia e da crise. O objetivo é perceber como cada autor trabalha estes temas, e quais as possíveis semelhanças e diferenças entre as duas abordagens. A nossa tese é a de que os dois autores partem de um mesmo problema: como entender e assimilar a catástrofe da Segunda Guerra Mundial e do Nacional-socialismo; entretanto, chegam a resultados diferentes: Rüsen se liga diretamente a uma certa tradição Iluminista (Kant), e elabora uma teoria mais otimista sobre o futuro e sobre a humanidade; já Koselleck apresenta uma posição crítica mais incisiva contra à reabilitação de tradições Iluministas e da Filosofia da História do século XIX, contrapondo um ceticismo ao otimismo de Rüsen.

Uma perspectiva geracional, aliada à biografia intelectual individual de Rüsen e de Koselleck, pode ajudar a compreender melhor o contexto de produção dos dois autores. O historiador Dirk Moses (2007) fez uma interessante análise de como a sociedade alemã lidou com o impacto do Nacional-socialismo e com a derrota na Segunda Guerra Mundial. O autor distingue duas importantes gerações responsáveis por trabalhar os traumas da primeira metade do século XX: as gerações de 1945 e 1968.

A primeira delas engloba, grosso modo, aqueles que tinham entre quinze e vinte e cinco anos de idade à época do fim da guerra, ou seja, que nasceram entre 1920 e 1930. Eles têm em comum o fato de terem vivenciado de perto a ascensão do nazismo, muitos integraram as fileiras da juventude hitlerista, e a derrota na guerra, boa parte como combatentes no campo de batalha. Dentre os principais nomes dessa geração, podemos citar os filósofos Odo Marquard, Hermann Lübbe e Karl Otto-Apel, e os historiadores Ernst Nolte e, claro,



Koselleck.

O sociólogo Helmut Schelsky utilizou o termo “geração cética” para qualificá-los, evidenciando características como pragmatismo, desilusão e o ceticismo perante ideologias e utopias que professam a crença em um futuro muito otimista e ideias abstratas (WIKLUND, 2008, p. 22). Na verdade, precisamos relativizar bem a generalização de Schelsky, pois a geração de 1945 está longe de apresentar tal homogeneidade. Provavelmente suas análises servem para caracterizar um corte específico, no qual estariam inseridos Marquard, Lübbecke e Koselleck. Muito tempo depois do fim da guerra, Koselleck comentaria sobre a influência das experiências de sua juventude nas suas escolhas e práticas profissionais:

Um mínimo de ceticismo é, por assim dizer, a deformação profissional que o historiador deve sofrer. Tendo feito esta reserva, eu diria que construí os meus estudos a partir da experiência da guerra. Minha atitude básica era o ceticismo como condição mínima para reduzir os excessos utópicos – mesmo os excessos utópicos de 1968 (KOSELLECK apud VILLAS BÔAS, 2014, p. 93).

Moses distingue ainda dois grupos no interior dessa geração, marcados por duas “linguagens” políticas diferentes. Uma, denominada “republicanismo redentor”, almejava uma ruptura radical com o passado nacional-socialista, desligando-se de tudo e todos que a ele estão ou estiveram ligados; a outra, “republicanismo integrativo”, visava integrar ao menos alguma parte da herança do período nazista, revelando-se assim mais moderada e reformista. Em comum, a defesa de uma política democrática e liberal, que pautaria a sociedade alemã, ao menos a Alemanha Ocidental, nos anos pós-guerra (MOSES, 2007, p. 9).

Com o passar dos anos, surgiu no cenário político a dita geração de 1968. Ela é composta por aqueles que nasceram entre o fim da década de 1930 e o fim da década de 1940, e eram muito novos quando os nazistas foram derrotados, não chegaram a lutar nos combates e cresceram e foram educados em uma sociedade democrática e republicana, diferentemente da geração de 1945. Como característica, essa geração ficaria marcada pela liberdade e desenvoltura, maiores do que a da geração de 1945, em reavaliar e criticar o passado nacional-socialista.

Se por um lado é claro que Rüsen não faz parte da geração de 1945, por outro é difícil afirmar seu pertencimento ao grupo de 1968. Como afirma Assis (2017,



p. 25), em 1968 Rüsen já era um adulto de trinta anos de idade, com inspiração intelectual e horizonte emocional ligados à geração de 1945, e não à geração posterior. Rüsen demonstra carregar traços tanto do republicanismo redentor, quanto de republicanismo integrativo. Do primeiro, o autor herda a visão positiva da ideia emancipatória do Iluminismo e do processo modernizador, não rompendo totalmente com o pensamento utópico da filosofia da história. Tal perspectiva é, de certo modo, compartilhada por Wehler e por Jürgen Kocka, os dois principais expoentes da História Social de Bielefeld. Entretanto, o autor se manteve distante da “esquerda” política, carregando consigo críticas ao marxismo, o que o aproxima do republicanismo integrativo.

Koselleck, por sua vez, é profundamente ligado à “geração cética”. Sua carreira acadêmica foi pavimentada na Universidade de Heidelberg, onde, em 1965, apresenta sua tese de habilitação sob a orientação do historiador Werner Conze, publicada em 1967 sob o título *Preußen zwischen Reform und Revolution (Prússia: entre reforma e revolução)*. Em Heidelberg Conze mantinha um Grupo de Trabalho em História Social Moderna. Um dos principais trabalhos produzidos a partir do grupo foi o colossal *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politischen-sozialen Sprache in Deutschland*, um léxico de conceitos básicos da linguagem social e política alemã (IGGERS, 1983, p. 283). O léxico foi publicado em sete volumes, o primeiro em 1972 e o último em 1992, e foi organizado por Otto Brunner, Werner Conze e por Koselleck, que contribui com doze verbetes⁴. Tal obra projetaria internacionalmente Koselleck como um reconhecido e respeitável praticante da chamada história conceitual (*Begriffsgeschichte*). Envolto neste, e em outros grupos de estudo, Koselleck se tornou titular da cadeira de história moderna em Heidelberg, em 1968, onde permaneceu até 1973.

Em 1969 foi fundada a Universidade de Bielefeld, e em 1973 foi criada a Faculdade de História, onde Koselleck assumiu a cadeira de Teoria da História, na época a única deste tipo em toda a Alemanha. Em Bielefeld, Koselleck encontrou um espaço onde pôde expandir suas pesquisas e relações sociais, mas existiram situações conflituosas também, especialmente com um “colega” de departamento: Hans-Ulrich Wehler. Um dos pontos de conflito entre os dois diz respeito às severas críticas que Wehler fazia à história conceitual praticada por Koselleck, chegando a citar diretamente o léxico organizado por este último (OLSEN, 2012). Apesar das disputas departamentais, ao longo do tempo que esteve em Bielefeld, Koselleck produziu artigos, publicou a coleção de ensaios *Futuro Passado* em 1979 e deu seguimento à publicação dos volumes



do léxico de conceitos. Em 1988 Koselleck se aposentou, e um outro importante historiador assumiu sua cadeira na Universidade: Jörn Rüsen.

A vida acadêmica de Rüsen se inicia em 1958 quando ele é admitido na Universidade de Colônia, onde estuda história, pedagogia, filosofia e literatura alemã (ASSIS, 2017, p.17). Em 1966, também em Colônia, Rüsen defende sua tese de doutorado, discorrendo sobre a teoria da história concebida pelo historiador alemão Johann Gustav Droysen, chamada de *Historik*. Após trabalhar em algumas universidades alemãs, Rüsen assume uma cátedra de História na Universidade do Ruhr, em Bochum, no ano de 1974 (WIKLUND, 2008, p. 21).

Entre 1975 e 1988, Rüsen esteve envolvido em um grupo de debate com vários outros pesquisadores, o qual foi financiado pela Fundação Reimers, em Bad Homburg. Sob a influência destes trabalhos, outras obras surgiram nestes anos, e a principal delas pode ser considerada a trilogia *Teoria da História*, de Rüsen. Em 1989 Rüsen deixa a Universidade do Ruhr e assume a cadeira de Koselleck em Bielefeld. A mudança institucional representa também um redirecionamento das pesquisas, passando de questões mais teóricas, como os princípios da pesquisa histórica e as regras metodológicas, a temas relacionados às funções do conhecimento histórico na vida prática, a formação de identidade e o diálogo intercultural. A partir da década de 1990, as pesquisas e produções de Rüsen se voltariam para temas correlatos, desenvolvendo a noção de cultura histórica (BLANKE, 2006).

Rüsen: humanismo e tradição⁵

Em um livro publicado em 2006, Rüsen reservou uma parte da obra, significativamente chamada “apropriações da tradição”, à análise de três autores: Kant (1724-1804), Lessing (1729-1781) e Droysen (1808-1884).

Do primeiro, Rüsen escolhe o texto *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, um dos principais textos da filosofia da história alemã. Como afirma Kant, já que “o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito racional próprio*”, o que lhe resta é encontrar “neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite, todavia, uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio” (KANT, 2011, p. 4). O autor ainda afirma esperar que a natureza gere o homem que será capaz de encontrar o “fio condutor” da história e de escrevê-la a partir dele, assim como fez Kepler, com as determinações das órbitas dos planetas, e Newton,



que explicou leis da física recorrendo a uma causa natural universal. O texto de Kant é marcado por ideais iluministas, explícitos principalmente na procura por um princípio universal que guia a evolução humana e na crença de que ele será expresso à maneira de leis gerais, como ocorre nas ciências naturais.

Rüsen não procurou analisar historicamente este texto, “mas traduzir os traços fundamentais de sua argumentação para o discurso atual”, vinculando a esta tradição a “expectativa de tornar a identidade europeia plausível e aceitável em termos interculturais” (RÜSEN, 2014, p. 18). Segundo Rüsen (2014, p. 18-19), “o texto de Kant formula o arcabouço de uma narrativa-mestra na fase de formação da modernização. Ele possui um caráter abrangente e universalista e contém a maioria dos princípios que ainda hoje fazem parte dos elementos efetivos da sociedade civil ocidental.” O grande pressuposto do autor é o de que toda cultura precisa de uma narrativa mestra para reformular sua singularidade frente as demais culturas.

Rüsen se sente seduzido pela proposta de uma história universal, que integre toda a humanidade, e que possa preencher “um horizonte de experiência que corresponda ao atual processo de globalização” (RÜSEN, 2014, p. 23). O grande problema é: como conceber uma narrativa universal, englobando todas as culturas, mas, ao mesmo tempo, respeitando e evidenciando as diferenças e particularidades de cada cultura?

Nesse sentido, também uma história universal está orientada na identidade. Mas como? O perigo é grande de que o singular, o identitário, se cubra de modo simples (e extremamente eficaz) de uma roupagem universal. Então, a humanidade contribui, em última análise, para expressar minha própria cultura, e a alteridade dos outros é no máximo, uma sombra da minha própria. É assim que um conceito de humanidade histórico-universal se converte sorrateiramente num veículo ideológico para dar validade universal a minha própria cultura – em última análise e inevitavelmente à custa dos outros (RÜSEN, 2014, p. 24).

Para Rüsen, a alternativa a tal ideologização é a integração do universalismo kantiano na filosofia da história do historicismo: “dado esse passo, aparece a universalidade do gênero humano, aquilo que distingue culturalmente os seres humanos como seres humanos, numa diversidade temporalizada de diferentes culturas e suas modificações.” (RÜSEN, 2014, p. 25). De modo sintético, a



unidade da humanidade na multiplicidade das culturas.

Rüsen comenta as nove proposições kantianas, a partir das quais algumas reformulações merecem destaque. Kant apresentou o antagonismo social presente em todas as comunidades, e nas relações entre elas, como o motor da mudança histórica. Tal concepção é entendida por Rüsen como a luta pelo reconhecimento da identidade de cada um, que se dá num processo de formação conflituoso. Para o autor, a ideia kantiana de que o “progresso” é a permanente transformação de conflitos e guerras em uma ordem legal e racional, que resolveria as lutas por reconhecimento de identidade de maneira pacífica, continua atual. Rüsen toca também na concepção kantiana de formação de identidade e diferenciação em relação aos outros através da “inclusão”, e não da exclusão. Para o historiador, a razão deve realizar este trabalho de promover o reconhecimento das diferenças com base na igualdade.

Além de Kant, Rüsen buscou atualizações também a partir de Lessing. Rüsen acredita ser necessário substituir a “tolerância” entre as religiões pelo “reconhecimento” mútuo: a primeira forma foi propagada pelos iluministas, incluindo Lessing, que pensavam a unidade dos seres humanos a partir da universalidade das características que fazem de todos membros da mesma espécie. No entanto, segundo Rüsen, a tolerância traz uma trégua e não a paz para os conflitos religiosos. Já o reconhecimento representa um passo além da tolerância, colocando em evidência o “próprio diferente”, ou seja, a diversidade. Em suma, Rüsen acredita que a *história universal* de Kant e a *educação para o gênero humano* de Lessing têm um potencial enorme para atualização. A história, empiricamente, só seria possível como história mundial, através do enredamento de muitas culturas, vazado à maneira de comunicação intercultural.

Por último, Rüsen especula sobre as possibilidades de atualizar elementos do pensamento de Droysen. Dois pontos são destacados pelo autor: a filosofia da história de Droysen e a formação histórica (*Bildung*). O primeiro elemento explicitado em tal filosofia é a relação entre “construir” e “ser construído” pela orientação histórica. A passagem de dados objetivos para a construção subjetiva de sentido é um dos principais trabalhos da consciência histórica, transformando o conhecimento do passado em algo que dê orientação para a vida prática. Rüsen enxerga neste processo teorizado por Droysen uma “ética do pensamento histórico”, baseada na reconstrução histórica, ou seja, na interpretação do passado ligada à orientação do agir e do sofrer humanos direcionados para o futuro.



O outro elemento da filosofia da história atualizado por Rüsen é a categoria de “humanidade”. Para ele, em Droysen tal categoria precisa ser aprofundada e analisada criticamente, pois não desenvolve a capacidade comunicativa da “egoidade” nem faz referência à alteridade dos outros. Apesar de Droysen presumir que o pensamento histórico tem em sua base uma “antropologia universalista da liberdade humana”, seus trabalhos dão margem para a interpretação de que a identidade se reduza à nação nas experiências históricas concretas. Assim, segundo Rüsen, o historiador oitocentista oscila entre a universalidade da humanidade e do entendimento entre os diferentes, e o embate de “todas as culturas contra todas as culturas”. A atualização neste caso deve ser feita no sentido de relacionar humanidade e diferença cultural no processo de formação de identidade.

O outro ponto analisado por Rüsen é a categoria de formação. Definida como “a capacidade de responder racionalmente às perguntas espirituais por orientação que se colocam no contexto das situações atuais da vida”, a categoria é entendida como indispensável no processo de formação de identidade e nas relações entre as múltiplas culturas. Segundo Rüsen, a leitura de Droysen pode sugerir que a história é meio para um determinado fim, e este fim é a formação. O conhecimento histórico é útil na medida em que contribui para a formação. A partir disto, Rüsen pensa na possibilidade de novas concepções para uma teoria da história, calcadas na humanidade enquanto dimensão categorial da identidade histórica (RÜSEN, 2014, p. 78).

Para Caldas (2006), o trabalho teórico de Rüsen é, no fundo, uma tentativa de atualizar a concepção alemã de “cultura”, formada inicialmente na Universidade de Berlim em 1810 e no pensamento histórico oitocentista, sem, no entanto, desconsiderar os traumas da primeira metade do século XX. Nas palavras de Caldas (2006), “Rüsen tenta pegar o touro à unha”, pois, ao mesmo tempo em que elabora suas teorias a partir da influência de Droysen, ele tenta não transpor de maneira ingênua as concepções do século XIX para os dias atuais. Na verdade, a questão que se coloca é a seguinte: como falar em sentido e história a partir dos eventos traumáticos e desnorteadores do século XX? (CALDAS, 2006)

Caldas toca em um ponto fundamental ao destacar as semelhanças entre as tipologias da narração de Droysen e de Rüsen. Droysen classifica a narrativa histórica em quatro tipos (DROYSEN, 1983, p. 356). O primeiro, chamado de narração pragmática, é caracterizado por conduzir uma história de maneira que todos os resultados aparecem como realização completa dos planejamentos e



ações feitos no início e ao longo da trama. Há um encaixe entre início, meio e fim, imprimindo harmonia à narrativa. O segundo tipo, que pode ser chamado de biográfico, não toma como foco principal o movimento histórico e realizações de planos, como no tipo anterior, mas sim a “paixão” causadora do movimento. Uma biografia, seja de uma importante personalidade, de um povo ou de uma cidade, deve se ater às características essenciais e particulares de seu objeto de estudo, como a genialidade de alguns indivíduos. A intenção é expor as motivações e vontades por trás do desenvolvimento histórico, expondo, se for o caso, contradições, derrotas e problemas de percurso.

O terceiro tipo é justamente o oposto da biografia, ao invés de partir da genialidade e de seu livre desenvolvimento, este tipo procura captar as condições iniciais de um dado objeto e mostrar pouco a pouco o seu desenvolvimento até um determinado ponto final. Esta narração, chamada de monografia, intenta mostrar as “metamorfoses” dos processos históricos, dando ênfase às mudanças ocorridas ao longo do tempo. Por fim, o quarto tipo é aquele que busca narrar um processo “catastrófico”, e à maneira de uma tragédia evidencia a luta de ideias, grupos e existências entre si. Tal narrativa acompanha uma luta na qual “tanto o velho quanto o novo são transformados nesse processo frutífero; as partes, as situações, as idéias são desintegradas; ocorre uma espécie de troca e transformação”, com o correr do tempo “o crescente esgotamento mostra que o nível começa a equilibrar-se, que um novo mundo foi elaborado; está finalmente lá e, em algum momento, a paz é estabelecida.” (DROYSEN, 1983, p. 366).

Rüsen incorpora a catástrofe em sua teoria ao elaborar uma tipologia da “crise”, pois, segundo ele, a história é fundada em uma experiência específica, a da contingência, e é por isso que somos levados a dar sentido à história, procurando colocar as mudanças temporais em um esquema inteligível, abarcando assim os eventos contingentes. O primeiro tipo de crise, chamado de “normal”, é aquele em que os novos eventos, apesar de exigirem um esforço de interpretação, são inseridos em esquemas e dados culturais já estabelecidos na consciência histórica. Este é o caso, por exemplo, da unificação alemã, no qual um alemão poderia recorrer ao paradigma do “desenvolvimento nacional” para interpretar tal experiência nova. O segundo tipo, o da crise “crítica”, exige novos paradigmas de interpretação da realidade histórica, dado que os novos eventos não são satisfatoriamente explicados pelos esquemas culturais existentes. Por fim, o terceiro tipo, chamado de “catastrófico”, diz respeito aos eventos que destroem os potenciais da consciência histórica e não se encaixam



em nenhuma narrativa provedora de sentido. Esta crise torna a experiência histórica algo traumático (RÜSEN, 2009).

As atualizações de Rüsen a partir das obras de Kant, Lessing e Droysen nos mostram que as preocupações do autor apresentam duas perspectivas. Por um lado, há a teorização sobre as condições desejáveis para um diálogo entre as diferentes culturas, baseado no respeito mútuo e na exaltação das singularidades como algo positivo. Por outro, há a busca por elementos que contribuam para a assimilação do trauma decorrente das guerras e extermínios ocorridos no século passado. No primeiro caso, o cuidado com a construção de um futuro melhor é uma das principais motivações da reflexão; no segundo, a sombra do passado, e sua elaboração pela consciência histórica, é o elemento central.

Assis, analisando a teoria de Droysen, ressalta a importante conexão de duas categorias fundamentais para este autor: “para Droysen, o pensamento histórico é um dos meios da *Bildung*, da autoformação resultante da internalização subjetiva do estoque cultural acumulado no decurso da história da humanidade.” (ASSIS, 2014, p. 11). Pensar historicamente é associado a uma pretensão formativa, baseada na capacidade de desparticularização e universalização das formas de orientação cultural da vida. Tal capacidade de universalização parece ser um dos principais elementos presentes na concepção de *Bildung*, e que tanto seduzem Rüsen. Para Droysen, possuir grande conhecimento sobre os eventos passados, ou dominar os diferentes tipos narrativos, não era o suficiente para que uma pessoa fosse considerada “cult”. O desenvolvimento do pensamento histórico passa pela capacidade de perceber os conflitos inerentes à existência humana e de desnaturalizar o mundo, questionando e criticando a realidade histórica.

Ao que parece, a argumentação de Rüsen leva a uma aproximação entre formação e humanidade, ou seja, a sociedade atual deve desenvolver uma consciência histórica pautada no respeito e valorização das diferentes culturas e múltiplas identidades, e tal pluralidade deve ser conciliada na concepção antropológica de humanidade. Não à toa, o autor fala em “filosofia da história como teoria da formação” (RÜSEN, 2015, p. 146), segundo a qual cada indivíduo deve formar-se como representante da humanidade, sendo que as instituições educacionais devem tomar este como seu grande objetivo. É possível perceber ecos do “homem culto” de Droysen no “representante da humanidade” de Rüsen.



Koselleck: ceticismo⁶ e crítica ao Iluminismo

Esta proximidade e tentativa de atualização da filosofia da história presente em Rüsen não faz parte de modo algum das teorias de Koselleck. Para ele, “a dificuldade oriunda da filosofia da história consiste em que os sistemas idealistas hipostasiaram todos os esboços da história geral em uma meta hipotética ou procuraram prová-la.” Tal exigência de “totalidade, traduzida em termos políticos, é totalitária, com a consequência conhecida, especialmente no marxismo, que representa um efeito desta filosofia idealista da história.” (KOSELLECK, 2015, p. 312).

Na interpretação de Koselleck, o Iluminismo realiza justamente a crítica do absolutismo em nome da primazia da consciência íntima em detrimento do poder político, abrindo espaço para a “opinião” particular e promovendo um ataque ao soberano e a sua maneira de governar, considerada a partir de então como imoral. A grande questão é que esta crítica, iniciada no Antigo Regime, promoveria um estado de crise que se estenderia por toda a modernidade. Esta ideia de Koselleck é denunciada pelo subtítulo de *Crítica e Crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Patogênese é um conceito inspirado no trabalho do médico e filósofo alemão Viktor Von Weizsäcker (1886 - 1957), o qual foi professor de Koselleck em Heidelberg, e diz respeito ao estudo das maneiras como agentes etiopatogênicos agredem nosso organismo, e como o sistema de defesa natural atua nestas situações.⁷

O uso de tal conceito, como sublinha Olsen, aponta para a percepção de que o mundo moderno nasceu com alguns elementos autodestrutivos, o que o caracterizaria como um organismo doente. A natureza da doença do mundo moderno seria encontrada na dualidade estabelecida entre moral e política a partir do século XVIII, mas que ainda permeava o contexto social no qual Koselleck vivia (OLSEN, 2012). Na introdução original de *Crítica e Crise*, Koselleck dizia que “a atual crise mundial” resultava da história europeia, a qual colocou o mundo em um estado permanente de crise (KOSELLECK, 1999, p. 9). A crise a que o autor faz referência é a da polarização do mundo entre o liberalismo e o comunismo, representada pela iminência de um conflito nuclear entre Estados Unidos e União Soviética. Já no prefácio à edição inglesa de 1988, o autor alega que o estudo era igualmente uma tentativa de buscar precedentes históricos para o Nacional-Socialismo na Alemanha e os bárbaros acontecimentos das décadas de 1930 e 1940.

Mas, quais precedentes explicariam tanto o nazismo quanto o conflito entre



comunismo e liberalismo? Segundo o autor, as utopias criadas pelas filosofias da história a partir do século XVIII. Tais filosofias adotaram a humanidade inteira como único sujeito, e a partir da Europa ela deveria seguir rumo a um futuro melhor, entretanto, tal unidade se revelou ilusória e utópica, sendo que o poder político se mostra na verdade fragmentado. Esta visão de Koselleck, geralmente considerada anti-iluminista e até mesmo politicamente conservadora, foi fortemente influenciada pelo filósofo político Carl Schmitt (1888-1985). Para Olsen, Schmitt foi fundamental para que Koselleck pudesse desenvolver seu grande projeto: uma concepção de história que envolvesse reflexões sobre estruturas existenciais da condição humana e as relações sociais entre os seres humanos, o que levaria os indivíduos e as nações a um comportamento político mais responsável e menos destrutivo (OLSEN, 2011, p. 197).

Aliada a esta crítica política, nos parece que Koselleck formulou uma outra, de caráter mais epistemológico, representada pela escolha de uma antropologia histórica como substituta da filosofia da história oitocentista. O entendimento da teoria da história como uma “teoria das condições de possibilidade da história” expressa o desejo de uma historiografia orientada teoricamente pela relação entre constantes antropológicas e eventos singulares.

As críticas à filosofia da história, e sua relação com a antropologia, foram elementos desenvolvidos por outros autores além de Koselleck, e este é o caso do filósofo alemão Odo Marquard⁸. Marquard foi um dos membros do grupo *Poetik und Hermeneutik*, do qual Koselleck também fez parte. Uma das principais preocupações presentes nos encontros dos membros do grupo era a de deslocar a antropologia filosófica da questão sobre “o que é o homem” para a indagação sobre “como é possível sua existência” (CHAMORRO MUÑOZ; PALACIO MUÑOZ, 2016).

Em uma coleção de ensaios publicada em 1973, Marquard realiza, por um lado, a crítica da filosofia da história, nos fornecendo argumentos para que digamos “adeus” a ela, e, por outro, argumenta também em favor do abandono da crítica à antropologia. O autor, numa clara referência à clássica frase de Marx⁹, inicia o texto dizendo que “o filósofo da história se limitou a transformar o mundo de diversas maneiras; agora convém deixá-lo em paz” (MARQUARD, 2007, p. 19). O grande objetivo do autor é o de mostrar que a filosofia da história carrega um paradoxo, o que a torna irracional. Reconhecendo o mérito de Koselleck em historiar o desenvolvimento moderno da filosofia da história, Marquard entende que ela representa um papel similar ao da teodicéia, mas com uma diferença crucial: a história não é mais a realização dos planos de



Deus, mas sim o resultado das ações dos homens. Assim, o homem conquistou a “autonomia”, ou seja, a responsabilidade pela sua própria história.

Mas, além da autonomia, e nisso reside o paradoxo, a filosofia da história carrega igualmente uma “heteronomia”. A interpretação da história universal foi seguindo à maneira de um processo judicial: no princípio, na teologia, Deus julgava os homens; em seguida, na teodicéia, os homens julgavam a Deus; na crítica da teodicéia, os homens começaram a julgar a si mesmos; por fim, na filosofia da história, quando as acusações ficaram demasiado pesadas, os homens tentaram se isentar do julgamento e das acusações, deixando o “absoluto” julgar a si mesmo. Dessa maneira, além da eliminação de Deus, o homem também foi eliminado da história. Grandes “atores” foram chamados a representar o principal papel no desenvolvimento da história, seja “a classe”, o “espírito absoluto”, ou até mesmo o retorno de Deus.

Uma das principais etapas da derrocada da filosofia da história, sempre segundo Marquard, é o desenvolvimento da antropologia filosófica, que é bem mais do que uma etapa, representando na verdade sua antítese: para aquela, a pergunta fundamental é sobre a história do ser humano, para esta, é sobre sua natureza. Mas, assim como é necessário “dizer adeus” à filosofia da história, é igualmente importante dizer adeus à crítica da antropologia. O que resta então? O ceticismo. Há pontos positivos nas duas correntes: quanto à especulação histórica, se se acredita no futuro que ela promete, temos a vaidade; quanto à antropologia, se cremos em sua permanência e universalidade, nós ganhamos comodidade. Mas há fatos negativos: se do ponto de vista antropológico as pessoas vivem extraordinariamente abaixo de sua dignidade, pela perspectiva da filosofia da história elas vivem indignamente acima de seus recursos. Assim, quando se instaura a dúvida sobre estes dois modos de pensamento, que então parecem estar em confronto, a melhor alternativa é o ceticismo.

A caracterização que Marquard faz do ceticismo é interessante: “o ceticismo é, portanto, a defesa precária do indivíduo. Pois, quem defende o indivíduo, defende – ao menos implicitamente – também aquilo que possibilita sua existência” (MARQUARD, 2007, p. 37). Quanto ao tradicional conservadorismo dos cétricos¹⁰, este se explica pela necessidade de exigir do “entusiasta” o ônus da prova, que geralmente apresenta a concepção de que toda transformação é necessariamente melhor. Assim, o ceticismo acaba por ser uma arma contra a filosofia da história, que, por mais que suas intenções de mudança sejam boas, são geralmente carregadas de ilusão. Em mais uma “alfinetada” no marxismo, Marquard diz que enquanto em sua obra resta então saber se, além de cuidar do



mundo é preciso transformá-lo, já na obra de Marx é necessário saber se, além de transformar o mundo, é preciso interpretá-lo. A cartada final do filósofo é sincera e esclarecedora: “Deve-se proteger o mundo de quem? Dos filósofos da história, dos antropólogos, de ambos, inclusive dos que o querem proteger; não sabemos em absoluto.” Justamente pelo fato de não sabemos “é que entra em jogo o ceticismo, e por isto mesmo não sabemos se o próprio ceticismo tem razão” (MARQUARD, 2007, p. 39).

As análises de Marquard sobre o ceticismo são importantes na medida em que podem nos ajudar a compreender melhor a posição de Koselleck frente a tradição da filosofia da história. É notório o fato de estes dois autores terem participado ativamente do grupo *Poetik und Hermeneutik*, que entre as décadas de 1960 e 1990 gozou de prestígio e reconhecimento no cenário intelectual alemão. O contexto histórico no qual se insere o desenvolvimento deste grupo, especialmente meados da década de 1960 e início da de 1970, período em que Marquard escreveu os ensaios que tratamos acima, nos parece bastante sugestivo ao ceticismo, o que não o torna de maneira alguma necessário ou natural. Após a publicação do Relatório Krushev, no qual foram relatados os crimes perpetrados por Stálin, acusado de ter “violado a legalidade socialista”, a ideologia comunista sofreria um duro golpe, desencadeando críticas e desilusões dentro da esquerda, afetando partidos e movimentos sociais de todo o planeta; a Alemanha encontrava-se separada por um muro, uma representação em miniatura da cortina de ferro estabelecida sobre a Europa; soma-se a isto o trauma causado pela Segunda Guerra Mundial e pelo Nacional-socialismo.

O futuro colorido e harmonioso, entusiasticamente pintado por filósofos e pensadores oitocentistas, não havia se concretizado. Diante de tal paisagem, o ceticismo é compreensível. Igualmente legítima é uma outra interpretação, a de que, no fundo, os princípios e ideais iluministas não devem ser abandonados, pois o projeto de modernidade que eles representam sequer chegou a ser testado em seus limites, e tal projeto ainda carrega um poder emancipatório que deve ser explorado. De maneira geral, esta segunda posição é compartilhada por Rüsen, enquanto a primeira é assumida por Koselleck. Para explorar esta diferença entre os dois autores, analisaremos como a dimensão do futuro é trabalhada por cada um, como as opções políticas se moldam a partir de seus horizontes de expectativa. Para tal, evidenciaremos uma importante noção presente na obra dos autores, mas ao que nos parece um pouco negligenciada pelos seus comentadores: a utopia.



Utopia e prognóstico

As últimas páginas do livro que encerra a trilogia sobre a teoria da história de Rűsen são dedicadas ao pensamento utopico, definido pelo autor como:

[...] negao da realidade das circunstâncias dadas da vida. Ele articula carências, na expectativa de circunstâncias de vida nas quais desaparecessem as restrioes  satisfacoo dessas carências. [...] O pensamento utopico constroi, como orientaoo do agir, representaoes da realidade social que não estão mediadas como condioo desse agir na experiência da realidade social.  nessa ausência de mediaoo, nessa oposioo mesmo entre orientaoo e experiência, que está o característico do utopico (RŪSEN, 2016, p. 137).

Rűsen procura demonstrar a importância da utopia para o pensamento histórico, evidenciando, primeiramente, este último como crítico por excelência da utopia, pois ele conecta as expectativas às experiências passadas, tornando-as assim mais “realistas”. A consciência histórica  responsável por introduzir no quadro de orientaoo cultural da vida prática as experiências passadas que o pensamento utopico desconsidera em nome da esperança. Mas há uma semelhança entre estas duas maneiras de pensar: assim como o pensamento utopico imagina um futuro totalmente diferente das experiências acumuladas, o pensamento histórico tem o seu “inteiramente outro” na realidade passada, trazida  tona pela memória e que nos indica que outrora tudo já foi diferente. “Isso não quer dizer que a história não passe de utopia invertida, voltada para o passado”, pois o outro da história  a própria realidade, passada. Esse reconhecimento do passado como um outro do presente  o que o autor chama de “alteridade”.

Assim como a história funciona como crítica da utopia, esta última critica aquela na medida em que busca transcender a restrioo que a experiência passada exerce sobre a constituioo de sentido a partir das expectativas. Mas, “será possível superar essa contradioo entre sua dependência mútua e sua distância crítica?”. A resposta de Rűsen  surpreendente: o “*Kairos*”. Buscada na tradioo grega, *Kairos* significa “tempo pleno”, uma experiência temporal em que ocorre a “realizaoo de uma promessa do passado com respeito a um futuro bem sucedido e como satisfacoo de esperanças projetadas no futuro”,



em suma, quando passado e futuro se “unem” no presente. Um exemplo que o autor nos dá é o da Revolução Americana, quando os indivíduos que dela participaram puderam construir um novo governo carregado de expectativas de um futuro melhor ao mesmo tempo em que executavam planos passados. Essa experiência de síntese entre futuro e passado é o *Kairos* (RÜSEN, 2016, p. 147).

Se na trilogia Rüsen disserta sobre a utopia a partir da questão do tempo, nos seus escritos mais recentes ela aparece, como era de se esperar, ligada ao tema da cultura. A utopia deve funcionar como “inquietude da cultura” (RÜSEN, 2015, p. 328), apresentando um caráter duplo: perturbador, irritante e intranquilizador, mas também mobilizador, estimulante e vivaz. O pensamento utópico seria assim uma arma contra a despolitização, a falta de mobilização social e a descrença em ideias esperançosas e que pregam a transformação política.

Koselleck, diferentemente de Rüsen, não visou uma “apologia à utopia”, pelo contrário, sua posição é muito mais crítica e demonstra um distanciamento em relação a ela.¹¹ O autor, em um de seus artigos, analisa duas obras: a primeira é chamada *O ano 2440*, do francês Louis-Sébastien Mercier; a outra é chamada *Die Buribunken*, escrita por Carl Schmitt. A intenção de Koselleck é demonstrar que a partir do século XVIII ocorreu uma temporalização da utopia: a partir da incorporação do pensamento utópico pela filosofia da história, houve a “irrupção do futuro” nas construções utópicas.

Segundo Koselleck, o livro de Mercier, publicado em 1771, pode ser considerado um marco na história da literatura, pois ele é o primeiro texto a realizar a temporalização da utopia. Antes dele, era comum que as utopias se passassem em algum lugar do espaço, em terras estrangeiras e distantes da Europa, onde um viajante desembarcava e encontrava uma civilização totalmente diferente da sociedade ocidental europeia. Tal civilização geralmente representava um modelo social harmonioso, agradável e encarnava o ideal de perfeição dos europeus. Quando retornava ao continente, o viajante entusiasmado contava as aventuras e experiências que viveu. Esse típico roteiro encontra seu exemplar mais importante na obra *Utopia*, publicada em 1516 pelo inglês Thomas Morus. A história de Mercier é tão relevante justamente por não se basear neste caráter espacial. Sua trama não se passa em uma ilha distante, nem retrata uma civilização desconhecida, mas expõe um retrato da cidade de Paris no ano de 2440. Neste futuro, todo cidadão é um escritor, a moral substituiu a religião, o despotismo foi suprimido e a harmonia social é constante. (KOSELLECK, 2014).



A narrativa de Mercier sugere que o autor era um perfeito defensor das liberdades individuais, mas Koselleck, sempre com senso crítico aguçado, revela que o escritor francês foi “vítima da hipocrisia do Iluminismo posterior”. Na Paris de 2440 a censura não é abolida, e vem disfarçada de moral: obras questionáveis, como as de Voltaire, ou são reduzidas ou queimadas. A mulher ideal não fuma, não bebe nem frequenta salões. As violações à moral pública são expiadas por dois anos a partir do momento em que o próprio infrator se acusa perante todos. O que impera seria então, nas palavras de Koselleck, um “terror da virtude, que, desprevenida, chega ao poder sem o querer, pois deseja dispensar o poder. Superficialmente inofensiva e inovadora [...] a utopia nos fornece informações semânticas sobre seu pano de fundo, que nós, como filhos da posteridade, sabemos interpretar.” (KOSELLECK, 2014, p. 130). Tal argumentação não soa familiar? Pois é a mesma linha de raciocínio que Koselleck desenvolveu em *Crítica e crise*, especialmente no que se refere à atitude dos iluministas, que se queriam apolíticos, e mesmo assim mantinham uma atuação e um projeto político, ainda que dissimulado em forma de moral.

O segundo texto analisado por Koselleck foi escrito na época do fim do império de Guilherme II. A narrativa mostra uma sociedade marcada pelo controle, onde cada ser humano é incentivado a escrever um diário, de forma que o interior é exteriorizado. A partir de uma forte burocracia mundial é construído todo um sistema que conecta cada diário individual a um diário coletivo obrigatório da humanidade. Cópias de cada diário ficam disponíveis para consulta, assim, por exemplo, um psicopatologista pode analisar os sonhos de um grupo específico de indivíduos. Aqueles que se opõem à “prática do diarismo” são banidos e os progressistas são controlados. A obra é uma crítica de Schmitt ao historicismo, que aparece no texto expresso na obsessão por historicizar cada evento e cada pensamento, buscando sempre a individualidade e particularidade de cada momento e de cada indivíduo, e também à crença no progresso, expressa nos variados meios técnicos e científicos empregados com intenção de aperfeiçoar o controle social.

Koselleck vê em Schmitt uma réplica a Mercier: “em 1918, após um século de progresso vivenciado, ela precisava ser feita.” (KOSELLECK, 2014, p. 138). De um lado, uma utopia futurística e esperançosa, para não dizer ingênua; de outro, uma utopia temporal negativa, ou distopia. O erro das utopias, segundo Koselleck, é que a história é sempre mais e menos do que esperávamos, o que invalida tais especulações de antemão. Entretanto, há um coeficiente de prognóstico que se realiza: a utopia de Mercier se cumpriu, mesmo que de maneira inversa; já a de



Schmitt, ocorreu “de forma muito pior que a parodiada.”.

É sintomático o fato de que na obra de Koselleck a utopia não é um dos temas recorrentes, e nem merece o destaque que Rüsen lhe deu. Ao invés disto, o elemento que não raro aparece nas análises do autor, e que é um indício do que caracteriza sua abordagem sobre o horizonte de expectativa, é o “prognóstico”. Para Koselleck (2014, p. 192-193):

Em termos puramente formais, podemos estabelecer a seguinte regra: o espectro das previsões se estende do prognóstico absolutamente certo a conteúdos altamente improváveis. [...] quanto mais nos distanciamos dos dados de longo prazo relacionados a condições naturais e concentramos nossas previsões em situações que dependem de decisão política, mais difícil se torna a arte da previsão. [...] Em termos mais exatos: previsões só são possíveis porque na história existem estruturas formais que se repetem, mesmo quando seu conteúdo é singular e preserva um caráter surpreendente para os envolvidos. Sem as constantes, de duração variada, presentes nos eventos vindouros seria impossível prognosticar qualquer coisa.

As considerações de Koselleck sobre o prognóstico se iniciam a partir daquilo que parece uma obviedade: condições antropológicas, determinantes naturais e estruturas de longa duração permitem um prognóstico mais provável, enquanto eventos com informações detalhadas são mais difíceis de preverem. O entendimento de Koselleck sobre o assunto dá-se então através de sua teoria do tempo histórico, baseada na relação entre constantes antropológicas e inovação. Em um interessante ensaio, o autor buscou analisar a capacidade do teórico alemão Lorenz Von Stein (1815-1890) em fazer prognósticos que se cumpriram posteriormente. Separando analiticamente duração histórica e temporalidade histórica, “Stein pôde avaliar a suposta direção dos movimentos das classes sociais previamente existentes, assim como dos estamentos em decadência, porque foi capaz de esboçar as estruturas de longa duração sem adentrar as fronteiras da utopia.” (KOSELLECK, 2002a, p. 84). Um dos méritos de Stein foi o de reconhecer que os problemas de sua época “não poderiam ser solucionados com a imposição de um objetivo supostamente predeterminado e dos meios correspondentes para levar até ele, mas sim unicamente com o conhecimento dos caminhos e da direção a ser tomada.” (KOSELLECK, 2002a, p. 85).



Nas entrelinhas da análise sobre Lorenz Von Stein se encontra a recorrente crítica às filosofias da história, neste caso especialmente ao marxismo. Nota-se que Koselleck opõe o prognóstico à utopia: o primeiro é fruto de uma análise bastante racional, baseada no espaço de experiência e sempre atenta às estruturas de repetição; a segunda leva muito pouco em conta as experiências passadas, deduzindo o futuro mais a partir de desejos e ideais do que de probabilidades e fatos. O entendimento de Koselleck do que é um prognóstico e, muito provavelmente, uma das influências para que este se tornasse um foco das suas pesquisas, foi buscado na obra do historiador alemão Johann Martin Chladenius (1710-1759). Chladenius foi um dos principais historiadores setecentistas, autor da importante obra *Princípios gerais da ciência histórica*, na qual acaba “integrando reflexão lógica e procedimentos analíticos hermenêuticos como instrumentos metodológicos para a produção de histórias”, e é tal “contribuição que o torna, um de (*sic*) principais teóricos da história.” (BENTIVOGLIO, 2011, p. 4).

Para este autor, “um evento atual, ao qual, tendo em vista a experiência, se sucede um outro evento, denomina-se de sinal, prognóstico.” (CHLADENIUS, 2013, p. 306). Tal tema é abordado no capítulo reservado pelo autor às “coisas futuras” e sua relação com a historiografia. Apesar de reconhecer a possibilidade de fazer um prognóstico correto, com base na experiência, o autor enumera três razões pelas quais nossas previsões não se concretizam: primeiro, interpretamos mal o presente, e com isso comprometemos já pela base qualquer especulação sobre o futuro; segundo, há muitas informações que nos são desconhecidas, e por isso não contamos com a sua influência; terceiro, surgem acasos (*Zufälle*) e situações totalmente inesperadas, as quais não poderiam ser conhecidas de antemão.

A crise como importante elemento histórico

Este tipo de evento, inesperado, nos leva a outro importante tópico: o da crise. Elemento recorrente nos escritos de Koselleck, uma das noções fundamentais para sua teoria da modernidade, o que dele nos importa aqui foi sintetizado em um texto no qual o autor analisou especificamente a história do conceito, destacando seus usos ao longo do tempo e como fomos e somos afetados por esta noção. Seguindo a etimologia da palavra, temos os principais usos: derivado de *krino*, na Grécia antiga tinha o significado de decidir, julgar, selecionar, e, por extensão, indicava também uma decisão definitiva, irrevocável; no campo da



política, segundo Tucídides, se referia a uma batalha decisiva, que determinaria todo o curso da guerra; na escola hipocrática, designava a fase crítica de uma enfermidade, na qual a batalha entre a vida e a morte se resolveria; para Aristóteles, era a situação em que todos os cidadãos eram chamados a tomar partido; na tradição teológica, desde o Novo Testamento, assumiu o significado do “último julgamento”, o Juízo Final (KOSELLECK, 2002b, p. 237).

A partir dos diferentes significados que o termo assumiu ao longo do tempo, Koselleck nos apresenta três “modelos semânticos” que fundamentaram e ainda fundamentam o seu uso. Primeiramente, a história pode ser entendida como uma crise permanente, ou seja, cada momento necessita da mesma urgência de decisão. Segundo, crise pode ser interpretada como um momento singular em que processos acelerados escancaram grandes conflitos, e após suas resoluções seria alcançada uma nova época. Aqui, crise é uma espécie de transição. Terceiro, a crise seria o momento de resolução de conflitos, ou encerramento daquilo que conhecíamos até então. Um exemplo disto é o dia do juízo final.

Apesar de analiticamente podermos encontrar estes três tipos de modos semânticos da noção de crise, na realidade eles nunca são inteiramente puros. Para expor como nosso momento atual, marcado pela aceleração temporal, se relaciona com a crise, o autor procede por uma interessante análise histórica. A história possui três grandes curvas exponenciais, ou seja, onde a aceleração do desenvolvimento social e humano é notável. A primeira se refere aos dois milhões de anos para os quais podemos comprovar o uso de ferramentas por hominídeos, período que, comparado aos cinco bilhões de anos da crosta terrestre e ao um bilhão de anos de vida orgânica na Terra, representa um pico. A segunda se refere aos últimos trinta mil anos, quando surgiu uma arte autônoma e diferenciada. A terceira corresponde aos últimos seis mil anos, data do florescimento das altas culturas.

A tese de Koselleck é a de que, como as curvas exponenciais foram ocorrendo cada vez mais em um espaço menor de tempo, a aceleração atualmente está em um estágio “perigoso”. Nunca estivemos tão afastados da natureza, e nunca a atacamos tanto; o desenvolvimento tecnológico nos permitiu criar armas de destruição tão feroz que temos capacidade de extinguir a vida humana na Terra. Isso tudo leva a autor a crer que “no futuro sejamos forçados a dirigir os esforços da humanidade mais para os estabilizadores e para as condições naturais da nossa existência terrena.” Só assim veremos que a aceleração que vivenciamos é “apenas uma fase de transição, após a qual as taxas de duração e perduração, de transformação e mudança terão de ser relacionadas de forma



diferente. Do ponto de vista político, vale saber quem acelera – ou retarda – quem ou o quê, onde e por quê.” (KOSELLECK, 2014, p. 188).

Com uma amplitude temporal muito menor, Rüsen se preocupa com a crise, ou trauma, causado pelas catástrofes do século XX, especialmente o holocausto. Para elaborar positivamente o trauma, Rüsen acredita que o “sem sentido” deve ser incorporado nas explicações históricas portadoras de sentido. Ao invés de moralizar, a historiografia deve mostrar a fragilidade de nossa moral; deve-se destacar a “normalidade da exceção”, ou seja, eventos traumáticos sempre ocorreram e sempre ocorrerão; ao invés de estetizar, a interpretação histórica deve evidenciar a “brutal feiura da desumanização”; no lugar de suavizar o trauma pela teleologia, é necessário apresentar o fluxo do tempo como sendo descontínuo, com conexões rompidas e destruídas (RÜSEN, 2009, p. 200).

À primeira vista parece que as crises de que falam Koselleck e Rüsen não têm nenhuma relação entre si, mas, a despeito das diferenças de abordagem, especialmente em relação à longa duração utilizada por Koselleck, a principal crise histórica a que se referem os dois autores é a mesma: o Nacional-socialismo e a tragédia da Segunda Grande Guerra. A primeira metade do século XX pode ser vista de maneira distinta nos escritos dos dois autores: para Koselleck ela é um ponto de chegada; para Rüsen, é o ponto de partida. As tragédias ocorridas são inseridas por Koselleck em um esquema de interpretação que traça uma continuidade histórica entre o surgimento das modernas filosofias da história e o fim da Segunda Guerra. Como já foi falado anteriormente, o nazismo, bem como outros regimes totalitários contemporâneos, são, em parte, fruto do utopismo e da dissimulação política estabelecidos pelo pensamento iluminista, pelo marxismo e por outras filosofias da história. Koselleck deriva a “história da raça ariana” e a “história da luta de classes” da grande inovação moderna que é a noção de História como coletivo singular.

Rüsen, por sua vez, está mais voltado para encontrar possibilidades de trabalhar o trauma sofrido a partir das capacidades da narrativa histórica em assimilar a contingência em um esquema que tenha algum sentido. Além disso, nos trabalhos mais recentes, suas energias estão concentradas em pensar uma sociedade que seja capaz de respeitar as diferenças culturais e individuais, inseridas no diálogo intercultural como positivas e enriquecedoras, e não como motivadoras de conflito.

A continuidade que Koselleck estabelece coloca os trágicos eventos como a linha de chegada de um processo iniciado no século XVIII, assim, as críticas ao totalitarismo e suas consequências são necessariamente críticas às filosofias



da história e ao Iluminismo. Já a perspectiva de Rüsen parece interpretar tais acontecimentos como uma “pedra no meio do caminho”, exemplo de contingência, uma espécie de fenda entre os séculos XVIII e XIX e a segunda metade do século XX. As tragédias não seriam então a continuidade da filosofia da história Iluminista, mas a prova de que não conseguimos realizar os seus ideais. Tal perspectiva permite uma retomada do pensamento Iluminista, especialmente a partir de Kant, com o objetivo de evitar o que ocorreu na primeira metade do século passado. Esta é provavelmente a principal diferença entre Koselleck e Rüsen.

Koselleck trabalha com uma interessante categoria: “conceitos de movimento”. Esses conceitos se caracterizam por serem temporalizados e sofrerem uma compensação temporal: os conteúdos de expectativa e de experiência que eles carregam produzem sua compensação de acordo com o caráter temporal que eles possuem. Alguns exemplos de conceitos de movimento são: comunismo, socialismo, republicanismo, liberalismo. Amplamente utilizados no início da modernidade, eles possuíam mais expectativa do que experiência. Assim, apontavam para um horizonte futuro: o comunismo era naquela época um objetivo colocado no futuro, carregado de expectativa, e vazio de experiência. O mesmo ocorria com o conceito de socialismo, republicanismo, liberalismo. Quanto menor o conteúdo de experiência, mais expectativa se extrai de um conceito.

Para Koselleck, a estrutura da modernidade pode ser representada pela seguinte fórmula: “quanto menor a experiência tanto maior a expectativa.” Porém, essa fórmula é válida somente enquanto os conceitos são vazios de experiência, e isso ocorreu no início da modernidade. Atualmente, estes conceitos já estão saturados de experiência, e podemos emitir juízo sobre eles. As velhas expectativas nascidas no início da modernidade têm se desgastado nas novas experiências. A partir desse raciocínio Koselleck imagina que em um futuro próximo nossa sociedade estaria sob a seguinte relação com o tempo: “quanto maior a experiência, tanto mais cautelosa, mas também tanto mais aberta a expectativa.” Assim, teríamos chegado ao “final da modernidade, no sentido de progresso otimizador” (KOSELLECK, 2002a, p. 327).

Duas antropologias históricas

A crítica de Koselleck à História no singular, bem como o apelo de Rüsen pelas múltiplas narrativas, passa por uma antropologia histórica¹². Como



conciliar a pluralidade de histórias com a universalidade característica de uma antropologia? A resposta, comum aos dois autores, é a necessidade de se estabelecer “condições de possibilidade da história”. O que difere é a interpretação da fundamentação de tal antropologia, e que acaba por evidenciar, entre outras coisas, críticas e opções políticas dos autores. Rüsen recorre à categoria antropológica de “humanidade” como recurso de unidade entre as diferentes e particulares culturas e narrativas históricas. Pode-se dizer que para Koselleck a história é uma sucessão de conflitos. Sobre isto, o autor foi questionado por Carsten Dutt sobre se “tal empreendimento não deveria ter em vista também a faculdade humana de solução de conflito e, neste contexto, tratar da adequação da razão como monopólio dos homens?” Pois nós “podemos não só nos matar e vencer uns aos outros como também nos unir, exercer a justiça e, até, como Hannah Arendt tão expressivamente lembrou, em sua antropologia política, perdoar. No senhor [Koselleck], estranhamente, estes aspectos passam a segundo plano” (KOSELLECK, 2015, p. 314).

Koselleck responde que “a experiência que até agora a história geral (*gesamte Geschichte*) oferece” é a de “que um conflito chega ao fim quando um novo conflito começa”. A nosso ver, a antropologia de Koselleck é mais “realista” do que a de Rüsen, principalmente pelo motivo citado acima: a experiência comprovada pela história geral. Pode-se questionar a validade universal de uma teoria que se fundamenta no elemento do “conflito”, sugerindo, por exemplo, que a capacidade de “resolução de conflito” é tão antropológica e fundamental quanto causar um. Entretanto, a própria resolução, a vontade de união e a capacidade de harmonia social aludem, mesmo que indiretamente, ao conflito. Só podemos solucionar algo que já está sendo problemático; a harmonia é sempre tencionada pelo medo¹⁵, pela expectativa ou pela descrença no caos.

Ao que nos parece, Rüsen crê na capacidade de “conflitos mais humanizados”, se é que podemos utilizar tal expressão, como tentativa de evitar genocídios e barbáries como as do passado. Influenciado por Kant, ele espera que com a globalização os caminhos para o diálogo se abram de maneira a produzir uma espécie de “ética universal”, no qual a humanidade do outro, mesmo que seja seu adversário político ou professe uma fé diferente da sua, seja sempre respeitada. É o que todos desejamos, mas nos parece um pouco improvável. Rüsen, muito mais do que Koselleck, é influenciado pela ideia do “universal”: uma espécie humana, um planeta... uma história. Através de tal unidade, o respeito e a solidariedade se irradiariam pelos quatro cantos do planeta. Neste sentido, a “humanidade” se torna, no melhor sentido Iluminista, um princípio



da história humana, substituindo o *topos* do progresso. Já Koselleck, de maneira mais cética, prefere falar em prognóstico ao invés de utopia, ao contrário do que faz Rüsen, e estes usos sintetizam bem a diferença entre os dois historiadores.

Igualmente sintomático é o fato de Rüsen ver na historiografia um importante agente de construção de identidade, ideia recorrente especialmente quando o autor analisa a cultura histórica e suas potencialidades, enquanto, por outro lado, Koselleck pensa que “a ciência da história tem o dever de procurar expor os conflitos em suas diversas maneiras e não de buscar a identidade”, nisto reside a vantagem “da ciência da história, como evidentemente também da escrita da história, se nela a ciência se manifestar, pois que ela precisa ser lida contra a trilha em que as verdades, que não se fundam por identidade, se confundem com o conhecimento” (KOSELLECK, 2015, p. 321).

No entanto, apesar das diferenças, parece haver um denominador comum. Quando Koselleck admite que nossa sociedade acelerada precisa encontrar estabilizadores e se atentar para as condições naturais de nossa existência, e que é necessário buscar na antropologia uma resposta aos perigos do relativismo e do utopismo, ele se aproxima das advertências de Rüsen sobre a necessidade da categoria antropológica de “humanidade”, como um elemento de unidade da espécie humana. As teorias dos dois autores parecem ser, em boa medida, uma resposta a seguinte pergunta: “como elaborar teoricamente a traumática experiência por qual passou a consciência histórica alemã na primeira metade do século XX?” Incluída nesta grande questão, surgem duas específicas: no caso de Rüsen, “como assimilar a catástrofe?”; no caso de Koselleck, “como assimilar a derrota?”.

Um dos ensaios mais interessantes de Koselleck é sobre a relação entre experiência histórica e método historiográfico. Para o autor, aí reside um dado antropológico: as grandes inovações metodológicas e as grandes interpretações históricas foram elaboradas por aqueles que sofreram derrotas, seja na guerra propriamente dita ou como um golpe em suas convicções e crenças:

A mudança histórica se nutre dos derrotados. Conquanto que tenham sobrevivido, eles tiveram a experiência primordial e insubstituível da todas as histórias: elas não ocorrem como os participantes pretendem. A experiência singular não pode ser escolhida e permanece irrepetível. Mas pode ser elaborada, buscando-se os motivos que perduram em médio ou longo prazo e, por tanto, podem se repetidos. É isso que caracteriza os métodos.



Eles podem ser desvinculados da causa singular e reaplicados. A experiência que os derrotados adquirem – e qual vencedor não se viu no lado derrotado em algum momento? – e que convertem em conhecimento permanece disponível a despeito de qualquer mudança de experiência. Nisso podemos encontrar um consolo, talvez até mesmo um ganho. Na prática, este consistiria em evitarmos as vitórias. Mas contra isso depõe toda experiência. (KOSELLECK, 2014, p. 72).

Confessamos que na primeira leitura de tal texto, talvez bastante marcados pelo *topos* do holocausto, tão recorrente neste tipo de leitura, ficamos imaginando que Koselleck se referia à derrota dos judeus e à possível influência que ela teve para a historiografia feita por eles nas últimas décadas. Mas o que para muitos pode parecer óbvio, para nós se evidenciou, como um *insight*, em leituras posteriores: Koselleck é o próprio derrotado. E assim ele se vê. A nota “trágica”, se assim pudermos dizer, no pensamento de Koselleck fica por conta da afirmação, que se converte em axioma, de que a experiência primordial e insubstituível de todas as histórias é que elas nunca ocorrem como os participantes esperam. Esta assimetria aparece comumente nos escritos do autor, seja como característica dos pares de conceitos universais, seja como definição da relação entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. Provavelmente o jovem Koselleck não esperava ter que marchar por longos meses e cair prisioneiro de guerra em um campo de concentração inimigo; nem o prestigiado professor planejava tantos conflitos e desgostos quando trocou Heidelberg por Bielefeld. A assimetria acompanhou sua existência. E a afirmação de que a experiência vivida influi decididamente na prática historiográfica pode ser comprovada por sua biografia.

Considerações finais

Em síntese, podemos dizer que Koselleck se formou no interior de um grupo de pensadores e pesquisadores que viveram diretamente o Nacional-socialismo e a tragédia da Segunda Guerra, adquirindo uma visão de mundo cética e uma profunda crítica e aversão ao utopismo e às filosofias da história. Já Rüsen, que cresceu após 1945, desenvolveu ideias e teorias influenciadas pelo otimismo iluminista, principalmente por Kant. As visões políticas e ideológicas dos autores, em parte influenciadas pelas experiências vividas por cada um, se



revelam em suas produções historiográficas, e a opção pelo uso, ou pela recusa, dos conceitos de utopia e prognóstico é um bom exemplo disto.

Apesar de partirem de questões bastante semelhantes, “como assimilar o trauma causado pela Segunda Guerra Mundial”, os dois autores chegam a respostas diferentes quanto a Filosofia da História e o potencial político contido no pensamento utópico: a crítica e a desconfiança, por parte de Koselleck, e o reestabelecimento e esperança, por parte de Rüsen. Analisando a atual conjuntura política em que nosso mundo se encontra, percebemos que o “debate” aqui travado entre as posições dos dois autores se apresenta profundamente pertinente. Afinal, qual será o futuro das nossas democracias? Qual o tipo de sociedade queremos construir? Como evitar o surgimento de novos totalitarismos? A utopia ainda possui algum potencial político, ou devemos ser mais contidos quanto às nossas expectativas? Talvez o presente texto possa suscitar caminhos para tais questionamentos.

Referências

ASSIS, Arthur Alfaix. A didática da história de J. G. Droysen: constituição e atualidade. *Revista Tempo*, Niterói, v. 20, p. 1-18, 2014.

ASSIS, Arthur Alfaix. Jörn Rüsen contra a compensação. *Intelligere*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 13-33, 2017.

BAROM, Wiliam Carlos Cipriani. Contribuições de Rüsen em ensino de História nas pesquisas de pós-graduação. In: SILVA, Cristiani Bereta da; ZAMBONI, Ernesta (org.). *Ensino de história, memória e culturas*. Curitiba: CRV, 2013. p. 245-274.

BAROM, Wiliam Carlos Cipriani; CERRI, Luís Fernando. A teoria da história de Jörn Rüsen entre a modernidade e a pós-modernidade: uma contribuição à didática da história. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v. 37, n. 3, p. 991-1008, set./dez. 2012.

BENTIVOGLIO, Julio. Johann Martin Chladenius e o pensamento histórico alemão no século XVIII. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 26., 2011, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: ANPUH, 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300459379_ARQUIVO_ComunicacaoAnpuh2011.pdf. Acesso em: 10 out. 2017.

BLANKE, Horst Walter. Para uma nova história da historiografia. In: MALERBA,



Jurandir (org.). *A história escrita: teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2006. p. 27-64.

CALDAS, Pedro S. Pereira. O limite do historicismo: Johann Gustav Droysen e a importância do conceito de Bildung na consciência histórica alemã do século XIX. *Revista Filosófica de Coimbra*, Coimbra, v. 15, n. 19, 2006.

CARDOSO, Carlos Luiz; KUNZ, Elenor; CUNHA, António Camilo. Fundamentos antropológicos do se-movimentar: Percepção, movimento e salutogênese. *Revista Portuguesa de Educação*, Braga, v. 29, n. 1, 2016, p. 155-184, 2016.

CHAMORRO MUÑOZ, Alicia Natali; PALACIO MUNÓZ, Manuel Darío. El sentido sucedâneo: una aproximación a la antropología filosófica de Odo Marquard. *Universitas Philosophica*, Bogotá, ano 33, n. 66, 2016.

CHLADENIUS, Johann Martin. *Princípios gerais da ciência histórica: exposição dos elementos básicos para uma nova visão sobre todos os tipos de saberes*. Tradução de Sara Baldus. Campinas: Editora UNICAMP, 2013.

DROYSEN, Johann Gustav. *Histórica: lecciones sobre la enciclopedia y metodologia de la historia*. Tradução de Ernesto Garzón Valdés, Rafael Gutiérrez Girardot. Barcelona: Editorial Alfa, 1983.

GAMA, Jane Borralho; MARTINS, Francisco. O discurso breve do paciente: compreender e interpretar segundo Weizsaecker. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. 18, n. 1, p. 37-42, jan./jun. 2012.

GERTZ, René E.; CORREA, Sílvio Marcus de S. (org.). *Historiografia alemã pós-muro: experiências e perspectivas*. Passo Fundo: Editora UPF, 2007.

HOBBS, Thomas de Malmesbury. *Leviatã: os pensadores*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

HÖLSCHER, Lucien. Utopie. *Utopian Studies*, Michigan, v. 7, n. 2, p. 1-65, 1996.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Nave, Ricardo Terra. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

KOSELLECK, Reinhart *et al.* *O conceito de história*. Tradução de René Gertz. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-



Branco. Rio de Janeiro: UERJ: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre História*. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Tradução de Wilma P. Mass e Carlos A. Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2002a.

KOSELLECK, Reinhart. História(s) e teoria da história. [Entrevista cedida a] Carsten Dutt. Tradução de Luiz Costa Lima. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 18, p. 311-324, ago. 2015.

KOSELLECK, Reinhart. *The practice of conceptual history: timing history, spacing concepts*. Tradução de Todd Samuel Presner. Stanford, California: Stanford University Press, 2002b.

MACHADO, Lucas Nascimento. *Hegel e a relação entre ceticismo e filosofia: ceticismo e o problema da autodeterminação no idealismo alemão*. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo - USP, São Paulo, 2014.

MARQUARD, Odo. *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Tradução de Enrique Ocanã. Valencia: Pre-Textos, 2007.

MARX, Karl. Teses contra Feuerbach. Tradução José Arthur Giannotti. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987. (Os pensadores, v. 1).

MOSES, A. Dirk. *German intellectuals and the Nazi past*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

NEVES, Abílio Afonso Baeta; GERTZ, René E (org.). *A nova historiografia alemã*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1987.

OLIVEIRA, G. C. B. de. “Conflito” e “humanidade”: as antropologias históricas de Reinhart Koselleck e Jörn Rüsen. *Diálogos*, Maringá, v. 22, n. 3, p. 166-185, 2018.

OLSEN, Niklas. Carl Schmitt, Reinhart Koselleck and the foundations of history and politics. *History of European Ideas*, Oxford, v. 2, n. 37, p. 197-208, 2011.

OLSEN, Niklas. *History in the plural: an introduction to the work of Reinhart Koselleck*. New York: Berghahn Books, 2012. E-book Kindle.



PIMENTEL, Pablo Fernando Campos. Conservadorismo: ceticismo e anti-racionalismo político. *Cognitio-Estudos*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 155-164, 2019.

QUADROS, Marcos Paulo. O ceticismo em Edmund Burke e os pilares do conservadorismo moderno. *Intellèctus*, São Paulo, ano 14, n. 1, p. 168-187, 2015.

RÜSEN, Jörn. *Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história*. Tradução de Valdei Araújo, Pedro S. P. Caldas. *História da historiografia*, Ouro Preto, n. 2, p. 163-209, 2009.

RÜSEN, Jörn. *Cultura faz sentido: orientações entre o ontem e o amanhã*. Tradução Nélio Schneider. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

RÜSEN, Jörn. Retórica e estética da história: Leopold von Ranke. In: MALERBA, Jurandir (org.). *História e narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica*. Tradução de Thiago Aguiar de Moraes, Diego de Lima Webber. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016. p. 85-103.

RÜSEN, Jörn. *Teoria da história: uma teoria da história como ciência*. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

VILLAS BÔAS, Luciana. “Reinhart Koselleck”. In: PARADA, Maurício. *Os historiadores: clássicos da história*. Petrópolis, RJ: Vozes: PUC-Rio, 2014. cap. 5, v. 3.

WIKLUND, Martin. Além da Racionalidade Instrumental: sentido histórico e racionalidade na teoria da história de Jörn Rüsen. Tradução de Pedro Spinola Pereira Caldas. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 1, p. 19-44, ago. 2008.

Notas

¹Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto.

²Dentre os responsáveis por tal feito, podemos citar o importante trabalho realizado por René Gertz. Dentre os inúmeros artigos, livros e, principalmente, traduções publicados, citamos duas coletâneas organizadas por ele: a primeira, editada ainda em 1987, apresentava ao público *A nova historiografia alemã*, trazendo textos de importantes pesquisadores do período pós-guerra; a segunda, já de 2007, tratava da *Historiografia Alemã pós-muro*, voltando-se assim para o período de reunificação da Alemanha. Cf: Neves e Gertz (1987) e Gertz e Correa (2007). Outro trabalho digno de nota é o desempenhado por Estevão de Rezende Martins, responsável por traduções de textos de Rüsen, dentre os quais a trilogia *Teoria da História*, tão cara à nossa pesquisa.

³Para um balanço das pesquisas inspiradas nas teorias de Rüsen em Programas de Pós-graduação no Brasil, cf: Barom e Cerri (2012). Para uma análise da recepção da obra de Rüsen no Brasil a partir de seus principais comentadores, cf: Barom (2013).



⁴São eles: *Bund* (Confederação), *Demokratie* (Democracia), *Emanzipation* (Emancipação), *Fortschritt* (Progresso), *Geschichte* (História), *Herrschaft* (Domínio), *Interesse* (Interesse), *Krise* (Crise), *Revolution* (Revolução), *Staat und Souveränität* (Estado e Soberania), *Verwaltung* (Administração), e *Volk/Nation* (Povo e Nação). Cf: Olsen (2012), pos. 4701. O verbete *Geschichte* (História) foi traduzido para o português em formato de livro, já que se trata de um extenso texto. Cf: Koselleck *et al.* (2013).

⁵Na Introdução do artigo apresentamos primeiramente Koselleck, e logo depois Rüsen, obedecendo assim a uma ordem cronológica, levando-se em conta a idade e a produção intelectual dos dois historiadores. Da presente seção em diante, as análises abordarão os autores sem se ater a esta cronologia, pois entendemos que ela não é a ideal para o debate que se inicia nas próximas páginas. Entretanto, há uma lógica de exposição, que é a seguinte: iniciamos por Rüsen, pois este autor se atém aos ideais Iluministas, florescidos principalmente no século XVIII, enquanto Koselleck é analisado por nós especialmente por suas críticas a estes ideais, apresentando assim uma resposta à Filosofia da História Iluminista.

⁶O termo é aqui utilizado não no sentido de que Koselleck é decididamente um autor filiado a corrente filosófica do ceticismo, mas sim no de que algumas de suas posições demonstram uma desconfiança, e até mesmo descrença, nos postulados muito “otimistas” a respeito de uma futura sociedade mais justa e pacífica, bem como suas críticas às Filosofias da História Iluminista e Marxista. Nas próximas páginas, ficará evidente o que afirmamos acima, especialmente nos tópicos sobre utopia e prognóstico, e crise.

⁷Von Weizsäcker é um dos precursores da medicina antropológica e da medicina psicossomática. Em Heidelberg ficou conhecido pelos trabalhos sobre neurologia clínica e neurofisiologia. Foi muito influenciado pelo filósofo Edmund Husserl e pela fenomenologia. Cf: Gama e Martins (2012). Para uma breve introdução à “medicina antropológica” de Von Weizsäcker, cf: Cardoso, Kunz e Cunha (2016).

⁸A nossa intenção com esta brevíssima exposição do pensamento de Marquard é a de demonstrar como alguns elementos presentes na produção intelectual de Koselleck representam uma característica marcante em outros pensadores que foram seus contemporâneos, como, por exemplo, o filósofo supracitado. Assim, estes dois autores possuem alguma relação entre si ao ponto de podermos fazer uma aproximação entre eles: compartilham de um mesmo contexto histórico, compondo a chamada “geração cética”, ponto já exposto na Introdução deste artigo; foram membros do grupo *Poetik und Hermeneutik*, compartilhando minimamente algumas inquietações e temas de trabalho; elaboraram críticas à Filosofia da História Iluminista, bem como ao marxismo, que, guardadas as devidas proporções, têm seus pontos de semelhança. Assim, esperamos que o pensamento de Koselleck fique mais contextualizado em nossa abordagem.

⁹“Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo diferentemente, cabe transformá-lo.” Cf.: Marx (1987, p. 163).

¹⁰A temática do ceticismo foge ao escopo deste trabalho. Dentre as inúmeras boas referências sobre o tema, há algumas que podem interessar a quem desejar uma leitura mais aprofundada sobre este debate. No que se refere às relações entre conservadorismo e ceticismo, especialmente no mundo anglo-saxão, há dois artigos bem esclarecedores. Cf: Pimentel (2019) e Quadros (2015). Sobre as ligações do ceticismo com a filosofia, especialmente o Idealismo Alemão, há uma interessante dissertação. Cf: Machado (2014).



¹¹No colossal léxico de conceitos políticos e sociais fundamentais, o verbete sobre a utopia ficou a cargo de Lucien Hölscher e foi publicado no sexto volume, organizado por Koselleck. Há em língua inglesa um artigo no qual Hölscher analisa, com bastante propriedade, a história de tal conceito. Cf: Hölscher (1996).

¹²Há um artigo que aborda, com mais profundidade, especificamente as antropologias históricas de Koselleck e de Rüsén, estabelecendo relações entre elas. Cf.: Oliveira (2018).

¹³Exemplo clássico é o caso do filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679), o qual reservou ao “medo” um importante papel em sua teoria do Contrato Social. Cf.: Hobbes (1997).