

## Fragilidades da consciência histórica e paradoxos da grande marcha: notas sobre o presente que nos foi dado<sup>1</sup>

## Weaknesses of historical consciousness and paradoxes of the great march: notes on the gift we have been given

Vítor Hugo dos Reis Costa<sup>2</sup>, Weiny César Freitas Pinto<sup>3</sup>

### Resumo

---

Este artigo analisa determinadas *fragilidades da consciência histórica*, indicando os *paradoxos* da concepção de história como *grande marcha*, com a finalidade de produzir algumas *notas sobre o presente que nos foi dado*. Preliminarmente, apresenta uma caracterização geral sobre o tema da consciência histórica e sua relação com o presente, o cenário contemporâneo. Em seguida, analisa o problema da consciência histórica compreendida como *grande marcha* para, na sequência, marcar e defender posição de que uma análise do tempo do presente, do contemporâneo, deve, antes de tudo, resistir à nostalgia, à melancolia e ao ressentimento. Conclusão: o que o tempo presente requer de nós é coragem e ousadia ética e política.

**Palavras-chave:** Fragilidade; Consciência histórica; Contemporaneidade.

### Abstract

---

This paper analyzes certain *weaknesses of historical consciousness*, indicating the *paradoxes* of the conception of history as a *great march*, with the aim of producing some *notes on the present that we have been given*. Firstly, it presents a general characterization of the theme of historical consciousness and its relationship with the present, the contemporary scenario. Next, analyzes the problem of historical consciousness understood as a *great march* and then sets out and defends the position that an analysis of the time of the present, of the contemporary, must first and foremost resist nostalgia, melancholy and resentment. Conclusion: what the present time requires of us is courage and ethical and political daring.

**Keywords:** Fragility; Historical consciousness; Contemporaneity.

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), Brasília, Distrito Federal, Brasil, e da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, sob processo SEI 21151059/2023-3.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. Realiza pesquisa de pós-doutorado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil, sob supervisão do professor Dr. Tito Marques Palmeiro. *E-mail:* costavhr@gmail.com

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, São Paulo, Brasil. Professor do curso de Filosofia e do Mestrado em Psicologia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. *E-mail:* weiny.freitas@ufms.br

## Considerações preliminares

“Vivemos, ao que me parece, numa permanente superexcitação de nossa consciência histórica”, declarou Hans-Georg Gadamer (1997, p. 34), na introdução da obra *Verdade e método*, publicada originalmente em 1960. No mesmo ano era publicada a *Crítica da razão dialética*, de Sartre. Como se confirmasse o diagnóstico de Gadamer, Sartre (2002, p. 39, 134) fazia menção ao *reino da liberdade* mencionado por Marx em *O capital* e falava que no “dia em que a pesquisa marxista tomar a dimensão humana (isto é, o projeto existencial) como fundamento do Saber antropológico, o existencialismo já não terá razão de ser”, bem como que no dia em que “existir, *para todos*, uma margem de liberdade *real* para além da produção da vida, o marxismo desaparecerá; seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade”. Exatamente meio século depois, em 2010, Slavoj Žižek (2012) dirá, já na capa de um de seus livros, que estamos *Vivendo no fim dos tempos*. Conforme observado por Emir Sader, a conclusão da reflexão de Žižek é paradoxal, pois sustenta que “no século XX a esquerda sabia o que fazer, mas tinha de esperar pacientemente que as condições estivessem maduras para isso” enquanto “agora, não sabemos o que fazer mas a urgência nos impele assim mesmo à ação, diante das situações catastróficas que enfrentamos”, sendo tais situações catastróficas qualquer coisa como os quatro cavaleiros do Apocalipse, a saber, a *crise ecológica*, as *consequências da revolução biogenética*, os *desequilíbrios do próprio sistema* (a luta vindoura por matéria-prima, comida e água, por exemplo) e o *crescimento explosivo de divisões e exclusões sociais*. Considerando que o agora de Žižek ainda não acabou e em face d’*O Cenário Internacional Contemporâneo: os dilemas de nosso tempo*, tema do presente dossiê, parece plausível nos perguntarmos se nos extraviamos do caminho de construção de um *reino de liberdade real para além da produção da vida* ou se, pelo contrário, nossa consciência histórica permanece numa *permanente superexcitação*.

## O presente que nos foi dado...

No início do primeiro volume de *A saga dos intelectuais franceses*, François Dosse faz a seguinte declaração:

O reviramento do regime de historicidade que se verifica no decorrer da segunda metade do século XX está marcado pela forclusão do futuro, pela dissipação dos projetos coletivos e pelo retraimento em um presente que se tornou imóvel, influenciado pela tirania da memória e pelo repisamento do passado. Um tempo desorientado tomou o lugar de um tempo devidamente balizado (Dosse, 2021, p. 20).

O leitor familiarizado com a teoria da história e com a historiografia recente reconhece, na passagem citada, a expressão que intitula um já célebre livro de François Hartog (2014), a saber, *Regimes de historicidade*. Nas palavras iniciais de *Hidden in historicism*, Harry Jansen (2021) afirma que Hartog, Paul Ricoeur e Reinhart Koselleck foram os únicos autores a constatar a *experiência do tempo* como “a inter-relação entre passado, presente e futuro é apresentada em regimes de tempo consecutivos” – a despeito dos muitos “artigos muito especializados” que “focam esta questão, sem fornecer uma compreensão abrangente”. Porventura a melhor maneira de apresentar a percepção que Hartog tem de nosso presente seja apresentando as palavras finais de *Regimes de historicidade*:

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 permaneça 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).

Levando como subtítulo *Presentismo e experiências do tempo*, a obra *Regimes de historicidade* apresenta uma mistura entre narrativa e reflexão ensaística sobre as diferentes experiências do tempo histórico em distintas épocas e *lugares*. A ênfase neste último termo se justifica pelo simples fato de que a contemporaneidade cronológica de sociedades e/ou indivíduos não assegura, *per se*, uma experiência do mesmo *regime* de historicidade. No entanto, *grosso modo*, no amplo espectro do que se convencionou a chamar de Ocidente, com todas as controvérsias possíveis sobre isso, tudo se passa como se fosse possível detectar a mudança de regime de historicidade em distintas épocas. Se até mais ou menos o início do século XVIII a história era a *magistra vitae* e operava enquanto expediente de estoque de sabedoria acerca das variações de histórias possíveis em um mundo no qual, a rigor, nunca havia nada significativamente novo sob o Sol, em meados do século XVIII *começa a iniciar* um período radicalmente novo – porque *autoconscientemente* novo, isto é, autoconsciente de sua própria novidade. Os tempos modernos, cuja data de nascimento pode ser simbolicamente alocada no ano de 1789, data da Revolução Francesa, abrem um regime de historicidade absolutamente inédito. Para explorá-lo, parece pertinente passar a palavra ao filósofo Paul Ricoeur, especialmente nas páginas em que ele comenta e interpreta as ideias de

Reinhart Koselleck apresentadas em *Futuro passado*. Segundo Ricoeur,

Três temas destacam-se das cuidadosas análises semânticas de Koselleck. 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. Tempo novo, aceleração do progresso, disponibilidade da história – esses três temas contribuíram para o desabrochar de um novo horizonte de expectativas que, por retroação, transformou o espaço de experiência em que se depositaram os conhecimentos adquiridos do passado (Ricoeur, 2010b, p. 357).

Ainda que sejam expressões mais ou menos compreensíveis por seus termos, *horizonte de expectativa e espaço de experiências*, para Koselleck (2006, p. 306) “não passam de categorias formais”, pois “não permitem deduzir aquilo de que se teve experiência e aquilo que se espera”, mas apenas, em nível formal, “delinear e estabelecer as condições das histórias possíveis, não as histórias mesmas”. A relação entre *expectativas e experiências*, para Koselleck (2014, p. 23), parece poder ser resumida em uma fórmula tomada de empréstimo de Wilhelm Busch – e apresentada pelo historiador alemão de variadas maneiras: “as coisas *sempre* acontecem de forma diferente da que se esperava”<sup>4</sup>. É dessa tensão entre *expectativas e experiências* que se alimenta a noção de regimes de historicidade. Segundo Hartog (2014, p. 28), “interrogando as experiências temporais da história”, Koselleck “buscava ‘como, em cada presente, as dimensões temporais do passado e do futuro haviam sido correlacionadas’” por meio das “tensões existentes entre campo de experiência e horizonte de expectativa”, de modo que a expressão “regime de historicidade” designava “como uma sociedade trata seu passado e trata do seu passado” e, “em

<sup>4</sup> Em *Futuro passado* (Koselleck, 2006, p. 312) se lê uma formulação mais suave que a de *Estratos do tempo*: “sempre as coisas podem acontecer diferentemente do que se espera”, pois “o futuro histórico nunca é o resultado puro e simples do passado histórico”. Em *Histórias de conceitos* (2020, p. 270) o tom se torna novamente sentencioso e se lê que “em primeiro lugar, as coisas sempre acontecem de outro modo; em segundo lugar, nunca do modo que se imaginou”.

uma acepção mais ampla”, o conceito “serviria para designar ‘a modalidade de consciência de si de uma comunidade humana’”. Nesse sentido, a noção de Hartog permanece *formal* como a de Koselleck, permitindo apenas a articulação combinatória das possíveis organizações das dimensões temporais da experiência histórica.

Antes de explorar o par categorial de Koselleck, cabe voltar a palavra a Ricoeur, na medida em que este se apropria das categorias koselleckianas em um sentido relativamente distinto daquele em que Hartog as reinterpreta. Especialmente encantado com a noção de horizonte de expectativa, Ricoeur (2010b, p. 354-355) dirá que ela é ampla o suficiente para conter em si “a esperança e o temor, o desejar e o querer, a preocupação, o cálculo racional, a curiosidade, em suma, todas as manifestações privadas ou comuns que visam o futuro”. O viés interpretativo ricoeuriano transforma, portanto, a categoria analítica koselleckiana. Para Ricoeur (2010b, p. 433) “a expectativa é concebida de saída como uma estrutura da prática”. Isso fica mais patente quando, em *O si-mesmo como outro*, Ricoeur (2014, p. 172) afirma que “a dialética entre ‘espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’” relaciona “a seleção dos acontecimentos narrados e as previsões pertinentes àquilo que Sartre chamava de projeto existencial de cada um”. Por fim, em *A memória, a história, o esquecimento*, Ricoeur (2007, p. 312) chamará a atenção para o fato de haver uma “homologia de constituição entre as categorias do tempo histórico em Koselleck e as do tempo inferior nas *Confissões* de Santo Agostinho”, de modo que “o paralelismo entre o par horizonte de expectativa e espaço de experiência e o par presente do futuro e presente do passado é marcante”. A alegação é feita no intento de declarar que “Koselleck tem bons motivos para caracterizar essas categorias como meta-históricas”.

Porém, o leitor de *Tempo e narrativa* pode, eventualmente, se lembrar e se perguntar: não foi precisamente a *aporía do ser e do não ser do tempo* em Agostinho que levou Ricoeur (2010a, p. 16) a meditar por centenas de páginas? Não foi esse tempo aporético que levou Ricoeur (2010b, p. 463)

a dizer que “o tempo parece sair vencedor da luta” contra as “redes da intriga” narrativa? Em suma, não estamos diante das categorias meta-históricas de Koselleck como herdeiras do caráter aporético do tríplice presente agostiniano, que drena para si o ser do passado e o ser do futuro? Em outras palavras, não é por suas valências práticas – éticas, políticas – que Ricoeur reivindica para si essas categorias que estariam apontando, em sentido agostiniano, para um tempo que já ou ainda não é, para futuros e passados que de certo modo não existem?

Uma pista para tais questões está no título do prefácio de *Regimes de historicidade*, de Hartog (2014, p. 9): *Presentismo pleno ou padrão?* [*Présentisme plein ou par défaut?*]. A tradução, ratificada pelo próprio Hartog, aponta, segundo as tradutoras da edição brasileira do livro, para indicar a hipótese de que “na ausência de outro regime o presentismo funcionaria como o ‘padrão’”. *By default*, conforme as tradutoras, cabe a questão sobre se a *forma transcendental*, digamos, dos regimes de historicidade não tende ao presentismo. Se esse é o caso, contra a ideia de qualquer “pasmaceira do presente” ou mesmo de “contemporaneidade dilemática”, de certo modo, não viveríamos tempos absolutamente privilegiados? Para examinar essa hipótese, percorreremos alguns textos de Reinhart Koselleck, em especial naquilo em que seu pensamento parece ter inspirado as reflexões de Paul Ricoeur.

### **A história da marcha e da consciência histórica**

No tópico anterior, mencionamos os *três temas* que Ricoeur encontra em Koselleck, a saber, o *tempo novo* constituído pelos tempos modernos, a *aceleração do progresso* que coordenou esse tempo novo, e a *disponibilidade da história*, isto é, a crença generalizada de que a história estava, enfim, aberta e disponível para ser feita por e para os seres humanos.

Na obra *Nosso amplo presente*, Hans Ulrich Gumbrecht (2015, p. 14) nos oferece uma lista de *seis temas* mediante os quais se deve reconhecer

em Koselleck o mérito de ter *historicizado a própria consciência histórica*. Ei-los:

Primeiro, a humanidade “historicamente consciente” se imagina num percurso linear, movimentando-se no tempo (assim, não é o próprio tempo que, como acontece em outros cronótopos, se movimenta). Segundo, o “pensamento histórico” pressupõe que todos os fenômenos são influenciados pela mudança no tempo — ou seja, o tempo surge como agente absoluto de transformação. Terceiro, à medida que a humanidade se movimenta ao longo do tempo, acredita que vai deixando para trás o passado; a distância permitida pelo momento presente deprecia o valor das experiências passadas enquanto pontos de orientação. Quarto, o futuro se apresenta como horizonte aberto de possibilidades em direção ao qual a humanidade vai construindo o seu caminho. Entre o futuro e o passado — este é o quinto ponto —, o presente se estreita até ser um “breve momento de transição, já não perceptível” (nas palavras de Baudelaire). Acredito — sexto ponto — que o presente assim estreitado dessa “história” veio a constituir o *habitat* epistemológico do sujeito cartesiano. Ali estava o lugar onde o sujeito, adaptando experiências do passado ao presente e ao futuro, fazia escolhas entre as possibilidades que este último lhe oferecia. Escolher entre as opções que o futuro oferece é a base — e a estrutura — daquilo que chamamos de “agência” (*Handeln*). (Gumbrecht, 2015, p. 14-15).

Segundo Gumbrecht, portanto, a *historicização da consciência histórica* de Koselleck nos leva à ideia segundo a qual a humanidade está em *marcha linear*, em um tempo que é *agente absoluto* e que vai *deixando o passado para trás* em um *horizonte aberto*, que, por sua vez, vai *estreitando o presente* e no qual somente um *sujeito cartesiano* pode habitar. Vamos deixar para o próximo tópico a questão sobre esse tempo no qual só o sujeito cartesiano estaria em casa. Atentemos, pois, para uma outra caracterização dessa grande marcha linear, na direção de um horizonte aberto, marcha que apaga o passado e na qual, de modo *paradoxal*, presume a agência finita dos seres humanos e a agência absoluta do próprio tempo histórico:

A ideia da Grande Marcha, [...], 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 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 torne parte integrante do *kitsch* chamado a Grande Marcha para a frente (Kundera, 1995, p. 259).

A passagem, de *A insustentável leveza do ser*, é uma mordaz digressão reflexiva produzida por Milan Kundera (1995) em torno de um dos personagens do romance. Essa marcha, segundo Kundera (1995, p. 269) “está” — vale ter em mente que o romance foi originalmente publicado em 1982 — “se tornando nervosa, febril”, pois “ontem” era “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”, de modo que “para poder seguir o ritmo dos acontecimentos sem perder nenhum deles, seu passo se acelera cada vez mais”, se transformando em um “desfile de pessoas apressadas, galopantes, num cenário que vai se encolhendo, até que um dia será apenas um ponto sem dimensões”, como dito por Baudelaire e lembrado, na citação acima, por Gumbrecht (2015, p. 15). Ora, não é precisamente essa marcha que faz a consciência histórica parecer, para Gadamer (1997, p. 34), *superexcitada*?

A obra de Koselleck é, em grande medida, uma reconstrução da história dessa marcha e dessa consciência histórica que, superexcitada, dá testemunho de um processo que acelera na medida em que se desenrola. De acordo com Koselleck (2006, p. 313) o que faz “surgir o tempo histórico [...] é a tensão entre expectativa e experiência”. Uma das principais teses de Koselleck (2006, p. 314) sobre essa tensão é que “na era moderna a diferença entre experiência e expectativa aumenta progressivamente”, isto é, que “só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada

vez mais das experiências feitas até então”. Para o historiador alemão,

[...] as expectativas que eram ou que podiam ser alimentadas, no mundo metade camponês metade artesanal [...] eram inteiramente sustentadas pelas experiências dos antepassados, que passavam a ser também as dos descendentes. Quando alguma coisa mudava, tão lenta e vagarosa era a mudança que a ruptura entre a experiência adquirida até então e uma expectativa ainda por ser descoberta não chegava a romper o mundo da vida que se transmitia. [...] A partir do Renascimento e da Reforma esta tensão dilacerante foi penetrando em camadas sociais cada vez mais numerosas (Koselleck, 2006, p. 315).

No mundo pré-moderno, portanto, há qualquer coisa como um *eclipse* da consciência propriamente histórica. Considerando o caráter estrutural da expectativa e da experiência, é possível dizer que elas estão já-sempre operando na estruturação da consciência histórica. Contudo, se nada tensiona essa consciência, o comércio entre expectativas e experiências é lento demais para que as estruturas se exibam ou se deixem apreender. Conforme Koselleck (2006, p. 317), é só quando “o horizonte de expectativa passa a incluir um coeficiente de mudança” que temos acesso à nervura e à ossatura da consciência histórica. Quando o horizonte de expectativas passou a ser expectativa de sua própria mudança permanente, desde de então, para Koselleck (2006, p. 318), “o espaço de experiência deixou de estar limitado pelo horizonte de expectativa”, e “os limites de um e outro se separaram”. Em um ensaio em que aborda diretamente o tópico da experiência da aceleração da história, Koselleck afirma que

[...] a aceleração distingue a experiência da época em relação a todas as anteriores. [...] A aceleração parece conquistar uma área após a outra, não só o mundo tecnologizado da indústria, o cerne empiricamente verificável de toda aceleração, mas também o dia a dia, a política, a economia e o crescimento da população. [...] Mozart e Beethoven se irritaram, pois suas peças estavam sendo tocadas em um ritmo mais acelerado do que o originalmente previsto (Koselleck, 2014, p. 151).

Em outro ensaio, sobre a relação entre a aceleração e a secularização, Koselleck (2014, p. 171, 187) vê na aceleração um momento em que “o tempo se apropria da eternidade” e “toda a história se transforma retrospectivamente em uma sequência temporal da aceleração crescente”. Com o início da grande marcha da História *com maiúscula* – isto é, dos tempos propriamente modernos –, tudo se passa como se o passado fosse historicizado retroativamente, se transformando em uma espécie de história da História que, enfim, autoconsciente de sua própria novidade, se abrisse em flor para a agência humana, na direção de um melhoramento infinito que substitui o Apocalipse, o Juízo Final. Conforme Thamara Rodrigues, em seu prefácio à *Uma latente filosofia do tempo*, “o acúmulo de frustrações no que diz respeito às profecias sobre o retorno de Cristo” e “o aparecimento de acontecimentos interpretados como resultado das atividades humanas” (Gumbrecht; Rodrigues, 2021, p. 23) reorganizaram a topografia da esperança, a desvinculando do zênite da eternidade e a alocando no horizonte das expectativas mundanas. Em seu ensaio *Sobre a disponibilidade da história*, de 1977, Koselleck (2006, p. 235) observa que “antes de 1780, se alguém dissesse que estudava história, seu interlocutor perguntaria: história de quê? História do império? História das doutrinas teológicas? História da França?”, e que a ideia de *uma* “história em geral” era suspeita de ser um modismo”. Um parágrafo desse ensaio sumariza esse tópico:

O conceito atual de história, com seus numerosos campos semânticos, que em parte se excluem logicamente, só veio a ser formado a partir do final do século XVIII. Resulta de longas reflexões teóricas do Iluminismo. Antes existia, por exemplo, a história que Deus realizava com a humanidade, mas não havia uma história que tivesse como sujeito a humanidade, ou uma história que pudesse ser imaginada como sujeito de si própria. Havia histórias no plural, histórias de todo tipo, que aconteciam e podiam servir de exemplos para o ensino moral e teológico, para o direito e a filosofia. Aliás, como expressão, a história tinha uma forma plural. Em 1748 chegou-se a dizer: “A história *são* [Die Geschichte sind...] um espelho da virtude

e do vício, onde pela experiência alheia se pode aprender o que deve ser feito e o que se deve deixar de fazer.” Por meio de reflexões aqui e ali renovadas, esta forma plural foi reformata-da em um termo singular desprovido de objeto. Elevar a história à condição de um conceito universal, que passou a ser considerado como condição da experiência e da expectativa possíveis, foi uma realização conceitual da filosofia iluminista. Só por volta de 1780 é que se pode falar da existência de uma “história em geral”, uma “história em si e para si”, uma “história como tal” – ou quaisquer que sejam os nomes dados às explicações destinadas a colocar o novo conceito, que se remete a si próprio, no lugar das histórias tradicionais, transmitidas no plural (Koselleck, 2006, p. 235).

No referido texto, encontramos uma declaração que Koselleck (2006, p. 242) admite ter pretensões estruturais, a saber, a de que “a história caracteriza-se pelo fato de que, com o decorrer do tempo, as previsões e os planos dos homens sempre são diferentes de sua realização”. Ainda nesse ensaio Koselleck (2006, p. 237) admite que “a sequência do prever, planejar e fazer poder ser considerada uma determinação antropológica básica do agir humano” e que os tempos modernos apresentam, como novidade, a ideia de “relacionar estas determinações de ação à recém-concebida ‘história em si’”. As palavras finais do historiador são emblemáticas sobre sua posição acerca da ideia de disponibilidade da história:

Na história sempre ocorre mais ou menos do que está contido nas condições previamente dadas. Sobre este mais ou este menos opinam os homens, queiram ou não. Mas as condições prévias não se modificam. Quando isto ocorre, elas se modificam tão lentamente e em prazos tão longos que se subtraem à disposição direta, à possibilidade de se fazer a história (Koselleck, 2006, p. 246).

Com efeito, Ricoeur (2010b, p. 363), quando recorre à teoria da história de Koselleck para pensar *O futuro e seu passado*, conforme o título do tópico em que comenta e interpreta as categorias do historiador, faz questão de reconhecer que também Marx reconheceu os limites do *tópos* da

disponibilidade da história quando, por exemplo, em seu *18 Brumário de Luís Napoleão Bonaparte*, por meio do qual nos ensina que “além dos resultados não desejados que a ação gera, ela mesma só se produz em circunstâncias que ela não produziu”. Esse hermeneuta – Ricoeur –, como leitor da teoria da história, entende que esta nos convida a tentar

[...] impedir que a tensão entre esses dois polos do pensamento da história [expectativa e experiência] se torne cisma [...] resistir à sedução de expectativas puramente *utópicas*; elas nada mais podem senão desencorajar a ação, pois, por falta de enraizamento na experiência em curso, são incapazes de formular um caminho praticável para os ideais que elas situam “em outro lugar”. Expectativas têm de ser *determinadas*, portanto finitas e relativamente modestas, para que possam suscitar um engajamento *responsável* (Ricoeur, 2010b, p. 367).

Todavia, se a separação entre expectativas e experiências é não só um produto, mas a própria essência da relação entre tais instâncias na modernidade, tudo se passa como se a cisma, que Ricoeur nos convidava a tentar impedir, já tivesse ocorrido. Essa cisma, pensamos, é o que Hartog chama de *presentismo*. Conforme uma observação de Paulo Arantes (2014, p. 97), em *O novo tempo do mundo*, vivemos o “eterno retorno de uma conjuntura em que campo de experiência e horizonte de expectativa voltaram a se sobrepor, depois de seu longo divórcio progressista”. A metáfora do divórcio, introduzida por Arantes, parece sugerir que enfim, como em tempos pré-modernos, expectativa e experiência se sobrepõem novamente. No entanto, a experiência ‘pós-moderna’ não se torna idêntica àquela que vigorava antes da modernidade. Nesse sentido, observa Hartog (2014, p. 152), “o fim da tirania do futuro teve como consequência torná-lo opaco”. Ora, se na experiência empírica ainda constatamos dias ensolarados, não é o caso de considerarmos que, conforme observado por Gadamer, a consciência histórica resta superexcitada, talvez justamente em razão da sucessão da neblina dos dias e das noites escuras desde as quais já não se vislumbra um arremedo daquilo que Sartre chamou de *reino da liberdade*?

Seja como for, quase uma década depois da publicação de *Tempo e narrativa*, é novamente o nome de Koselleck que será lembrado por Ricoeur (1994, p. 94), quando este se pergunta, na conclusão de um texto intitulado *A crise da consciência histórica e a Europa*, se “podemos viver sem um sentido da história”. Linhas antes desse questionamento, o filósofo admite que “a própria expressão horizonte de expectativa evoca de certo modo a utopia, na medida em que o horizonte jamais é alcançado”. Enfim, em *A memória, a história, o esquecimento* – livro que, por sua exortação do perdão e do esquecimento é, segundo Alan Badiou (2015), qualquer coisa como uma racionalização da experiência de um sujeito do cristianismo –, Ricoeur já não falará de uma hermenêutica da *consciência* histórica. Nesta obra publicada na virada do milênio, Ricoeur (2007, p. 309) falará em uma “hermenêutica ontológica da condição histórica”. A mudança na ênfase parece sugerir que, finalmente, a superexcitação da consciência histórica havia chegado ao fim, de modo que talvez fosse possível falar agora de uma condição que não precisa estar patente ou saliente para que seja estruturante da experiência – e da expectativa – histórica em geral.

Se em *Tempo e narrativa* Ricoeur (2010b, p. 433) havia dito que o “horizonte de expectativas” koselleckiano e o “preceder-a-si-mesmo” heideggeriano “se correspondem, pois, termo a termo”, na mesma obra (Ricoeur, 2010b, p. 162) encontramos uma preocupação da “ordem na qual as três figuras [da temporalidade] são percorridas” em *Ser e tempo*. A preocupação se repete em *A memória, a história, o esquecimento*, quando Ricoeur (2007, p. 367) diz “sem rodeios” que seu medo “é que a hierarquização, em *Ser e tempo*, das instâncias temporais – temporalidade fundamental, historicidade intratemporalidade – em termos de originalidade decrescente e inautenticidade crescente” interdite o “reconhecimento dos recursos de condicionalidade – e nesse sentido de legitimidade – dispensado progressivamente de instância fundamental para instância fundamentada”. O recurso ao pensamento de Koselleck, na hermenêutica da consciência ou da condição histórica de Ricoeur

é, diante de Heidegger, uma tentativa de restituir aos níveis de presentidade histórica e cotidiana o que a fenomenologia hermenêutica de *Ser e tempo* parece, com sua obsessão pela autenticidade existencial, desdenhar.

Mas é principalmente contra Friedrich Hegel que o hermeneuta francês, em *Tempo e narrativa*, está pensando. “Qual leitor de Hegel”, se pergunta Ricoeur (2010b, p. 351), “uma vez seduzido como nós por sua potência de pensamento, não sentiria o abandono de Hegel como uma ferida, que, diferente das feridas do Espírito absoluto, não sara?”. A esse leitor, prossegue o filósofo, “se ele não ceder às fraquezas da nostalgia, deve-se desejar a coragem do luto”. Todavia, *como* se deve operar, uma vez elaborado esse luto? Em *Tempo e narrativa*, a resposta – ainda atrelada ao regime de historicidade que desmoronaria, conforme Hartog, junto com o muro de Berlim – não parece suficientemente elaborada. Para Ricoeur (2010b, p. 399),

Não é tarefa desta obra sequer bosquejar os lineamentos da filosofia ética e política à luz da qual a iniciativa do indivíduo poderia se inserir em um projeto de ação coletiva racional. Podemos, ao menos, situar o presente dessa ação, indivisamente ética e política, no ponto de articulação do horizonte de expectativas e do espaço de experiência. Reencontramos, então, a afirmação esboçada acima, quando notávamos, com Reinhart Koselleck, que nossa época se caracteriza concomitantemente pelo afastamento do horizonte de expectativas e por um encolhimento do espaço de experiência. Sofrida passivamente, essa ruptura faz do presente um tempo de crise, no duplo sentido, de tempo de juízo e de tempo de decisão. Na crise, exprime-se a distensão própria à condição histórica, homóloga da *distentio animi* agostiniana. O presente é todo ele crise quando a expectativa se refugia na utopia e quando a tradição se transforma em depósito morto.

Cerca de uma década depois, como vimos, Ricoeur reconhecerá que a própria noção koselleckiana de horizonte de expectativas indica, de modo formal, para a instância da utopia. Sobre o tema da crise, uma célebre passagem de Koselleck nos ajuda a vê-la ao modo de uma espécie de



experiência coletiva de angústia, relativamente aos tempos históricos. Diz o historiador, em *Crítica e crise*:

Pertence à natureza da crise que uma decisão esteja pendente mas ainda não tenha sido tomada. Também reside em sua natureza que a decisão a ser tomada permaneça em aberto. Portanto, a insegurança geral de uma situação crítica é atravessada pela certeza de que, sem que se saiba ao certo quando ou como, o fim do estado crítico se aproxima. A solução possível permanece incerta, mas o próprio fim, a transformação das circunstâncias vigentes — ameaçadora, temida ou desejada —, é certo. A crise invoca a pergunta ao futuro histórico (Koselleck, 1999, p. 111).

Voltemos ao nosso tempo que, segundo Harzog, é o regime presentista de historicidade, no qual a tirania do futuro e do progresso cedeu seu lugar à temporalidade inédita do imprescritível. Pensamos que *A memória, a história, o esquecimento*, de Ricoeur (2007, p. 17), se inscreve inteiramente nessa nova problemática aberta pelo regime presentista. Isso pode ser percebido já nas primeiras palavras do livro, quando o filósofo confessa estar perturbado pelo “inquietante espetáculo que apresenta o excesso de memória aqui, o excesso de esquecimento acolá”, na medida em que “uma política da justa memória” é um de seus “temas cívicos confessos”. Ora, não seria o excesso de memória precisamente a nostalgia diante da qual Ricoeur recomenda a coragem do luto? Lembrando das palavras de Milan Kundera (2002, p. 31), em *A ignorância*, “a nostalgia não intensifica a atividade da memória, não estimula as lembranças, ela basta a si mesma, à sua própria emoção, tão totalmente absorvida por seu próprio sentimento”. A nostalgia, nesse sentido, tem suas delícias. Mas não serão essas delícias da nostalgia que nos levam, em tempos de crise — que nos convidam à decisão e à iniciativa —, a esperar e querer os mesmos futuros que ficaram no passado — os mesmos *futuros passados*? Se esse é um

tempo presentista — seja o presentismo algo eventual ou o *default setup* de tempos pouco orientados pelas utopias escondidas no futuro ou nas Eras de Ouro de outrora —, não será o caso de escutarmos o convite de Ricoeur e nos comprometemos com a formulação de expectativas determinadas, finitas e modestas, capazes de motivar um engajamento responsável? Se o hermenêuta francês não ousou esboçar essa filosofia ética e política de que precisamos, ao menos nos sugeriu que podemos fazer o luto das expectativas sustentadas pelas nostalgias que se bastam e se comprazem a si mesmas. Mais que isso, talvez. Quem sabe, no fundo, a sugestão de Ricoeur seja a de que, com a coragem do luto advém a coragem da ousadia. Se estivermos certos nessa interpretação, cabe então a nós mesmos, habitantes deste tempo presente, formular esta ainda não formulada filosofia ética e política de que precisamos.

### **Contra a nostalgia, contra a melancolia, contra o ressentimento**

Conforme uma provocação de Robert Musil (1989, p. 182), em *O homem sem qualidades*, “filósofos são déspotas que não dispõem de nenhum exército, por isso submetem o mundo todo encerrando-o num sistema”. Essa declaração, que certamente tem sua razão de ser, pode muito bem se aplicar a muitos filósofos da tradição, mas certamente não se aplica a Paul Ricoeur<sup>5</sup>. Em *O si-mesmo como outro*, Ricoeur (2014, p. 368) confessa sua preferência pela filosofia “que não se apressa a unificar pelo alto o campo da experiência humana”. Já no prefácio da obra, Ricoeur (2014, p. XXXIV) afirma que a filosofia que “se depreende” de sua reflexão “mereceria ser chamada de filosofia prática e ser aceita como ‘filosofia segunda’”. A hermenêutica ricoeuriana, portanto, se inscreve em um marco pós-hegeliano e pós-metafísico do pensamento filosófico, marco que aparece explicitamente no capítulo intitulado *Renunciar a Hegel*, de

<sup>5</sup> Também Ernildo Stein (1976, p. 8), no prefácio de sua coletânea de ensaios intitulada *Melancolia*, fala em “significantes despóticos” diante dos quais o pensamento deve “proteger a finitude”.

*Tempo e narrativa.* No referido capítulo, Ricoeur (2010b, p. 344) alega que “o desmoronamento incrivelmente rápido do hegelianismo é um fato da ordem dos tremores de terra”, do qual é impossível dizer “se ele marca uma catástrofe que ainda nos fere ou uma libertação cuja glória não ousamos expressar”. Para Ricoeur (2010b, p. 350), a perda do prestígio e da credibilidade do idealismo alemão – e da filosofia metafísica – é “um evento no campo das ideias”, um evento que “é inclusive um fenômeno hermenêutico” e que “inscreve-se na hermenêutica da consciência histórica”. Vimos, no tópico anterior, o que Ricoeur entende por hermenêutica da consciência histórica e como ele recorre à teoria koselleckiana da história para nos convidar à experiência de um *presente histórico vivo*. Neste tópico, vamos explorar mais uma vez essa vocação horizontal de uma hermenêutica que, ao não pensar a experiência humana pela altura e pela verticalidade do idealismo e da metafísica, escuta e recorre aos mais diversos campos disciplinares. Vejamos, a título de ilustração, o que Ricoeur aprende com – e nos ensina por meio da – psicanálise.

Em *A memória, a história, o esquecimento*, no tópico sobre *A memória impedida*, Ricoeur traça um paralelo entre dois textos de Freud – *Luto e melancolia* e *Recordar, repetir, elaborar* –, com o intento de extrair lições para o pensamento filosófico sobre memória e história. Em ambos os textos, Freud nos mostra a figura da paralisação e uma saída dessa condição paralisante. *Grosso modo*, da mesma maneira que a melancolia, também a repetição, como modo de recordar esquecidamente, fecham o campo da agência do presente. Conforme Ricoeur (2007, p. 84-85), é a noção de *trabalho* que enfatiza “o caráter dinâmico do processo inteiro”, trabalho de “rememoração contra a compulsão de repetição” e “trabalho de luto” contra a própria “propensão do luto à melancolia e a dificuldade do luto de escapar dessa tremenda neurose” no cerne da “patologia da memória coletiva”. Para Ricoeur (2007, p. 86), se a situação inicial é aquela em que “no lugar da lembrança” está “a passagem ao ato” e “no lugar do luto, a melancolia”, podemos pensar que “o trabalho de luto pode ser comparado com

o trabalho da lembrança” e que ele é “o custo do trabalho da lembrança”, na mesma medida em que “o trabalho da lembrança é o benefício do trabalho do luto”.

Para que possamos compreender o tipo de recurso que Ricoeur está fazendo à psicanálise em *A memória, a história, o esquecimento*, nos parece frutífero recorrer àquilo que o filósofo diz nas páginas finais dessa obra. Em sua reflexão derradeira sobre *A memória feliz*, Ricoeur (2007, p. 503) se refere à melancolia como uma forma de “complacência para com a tristeza”, complacência que está no fim de “um declive fatal”, no qual o luto deve ser detido. Se por um lado parece que o hermenêuta está sugerindo que a melancolia é algo que admite a admoestação no campo da ética, contudo, para Ricoeur (2007, p. 88), é na obra do próprio Freud que o humor, em geral, não cessa de “oscilar entre a ideia de doença e a de caráter ou temperamento”. De fato, em *Recordar, repetir, elaborar*, lemos Freud (2010, p. 204) afirmando que o paciente deve abandonar sua “política de avestruz” e encarar a doença como “digno adversário”, deixando de “se regalar nos sintomas patológicos”. Nesse enquadramento, o melancólico está em uma posição assemelhada à do ressentido que repete suas queixas. Como observa Maria Rita Kehl (2014, p. 46) a “repetição da queixa [...] como toda repetição [...] é veículo de gozo”.

Ricoeur (2007, p. 90) admite que talvez isto em que a melancolia goza seja o “*mood* específico da finitude que se tornou consciente de si mesma” e que “o trabalho de luto não tem antecedentes na literatura da melancolia”, o que o tornaria “uma criação de Freud”. Segundo Ricoeur (2007, p. 91), é possível conceber uma alegria como “recompensa da renúncia ao objeto perdido e a garantia da reconciliação com seu objeto interiorizado”. No plano da história e da política, Ricoeur (2007, p. 92) está pensando em algo que se contraponha especialmente ao “*excesso de memória*” que “lembra muito a *compulsão de repetição*”, que, segundo Freud, nos leva a substituir a lembrança verdadeira, pela qual o presente estaria reconciliado com o passado”, por meio da “passagem ao ato” segundo

a qual poderíamos, com o filósofo, nos perguntar sobre “quantas violências no mundo valem como *acting out* ‘no lugar’ da lembrança”?

Repetição, melancolia e ressentimento alimentam e se retroalimentam daquilo que Hartog (2014, p. 27) chamou de “temporalidade inédita do imprescritível”. Nessa temporalidade, experiências e memórias se dão fora das malhas históricas em que acontecem *em enredo*, se tornando posições de fixação em queixas e atmosferas afetivas despotencializantes que, por motivar as ações, Slavoj Žižek (2010) chamou de *gestos vazios e performativos*. Assim como Maria Rita Kehl (2014) chamou nossa atenção para uma queixa que se repete e se transforma – mediante uma temporalidade estagnada no interior de um presente que não se move – em veículo de gozo ressentido, Ernildo Stein (2015) explorou em profundidade a íntima relação que a utopia tem com a melancolia: para que imagens edênicas – utópicas – possam surgir no horizonte de nossas expectativas, é necessária uma profunda complacência para com a tristeza em um presente que não aparece senão como totalmente indesejável, mais ou menos como uma visão metafísica e platônica sobre o mundo que, conforme Arthur Lovejoy (2005, p. 34), está condenada a ver o mundo de modo “frio, tênue e estéril de interesses e delícias”. Ora, essa recusa do mundo, seja nostálgica, melancólica ou ressentida, parece depender de um presentismo simultaneamente *pleno e padrão*, isto é, plenamente realizado em uma Grande Marcha da História, e padrão no sentido de que sua superação parece presumir um rompimento com a melancolia e o ressentimento que, de certo modo, o retroalimentam para que seja possível permanecer na posição de gozo por repetição da queixa e complacência para com a tristeza. Contra a nostalgia, a melancolia e o ressentimento, Ricoeur nos sugere a coragem de um luto que é, ao mesmo tempo, ousadia ética, isto é, responsabilidade para com nossas expectativas.

Diante desse quadro, pensamos que uma análise do *cenário contemporâneo*, tema do nosso dossiê, parece exigir de nós muito mais do que

pode oferecer as velhas figuras analíticas *dilemas do nosso tempo* ou *pasmaceira do presente*. Em primeiro lugar, parafraseando um dos maiores da nossa literatura brasileira, o que o contemporâneo quer da gente é coragem. Ricoeur viu isso. Em segundo lugar, esperamos ter demonstrado que essa coragem não é ingênua criticamente, ela não nega o caráter *dilemático e apático do tempo presente*, mas justamente porque ela o enfrenta, se converte em ousadia. É da coragem em fazer luto das nossas clássicas e inveteradas categorias analíticas que chegaremos à ousadia ética e política, destino final ao qual nos convoca a enorme complexidade do contemporâneo.

### Considerações finais

Na obra *Futuro passado*, Reinhart Koselleck (2006, p. 312) declara que “a expectativa também pode ser objeto de experiência”. A afirmação parece trivial, dado que boa parte da nossa experiência é experiência daquilo que esperamos e desejamos, no domínio daquilo que a psicanálise chamou de realidade psíquica ou fantasia/fantasma, e que Ricoeur (2014, p. 195), por sua vez, descreveu como uma “nebulosa de ideais e sonhos de realização em relação à qual uma vida é considerada mais ou menos realizada ou não”. Não é precisamente este campo semântico das nuvens que aparece em *O homem sem qualidades*, quando Musil (1989, p. 14) declara que quem tem um agudo *senso de possibilidades* reconhece que tudo “provavelmente também poderia ser de outro modo”? Desde sua “capacidade de pensar tudo aquilo que também poderia ser, e não julgar que aquilo que é seja mais importante do que aquilo que não é” em uma vida vivida em “teia mais sutil, feita de nevoeiro, fantasia, devaneio e condicionais”? Não é precisamente sobre essas expectativas que podem ser experimentadas que a psicanálise nos fala quando Maria Rita Kehl – enfatizando a diferença entre o conceito psicanalítico de desejo e a noção ordinária de “objeto de desejo” que circula na sociedade de consumo, declara –: o objeto do desejo “não é

um objeto que você encontra”, mas “o objeto que te move”<sup>6</sup>? Pensamos que é essa sensibilidade especial para o possível e para o caráter mobilizador dos objetos do desejo que torna possível acolher o apelo de Ricoeur (2010b, p. 368) para “resistir ao encolhimento do espaço de experiência”, “lutar contra a tendência de só considerar o passado sob o ângulo do acabado, do imutável, do findo”, “reabrir o passado, reavivar nele potencialidades irrealizadas, impedidas”, pensar “contra o adágio que diz que o futuro é aberto e contingente e o passado univocamente fechado e necessário” e “tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada”.

Nesse sentido, nossa reflexão não explorou mais do que uma reorientação existencial, isto é, em termos de postura, posicionamento e atitude diante do presente que nos foi dado. Evidentemente, uma mera mudança de atitude não é nem poderia ser a cura para as dores do mundo. Todavia, parece que estamos no momento designado por Milan Kundera (1988) de época dos *paradoxos terminais*, isto é, a época na qual todas as grandes categorias modernas que estruturam nossa existência ordinária operam com o sinal invertido. A modernidade, nascida dos sonhos de libertação, comparece por toda parte como catástrofe – pasmaceira, dilema. Não será essa textura do presente uma característica que emerge de um olhar ora nostálgico, ora melancólico, ora ressentido? Um olhar, enfim, de uma consciência histórica que, habituada à superexcitação, procura por toda parte algo que volte a lhe superexcitar e não aceita nada menos do que um reino da liberdade? Olhar diante do qual tudo o mais parece frio, tênue, estéril de interesses e delícias? Não urge, talvez há muito tempo, um luto por meio do qual possamos sonhar não só com um futuro distinto, mas com um *novo modo* de nos relacionarmos com o futuro? Não é nosso sonho com futuros magnânimos e grandiloquentes uma maneira de praticar o que Freud chamou

de *política do avestruz*, isto é, de recusar o exame responsável do real e não aceitar a não ser utopias que nossa melancolia engendra, os paraísos perdidos que nossa nostalgia inventa e as vinganças com as quais nosso ressentimento fantasia e não executa para permanecer fantasiando? Pensamos que estas questões, depois do percurso dessa reflexão, resultam vivas o suficiente para que, mais do que novas reflexões, se prestem ao teste da iniciativa de pensar o contemporâneo não como dilemas ou pasmaceira, mas com coragem e ousadia ética e política.

## Referências

- ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BADIOU, Alain. *A aventura da filosofia francesa no século XX*. Tradução de Antônio Teixeira e Gilson Iannini. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- DOSSE, François. *A saga dos intelectuais franceses (1944-1989)*. Tradução de Guilherme João de F. Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2021.
- FREUD, Sigmund. *Recordar, repetir, elaborar*. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obras completas, v. 10).
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Tradução de Ana Isabel Soares. São Paulo: Unesp, 2015.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich; RODRIGUES, Thamar de Oliveira (org.). *Uma latente filosofia do tempo*. São Paulo: Unesp, 2021.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- JANSEN, Harry. *Hidden in historicism: time regimes since 1700*. London: Routledge, 2020.

<sup>6</sup> A declaração de Maria Rita Kehl pode ser encontrada no minuto 32 da palestra intitulada *A depressão e o desejo saciado*, no endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=DL1PexsfmUk>.

- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. 5. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.
- 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: EdUERJ: Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Tradução de Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução do original alemão [de] Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *Histórias de conceitos*. São Paulo: Contraponto, 2020.
- KUNDERA, Milan. *A arte do romance: (ensaio)*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca e Vera Mourão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- KUNDERA, Milan. *A ignorância*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- KUNDERA, Milan. *A insustentável leveza do ser*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. Rio de Janeiro: Record, 1995.
- LOVEJOY, Arthur. *A grande cadeia do ser*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.
- MUSIL, Robert. *O homem sem qualidades*. Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- RICOEUR, Paul. A crise da consciência histórica e a Europa. *Lua Nova*, São Paulo, n. 33, p. 87-188, 1994. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-64451994000200007>.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. Introdução de Hélio Salles Gentil. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a. t. 1.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. Introdução de Hélio Salles Gentil. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b. t. 3.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Apresentação brasileira de Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2002.
- STEIN, Ernildo. *Melancolia: ensaios sobre a finitude no pensamento ocidental*. Porto Alegre: Movimento, 1976.
- STEIN, Ernildo. *Órfãos de utopia: a melancolia da esquerda*. 3. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2015.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2010.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

Recebido em: 16 abr. 2024

Aceito em: 20 jun. 2024

