

No Future: esboços para uma ação política no “novo tempo do mundo”

No Future: sketches for political action in the “new time of the world”

Danilo Araujo Marques

danilomarques.his@gmail.com

Mestre em História

Universidade Federal de Minas Gerais

Av. Elísio de Brito, 845 - Boa Vista

31060-535 - Belo Horizonte - Minas Gerais

Brasil

Resumo

Neste início de século, uma nova dinâmica temporal parece irromper no Ocidente. Nas mais diversas acepções desta nova experimentação do tempo histórico, um presente autocentrado toma lugar de destaque, em detrimento de experiências passadas e projetos de futuro. Mas o que dizer a respeito das implicações políticas dessa configuração temporal? Este artigo pretende explorar duas diferentes indicações de alternativas para ação política neste que seria um “novo tempo do mundo”, tendo em conta os possíveis arranjos entre experiência e expectativa nos dias de hoje: de um lado, a “hipótese comunista”; de outro, o “pós-socialismo”. Animado pela concepção de crise enquanto abertura de possibilidades, ao final do texto pretende-se formular um esboço próprio de ação, que sintetize o moderno impulso para o futuro (porvir) e a contemporânea – por vez estagnante – onipresença de um “regime de historicidade presentista”, conjugando a noção de um “regime de urgência” com elementos dos pensamentos de Ernst Bloch e Walter Benjamin.

Palavras-chave

Temporalidades; Presentismo; Política.

Abstract

In this new century, a new temporal dynamics seems to arise in the West. In several senses from this new experimentation of historical time, a self-centered present takes a prominence place, at the expense of the past experiences and future projects. But, what to say about the political implications from this temporal setting? This article intends explore two different sketches of alternatives for political action on this that would be a “new time of the world”, taking into account the possible arrangements between experience and expectation in our days: on the one hand, the “communist hypothesis”; on the other, the “post-socialism”. Excited by the concept of crisis like a while of opening possibilities, when finalizing the text we intend to formulate our own action outline, making a synthesis between the modern impulse for the future and the contemporary - sometimes stagnant - omnipresence of a “presentist regime of historicity”, combining the notion of a “urgency regime” with elements from the Ernst Bloch and Walter Benjamin’s thoughts.

Keywords

Temporalities; Presentism; Policy.

43

Recebido em: 16/11/2015

Aprovado em: 15/7/2016

Em sua clássica *Introdução à leitura de Hegel*, Alexandre Kojève afirma que apenas uma categoria de tempo interessava ao autor da *Fenomenologia do Espírito*: “o tempo da ação consciente e voluntária que realiza no presente um projeto para o futuro”. Trata-se do tempo histórico e, de acordo com Kojève, “o presente só é histórico [para Hegel] porque nele há uma relação com o futuro, ou, mais exatamente, porque ele é uma função do futuro” (KOJÈVE 2002, p. 349). Reinhart Koselleck já nos ensinou que esta definição do tempo histórico é característica *sui generis* da modernidade, e, tratando-se de Hegel a primazia conferida pela ação no presente a um projeto de futuro, um “horizonte de expectativas”, não poderia ser diferente (KOSELLECK 2006).

Ora, mas se considerarmos aqui esta definição “futurocentrada” – nos termos de François Hartog –, podemos concluir que hoje o tempo histórico está em crise, ou que ao menos “o futuro não é mais o que era” (MARQUES *et al.* 2013; VALÉRY 1991). As muitas designações contemporâneas para essa nova condição dão o tom daquilo que Paul Valéry já denominava no século passado como “o problema de nosso tempo”: fala-se em “regime de historicidade presentista”, “cronótopo do presente amplo”, “presente perpétuo”, “presente contínuo”, “presenteísmo” e assim por diante (HARTOG 2013; GUMBRECHT 2012; BAUMAN 1998; MAFFESOLI 2003). “A busca do presente”, para citar outro poeta, desta vez Octávio Paz, faz irromper a força e a onipresença de uma nova categoria temporal (PAZ 1990). E, assim como nos últimos versos da não menos poética – embora mais barulhenta – *God Save the Queen*, da britânica *The Sex Pistols*, um causticante *No Future* é repetido à exaustão no que ainda resta de “consciência histórica” no Ocidente.

44

O filósofo Paulo Arantes argumenta que vivemos hoje em um *Novo Tempo do Mundo*. Gestado na virada dos anos 70 para os anos 80 do século passado, seu principal atributo seria um corolário do congelamento da agitação social no Ocidente e da intensificação daquele discurso que Krzysztof Pomian denominou “a crise do futuro” (POMIAN 1999). De acordo com Arantes,

a certa altura do curso contemporâneo do mundo, a distância entre expectativa e experiência passou a encurtar cada vez mais e numa direção surpreendente, como se a brecha do tempo fosse reabsorvida e se fechasse em nova chave, inaugurando uma nova era que se poderia denominar das *expectativas decrescentes*, algo “vivido” em qualquer que seja o registro, alto ou baixo (ARANTES 2014, p. 67, grifos no original).

Apreendido pelo que se convencionou chamar de *presentismo*, este “novo tempo do mundo”, segundo palavras da historiadora Ludivine Bantigny, “traduz seguramente um certo ar do tempo onde predomina o sentimento de um futuro vacilante”; uma nova e “essencialmente pessimista” condição para a experimentação do tempo (BANTIGNY 2013, p. 23). Mas, em vez de apenas apresentar aqui uma espécie de *patchwork* dos conhecidos estudos que, mais ou menos nessa direção, alegam a irrupção contemporânea de uma nova ordem do tempo, consideremos enquanto filão de nossa reflexão a sugestão segundo a qual é “bem mais à maneira de uma ideologia que é

preciso analisar o presentismo, e portanto explorar suas implicações políticas” (BANTIGNY 2013, p. 24).

Neste sentido, Jérôme Baschet defende que “o reino de um presente perpétuo que nega o antes e o depois, e faz do hoje o novo altar em que todos devem se sacrificar “trata-se de um autêntico produto da chamada “lógica neoliberal”. Para ele, desde que a chamada Era Reagan-Tatcher acenou com a mão invisível o princípio *TINA – There Is No Alternative* – do livre mercado, o presente surgiu como “este novo tirano que, para melhor assegurar sua dominação, faz desaparecer o passado no esquecimento e obnubila toda perspectiva de um futuro que não seja a repetição ou a amplificação da dominação presente”¹ (BASCHET 2001, p. 63). Assim, nada mais representativo do que a polêmica declaração de que, ao final do século XX, a História atingira o “ponto final na evolução ideológica da humanidade”, figurado pelo triunfo hegemônico dos princípios políticos e econômicos do liberalismo em detrimento de seus rivais ideológicos (FUKUYAMA 1989). A teoria fukuyamiana do “fim da História” seria, portanto, uma genuína expressão do que o filósofo Pierre-André Taguieff chamou de “a sacralização do mundo tal como ele vai”, um recorrente *ethos* no mundo ocidental contemporâneo (TAGUIEFF 2000, p. 10-11).

Diante do “mal-estar” causado por essa condição, argumenta-se que aquele profundo e indiferente niilismo do jovem Meursault, em *O Estrangeiro*, de Albert Camus, teria atingido o nível globalizado de um sintoma da consciência histórica na lógica cultural do capitalismo tardio. Ao fim do século XX, enquanto o futuro saía, melancólico, pela porta dos fundos da História, o presente era recebido com a intensa e cínica repetição de duas efusivas frases: “tanto faz” e “não me importo” (CAMUS 2013). Assim se afigurava o que, conforme palavras de Zygmunt Bauman,

é o colapso gradual e o rápido declínio da antiga ilusão moderna: da crença de que há um fim do caminho em que andamos, um *telos* alcançável da mudança histórica, um Estado a ser atingido amanhã, no próximo ano ou no próximo milênio, algum tipo de sociedade boa, de sociedade justa e sem conflitos em todos ou alguns de seus aspectos postulados (BAUMAN 2001, p. 37).

Todavia, longe de reiterar aqui a inflexão trágica por trás do “ar essencialmente pessimista” ou mesmo aquela expressão pré-fabricada de melancolia e resignação por parte de alguns pós-modernos, propomos assumir a crise do momento atual como uma oportunidade prenhe de novas possibilidades e desdobramentos. É neste sentido que nos cumpre considerar algumas reflexões que enfrentam a angústia proclamada pelo “horizonte-dique” de um “presente hipertrofiado” – para usar alguns termos de José Carlos Reis – e apontam possíveis caminhos para ação política neste chamado “novo tempo do mundo” (REIS 2012, p. 54).

¹ Eis o *leitmotiv* da tese sustentada por Fredric Jameson, que concebia o pós-modernismo “como a dominante cultural da lógica do capitalismo tardio” (JAMESON 1996, p. 72). Para ele, a dita “condição pós-moderna” estimula um rearranjo temporal no qual uma “nova relação com nosso próprio presente inclui elementos anteriormente incorporados à experiência do ‘futuro’ e bloqueia, ou impede, qualquer visão global deste último como um sistema diferente, radicalmente transformado” (JAMESON 1996, p. 291).

A "hipótese comunista": pela reativação crítica do futuro (porvir) emancipatório

Na reedição da *Dialética do Esclarecimento*, em 1969, os fundadores da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno e Max Horkheimer, admitiam que, decorridos mais de vinte anos desde sua publicação, "não são poucas as passagens em que a formulação não é mais adequada à realidade atual". Por outro lado, a força que havia animado a escrita da obra de modo algum parecia ultrapassada. "O pensamento crítico, que não se detém nem diante do progresso", diziam, "exige hoje que se tome partido pelos últimos resíduos de liberdade, [...] ainda que pareçam impotentes em face da grande marcha da história" (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 9). Reivindicando para si a tradição desse "pensamento crítico", intelectuais de uma renovada esquerda, pós-queda do Muro de Berlim, procuram atualmente tomar "partido pelos últimos resíduos de liberdade" e refletir sobre as possíveis formas de reconfiguração da *práxis* revolucionária sem uma realidade social dita "unidimensional", na qual, segundo Stanley Aronowitz, "a vida política já não se fundamenta numa concepção de um mundo qualitativamente melhor" (HOLLANDA 1992, p. 155).

Um pouco à maneira de como agia Lênin nos primeiros anos do século passado – guardadas as devidas proporções históricas de tempo e espaço –, a principal questão que anima estes pensadores no início do século XXI é: *que fazer* diante de uma "ordem" que, voltada para o prosaísmo do "mundo tal como ele vai", orgulha-se de decretar diariamente o luto político das metateorias propositivas de horizontes alternativos? Para o filósofo Slavoj Žižek,

46

É fácil rir da noção de "fim da história" de Fukuyama, mas o *ethos* dominante hoje é "fukuyamiano": o capitalismo democrático-liberal é aceito como a fórmula da melhor sociedade possível que finalmente se encontrou – só resta torná-lo mais justo, mais tolerante etc (ŽIŽEK 2011, p. 416).

Nesse sentido, não sem uma boa dose de provocação, pergunta:

se o capitalismo democrático-liberal funciona obviamente melhor do que todas as alternativas, se o capitalismo democrático-liberal, se não é a melhor forma de sociedade, pelo menos é a menos pior, por que simplesmente não nos resignamos, como adultos que somos, e o aceitamos de todo o coração? (ŽIŽEK 2011a, p. 81)

Movido pelo princípio de "reativação crítica" do que Miguel Abensour denominou "o novo espírito utópico", Žižek apresenta-se como um dos principais representantes dessa vertente teórica que, em maior ou menor grau, propõe uma releitura dos discursos políticos de emancipação sem perder de vista os desafios lançados pelo "novo tempo do mundo" (ABENSOUR, 1990).² Crítico da contemporânea sociedade de "últimos homens", de "indivíduos 'pós-modernos' que rejeitam como terroristas todos os objetivos 'mais altos' e dedicam a

² Para outros representantes dessa vertente teórica, ver: *Para além do capital* (MÉSZAROS 2002) e *Os limites do capital* (HARVEY 2013).

própria vida a sobreviver, a uma vida cheia de prazeres menores cada vez mais refinados e artificialmente excitados”, Žižek empenha-se na reformulação do “desejo emancipatório” entendendo que:

Embora momentos sublimes como o clímax jacobino da Revolução Francesa e a Revolução de Outubro permaneçam para sempre como parte fundamental de nossa memória, o arcabouço geral *tem de ser superado e tudo deve ser repensado, a partir do zero* (ŽIŽEK 2003, p. 108; 2011, p. 80, grifos nossos).

Assim, tomando como ponto de partida de sua crítica este presente autorreferenciado – o “grau zero da ideologia”, como gosta de dizer –, Žižek alerta para a necessidade de se enfrentar o atual “deserto do real” e toda a crise de seu vazio substancial. Não para seguir em frente e continuar “[sobre]vivendo no fim dos tempos”, mas a fim de que se compreenda a crise do atual momento como real oportunidade de sua superação (ŽIŽEK 2012).

Rapidamente comentada acima, a concepção do “novo espírito utópico” proposta pelo filósofo Miguel Abensour³ tende a captar muito bem o *ethos* que anima boa parte dos pensadores que atualmente agem de acordo com o postulado da VI tese benjaminiana sobre o conceito de história, segundo o qual “cada época deve tentar sempre arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para dominá-la” (BENJAMIN 2013, p. 11-12). Tratam-se de intelectuais que, na melhor acepção deste tão desgastado termo, buscam repensar, hoje, o lugar social dos discursos de emancipação, e, não raro, recorrem ao arcabouço teórico de Karl Marx. Conservando, contudo, a crítica como princípio fundador, os “partidários do novo espírito utópico” não são, nas palavras de Abensour, “como o herdeiro que prossegue um movimento”. Oriundos de correntes heterodoxas ou marginais no interior do marxismo, eles

Não querem repetir ou recomeçar a utopia (ou, o que daria no mesmo, completar Marx com a utopia) mas redescobrir o programa comunista que está no coração da teoria radical [...] não querem permanecer aquém da teoria de Marx nem ir além dela, mas tomar posição no centro mesmo da teoria. Implícita ou explicitamente, o novo espírito utópico se inspira na ideia de que a crítica revolucionária real das utopias formuladas por Marx e Engels foi deformada, pior ainda invertida pelos epígonos, ocultando uma dimensão fundamental da teoria [...]: a tensão para o futuro comunista (ABENSOUR 1990, p. 59-60).

E é justamente neste sentido que, ao apontar o “problema no paraíso”⁴ e sugerir “que tudo tem de ser superado e repensado, a partir do zero”, Žižek

³ Agradeço ao colega Wilkie Buzatti Antunes por esta certa sugestão de leitura.

⁴ Esta é a expressão que intitula um dos livros de Žižek, que leva como subtítulo “Do fim da história o fim do capitalismo”. De acordo com suas palavras: “O ‘paraíso’ do título deste livro faz referência ao paraíso do Fim da História (tal como elaborado por Francis Fukuyama: o capitalismo liberal-democrata como a melhor ordem possível enfim encontrada), e o ‘problema’, evidentemente, é a crise permanente que levou o próprio Fukuyama a abandonar sua ideia de Fim da História. Minha premissa é que aquilo que Alain Badiou chama de ‘hipótese comunista’ é o único arcabouço adequado ao diagnóstico da crise” (ŽIŽEK 2015, p. 11). A respeito daquela guinada no argumento de Francis Fukuyama, ver: “Do fim ao futuro da História” (MARQUES 2014).

defende que “sem dúvida, esse começo é o que Badiou chama de ‘hipótese comunista’” (ŽIŽEK 2011, p. 80).

O filósofo Alain Badiou é outro representante desta esquerda (auto)crítica, que tomamos a liberdade de denominar aqui, por razões óbvias, como “pós-queda do Muro de Berlim”.⁵ Sua proposta política de releitura da concepção marxiana de mundo é clara: “no campo da ideologia e da história, convém fazermos nosso próprio balanço do século XX, de modo a reformular a hipótese da emancipação de acordo com as condições de nossa época, após o fracasso dos Estados socialistas”. A urgência desse balanço seria imposta, hoje, pelo fato de, em uma “escala de conjunto, a forma moderna, dita ‘democrática’, do Estado burguês, cujo suporte é o capitalismo globalizado, [...] se apresentar como sem rival no campo ideológico” (BADIOU 2012, p. 146). Diante disso, nosso momento histórico é definido em suas palavras como “a época da reformulação da hipótese comunista” (BADIOU 2012, p. 40-41).

Para Badiou, o termo “comunismo” ou foi completamente esquecido, após a proclamação do “fim das ideologias”, ou historicamente identificado com as práticas tirânicas e criminosas de um Josef Stalin ou um Pol Pot. Todavia, alguns sinais indicariam o iminente fim desse “período reativo”, visto que estaríamos, hoje, mais próximos das questões enfrentadas na primeira metade do século XIX do que dos problemas herdados do século XX.⁶ “Como por volta de 1840”, diz ele,

48

estamos diante de um capitalismo cínico, certo de ser a única via possível de organização das sociedades. [...] Os revolucionários são desunidos e frouxamente organizados, amplos setores da juventude foram tomados por um desespero nihilista, a grande maioria dos intelectuais é servil (BADIOU 2012, p. 147).

Em outras palavras, o atual momento de crise não poderia ser mais propício para a releitura da “Ideia comunista”. Não no sentido do mero resgate e transposição ahistórica de um modelo para a ação política, mas de uma reavaliação contemporânea, contrária ao formato dogmático de grande parte do século XX. Conforme o argumento de Badiou, acima de tudo,

É preciso derrubar o velho veredito que diz que chegamos ao “fim das ideologias”. [...] *A razão para emancipação da humanidade não perdeu sua força.* A palavra “comunismo”, que durante muito tempo deu nome a essa força, foi aviltada e prostituída. Mas hoje seu desaparecimento serve apenas aos detentores da ordem, aos atores febris do filme catástrofe. *Vamos ressuscitá-la em sua nova clareza.* Que é também sua antiga virtude, quando Marx diz que o comunismo é a ruptura, “do modo mais radical, com as ideias tradicionais” e faz surgir uma “associação na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos” (BADIOU 2012, p. 59-60, grifos nossos).

⁵ Podemos, talvez, trabalhar com a hipótese de que, no caso de Badiou, a necessidade de uma releitura do pensamento de esquerda tenha se originado no fracasso e subsequente isolamento histórico dos movimentos sociais de 1960 no decorrer das décadas de 1970 e 1980. Alain Badiou foi um militante da juventude maoista no fatídico Maio de 1968 francês. Para mais informações sobre a proposta de releitura do evento e do pensamento de esquerda no Ocidente, ver o texto “Maio de 1968 revisitado, quarenta anos depois” (BADIOU 2012).

⁶ É nesta direção que Slavoj Žižek vai propor um retorno à leitura de Hegel em seu *Menos que nada* (ŽIŽEK 2013).

O “pós-socialismo”: por uma ação política calcada na autorreferencialidade do presente

Por outro lado, convém considerar a proposta de reflexão que o sociólogo Alain Touraine esboça a respeito da ação política no “novo tempo do mundo” – dado que nela subjaz uma outra concepção de porvir. De acordo com sua leitura, para uma justa compreensão da realidade presente, é preciso ter em mente o esgotamento do “horizonte de expectativas” da esquerda socialista.⁷ Dessa maneira, trata-se, portanto, de dar boas-vindas a uma nova condição, caracterizada em suas palavras pelo “desaparecimento de um certo modo de ação política, de um tipo de relação entre os valores culturais, os interesses ou os movimentos sociais e a ação propriamente política” (TOURAINÉ 1988, p. 73).

Para Touraine, a sociedade que emerge no que ele chama de “pós-socialismo” é definida por uma capacidade de ação autorreferente. “Em todo caso”, diz,

ela não se volta mais para o céu, mas, sim, para si mesma. Ela não acredita mais nem na vida eterna nem nos amanhãs que cantam. Responsável por ela mesma, descobre que as opções sociais e políticas são antes opções morais, uma certa maneira de compreender a capacidade de criar que nos define agora de forma total (TOURAINÉ 1988, p. 53).

Neste sentido, Touraine sustenta que

Hoje, como ontem, os homens fazem a sua história, mas agora sabem que a fazem. Sabem também que sua ação não desembocará na mudança, progressiva ou abrupta, do reino da necessidade para o reino da liberdade. Nunca haverá paraíso reencontrado (TOURAINÉ, 1988, p. 209-210).

49

Tendo em vista, portanto, a problemática de uma ação política que se instale em uma nova forma de experimentação do tempo histórico, em um presente autocentrado,⁸ Touraine sugere afinar a sensibilidade para a *práxis* democrática dos novos movimentos sociais que surgem na cena pública. Segundo ele, os

atuais movimentos, o das mulheres, nacionalistas, ecologistas, antinucleares, estes vivem no imediato, decididamente no fim do mundo: é agora que é preciso por termo ao poder nuclear; amanhã será muito tarde. Mas esse tempo sem profundidade, que torna a escatologia uma dimensão da vida cotidiana, combina-se a uma ampliação quase infinita do espaço. [...] Os novos movimentos sociais são planetários; seus militantes, nômades e cosmopolitas (TOURAINÉ 1988, p. 140).

⁷ É interessante notar que Žižek também concebe o fracasso do socialismo justamente como o momento de propor a “hipótese comunista” como alternativa radical ao capitalismo. Para ele, há que se diferenciar “socialismo” de “comunismo”. O primeiro seria facilmente reinventado pelo capitalismo sob a forma de comunitarismo, populismo, capitalismo de valores asiáticos ou qualquer configuração que o valha. Enquanto “o capitalismo representa a propriedade privada e o socialismo, a propriedade estatal”, afirma Žižek, “o comunismo representa o fim da propriedade como tal nas áreas comuns. “Assim, muito além de ser concebido como a “infame fase inferior” do comunismo, o socialismo, para Žižek, deve ser visto como “seu verdadeiro concorrente, sua maior ameaça. [...] Portanto, o complemento do título de [Antônio] Negri deveria ser: *Adeus, sr. Socialismo... e bem-vindo, camarada Comunismo!*” (ŽIŽEK 2011, p. 86)

⁸ É claro que há a iminência de um risco no caso de excesso dessa autorreferência. E ele está relacionado às “tentativas da decadência” de um “culto do presente”. De acordo com Touraine, “o enclausuramento no presente significa, quase sempre, a recusa de todo projeto coletivo, de toda capacidade de ação política” (TOURAINÉ 1988, p. 78).

Compreendendo, assim, a irrupção social de um novo momento histórico, no qual as categorias de tempo e espaço são profundamente reconfiguradas, a proposta de Touraine é sepultar o socialismo – o “fantasma que já deixou de convencer e mobilizar” –, e viver neste “novo tempo”, agindo de acordo com as novas situações e comportamentos dos movimentos sociais democráticos. É preciso voltar os olhos para o presente, a fim de se desembaraçar do passado e reencontrar novas esperanças para “um futuro que criamos, mas mal começamos a descobrir” (TOURAINÉ 1988, p. 220). Os combates devem ser acima de tudo pela democracia. “Deixemos os nostálgicos e os ambiciosos à margem”, sugere,

é preciso inventar uma nova maneira de vivermos juntos, num planeta tumultuado, no meio dos poderosos e perigosos instrumentos de nosso conhecimento e no bojo dos perigos por que passam as liberdades em qualquer período de crise. Governar, calcular, planificar, sim; mas inicialmente ter suficiente confiança para caminhar de passo com o que muda e acreditar na importância dos novos movimentos sociais para construir uma nova imagem da liberdade e da responsabilidade coletivas, para devolver força, voz e esperança à maioria (TOURAINÉ 1988, p. 219).

O *ainda-não-consciente* de Ernst Bloch e o *tempo-de-agora* de Walter Benjamin: dilatar o presente com “possíveis-reais” – ou “Sobre a função utópica”

50

Próxima da noção de “imediatismo” dos movimentos sociais de que fala Touraine, a expressão “novo tempo do mundo” de Paulo Arantes, que vimos utilizando até aqui, busca captar este novo “estado de perpétua emergência” como “um fato consumado de [nossa] época”. “Salvo na sua dimensão cronológica trivial”, diz Arantes, em “uma sociedade rigorosamente sem futuro, como todas as sociedades securitárias de risco, [...] a urgência se tornou a principal unidade política de medida temporal” (ARANTES 2014, p. 258; p. 337). É neste sentido, portanto, que compreendemos as duas propostas de ação política consideradas aqui sob uma égide histórica e social comum: a despeito de suas flagrantes divergências, ambas falam a partir do estado de emergência do “novo tempo do mundo”. E, de acordo com Arantes, nós, que vivemos nesta configuração temporal, “carecemos é de uma antipolítica que saiba decifrar *o renascimento paradoxal de expectativas que se abram para outras dimensões temporais*” (RODRIGUES 2014, grifos nossos).

Deste ponto de vista, Boaventura de Sousa Santos dá um primeiro passo ao sugerir aquilo que denomina como uma “sociologia das emergências”. Tal proposta – uma via que consideramos no limiar das duas concepções de ação política descritas acima, e que, por isso mesmo, corroboramos neste artigo –, “busca uma relação mais equilibrada entre experiência e expectativa, o que nas atuais circunstâncias, implica dilatar o presente e contrair o futuro”. Assim, a sociologia das emergências – enquanto “fragmento de uma nova teoria da história que nos permita voltar a pensar a emancipação social” – propõe investigar alternativas que caibam no horizonte de possibilidades concretas. Portanto, não se trata de minimizar as expectativas, mas radicalizá-las no que lhes há de assente, em capacidades reais no aqui-agora (SANTOS 2006, p. 53). Neste sentido, como

proposta de ação em um “regime de urgência”,⁹ a principal conduta da sociologia das emergências é ainda a do desejo emancipatório. Sua *raison d’être* deriva de um novo inconformismo, animado pela concepção de que hoje e não amanhã podemos viver em um mundo melhor. “Afinal, [...] se só vivemos o presente, não se compreende que seja tão passageiro” (SANTOS 2006, p. 135).

O conceito que regula a sociologia das emergências é o “ainda-não-consciente” – *noch-nicht-bewußte* – de Ernst Bloch. Por se tratar de uma categoria que exprime a latência de um movimento no processo de sua manifestação e investiga a tendência do “possível-real” que emana do “instante vivido”, o “ainda-não-consciente” descreve o modo como o futuro irrompe no presente e o dilata, “este futuro [que] é em si nada mais que a expansão do nosso obscuro, nada mais que nossa obscuridade gerando o que é grande, expandindo sua latência”¹⁰ (BLOCH 1977, p. 244). Portanto, em vez de referendar um futuro indeterminado e longínquo, o conceito blochiano, inscreve no presente a perspectiva do *novum*: uma possibilidade incerta, embora jamais neutra. E é esta incerteza não neutra que dá forma à concepção segundo a qual cada momento está repleto de possibilidades, e que, por isso mesmo, é importante não desperdiçar a chance específica de transformação oferecida em cada instante vivido.¹¹

Eis aí o que Walter Benjamin descreve como o “tempo-de-agora” – *Jetztzeit* – em suas teses Sobre o conceito de história. Na medida em que dá forma a um cairológico tempo histórico – um devir perpassado pelo átimo em que a iniciativa humana colhe a oportunidade favorável e decide a própria liberdade –, a fresta aberta pelo “tempo-de-agora” representa o “material explosivo” do instante de ação, com toda a dimensão revolucionária de sua apocatástase. Assim, o conceito benjaminiano coloca-se a serviço da reflexão e da prática no “instante vivido”, visto que “na realidade, não há um só instante que não carregue consigo a sua chance revolucionária” (BENJAMIN *apud* LÖWY 2005, p. 134). E, a partir do momento em que essa “chance revolucionária” é definida como específica, “como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova”, o *Jetztzeit* de Benjamin revela-se como meio fundamental para o alcance daquilo que Ernst Bloch chamou de “atividade consciente e ciente do ainda-não-consciente”.

Chega-se assim ao ponto em que a esperança, esse autêntico afeto expectante no sonho para a frente, não surge mais como uma mera emoção autônoma [atravessada apenas por um sentido de urgência que almeja se desgarrar da condição presente], mas de modo *consciente* como *função utópica* (BLOCH 2005, p. 144, grifos no original).¹²

⁹ O termo é de ZakiLaidi (LAÏDI 1998; 1999).

¹⁰ No original: “ce futur n’est lui-même rien d’autre que l’agrandissement de notre obscur, rien d’autre que notre obscurité engendrant ce dont elle est grosse, agrandissant sa latence.” (Tradução livre)

¹¹ Pois uma coisa é certa: se com o “ainda-não-consciente” Bloch pretende tecer um conceito à altura da vontade utópica do “sonhar para a frente” e levar a filosofia até a esperança – “um lugar do mundo tão habitado quanto as terras mais cultivadas e tão inexplorado quanto a Antártida” –, a “vontade última”, diz ele, “é a de estar verdadeiramente no presente” (BLOCH 2005, p. 16-17; p. 26). Isto porque, em suas palavras, a “vontade utópica autêntica não é de forma alguma um almejar infinito, ao contrário: ela quer que o meramente imediato e, dessa forma, o conteúdo não possuído do encontrar-se e do estar-aí [*Dasein*] finalmente mediado, aclarado e preenchido, preenchido de modo adequado à felicidade” (BLOCH 2005, p. 26).

¹² Talvez seja neste sentido que, atentando para o postulado benjaminiano segundo o qual “a chance

Conclusão

No início deste texto, sustentamos que aquele tempo histórico que animava as reflexões de Hegel e de tantos outros modernos parece estar, hoje, em profunda crise. Sob as mais variadas alcunhas, trata-se da chamada “crise do futuro”. Momento de euforia para uns e de desalento para outros – já que no “fim da História” há muitas moradas –, talvez a mera permanência no nível dos juízos de valor sobre a presente situação seja ainda insuficiente, não propositiva. Como nas palavras de Benjamin: “A tendência só não basta [...] Certamente, as opiniões têm, apesar de tudo, grande importância, mas a melhor opinião de nada serve se não fizer alguma coisa de útil àqueles que a partilham” (BENJAMIN *apud* ABENSOUR 1990, p. 151) Sendo assim, em meio à difusão de sentimentos e opiniões em jogo no debate de uma questão tão contemporânea, talvez seja o momento de tomar nota do “estado de espírito” gramsciano e, ao menos, arriscar uma síntese para se alcançar “alguma coisa de útil” do ponto de vista propositivo. “Ser pessimista com a inteligência, mas otimista com a vontade” parece um caminho formidável (GRAMSCI 1987, p. 142-143).

Há pouco mais de vinte anos, num ciclo de conferências a respeito da polêmica tese de Fukuyama, Edgar Morin afirmava que “há na nossa época enormes fermentações possíveis – tanto para o pior quanto para o melhor”, e que, mais do que apenas continuar, “a história se encontra diante de novos caminhos, de novas bifurcações”. Neste sentido, concordamos com o complemento do sociólogo Jean-Luc Boilleau: “É o tempo difícil de se fazer uma boa escolha” (LEFORT 1994, p. 72; p. 82). Há que se enfrentar a crise do tempo histórico moderno como oportunidade de refletir sobre novas sendas para a ação política. Se é urgente ou não, cabe avaliar. Mas como dizia um velho revolucionário do século passado: “há uma grande desordem sob o céu, a situação é excelente” (ŽIŽEK 2012, p. 13).

52

Referências bibliográficas

- ABENSOUR, Miguel; ARANTES, Urias (org.). **O novo espírito utópico**. Campinas: Ed. UNICAMP, 1990.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- ARANTES, Paulo Eduardo. **O novo tempo do mundo**: e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014.

revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política”, John Holloway lança mão da necessidade de se pensar uma alternativa àquela “nova ordem mundial” de que fala Francis Fukuyama em sua tese sobre o “fim da História” e argumenta que, neste início de século, “há uma nova urgência, uma urgência do próprio tempo [...] as dimensões temporais do pensamento radical e revolucionário mudaram. [...] Não faz mais sentido falar em paciência como uma virtude revolucionária ou falar sobre “revolução futura”. Que futuro? Precisamos da revolução agora, aqui e agora. Tão absurdo, tão necessário. Tão óbvio” (HOLLOWAY 2013, p. 8).

- BADIOU, Alain. **A hipótese comunista**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- BANTIGNY, Ludivine. Historicidades do 20e siècle: quelques jalons sur une notion. **Vingtième siècle - révue d'histoire**, n. 117, p. 13-25, 2013.
- BASCHET, Jérôme. L'histoire face au présent perpétuel: quelques remarques sur la relation passé/futur. In: HARTOG, François; REVEL, Jacques (org.). **Les usages politiques du passé**. Paris, Ed. de l'EHESS, 2001, p. 59-63.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- _____. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BLOCH, Ernst. **L'esprit de l'utopie**. Paris: Éditions Gallimard, 1977.
- _____. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: UERJ; Contraponto, 2005. v.1.
- CAMUS, Albert. **O Estrangeiro**. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- FUKUYAMA, Francis. The End of History? **The National Interest**, n. 16, p. 3-18, 1989.
- GUMBRECHT, Hans-Ulrich. **Graciosidade e estagnação: ensaios escolhidos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2012.
- GRAMSCI, Antonio. **Cartas do cárcere**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.
- HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiência do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- HARVEY, David. **Os limites do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- HOLLOWAY, John. **Fissurar o capitalismo**. São Paulo, Publisher, 2013.
- JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Editora Ática, 1996.
- KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.
- LEFORT, Bernard (org.). **Sobre o fim da história**. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- LAÏDI, Zaki. L'urgence ou la dévalorisation culturelle de l'avenir. **Esprit**, n. 240, fév., pp. 8-20, 1998.
- _____. **La tyrannie de l'urgence**. Montreal: Fides, 1999.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARQUES, Danilo; SOUZA, Débora Cazelato; RODRIGUES, Deise Simões. Entrevista com o Prof. Dr. François Hartog. **Temporalidades**, v. 5, n. 2, p. 10-15, 2013.

_____. Do fim ao futuro da História: uma análise acerca do percurso da teoria de Francis Fukuyama, de 1989 a 2012. **Revista Historiador**, ano 6, n. 6, p. 93-108, 2014.

MÉSZAROS, István. **Para além do capital**. São Paulo: Boitempo, 2002.

PAZ, Octavio. La búsqueda del presente. **Revista de Literatura Hispânica**, v. 1, n. 32, p. 3-12, 1990.

POMIAN, Krzysztof. **Sur l'histoire**. Paris: Éditions Gallimard, 1999.

REIS, José Carlos. **Teoria & História**: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: FGV, 2012.

RODRIGUES, Carla. No tempo das emergências – uma entrevista com Paulo Arantes. **Jornal Valor Econômico**, caderno “Eu & fim de semana”, 9 de abril de 2014. Disponível em: <http://blogdaboitempo.com.br/2014/05/11/no-tempo-das-emergencias-uma-entrevista-com-paulo-arantes/>. Acesso em: 15 nov. 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

54

TAGUIEFF, Pierre-André. **L'Effacement de l'avenir**. Paris: Galilée, 2000.

TOURAINÉ, Alain. **O pós-socialismo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

VALÉRY, Paul. **Variedades**. São Paulo: Iluminuras, 1991.

ŽIŽEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real**: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. **Vivendo no fim dos tempos**. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Em defesa das causas perdidas**. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Primeiro como tragédia, depois como farsa**. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **Menos que nada**: Hegel e a sombra do materialismo dialético. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Problema no paraíso**: do fim da história ao fim do capitalismo. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.