

# A era da inércia? Por um Brasil de novos começos

## *The age of inertia? For a Brazil of new beginnings*

PHILIPPE OLIVEIRA DE ALMEIDA

DANTE ALEXANDRE RIBEIRO DAS CHAGAS

*Havemos de amanhecer. O mundo se tingem com as tintas da antemã.*

Darcy Ribeiro

### RESUMO

As humanidades tomaram para si o conceito astronômico de revolução. Se antes a ideia consistia numa volta completa até o seu ponto de retorno, agora ela ultrapassa seu sentido original e passa a ser relacionada a grandes transformações estruturais, uma ruptura com o *status quo*, ou concebida como uma tentativa de adequar o ideal ao real; uma subversão da ordem. Todavia, hodiernamente, a ideia de Revolução parece temida ou algo que pertence somente aos livros de história. Com o ocaso da URSS, sob certo entusiasmo, proclamou-se um falacioso agouro: chegamos ao fim da História! Ao real cabia agora apenas uma adequação a um único e vitorioso ideal: o (neo)liberal. É como se passadas as Eras *das Revoluções, dos Impérios e dos Extremos*, tivéssemos alcançado uma era da conformação, a Era da Inércia, cuja noção de tempo apresenta-se como um eterno e inevitável presente sem qualquer dimensão de futuro, de modo a manter a contingência e criatividade humana reféns de um pensamento único, de uma *ditadura da falta de alternativas*. Portanto, o objetivo deste trabalho é recorrer a autores clássicos e contemporâneos que nos permitam pensar o hoje para além do agora, possibilitando o vislumbrar de novos amanhã; um resgate de nossa criatividade e contingência. É preciso que recuperemos uma disputa por utopias e respondamos: uma revolução ainda é possível? Novos Brasis podem ser o nosso horizonte de expectativa? Assim, através de Hegel e da tradição hegeliana, refletiremos sobre a relação entre historicidade e revolução a fim de criticar o que identificamos ser uma tentativa neoliberal de congelar a temporalidade; e, por fim, resgatar nossa dimensão de futuro e potencial transformador.

**Palavras-chave:** Revolução; Neoliberalismo; Fim da História.

## ABSTRACT

The humanities took upon themselves the astronomical concept of revolution. If before the idea consisted of a complete return to its point of return, now it goes beyond its original meaning and starts to be related to major structural transformations, a break with the status quo, or conceived as an attempt to adapt the ideal to the real; a subversion of order. However, nowadays, the idea of Revolution seems feared or something that belongs only in history books. With the fall of the USSR, with some enthusiasm, a fallacious omen was proclaimed: we have reached the end of History! The real was now only responsible for adapting to a single, victorious ideal: the (neo)liberal. It is as if after the Ages of Revolutions, Empires and Extremes, we had reached an age of conformity, the Age of Inertia, whose notion of time presents itself as an eternal and inevitable present without any dimension of future, in order to maintain human contingency and creativity hostage to a single thought, to a dictatorship with a lack of alternatives. Therefore, the objective of this work is to use classic and contemporary authors that allow us to think about today beyond the now, enabling us to glimpse new tomorrows; a rescue of our creativity and contingency. We need to recover a dispute over utopias and answer: is a revolution still possible? Can new Brazils be our horizon of expectation? Thus, through Hegel and the Hegelian tradition, we will reflect on the relationship between historicity and revolution in order to criticize what we identify as a neoliberal attempt to freeze temporality; and, finally, recover our future dimension and transformative potential.

**Key words:** Revolution; Neoliberalism; History end.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este trabalho tem como objetivo — amparando-se em categorias desenvolvidas por G. W. F. Hegel — refletir sobre a derrocada da ideia de “revolução” após a queda do Muro de Berlim. Nosso propósito é discutir como o neoliberalismo patrocina uma nova compreensão da temporalidade, calcada em um “presente eterno” (desistoricizado, desvinculado de passado ou futuro), e que se contrapõe à percepção moderna do devir como *potencialidade de transformação*. Hegel nos servirá de bússola, por ser um dos autores que, de forma mais enfática, trabalharam a correlação entre historicidade e revolução (com efeito, a Revolução Francesa, bem como seus desdobramentos, ocupa lugar de destaque nas reflexões promovidas pelo Idealismo Alemão). A *ditadura da falta de alternativas* denunciada por Mangabeira Unger está estreitamente ligada à perversão, pela sociedade de mercado, do sentido moderno de *tempo* — sentido que, em alguma medida, serviu como pano de fundo à Era das Revoluções.

Podemos observar três formas culturais pelas quais, no decorrer da história ocidental, concebeu-se coletivamente o tempo e sua temporalidade; passado, presente e

futuro foram concebidos dialogicamente articulando experiência e expectativa, conhecimento e esperança.

Ao longo da modernidade clássica, a concepção cristã de história — escatológica, marcada pela promessa de uma inevitável irrupção do Deus no tempo — passa por um processo de esvaziamento, frente ao surgimento do indivíduo e à ideia de dignidade humana, que ganha cada vez mais força no correr dos séculos (LIMA VAZ, 1960). Elementos até então atribuídos ao Absoluto transcendente começam a ser reapropriados no campo da imanência histórica — é o fenômeno que autores como Karl Lowith (1991) descreverão como *secularização*. Até que, na contemporaneidade, um novo horizonte de possibilidades se abre. Um rei não é rei porque Deus quer; os estamentos não são pré-definições eternas; o mundo enquanto construção nossa pode seguir o caminho que pavimentarmos (KANTOROWICZ, 1998). A nova realidade edificada pós-Revolução Francesa e Revolução Industrial marca o casamento entre o céu e a terra — o ser humano é um deus exilado, dotado de dignidade. E, por conseguinte, os revezes de sua história podem ser genuinamente “revolucionários” — não a repetição cega de criaturas fadadas a um destino cruel, mas um movimento rumo à perfeição (BLOCH, 1999).

Mas com a derrocada da União Soviética, o rearranjo geopolítico que se dá retira o destino de nossas mãos e cria outra forma de conceber o tempo: um presente eterno e imutável. Mais ainda: um presente cuja própria concepção de história perde a ideia de uma grande narrativa coletiva e se torna, como tudo no neoliberalismo, algo fragmentário e individualizante. O ideário neoliberal surge algumas décadas antes da queda do Muro de Berlim, forjado por escolas como o ordoliberalismo e aplicado por figuras como Ronald Reagan e Margaret Thatcher. Todavia, é com o colapso da URSS que o neoliberalismo se impõe, globalmente, como *única alternativa possível*: a crise do socialismo real parecia sinalizar, tanto aos setores hegemônicos da direita quanto da esquerda, que o “mercado livre” (ou melhor, a lógica concorrencial do capitalismo especulativo) seria a modelagem mais plena de organização da vida social. O “realismo capitalista” (na acepção de Mark Fisher) dissemina-se por todo o globo, insinuando que qualquer esforço para superar o domínio do capital financeiro pode levar à anarquia ou ao despotismo. Na retórica neoliberal, qualquer esforço comunitário para dar-se um *destino*, constituir um futuro genuinamente disruptivo é fatalmente retratado como “totalitário”, uma ameaça à autonomia individual. Teríamos, com a queda do Muro de Berlim, assistido ao esgotamento de todas as promessas emancipatórias da modernidade, a serem substituídas por um horizonte pós-moderno no qual o sonho do progresso é abandonado, e passado, presente e futuro passam a ser vistos

como “equivalentes”, apenas variações monocromáticas do mesmo (AMORIM, 2022). No mito meritocrático, cada pessoa é criadora de sua própria história. Seu esforço, seu empenho podem gerar bonificações futuras, como dinheiro e propriedade e, no máximo, algo melhor para o deleite e desfrute das gerações vindouras de suas famílias. Essas micro-histórias são fechadas em si mesmas e, se constituem uma macro-história, ela é estática e imóvel. Bilhões de microrrelatos que não movimentam as múltiplas totalidades culturais em direção a nada, a não ser a própria manutenção dessa existência que se insiste natural, desideologizada e sem abertura para a reversibilidade histórica.

Chegamos ao fim? Não há mais possibilidade de novos começos e caminhos? A nossa experiência histórica atesta a nossa capacidade coletiva e cultural de imaginação e criação, sobretudo que revoluções e reformas efetivamente estruturais podem ocorrer. Contudo, estamos rendidos — mesmo que exaustos — a uma lógica conformista e dançando conforme uma tediosa música em repetição. É a essa angústia inquietante que este artigo se direciona e se coloca a oferecer alguma resposta. Não há fim da história, e enquanto vivermos podemos sonhar isolada ou coletivamente. Uma filosofia desde o Brasil orientada para uma revolução brasílica pode ser um convite ao reacender de uma utopia coletiva e politicamente direcionada.

## **O REINO DO ESPÍRITO**

Hegel definitivamente é um oceano, e a sua filosofia espalhou em mares e ilhas distintas, gerando ondas e enchentes de diversos níveis. Diante de sua imensidão, nosso pensador será recuperado como o filósofo da contradição, da negação, o filósofo do tempo presente, o filósofo da revolução e até mesmo o filósofo do fim da história. Entre adjetivações dispersas ou acertadas, o hegelianismo seguiu vivo — e talvez a forma mais conhecida dele, quiçá o ponto de contato inicial com a filosofia hegeliana para muitos leitores, tenha sido a sua também rebelde versão marxista<sup>1</sup>. Hegel, como Lima Vaz (2020)

---

<sup>1</sup> A relação entre o marxismo e o hegelianismo já foi objeto de muita reflexão, inclusive de autores contemporâneos. Zizek (2013), por exemplo, aponta para a profunda dependência que o marxismo nutre do hegelianismo e sua dificuldade de sair dos quadros fixados por Hegel. Frederick Beiser (2014, p. 328) é assertivo quando diz que a tentativa de Marx de pôr Hegel de ponta-cabeça decorre de uma má interpretação, porquanto o materialismo marxiano é pouco mais que o historicismo de Hegel depurado de metafísica: “É importante evitar o erro comum, por vezes sugerido na crítica de Marx, de imaginar que Hegel pensa que as ideias, formuladas nas mentes de pessoas individuais, possuem um papel primordial no desenvolvimento da história, um papel anterior a fatores sociais e econômicos. Hegel não

reiteradamente sublinha, é o *filósofo do presente* — de *todos* os presentes, quer dizer, da progressiva (re)apresentação do instante no pensamento, da presentificação de um dado momento histórico no plano das ideias. Hegel é o filósofo da tomada de consciência histórica — o homem, em Hegel, gradualmente apercebe-se de si enquanto sujeito histórico, agente de transformações inserido no tempo. Daí que a filosofia hegeliana seja intrinsecamente *revolucionária*. Atravessado pela Revolução Francesa — até o fim da vida, Hegel, anualmente, celebrará o dia da Queda da Bastilha —, ele assume, como o desafio cardinal de seu sistema, o problema da percepção (característica de seu tempo) de que “talvez o mundo não seja pequeno, nem seja a vida um fato consumado” (para fazermos remissão à célebre canção *Cálice*, composta por Chico Buarque e Gilberto Gil): a história é aberta, e cabe à humanidade a tarefa de reescrevê-la a sua imagem e semelhança<sup>2</sup>. Hegel sublinha as continuidades na ruptura, e as rupturas na continuidade: cada evento histórico é absolutamente novo, inaudito, e desloca o lugar dos eventos anteriores, ressignifica *retroativamente* o passado, forjando um futuro que, embora imprevisto, orienta o ser humano a um plano superior. Superior *em que medida?* No aprofundamento mesmo de nosso poder demiúrgico, enquanto seres *livres*, capazes de criar *sentido* para o real. É daqui que o ímpeto transgressor do marxismo deriva.

Em sua visão dialética da realidade, resgatada de Hegel, a humanidade, no marxismo, teria seguido um caminho até o seu tempo, quando o modo de produção capitalista se consolidava. Este seria uma particularidade abstrata que negava o universal

---

apenas sustenta que tais ideias são produto de seu ambiente social e político, mas que é ingênuo para os reformadores morais pensar que podem moldar toda a sociedade de acordo com seus ideais morais. Seu desprezo pela ingenuidade do idealismo moral é, com efeito, igual ao de Marx. Em última instância, o historicismo de Hegel é, pois, muito mais próximo ao materialismo histórico de Marx do que aparenta a tendenciosa polêmica caricaturesca de Marx. Ao traçar a gênese das ideias a partir de seu contexto social, econômico e político, salientando a importância de fatores econômicos na formação da sociedade civil, e ao desmascarar as ilusões anistóricas dos filósofos, Hegel antecipa muito do próprio historicismo materialista de Marx”.

<sup>2</sup> DILTHEY (1956, p. 18-19) relata a recepção desse novo mundo por Hegel e seus amigos de Tübingen, Holderling e Schelling. Quanto à Revolução Francesa, o trio se mostrou grande entusiasta ao ponto de ajudar na construção de um clube político, onde cantavam cânticos de liberdade e entoavam a própria Marsellesa. Além de plantarem uma árvore da liberdade em homenagem à Revolução. Esse comportamento lhes causou uma reprimenda que resultou na debochada resposta de Schelling: “Excelência, todos nós pecamos muitas vezes”. Já nesse contexto, Hegel é apontado como um entusiasmado paladino da liberdade e da igualdade, ao passo que Hölderlin entoava hinos que encarnaram o espírito daquele tempo. A Liberdade alcançara o mundo, não haveria um retroceder disso. A esperança preenche totalmente os corações e mentes daqueles jovens que acreditavam ver naquele novo alvorecer a concreção do ideal da vida grega, a “serena grandeza” e “humanidade universal”. Entre os amigos, diante dessas transformações, a crença em um progresso humano era incontornável.

abstrato anterior<sup>3</sup>. O capitalismo teria promovido uma separação abrupta e violenta do trabalhador com o seu meio de produção, travestindo o sobretrabalho com uma máscara de civilidade. O proletário, agora cindido, não tinha nada além do seu próprio corpo para oferecer no mercado; sua força produtiva perde o potencial criativo, e o trabalho se reduz a uma desumana exploração. Dessa cisão haveria um ímpeto por uma reconciliação, quando se constituiria uma nova unidade entre trabalhador e meio de produção, a negação-da-negação do capitalismo, o comunismo. Este só seria alcançado também por um caminho dialético. O capitalismo precisaria ser negado antes pelo socialismo, em uma ditadura do proletariado, para só depois ser suprassumido no comunismo<sup>4</sup>. Nessa história, concebida como a história da luta de classes<sup>5</sup>, talvez esse seria o momento em que se alcançaria o reconhecimento pleno, o fim das tensões e quiçá o fim da história (LIMA VAZ, 2001, p.124-125).

Não nos deteremos nisso. O fato é que a sua visão internacionalista, o seu discurso pela igualdade se coloca como um caminho possível para que “os trabalhadores de todo o mundo” (MARX & ENGELS, 2005) possam se unir e superar a liberdade abstrata que o Estado Liberal de Direito promoveu neste mundo pós-Revolução Francesa (HORTA, 2011). Com esse ideal em mente, uma busca pela transformação do real se inicia onde Marx jamais poderia imaginar e, em 1917, temos a Revolução Russa, que fundaria em 1922 a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, a representação de um grande pesadelo ao ideal liberal.

---

<sup>3</sup> (MARX, 2013, p. 541): “O modo de apropriação capitalista, que deriva do modo de produção capitalista, ou seja, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual, fundada no trabalho próprio. Todavia, a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação. Ela não restabelece a propriedade privada, mas a propriedade individual sobre a base daquilo que foi conquistado na era capitalista, isto é, sobre a base da cooperação e da posse comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho”.

<sup>4</sup> (MARX, 2012, p. 36): “Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra. A ele corresponde também um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a ditadura revolucionária do proletariado”.

<sup>5</sup> Na perspectiva de Mangabeira Unger (2001), há no marxismo um necessitarismo que compreende que o ser humano apenas pode acelerar ou desacelerar um advento inevitável da sociedade comunista, que advém de uma decorrência lógica das próprias transformações dialéticas do modo de produção. Esse caminho irreprimível e teleológico apresenta, apesar de seu aspecto rebelde, um sentido único. Podemos, contudo, imaginar além disso com nossas múltiplas contingências e possibilidades, recuperando o espaço das utopias no construir do porvir em sua miríade de sentidos.

Decerto, o século XX nasce de um contexto muito singular, e será o século das ideologias, justamente porque a experiência recente trazia entusiasmo e otimismo, uma certeza de que o mundo não é algo natural ou dado, mas construído por nós. Era possível criar novos amanhã e realizar efetivas transformações. Embora esperança e desesperança tenham convivido frente ao horror que caminhava no mundo ocidental, não se perdia de vista a possibilidade de mudanças. Mesmo depois de a I Guerra Mundial ter arrasado aquele otimismo irreprimível e arado um solo fértil para o eclodir do fascismo, as ideologias não deixaram de ser um norte para um novo horizonte possível. As pessoas e as nações colocaram-se como soldados ideológicos, e cada um lutava pela representação de mundo que julgava ideal. Nesse breve e brutal século XX, a Revolução foi filha da guerra (HOBSBAWM,1995).

Isso só foi possível porque, entre os séculos XVIII e XIX, passamos por três revoluções atlânticas que jogaram por terra qualquer pensamento de uma história cíclica ou linear; o rumo que a história poderia tomar seria certamente decidido por nós. O acaso era bem-vindo, e o destino, algo a ser construído. A Revolução Americana e a Revolução Francesa constroem repúblicas, consolidam o ideal de liberdade e igualdade, e a última consegue direcionar o espírito do mundo em direção a esses ideais que até hoje imaginamos e perseguimos. A Revolução do Haiti é do mesmo contexto e responde às contradições daquele tempo, quando as supracitadas repúblicas edificaram-se sobre as costas do trabalho escravo<sup>6</sup>. Era preciso que a liberdade fosse válida a todos para a igualdade ser não apenas retórica, mas efetiva.

Uma nova consciência emergia, e cada vez mais os povos se percebiam como senhores do tempo. Como tais, os países do capitalismo central iniciam sua própria saga em uma narrativa redentora de guiar os povos atrasados e inferiores ao seio da história em direção à liberdade. É o neocolonialismo, que, ao mesmo tempo que representa o apogeu do capitalismo industrial e uma tentativa de atenuar suas tensões internas próprias, acelerava a disputa entre as nações europeias pelo seu quinhão, seu espaço vital e seu mercado, degradingando cataclismaticamente para uma Guerra, com algumas pausas, que envolveria direta ou indiretamente todo o mundo. Simultaneamente, enquanto submetiam povos a uma tentativa colonizadora, nutriam um ambiente conflitivo, revanchista e ódio entre si. Se as guerras representariam o embate entre as nações, elas deveriam ser totais e

---

<sup>6</sup> Por sua vez, Marcos Queiroz (2017) faz uma discussão muito apropriada de como os negros haitianos subverteram essa linguagem em um programa empoderador contra o escravagismo.

mobilizar civis tanto na retaguarda quanto no fronte, como produtores e alvos de uma batalha cujo objetivo não era outro se não o aniquilamento (TRAVERSO, 2009).

O mundo material colapsava e assistia às trincheiras, aos tanques, aos bombardeamentos aéreos, aos gases e até o desaparecer de cidades inteiras com um simples apertar de botões, produzindo rosas que representavam o horror radioativo de um tempo que parecia devorar a si. Mas o medo, embora constante, não impediu que diversos povos tomassem para si as rédeas de seus destinos. Em nome das ideias, pelo fim das opressões, pelo anticolonialismo, etc., entre os diversos embates, havia ainda espaço para uma ebulição de utopias. Se o fantasma soviético já não assombrava os liberais o suficiente, a Revolução Chinesa parecia um novo combustível para que os países de capitalismo periférico e agrário ousassem sonhar com autonomia, independência e um novo espaço naquela caótica e bipolar globalização. A Revolução Cubana fez com que sua ilha deixasse de ser um mero quintal dos Estados Unidos da América, promovendo uma mudança radical na sociedade no que tange à independência e ruptura, ou no que se refere à educação, à moradia e à saúde. Um grande marco histórico que mudava as dinâmicas da própria Guerra Fria, mas que também criava um novo possível direcionamento para o mundo latino-americano.

O que parece ser o fio condutor de todo o século XX é uma constante tensão entre revolução e contrarrevolução, mudar e conservar. É nessa dinâmica que África e Ásia passam por um processo de descolonização em massa entre as décadas de 1950 e 1960, o que obrigava o próprio liberalismo a se conter e ceder. Os Estados Unidos não apenas aceitavam agora falar em planejamento econômico, como precisavam ouvir as vozes silenciadas de seu próprio país. Não dava para se colocar como o bastião da liberdade mundial contra um inimigo soviético, enquanto permitia a segregação de negros em seu próprio território e continuava a ignorar a cidadania feminina<sup>7</sup>. Mas, ao mesmo tempo, financiava e promovia ditaduras para garantir sua hegemonia e evitar uma “cubanização” do mundo latino-americano. As Guerras da Coreia e do Vietnã também refletem o espírito conflitivo e tensionado daquele tempo.

---

<sup>7</sup> HOBBSAWM, 1995, p. 15: “Uma das ironias deste estranho século é que o resultado mais duradouro da Revolução de outubro, cujo objetivo era a derrubada global do capitalismo, foi salvar seu antagonista, tanto na guerra quanto na paz, fornecendo-lhe o incentivo — o medo — para reformar-se após a Segunda Guerra Mundial e, ao estabelecer a popularidade do planejamento econômico, oferecendo-lhes alguns procedimentos para sua reforma”.

Paralelo ao temor da iminência do fim do mundo através da explosão de bombas atômicas, coexistiu uma sede que tomava o globo e exigia a mudança. Tão constante quanto o medo foi o ímpeto por transformar e um contraímpeto para evitar que a transformação ocorresse. Se fôssemos imaginar lados nessa história, o que todos eles pareciam compartilhar é que sempre há alternativas e espaço para a novidade surgir. O presente é mutável e o futuro poderia tanto trazer o fim do mundo, quanto novas possibilidades de existência. Muitos se agarraram à última opção e foram até as últimas consequências por ela. Embora jogadas de um lado para o outro e com as limitações impostas por aquele período geopolítico bipolar, as utopias pareciam em curso, e revolucionar era um verbo que atraía tanto repulsão quanto entusiasmo. Dentre as subversões ainda houve espaço para uma “Revolução dos costumes”. Jovens inspirados e atentos aos movimentos de descolonização e contracultura passam a entender que mesmo formas muito elementares de relação intersubjetiva (como o casamento, a relação entre pais e filhos, o sexo etc.) eram uma construção histórica e, por conseguinte, passíveis de novas concepções e imaginações. Havia uma esperança muito generalizada, nas décadas de 1960 e 1970, de que até os nossos afetos poderiam ser modificados e se tornar mais “emancipatórios”.

Mas aquele medo que convivia com essa platitude de possibilidades alternativas de futuros parece ter virado trauma, e o século XXI não se desgarra dele e se recusa a caminhar. É como se tivéssemos novamente aceitado que a história é cíclica e que novas alternativas necessariamente nos levariam aos traumas de outrora. O amanhã soa como algo inalcançável, e o hoje, como uma eternidade imutável. É mais estático que o eterno retorno, porque não há ousadia para movimentar-se. Alguém disse havermos chegado ao fim, e a resposta fora um decepcionante “assim seja”.

Ao longo da Guerra Fria, tanto intelectuais do Leste quanto do Oeste tinham consciência de que viver em uma sociedade de mercado ou em uma sociedade planejada constituía uma “decisão”, uma escolha existencial. Esses diferentes projetos estavam à disposição e não como um dado natural e impositivo. O neoliberalismo, por outro lado, como veremos, tentará fixar o mercado como a forma mais lógica, espontânea, de organização da vida. Um exemplo disso é a sociobiologia de Richard Dawkins (2007), que defende não haver saída do capitalismo, porque somos pré-programados por nossa genética a competir por recursos e parceiros sexuais entre si. O mercado seria, portanto, a melhor forma para isso ocorrer (permite que a “seleção natural” se dê, que os mais

criativos se imponham). Então, a decisão entre “liberdade” e “igualdade” desaparece; não se trata mais de uma orientação ideológica.

## **O ETERNO PRESENTE EM CREPÚSCULO**

Talvez não seja tão arriscado dizer que não precisaria ser nenhum gênio em 1945 para entender que a aplicação do sistema capitalista havia dado errado. Desde a sua consolidação, o mundo afogou-se em uma onda cataclísmica: duas grandes depressões (1873 e 1929); uma corrida imperialista que montou um novo sistema colonial; duas guerras mundiais e todo o horror cujo trauma parece ultrapassar as gerações; o fascismo; e, finalmente, e para os liberais talvez o pior de tudo, uma revolução socialista que criou uma potência industrial e militar, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Diante desse devastador cenário, ainda em 1944, ocorreu a conferência de Bretton Woods que reuniu intelectuais, economistas, diplomatas etc., que lançaram as bases para a economia mundial da segunda metade do século XX. Com a criação do FMI e do Banco Mundial, e talvez depois a própria ONU, objetivava-se inibir o enfrentamento das grandes potências comerciais tendo como saída a transnacionalização do capital (PIFFER & TEIXEIRA, 2020) e um cínico projeto de paz universal que ignoraria particularidades nacionais e culturais e arava o terreno para o plantio de um pensamento único cujos frutos, longe de alçar-se à luz, alimentavam-se das sombras e condicionavam as juventudes ao crepúsculo das utopias e ao tolher de espíritos por meio da inibição da capacidade inventiva e do impedimento do livre desenvolvimento político dos países. Uma sonsa nova fase de um imperialismo cultural.

Depois de todo o horror vivido na Guerra Total (DUARTE, 2005; HOBBSAWM, 1995), numa relação direta com os horrores do Dezenove e a experiência imperialista dos países de capitalismo central,<sup>8</sup> o mundo se viu dividido entre dois blocos cujas propostas de futuro enlaçaram, direta ou indiretamente — política, econômica e socialmente — todos os países do globo. Tratava-se da Guerra Fria e o enfrentamento entre duas potências, uma capitalista e outra socialista, Estados Unidos e a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas. Imersos nesse dicotômico mundo, pensadores como Philippe Lacoue-Labarthe, Karl

---

<sup>8</sup> Todo o horror e barbárie vividos em Europa nesse período seriam um efeito ricochete da selvageria europeia perpetrada em África e Ásia, em suas incursões imperialistas, que volta a si mesma. Cf. CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

Popper, Hans Kelsen e Hannah Arendt (partindo de referenciais profundamente diferentes uns dos outros, diga-se) criam e possuem um objeto comum, o totalitarismo. Após a Segunda Guerra Mundial, inicia-se uma aliança liberal e pós-moderna que se vale de uma falácia *reductio ad Hitlerum*: para desqualificar interlocutores, passamos a dizer que estão flertando com ideias hitleristas. O discurso político fica contaminado de um alarmismo, sobretudo contra programas de transformação política radical. Qualquer proposta de justiça social passa a ser vista como uma incursão “totalitária” contra as liberdades fundamentais. O conceito de “totalitarismo” se presta a isso, fixando um limite “transcendental” entre as sociedades “abertas” (demo-liberais, nos moldes estadunidenses) e “fechadas” (todas as outras) (CHAGAS & ALMEIDA, 2023). Essa empreitada, enquanto tomava uma tentativa eficaz e obsessiva de se valer do trauma e do medo<sup>9</sup> para enxergar o mundo sob as ameaças de dois totalitarismos (fascismo e socialismo), perdia de vista — ou propositalmente produzia sub-repticiamente — um projeto, por assim dizer, totalitário: um absolutismo do mercado.

Com o medo, o terror e a rearticulação de um esforço para destruir uma concepção de Estado de bem-estar social, diante do ocaso da URSS, temos o ambiente intelectual propício para a recepção do mau agouro de Fukuyama (1989). O economista e cientista político, assessor de Ronald Reagan, diante de uma recuperação totalmente capenga da filosofia hegeliana, terceirizada por Kojève (HORTA, 2017a), proclama que a história havia chegado ao seu termo e que teríamos alcançado o fim das ideologias. Ao mundo restaria adequar-se ao ideal vitorioso que superara todos os seus entraves totalitários. Era a vez de os Estados se apequenarem, de os estadistas serem desimportantes e darem espaço para o mercado ditar como as coisas deveriam funcionar. O caminho estava claro, precisava-se mundializar o *american way of life* e, em um descarado discurso de paz e globalização, fincar as raízes de um novo imperialismo. A Era da Inércia tem como seu ator histórico o império estadunidense, que proclama ao mundo e tenta impor às plurais nações que não há alternativa a não ser um único modo de vida. O *There's no alternative* de Margaret Thatcher parece ser a frase-modelo que bem ilustra a nossa época. Diante do mercado, resta a rendição<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Talvez tenha sido a primeira versão de uma *terapia de choque*. (KLEIN, 2008). Para uma instigante discussão sobre o Poder do Mercado *v.* (HENRIQUES, 2020).

<sup>10</sup> Essa assertiva segue uma lógica darwinista ao argumento de que, ao longo da história humana, assistimos à competição entre os mais diversos modelos de vida-em-comum. E que, gradualmente, a “seleção natural” revelou que o único modelo adaptável às condições humanas, o único capaz de

Hardt e Negri (2001) identificam a constituição de um Império cujo espaço ocupado pelos Estados Unidos da América é privilegiado. Destacam-se quatro características principais: (1) a ausência de fronteiras culturais e geográficas; (2) uma hegemonia que se pretende supra-histórica (entende-se não como um resultado histórico ou algum momento transitório, mas uma ordem que suspende a própria história e se afirma como seu fim: “Do ponto de vista do Império, é assim que as coisas serão hoje e sempre — e assim sempre deveriam ter sido”); (3) seu poder e controle manifestam-se irrestritamente não apenas sobre as interações humanas, mas em sua própria natureza; (4) uma paradoxal paz perpétua, universal e além-histórica que se edifica sobre o sangue, opressão e exploração dos povos; um massacre em nome de um discurso raso. Nesse sentido, em uma perspectiva kelseniana, ou melhor, kantiana, os Estados-Nação não deveriam oferecer obstáculos a uma lógica transcendental de um direito racional e internacional, mas sim atender a um mandamento ético universal para evitar posteriores conflitos.

Uma das expressões dessa empreitada foi o Consenso de Washington, uma reunião que ocorrera em Bruxelas em 1989. Nessa conferência, voltada às questões da América Latina, participou um conjunto de integrantes muito próximo daquilo que o governo Reagan havia apresentando como alternativa ao Estado de Bem-estar social. Este não poderia mais ser sustentado. Era a aurora do ideário neoliberal sacramentado como verdade unívoca global. A cartilha não apresentava grandes novidades. Reunia os velhos interesses de manter o continente latino-americano em sua posição de celeiro do mundo enquanto adotava os mandamentos do Banco Mundial de Estado mínimo, controle de inflação, mercado livre etc. Derrocada dos nacionalismos e projetos de transformações estruturais, uma mirada à industrialização precisava ser desestimulada em favor do capitalismo transnacional.

Os latino-americanos parecem comportar-se como países derrotados. Reagem defensivamente, com complexo de culpa, como se estivessem saindo de uma longa noite de totalitarismo político e econômico, como se houvessem sido eles, juntamente com os países da Europa oriental,

---

sobreviver a longo prazo seria o capitalista. O colapso do socialismo real seria a prova contundente de que nenhuma outra forma de organização coletiva pode atender às necessidades humanas. Por outro lado, a sociedade de mercado teria o poder de absorver demandas plúrimas, garantindo justiça distributiva “na medida do possível”, de modo saudável, e progressivo. As autoproclamadas *terceiras-vias* não estão muito distantes dessa lógica, segundo a qual é possível “moralizar” o capital, “domesticá-lo” de modo que ele se torne mais “humano”, e priorize a autorrealização dos indivíduos.

vencidos também na guerra fria. Resignados e acomodados, sem nenhuma vontade perceptível de se afirmar como verdadeiras nações. (NOGUEIRA BATISTA, 1994, p. 8).

Havia algo de verdadeiro nesse mau agouro de Fukuyama. Mesmo os partidos de esquerda parecem convencidos de que estamos em nosso último ato, cuja paisagem que permite a cena é a única possível. As ideologias para o autor, frente ao caminhar liberal, foram pisoteadas, e todos os grandes problemas teriam encontrado um termo. Ele entende que isso se confirma entre vários fatores, mas sobretudo na adesão dos partidos a uma política pró-mercado e anti-Estado e na crença de que uma sociedade burguesa não precisa mais ser superada. Se uma das consequências da adoção de medidas do Consenso de Washington gerou o desagrado populacional ao ponto de produzir uma onda neopopulista no continente, a chegada de partidos de esquerda ao poder não resultou em mudanças estruturais e no resgate do político, mas sim em uma frustração gestada ao longo dos anos. Esse é especialmente o caso brasileiro em relação ao Partido dos Trabalhadores e o Lulismo. Tal como previra Fukuyama, o PT, sob Lula e depois Dilma, tornou-se mero partido da ordem com medidas tão neoliberais quanto os governos que o antecederam (HORTA *et al.*, 2012).

Nesse cenário, em que o mercado regozija-se ao ditar todas as relações sociais, econômicas e políticas, nesse império desumanizante e despolitizado, que visa à expansão desenfreada do capital e a desproteção dos diversos grupos sociais que sobrevivem através do trabalho, os partidos de esquerda — para o regozijo de Fukuyama e os asseclas do neoliberalismo — murcharam. Não cabe agora pensar o novo, o adiante; não é mais possível reimaginar nossas instituições e sistema, cabe apenas o lugar de tentar amaciar e humanizar o mercado, de modo a tornar a vida dos que trabalham menos pior, ou mais suportável. Nessa conjuntura — em que impera o mercado, mas se teme repensar e reimaginar o amanhã —, edifica-se o que Mangabeira Unger (2008) chama de uma ditadura da falta de alternativas, o sacrifício do político no altar da sociedade civil.

Entregues ao globalismo neoliberal, os Estados perdem a sua função ética e social e degradingam-se em um Estado Poiético (SALGADO, 1989), que submete o poder político às ambições e mesquinhez do capital. A sociedade civil, enquanto espaço não ético das necessidades, “em vez de progredir para a superação das conexões de mercado que determinam a vida das pessoas, [...] faz do Estado o instrumento da despersonalização, da perda da substância espiritual da liberdade” (SALGADO, 1989, p. 9). A soberania do Estado é sequestrada por um corpo burotecnocrata que a coloca a serviço não da liberdade,

mas do mercado, em “uma total sujeição do político e do jurídico em nome do *corpus* econômico da sociedade civil” (Idem). Isto é, edifica-se “um órgão burotecnocrata que privilegia o econômico, fazendo do Estado um instrumento da produção dos efeitos econômicos, especificamente financeiro e monetarista, cujo produto significativo é o dinheiro” (Idem). Convencidos de que não há outro caminho, a esquerda se entrega e permanece imóvel, inerte, adotando posturas mínimas de mitigações e reformas que não comprometam seus compromissos com o mercado, mas que impeçam a população de ficar totalmente ao acaso da sociedade civil (FRASER, 2018). Sob uma hegemonia estrangeira, estaríamos em uma espécie de colonialismo mental limitante de nossas autocompreensões e autoprojeções.

No império do colonialismo mental, todos podem cantar desde que cantem acorrentados. A liga mais forte nas correntes é a menos tangível: as ideias que negam ou desmerecem quaisquer alternativas e nos mandam aguardar nossa vez num caminho estreito que outras nações já trilharam. O colonialismo mental é expressão de desesperança e apologia de submissão. (UNGER, 2018, p. 20).

O caso brasileiro nos é especialmente intrigante, sobretudo a partir dos acontecimentos de 2013. Se o Partido dos Trabalhadores teria o apoio popular para conduzir a política para outros rumos, não foi isso que fez, e nas jornadas de junho daquele ano reprimiu com total descaso aquela juventude inquieta e rebelde que tomava as ruas em um movimento contestatório. Os jovens exigiam mais; a inércia da ordem os levara à exaustão e impaciência. As cidades foram tomadas com diferentes gritos e distintas demandas, todas elas de cunho social, exigindo melhorias e reformas. Todo aquele potencial transformador foi sufocado, e o autoproclamado gigante que havia acordado tomou uma banda de quem poderia acolhê-los. Frustrados, ressentidos e ainda ávidos por mudança, a aposta no neopopulismo de “esquerda” pareceu esgotada. A democracia representativa em nossos moldes se colocou como irrepresentativa e estranha. Algo precisava ser feito, alguém que promettesse mudar *tudo isso que está aí* poderia ser a nova aposta. Se a política não é nossa, talvez fosse a hora de escolher um novo herói. E uma dinâmica que parecia se voltar para a esquerda, ricocheteia em um muro indiferente e se direciona para outro lado. O neopopulismo é novamente escolhido, mas agora à direita.

Todavia, a pergunta que nos desola é: realmente não há-alternativa? Estamos tão traumatizados que não podemos ousar nenhuma imaginação institucional? Mais ainda, se politicamente manifesta-se um desinteresse em tornar o espaço político o centro orientador

de nossas ações, edificando uma agenda pública transformadora, uma revolução parece menos ainda palpável. Por quanto tempo insistiremos na mesmice? Quantos Bolsonaros estamos dispostos a criar em nosso frustrado e eterno voo ao centro? Não teriam sido as jornadas de junho de 2013 um clamor por, entre outras coisas, radicalidade? Sobretudo, como a política deve canalizar essas demandas por transformação em direção ao novo? Como assevera José Luiz Borges Horta (2017b, p. 133): “a sincera crença na sociedade civil como capaz de resistir ao mercado e aos horrores da globalização é o ópio das esquerdas neoliberais”. É preciso, portanto, ir além — além dos limites globalistas, além das reformas mitigadoras do caos do mercado — e construir uma plataforma que articule nosso anseio transformador em direção a novos horizontes. Sem um projeto nacional que reconduza os indivíduos em direção à totalidade, o que teremos é esse solo fértil para extrema direita e seus moralismos. É preciso que o indivíduo vá além da sua pequenez e encontre sentido e sentimento de pertença na coletividade, em um projeto de novidade nacional. Insatisfação há, e por todo lugar. Enquanto a esquerda não tomar consciência de que a ação prática do presente é, em dialética com o passado e a cultura, construir novos futuros — reativando a centralidade da política em nossas vidas —, permaneceremos nesse desgastante ciclo vicioso. Não existe fim que não possa ser a porta para novos começos.

## **NOVOS ALVORECERES**

Nosso tempo vive uma versão renovada de consciência infeliz/miserável, reiteradamente discutida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*. Não se reconhece no Estado, não o vê como obra e responsabilidade sua. Agora se projeta toda criatividade a uma entidade externa e fetichizada, o mercado, que deteria todas as qualidades e eficiências e que se impõe sobre qualquer outra obra fruto da atividade humana. Se no capitalismo temos um reino de enorme acumulação de mercadorias<sup>11</sup>, o que se constrói a partir desse modo de produção, sendo um construto humano, é um agregado que se impõe e dita as próprias relações humanas de organização, de produção etc.

O fetiche em Marx recupera a contradição de o ser humano criar algo e por fim se tornar refém de sua própria obra. O mercado aparece como uma entidade fantasmagórica,

---

<sup>11</sup>(MARX, 2013, p. 97): “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual como sua forma elementar.” Assim, ter-se-ia um sistema cujo fundamento é uma abstração que se impõe, escondendo as suas relações concretas de produção, e reduzindo tudo a mero valor de troca, não importando a sua qualidade (valor de uso). Há uma universalização abstrata na qual as mercadorias se tornam um todo homogêneo, de modo que a quantidade sobrepeça a qualidade.

não fruto do produto do trabalho, mas como um novo deus a ser venerado, aquele cuja mão invisível pode tudo regular e organizar. Ou seja, as pessoas são dominadas pelo produto de seu próprio trabalho, e o mercado seria uma versão hiperdesenvolvida do fetiche<sup>12</sup>. O que vale aqui é que, ao historicizar o modo de produção capitalista, vemos que ele é só mais uma das várias obras humanas.

Esse passo dado por Marx certamente só foi possível porque Hegel triunfantemente atesta que a realidade, sempre imersa nas contradições, é incontornavelmente histórica. Para demonstrar isso, elabora uma obra a qual é ela própria também temporalizada, como um ato histórico que se volta para a própria historicidade do mundo. Com Hegel, temos o inaugurar de uma modernidade especulativa (HORTA, 2018) em que não é nem o sujeito, nem o objeto que confere sentido à realidade, mas sim o conceito. Este é fruto da cultura e da história, de modo que sujeito e o mundo estão inseridos nela. Temos a humanidade como produtora do mundo, tendo em vista que a cultura suprassume a natureza, mas a cultura é um produto que produz a própria humanidade, de modo que a realidade funciona de forma retroalimentar e dialética na qual o produtor é, ao mesmo tempo, produto e o produto é simultaneamente produtor. *A Fenomenologia do Espírito* vem como uma espécie de “desfecho dialético da história”, sob o entendimento de que o “verdadeiro é o todo”. Sua filosofia compreende a realidade como algo racional dado através da experiência histórica e que “emerge desse processo e faz com que ele caminhe”. Nesse sentido, dialeticamente as razões da história se articulam e fazem com que a história permita à filosofia sustentar a si mesma. (LIMA VAZ, 2020, p. 299-300)<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Ninguém precisa dizer “eu acredito no valor”: em nossa sociedade todas as coisas funcionam como se o valor fosse uma propriedade natural e objetiva. É um mundo no qual as relações humanas são controladas por ideias produzidas pelos próprios humanos, pois essas ideias se tornaram independentes. Pensa-se que não são as pessoas que estão se relacionando, mas sim que o produto do trabalho delas possui uma independência em relação aos seus produtores e se relaciona apenas entre outras mercadorias. O ser humano se vê dominado pelo agregado de sua própria prática social, um Frankenstein.

<sup>13</sup> Hegel (2002) compreende isso perfeitamente. É por ser contemporâneo à Revolução Francesa que ele pode conceber aquela obra que por si era histórica. *A fenomenologia* é a tomada de consciência de uma época sobre a sua própria capacidade de tomar a história nas próprias mãos, a partir de um processo revolucionário, que possibilita uma filosofia que atua como “fecho de abóbada” da trajetória de desenvolvimento humano. Contudo, isso não significa que, com a Era das Revoluções, o movimento histórico tenha chegado ao seu fim. Essa nova etapa simplesmente permite que atentemos para a historicidade humana e seus poderes de transformação. Melhor dizendo: “Aliás, não é difícil ver que

Recuperemos o nosso filósofo das cisões. Em Hegel, tão certo quanto um ímpeto da reconciliação é o ímpeto das cisões. Cada presente conclui apenas uma etapa do processo de desenvolvimento do Espírito na história mundial, sem querer-dizer que se trate do fim da história em si. Esses fins sempre deixam abertas portas para outro desenvolvimento. É sempre um esforço filosófico especulativo de olhar para a realidade contraditória e caótica, desvelando a desordem que se apresenta na história, para enxergar uma racionalidade que é dialética, o próprio movimento do Espírito que tem a contradição e a negatividade como uma pulsão interna para o seu avançar. Parafraseando Kant (1784), *o homem quer concórdia, mas a razão sabe mais e quer discórdia*, negação, contradição, contraposição, conflito, paixões para que se movimente, desenvolva, evolua e supere. Ou melhor, suprasuma. Afinal, Hegel ensina, nada de grande se faz sem paixão.

Cada vez que coruja de minerva alça o seu voo no entardecer, ela compreende uma totalidade orgânica diferente a depender do tempo e espaço de onde parte o filósofo. Não há um cessar das contradições e tensões, muito menos um ponto de término para o movimento da dialética. Um fim é sempre o caminho para novos começos, assim como estes pavimentarão novos fins, porque é para frente que o Espírito caminha. A autoconsciência de nossa liberdade é também a autoconsciência de nossa capacidade imaginativa, produtora e contingente. A história é um manto de Penélope em seu eterno tecer, e a filosofia faz sucessivos desfechos retrospectivos para compreender o mundo e a si.

O futuro não pode ser uma categoria excluída de nosso conhecimento. Se nele restam os sonhos, estes são o ponto de encontro entre o amanhã e o agora. Abandonar nossos horizontes de expectativas é depurar de nós aquela cara característica da liberdade: a criatividade. A partir de Nelson Saldanha, José de Magalhães Ambrósio (2022, p. 40) nos guia: “o homem nunca é somente o que foi e o que é, mas também o que pretende ser”. Se pensarmos dialeticamente o futuro, ele se apresenta como um vir-a-ser, ou não-ser, que nega, conserva e eleva o passado e o presente, efetivamente realizando-os. Somos compelidos a sua direção, e a inação e inércia em que nos encontramos parecem esperar que o futuro nos devore. É mais fácil pensar o fim do mundo do que o fim do capitalismo ou da ordem como está. Podemos e devemos ousar prever e imaginar novos amanhã.

---

nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente”.

Daí que ir ao futuro se apresenta em um paradoxo: é inadequado e imprescindível. Inadequado, pois seu não-ser remete-nos a comparações desiguais frente a um passado e um presente já calejados de particularidades, já sofridos de múltiplas profundidades, já certos de todas as decepções. Imprescindível, porque o homem precisa agir e esse ato só é possível quando nos lançamos ao desconhecido sem desconhecê-lo completamente: por isso pre-vemos, corretamente ou não — ir ao futuro é um exercício de estar simultaneamente aqui e lá. (AMBRÓSIO, 2022, p. 40).

O presente é fugaz demais e só adquire sentido em relação ao passado e ao futuro. Do passado, porque sem ele não haveria presente. Este é totalmente imbuído por aquele. E no futuro, porque ele se tornará o passado deste, o futuro será preenchido por aquilo que agora somos e o que fomos. Daí a nossa tarefa de, através do hoje, refletir o ontem para prever e desenhar o amanhã. Como uma eterna peça de teatro cujo roteiro fora criado pelos nossos antepassados, mas como atores e simultaneamente espectadores temos a liberdade não só de interpretar, mas de improvisar e criar novos fins. A diferença é que não se trata de uma encenação, mas da própria vida preenchida com suas tragédias e encantos. A cultura é todo o cenário e palco onde atuamos e tomamos conhecimento de nós enquanto espectadores e atores. Mas ao tomar consciência disso, tornamo-nos a nós mesmos os roteiristas, cultores e criadores dos destinos, autores do alvorecer. O inevitável fim é o aperfeiçoar-se; as distintas contingências apaixonadas submetidas às astúcias nos direcionam através das contradições ao eterno caminho da novidade. Pavimentado por nós, o novo é sempre o futuro que contém em si o outrora e o agora. No mundo da cultura, o palco e o cenário são tão vivos quanto os atores, espectadores e roteiros. Nada é pré-definido e estático, mas tudo é possível de ser realizado. Afinal, não seria a vida a intercessão entre o finito e o infinito? Se a liberdade é o nosso destino, a criatividade é a forma de sua manifestação e espiritual materialização. O futuro, o nosso horizonte de expectativa (KOSELLECK, 2006), é o devir de nossas projeções e imaginações; ele tem a potência de ser o concretizar delas.

Vale ainda uma ressalva realizada por Mangabeira Unger de nosso pensamento dicotômico que estabelece uma cisão entre revolução e reforma. Compreender que somente a primeira conseguiria uma ruptura e transformação radical limita o nosso horizonte de atuação. Existem mudanças estratégicas que podem acontecer e que se apresentam enquanto urgentes e não são necessariamente reformas parciais estagnadas no atual sistema. Há rebeldia em uma transformação à esquerda que pode se valer de

rearranjos políticos e institucionais que remodelem as nossas formas de atuar no espaço público e de operar soluções para contradições latentes da sociedade de mercado, rompendo com ela (TEIXEIRA, 2020).

É crucial que superemos a crença na inevitabilidade do presente, fomentando as construções, transformações, utopias e revoluções que podem pavimentar o caminho para direcionar nossos olhares e ações para o porvir, o alvorecer de novos horizontes. Se assumirmos que o presente é, na verdade, mutável, porquanto o futuro sempre vem, temos então duas alternativas. Uma é recobramos a nossa contingência e apostarmos só nela como algo para edificar o porvir. Outra é direcionarmos as nossas ações para construí-lo. A primeira é um tiro no escuro. A segunda, embora incerta, pode se tornar um projeto coletivo para construir o vir-a-ser que almejamos e sonhamos. Nessa perspectiva, poderíamos dizer que há a possibilidade de dois tipos de revoluções. A primeira é oriunda de um espontaneísmo cujo caminho e fim são difíceis de conceber e que talvez se desfigure e se reduza a uma rebeldia sem resultado caso não tenha um ideal ou uma utopia que a sustente — um potencial único, mas sem direção; talvez seja o caso de pensarmos as jornadas de junho de 2013 nesses termos. A outra forma de revolução é a que a esquerda hegemônica — seduzida pelo mito neoliberal do “capitalismo com face humana”, do neoliberalismo “progressista” — se recusa a pensar hoje; algo que vá além da lógica atual e das necessidades do mercado. Se aceitamos que o futuro é a supressão do presente e do passado, a nossa tarefa, portanto, é produzir uma revolução planejada e politicamente orientada; uma representação utópica a ser coletivamente desejada, perseguida e concretizada. Se o futuro contém nele a efetivação do passado e do presente, é preciso pensá-lo culturalmente, consoante a história de determinada nação. O que aprendemos com Darcy Ribeiro é que sem conhecer o que fomos não saberemos o que somos e nos encontramos incapazes de projetar o que seremos. Aprendendo com nossas contradições, dores, inocências, injustiças, sonhos, paixões, prazeres, encantos, desencantos, sacralizações e profanações, concebemos aquilo que nos é próprio. Essa *ninguendade* produzida através das contradições e cataclismas de nossa história e cultura.

Quem somos nós? Nós mesmos? Eles? Ninguém? Acordando como nações no meio desta balbúrdia, nos perguntamos com o Libertador: Quem somos nós, se não somos europeus, nem somos índios, senão uma espécie intermédia, entre aborígenes e espanhóis? Somos os que fomos desfeitos no que éramos, sem jamais chegar a ser o que fomos ou quiséramos. Não sabendo quem éramos quando demorávamos inocentes

neles, inscientes de nós, menos sabemos quem seremos. (DARCY RIBEIRO, 1982, p. 32).

Em sendo nada, a história caminha para frente e o que temos como potencial único é sermos tudo. O passado não pode nos limitar ao presente, mas sim nos dar o suporte para navegarmos rumo ao desconhecido para construirmos o novo. Contra a inevitabilidade do presente, recuperemos e busquemos o plural ineditismo de nossa eterna criatividade. O edificar de uma filosofia desde o Brasil, a construção e reconhecimento de nossa identidade e unidade é um caminho necessário e geoestratégico frente aos projetos imperialistas de outros países que conhecem a si, e têm suas próprias utopias. Ao identificar aquilo que nos é essencial e resgatar a centralidade da política em nossas vidas, podemos trilhar em direção a uma revolução brasileira e consolidar essa Nova Roma nutrida por esse não-lugar que é só nosso. Este mundo são mundos! Como nos ensina Castoriadis: “cada sociedade é uma construção, uma constituição, uma criação de um mundo, de seu próprio mundo” (ALMEIDA, 2017). Cabe irmos além dos finismos e antiutopismos, para cultivar, sonhar e perseguir a nossa própria utopia histórica, cultural e política. Somos:

Uma nova Roma, uma matriz ativa da civilização neolatina. Melhor que as outras, porque lavada em sangue negro e em sangue índio, cujo papel, doravante, menos que absorver europeidades, será ensinar o mundo a viver mais alegre e mais feliz. (DARCY RIBEIRO, 1995, 265).

Em *O povo brasileiro*, Darcy Ribeiro nos apresenta um romance ensaístico que não é um romantismo tradicional. Não se trata de um mero crítico do presente, nostálgico do passado que busca neste um futuro, mas de uma crítica apurada que compreende a formação do Brasil, e a grande etnia que é o brasileiro, como resultado de uma história singular com contradições únicas. Exurgimos como o líquido de um *moinho de gastar gente*. Para construirmos uma teoria geral que nos oriente, ela precisa ser fundada em nossa própria história e apontar para um futuro que lide também com as injustiças e marginalizações produzidas em nosso processo de gestação. Nascemos de um processo traumático, de um entrelaço, que se valeu de um tráfico humano de milhões de pessoas e em sua eventual escravidão; da exploração e genocídio indígena; de uma colonização violenta que deseuropeizava o português, desafrikanizava o africano e desindigenizava o indígena. Ainda não encaramos as chagas de sermos o último país ocidental a abolir a escravidão e com a forma que a propriedade sempre foi tida como mais importante do que

vidas humanas. *A era da inércia* chega, portanto, com uma força brutal nesse país cuja experiência política nunca foi plena. Ora como escravizados, ora como subcidadãos, o que se desdobra de nosso projeto republicano (CORRÊA, 2013) é a sofisticação de uma marginalização histórica. Sempre tivemos grupos que constatavam na política um todo alheio e indiferente, imutável e não-inclusivo.

É impossível pensar em um projeto coletivo de futuro que não lide com nossas injustiças históricas. Mas não podemos nos resumir à crítica pela crítica; ela precisa ser um fomento para direcionar as nossas utopias de Brasil (ALMEIDA, 2018). Precisamos, tal como Darcy, criticar presente e passado para imaginar um futuro próprio. Estávamos mais preocupados em romancear a nossa história do que em lidar com as questões dela que ainda não respondemos. Nossa *revolução brasílica* deve ser um convite ao porvir, valendo-se de uma utopia cujo ideal de futuro negue, conserve e eleve os entrepostos não superados e as nossas potencialidades únicas. Mais do que resgatar a centralidade do político em nossas vidas, precisamos efetivamente criar a nossa política, lidando com os desafios do agora e de outrora que se apresentam para nós.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

É sempre tempo de sonhar, sobretudo coletivamente. Esse é o papel de uma *filosofia brasílica*: compreender o que fomos, quem somos e orientar para onde iremos. Se a esquerda não assumir esse compromisso político, de se valer dos nossos dilemas históricos e atuais, superando o globalismo neoliberal, continuaremos em um ciclo vicioso de falsos heróis e falsos profetas que atendem ao nosso não-superado sebastianismo. Podemos e devemos imaginar novas instituições, constituições e Estados, para construirmos o Brasil que quisermos. Enquanto a experiência política não se mostrar convidativa, nossos sonhos continuarão acorrentados na prisão do individualismo e sempre suscetíveis às fragmentações e ao pleno domínio do mercado sobre as nossas relações.

A tomada de consciência de nossa liberdade é também a tomada de consciência de nossa criatividade. Não há presentes eternos nem fins que não sejam o início de algo novo. O amanhã sempre vem. É chegada a hora de deixarmos de lado a nossa perda de fé. Temos muito o que aprender com o passado, mas ele não nos é limitante, nem pode ser. Ele é apenas a base pela qual andaremos, mas não é um caminho finito, dado e pronto, e sim uma eterna construção. Uma revolução brasílica deve retomar essa esperança, relembrar

que o destino está em nossas mãos e finalmente caminhar em direção ao amanhã, construindo um soberano e luminoso sonho chamado Brasil.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. (2017). Universalismo e relativismo cultural em Castoriadis. *Revista Estudos Filosóficos UFSJ*, nº 16.

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. (2018). *Crítica da Razão antiutópica*. São Paulo: Ed. Loyola.

AMBRÓSIO, José de Magalhães (2022). DESENHO POLÍTICO-JURÍDICO DO FUTURO: UMA FILOSOFIA DA HISTÓRIA. In. BROCHADO, Mariah, HENRIQUES, Hugo Rezende. CARVALHO, João Pedro Braga de. (org.). *Sinfilosofia do Estado — Homenagem ao professor Catedrático José Luiz Borges Horta*. Belo Horizonte: Editora Expert.

AMORIM, Thomas Edson de Jesus Theodoro (2022). *Fredric Jameson: a dialética após o fim da história*. 2022, 338 f., enc. Tese (doutorado) - Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.

BEISER, Frederick C. (2014). *O historicismo de Hegel*. In Beiser, Frederick C. *Hegel*. Trad. Guilherme Rodrigues Neto. São Paulo: Ideias & Letras.

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: estudo sobre o caráter sobrenatural atribuído ao poder real, particularmente em França e Inglaterra*. Tradução de Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CÉSAIRE, Aimé (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Noémia de Sousa. Lisboa: Livraria Sá da Costa.

CHAGAS, Dante Alexandre Ribeiro das; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. (2023). Um relativismo totalitário? Alfred Rosenberg, os direitos do homem e o “relativismo filosófico”. *Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v. 8, n. 1, p. 1–33,

CORRÊA, Mariza (2013). *Ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Ed. Fiocruz.

DARCY RIBEIRO. (1995). *O povo brasileiro*. São Paulo; Companhia das Letras. 2a ed.

DARCY RIBEIRO (1982). *Utopia selvagem: saudades da inocência perdida: uma fábula*. 2a ed.

DAWKINS, Richard (2007). *O gene egoísta*. São Paulo: Companhia das Letras.

DILTHEY, Wilhelm (1956). *Hegel y el idealismo*. In: *Obras de Wilhelm Dilthey: V*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2ª edição.

DUARTE, António Paulo (2005). A Visão da “Guerra Total” no Pensamento Militar. *Nação e Defesa*, n.112, 3.a Série, 33-50.

FRASER, Nancy (2018). Do neoliberalismo progressista a Trump – e além. Trad. Paulo S. C. Neves. *Política & Sociedade: Revista de Sociologia Política*, v. 17, n. 20, p. 43 a 64.

FUKUYAMA, Francis. The end of History?. The National Interest, No. 16, p. 3-18, 1989. Disponível em: <http://www.wesjones.com/eoh.htm#source>.

HARDT, Michael; NEGRI (2001), Antônio. Império. Trad. Berilo Vargas. 2ª ed. Rio de Janeiro: Record.

HEGEL, G.W.F. Fenomenologia do Espírito (2002). Trad. de P. Meneses. Petrópolis: Vozes.

HENRIQUES, Hugo Rezende (2020). Fenomenologia do poder: o Estado de Direito e seu compromisso com o Poder como liberdade. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

HOBBSAWM, Eric J (1995). Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras.

HORTA, José Luiz Borges; Freire, Thales; Siqueira, Vinicius (2012). A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito. Confluências, v. 14, nº. 2, p. 120 a 133.

HORTA, José Luiz Borges (2017b). Globalização, (Des)ideologia e Reconstitucionalização do Brasil. In: Horta, José Luiz Borges; Salgado, Karine. (Org.). História, Estado e Idealismo Alemão. Editora UFMG

HORTA. José Luiz Borges (2017a). Hegel contra Kojève? Notas sobre a transfiguração de Hegel e a profanação da política na filosofia francesa novecentista. In: CORREIA, Adriano; DEBONA, Vilmar; TASSINARI, Ricardo. Hegel e Schopenhauer. São Paulo: ANPOF.

HORTA, José Luiz Borges (2011). História do Estado de Direito. São Paulo: Alameda.

HORTA, José Luiz Borges (2018). Sobre a constelação de modernidades. In: SALGADO, Karine, HORTA, José Luiz (org.). Razão e Poder: (re)leituras do político na filosofia moderna. Belo Horizonte : Initia Via.

KANT, Immanuel (1784). Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. Trad. Artur Morão. LusoSofia: press.

KANTOROWICZ, Ernst. Os dois corpos do rei. Um estudo sobre a teologia política medieval. São Paulo: Cia das letras, 1998.

KLEIN, Naomi (2008). A doutrina do Choque: a ascensão do capitalismo de desastre. Trad. Vania Cury. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

KOSELLECK, Reinhart (2006). Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de (1960). Cristianismo e consciência histórica. Síntese Política, Econômica e Social, Rio de Janeiro, v. 2, n. 8, p. 45-69, out./dez.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de (2001). Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História. São Paulo: Ed. Loyola.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de (2020). Introdução ao pensamento de Hegel: Tomo 1: a Fenomenologia do espírito e seus antecedentes — 1. ed. — São Paulo : Edições Loyola, 2020

LOWITH, Karl (1991). O sentido da historia. tradução de Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70.

- MARX, Karl (2012). *Crítica do Programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.
- MARX, K.; ENGELS, F. (2005). *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo. 4ª reimpressão.
- MARX, Karl (2013). *O capital*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo : Boitempo.
- NOGUEIRA BATISTA, Paulo (1994). *O Consenso De Washington: A Visão Neoliberal Dos Problemas Latino-Americanos*. In: Barbosa Lima Sobrinho (org.), *Em Defesa do Interesse Nacional: Desinformação e Alienação do Patrimônio Público*, São Paulo: Paz e Terra, 1994.
- PIFFER, C., Cruz, P. M., & TEIXEIRA, A. V. (2020). *Da transnacionalidade financeira de Bretton Woods às moedas digitais*. *Revista Justiça Do Direito*, 34(1), 6-28.
- QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa (2017). *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Dissertação (Mestrado) — Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Direito.
- SALGADO, Joaquim Carlos (1989). *Estado Ético e Estado Poiético*. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*. v. 27, n. 2, p. 37 a 68.
- TRAVERSO, Enzo (2009). *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945*. Buenos Aires: Prometeu Libros.
- UNGER, Roberto Mangabeira (2001). *Política*. São Paulo: Boitempo.
- UNGER, Roberto Mangabeira (2008). *O que a Esquerda deve propor*. Trad. Antônio Risério Leite Filho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- UNGER, Roberto Mangabeira (2018). *Depois do colonialismo mental: repensar e reorganizar o Brasil*. São Paulo: Autonomia Literária.
- ŽIŽEK, Slavoj (2013). *Menos que nada. Hegel e a sombra do materialismo dialético*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo.

**Philippe Oliveira de Almeida**

Professor Adjunto de Filosofia do Direito na Faculdade Nacional de Direito (UFRJ).

**Dante Alexandre Ribeiro das Chagas**

Mestrando em Direito (UFMG).