



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
REPOSITÓRIO DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA E INTELLECTUAL DA UNICAMP

Versão do arquivo anexado / Version of attached file:

Versão do Editor / Published Version

Mais informações no site da editora / Further information on publisher's website:

<https://www.eco.unicamp.br/texto-para-discussao/presentismo-e-a-crise-da-modernidade-diagnostico-provisorio-e-primeiras-impressoes>

DOI: 0

Direitos autorais / Publisher's copyright statement:

©2018 by UNICAMP/IE. All rights reserved.

DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

Cidade Universitária Zeferino Vaz Barão Geraldo

CEP 13083-970 – Campinas SP

Fone: (19) 3521-6493

<http://www.repositorio.unicamp.br>

Presentismo e a crise da modernidade: diagnóstico provisório e primeiras impressões *

Eduardo Barros Mariutti

Resumo

A modernidade impôs uma nova forma de se viver e perceber o tempo. A longa espera pelo fim dos tempos típica da Idade Média foi substituída pela noção de progresso. Nesta percepção, as formas ocidentais mais avançadas apontam o *futuro* que chegará inevitavelmente para todos. A contemporaneidade do não-contemporâneo – sociedades com ritmos e formas de vida distintas – era vista como uma evidência deste sentido geral: ao cabo, todas as sociedades completariam a marcha geral da civilização rumo à perfectibilidade humana. A *era da catástrofe* (1914-45) marcou uma ruptura nesta percepção. No entanto, numa espécie de reação à tragédia inaugurada pela Grande Guerra, foi precisamente no imediato pós-guerra que o horizonte de expectativa voltou a se dilatar: dessa vez, o progresso geral da humanidade parecia mais próximo, mas vislumbrado em outros termos: a era da bem-aventurança só seria atingida definitivamente *depois* que uma das duas formas de vida em (suposta) disputa triunfasse sobre a rival. E foi precisamente sobre o signo desta oposição que a generalização violenta do capitalismo se impôs sobre quase toda a humanidade, particularmente no período situado entre 1945 e 1968. Esta data inaugura um complexo período que, supostamente, teria chegado ao fim em 1989. Como ficou claro quase imediatamente, tratava-se de mais uma ilusão. Isto ensejou uma nova mudança na percepção do tempo histórico, que recebeu várias denominações e foi apresentada de diversas maneiras, mas com um aspecto em comum: o encerramento da vida social em uma espécie de presente contínuo, prenhe de ameaças e marcado por uma *suposta* brecha intransponível entre a nossa experiência e o passado, que só existe enquanto uma miragem saudosista dos “anos dourados”. Este será o tema geral deste breve ensaio, o primeiro de uma pequena série centrada na discussão sobre o regime de historicidade que marca a nossa época.

Palavras-chave: Modernidade; História imediata; Presentismo.

As camadas superiores das sociedades que se imaginavam “avançadas” tenderam a perceber a “era da catástrofe” (1914-1945) como uma *interrupção* – e até uma regressão, a depender do ponto de vista – no processo de constituição da civilização capitalista. Walter Lippmann, na década de 1930, traçou um diagnóstico curioso: os coletivismos gestados no final do século XIX e que se impuseram violentamente sobre o XX *devem ser vistos como uma contrarrevolução*. O “velho” *Laissez-Faire*, enquanto uma ideologia essencialmente negativa, ajudou a destruir o Antigo Regime mas não foi capaz de construir nada em seu lugar. Por este motivo ele *contribuiu* para a crise geral do liberalismo que, curiosamente se precipitou no exato momento em que os fundamentos materiais de uma civilização liberal foram consolidados na Europa e em algumas regiões do América do Norte. Logo, somente a *reconstrução* do liberalismo – alegadamente *a única ideologia compatível com a Grande Sociedade* gestada na era moderna – tornaria possível a adaptação do homem às novas circunstâncias. Para tanto, afirma Lippmann, seria necessário abandonar os vestígios naturalistas da sua forma clássica e enfrentar o problema fundamental que o *Laissez Faire* não foi capaz de dar conta: uma sociedade comercial amparada na indústria moderna impõe aos homens um ritmo e um estilo de vida acelerado e cheio de mudanças imprevisíveis que, por conta destes atributos, corrói de forma muito rápida os laços comunais e colide sistematicamente com os modos de vida e a subjetividade forjada

* Este texto é, de certo modo, o produto de vários anos de discussão no GENII, um grupo de estudos que congrega alguns alunos da graduação e da pós da Unicamp. Agradeço a todos pelas discussões e pelas diversas sugestões que foram surgindo espontaneamente ao longo do tempo.

em um mundo não-industrial.¹ Em sua visão, o grande erro do liberalismo clássico foi imaginar que os homens se adaptariam espontaneamente à uma sociedade fundada na revolução permanente da vida econômica. Logo, a *única* forma de dar continuidade à *revolução liberal* interrompida até então pelos coletivismos envolveria a criação de novas instituições e de uma grande política destinada a criar um *novo homem*, capaz de se adaptar às exigências da sociedade industrial. Nestas bases o mito da regulação do capitalismo² começava a ganhar uma fisionomia mais clara e um fôlego renovado.

A posição de Walter Lippmann é particularmente incômoda para os defensores do “socialismo” soviético que, como se sabe, sempre reivindicaram o monopólio sobre as revoluções emancipatórias do século XX. O argumento dos simpatizantes do bolchevismo é bastante conhecido: a era das revoluções burguesas “clássicas” foi encerrada em 1917, com o triunfo sobre os mencheviques. Desde então, qualquer levante burguês em países não capitalistas estaria sempre ameaçado pela insurreição proletária, o que limitaria significativamente o alcance e a radicalidade destas revoluções. Mas em um ponto há um certo acordo com o argumento de Lippmann: existe apenas uma *única* trincheira ideológica fundamental, e ela divide os partidários da Revolução e os opositores. Mas, evidentemente, deste ponto de vista, os liberais estão do lado errado. A verdadeira e única grande revolução foi a soviética, contra a qual todos os privilegiados se ergueram (menos os integrantes da cúpula dirigente dos Partidos Comunistas vitoriosos) para isolar e sabotar o novo regime. Logo, quem já passou por uma revolução “burguesa” não tem mais nada a oferecer, a não ser a defesa dos direitos de propriedade e a ilusão da autonomia individual. Isto porque o progresso geral da *humanidade* só pode se concretizar com o triunfo mundial da revolução comunista. Seus partidários e ideólogos, inclusive, explicavam toda e qualquer política progressista nos estados “burgueses” como fruto direto da ameaça soviética, concessões desesperadas para tentar conter o levante derradeiro dos trabalhadores. Isto ajudou a constituir a outra face da *mesma* utopia do progresso. Esta polarização - urdida na ameaça concreta da extinção por uma hecatombe nuclear - tendeu a cristalizar a percepção que existia um sentido na história: a humanidade estava provisoriamente dividida por uma disputa entre duas formas de vida radicalmente distintas e, o que é mais importante, a vitória de um dos lados iria conduzir o Homem ao apogeu da civilização, pondo fim à história (ou, o que dá no mesmo, *dando início à verdadeira história da humanidade*).

Esta ilusão foi prontamente incorporada pelos países ditos “periféricos” que tomavam como referência principal os EUA (e, os ainda menos afortunados, a URSS) para orientar o seu processo de “desenvolvimento”, entendido como a construção da “soberania nacional”. Nunca ninguém soube definir com alguma clareza o que isto significava, mas havia um pressuposto comum, bastante pragmático: tal façanha passava necessariamente pelo “progresso econômico” acelerado (outra expressão genérica e misteriosa). Hoje, para quem é capaz de se desprender do saudosismo, fica claro o despropósito destas percepções. A maior ironia é que os “subdesenvolvidos” tinham os países “avançados” como a referência para o desenvolvimento, mas eram *elas* que estavam na “vanguarda”: o sentido geral das transformações não era a igualdade, a meritocracia e a democracia social, mas a

(1) Cf. Walter Lippmann. *The Good Society*. London: Allen & Unwin, 1944. p. 165-173.

(2) Lippmann é destacado aqui apenas por ser uma das grandes referências do *New Liberalism*, mas existiam diversos outros pensadores de destaque. John Hobson, por exemplo, apontava mais ou menos para a mesma direção, embora ressaltando outras questões e partindo de uma perspectiva um pouco diferente, que tentava combinar o individualismo com uma concepção orgânica sobre a sociedade. Em sua visão, caso a democracia *social* fosse implantada nos países mais poderosos e o *novo imperialismo* que emanava da Alta Finança fosse contido um internacionalismo cosmopolita inerentemente pacífico emergiria espontaneamente, tirando a sua forças e dinamismo da grande variedade e vitalidade das múltiplas sociedades nacionais. O ponto comum é a crítica radical ao *Laissez Faire* e ao individualismo.

constituição de sociedades desiguais, dominadas por plutocracias amparadas no compadrio e na desvalorização sistemática de grupos sociais (racismo e sexismo estrutural).³

O fato é que o fim da Guerra Fria produziu um frenesi liberal: a história teria chegado ao fim com a derrota dos inimigos da democracia e da liberdade e, portanto, um futuro centrado na prosperidade e na liberdade individual parecia se descortinar. Porém, como ironizou de forma certeira Bruno Latour, a onda de otimismo detonada no *Annus Mirabilis* de 1989 se esvaiu na mesma velocidade com que brotou. Os velhos grandes problemas não desapareceram e, de certo modo, foram intensificados. A cômoda clivagem da Guerra Fria, que possibilitava creditar ao antagonista todas as mazelas, desapareceu. E, precisamente em 1989, a despeito de todo o cinismo, começava a ficar ainda mais explícito o “desaparecimento da natureza ilimitada”.⁴ O fato é que a euforia liberal durou pouco, sendo rapidamente substituída pelo desalento e pela regressão das expectativas sobre o futuro. O suposto “fim da história”, ao contrário das promessas da década de 1950 e 60, não teve nenhum glamour.⁵

Hoje fica mais claro o significado de 1989: um aprisionamento da vida social no *presentismo* ou, nos termos de Hobsbawm, no *presente contínuo*:

A destruição do passado – ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam a nossa experiência pessoal à das gerações passadas – é um dos fenômenos mais característicos e lúgubres. Quase todos os jovens de hoje” [1994] “crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado *público* da época em que vivem. Por isso os historiadores, cujo

(3) Immanuel Wallerstein sempre insistiu que o racismo e o sexismo são componentes estruturais da economia-mundo capitalista. Não se tratam de meros preconceitos ou *apenas* de reminiscências de sociedades ou civilizações “pré-capitalistas”. É mais do que isso: o caráter estrutural deriva do fato de que o movimento é duplo, pois envolve *inferiorizar* determinados grupos e simultaneamente incluí-los no sistema de valorização do capital, de forma subordinada e desprestigiada. A velha xenofobia isola, cria enclaves, mata ou expulsa o “diferente”. Não serve, portanto, para o capitalismo. Denegrir e incluir é a chave, pois tal expediente cristaliza uma hierarquia ocupacional, de renda e de (baixo) prestígio social que, paradoxalmente, *passa a ser reproduzida pela própria comunidade de desprivilegiados*, onde as famílias socializam as suas crianças para exercerem estes papéis subalternos sem rancor. Essa socialização envolve um conjunto particular de atitudes e de hábitos, que sedimentam nesses grupos a aceitação da desigualdade e, essencialmente, os requerimentos psicossociais para desempenhar uma função subordinada: trabalhos maçantes, longos, enfrentando o desprezo e a humilhação generalizada. Cf. *Historical Capitalism & Capitalist Civilisation*. London: Verso, 1996. p. 78-110. Exatamente por isso a luta contra este tipo de opressão particular deve partir *prioritariamente* dos que sentem os seus efeitos, mesmo que, em um primeiro momento, a reação envolva *afirmar positivamente* tais identidades.

(4) A passagem completa merece ser transcrita: “A simetria perfeita entre a queda do muro da vergonha e o desaparecimento da natureza ilimitada só não é vista pelas ricas democracias ocidentais. De fato, os socialismos destruíram ao mesmo tempo seus povos e seus ecossistemas, enquanto que os do Ocidente setentrional puderam salvar seus povos e algumas de suas paisagens destruindo o resto do mundo e jogando os outros povos na miséria. Dupla tragédia: os antigos socialismos pensam poder remediar seus dois problemas imitando o Oeste; este acredita ter escapado dos dois e poder, na verdade, ensinar lições enquanto deixa morrer a terra e os homens. Acredita ser o único a conhecer o truque que permite ganhar sempre, justamente quando talvez tenha perdido tudo”. (Bruno Latour. *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994. p. 14).

(5) Apesar de criticado e tomado como um fanfarrão, Francis Fukuyama *não* estava se vangloriando ao afirmar que a história tinha acabado em 1991 com o triunfo da democracia liberal baseada no mercado, entendida como a *forma final do governo sobre os homens*. O tom de Fukuyama não era de triunfalismo. O encerramento da história, na verdade, significa o desaparecimento dos grandes empreendimentos heroicos. O fim do Homem, portanto. Afinal, quem iria imaginar que votar e possuir máquinas de lavar prato e vídeo cassetes representaria o pináculo da história humana? Cf. Francis Fukuyama. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992. p. 312.

ofício é lembrar o que outros esquecem, tornam-se mais importantes que nunca no fim do segundo milênio.⁶

Este mesmo diagnóstico geral é reforçado por François Hartog em *Regimes of Historicity: presentism and experiences of time*, onde a tensão proposta por Reinhart Koselleck entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa ajuda a estruturar o argumento do livro.⁷ Para Hartog, com o esgotamento da noção moderna de progresso, domina claramente a percepção de que o nosso presente *não tem uma conexão orgânica com o passado*⁸ e que, ao mesmo tempo, não existe um futuro que seja distinto das condições que estruturam o presente. Isto equivale a viver no presente absoluto. O que se espera *positivamente* do futuro não é fundamentalmente diferente das condições do presente que, por sua vez, parecem cada vez mais incertas. O livro foi publicado originalmente em 2003, mas no prefácio à tradução para o inglês (2015), o autor é ainda mais incisivo:

Without wishing to transform this preface into a commentary on our present crisis, I think it needs to be said that once the 2008 financial collapse had been dealt with *in extremis*, it seemed - and it still seems - extremely difficult to see beyond it. Reactions were legion, and actions few. A mantra such as “the recovery” could suddenly sound reassuring because “recovering” means “getting back to where we were before.” It is a candid expression of our collective inability to shake off what is generally called “short-termism” and which I prefer to call “presentism”: the sense that only the present exists, a present characterized at once by the tyranny of the instant and by the treadmill of an unending now.⁹

Essa parece ser uma das marcas mais claras do apogeu da civilização capitalista: a tirania do instante e do agora sem alternativas, onde o máximo que se pode vislumbrar é a tentativa de preservar o *status quo* que se despedaça a olhos vistos, onde as posturas autoproclamadas “progressistas”, na esperança de pelo menos tentar congelar o momento presente, tentam requestrar as ilusões fantasmagóricas criadas na década de 1950 que foram referidas no começo deste texto.

(6) Eric Hobsbawm. *A Era dos Extremos*. São Paulo: Cia das Letras, 1997. p. 13.

(7) Koselleck afirma que toda experiência concreta de temporalidade deriva de uma complexa e tensa articulação entre o *espaço de experiência* e o *horizonte de expectativas*. O primeiro termo envolve o conjunto de experiências concretas vividas e *reiteradas* coletivamente: trata-se do “passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento.” (Reinhart Koselleck. *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. p. 309). Já o segundo termo envolve *o que se espera do futuro*, a partir de um espaço de experiência dado. “Passado e futuro jamais chegam a coincidir, assim como um a expectativa jamais pode ser deduzida totalmente da experiência. Uma experiência, uma vez feita, está completa na medida em que suas causas são passadas, ao passo que a experiência futura, antecipada como expectativa, se decompõe em uma infinidade de momentos temporais”. *ibid* p. 310. Não se trata de conceitos *opostos*: as expectativas não podem ser deduzidas *apenas* das experiências, tal como se deveriam esperar de qualquer sistema rigidamente determinista. E as experiências *nunca são fixas*: “Os acontecimentos de 1933 aconteceram de uma vez por todas, mas as experiências baseadas neles podem mudar com o correr do tempo. As experiências se superpõem, se impregnam umas das outras. E mais: novas esperanças ou decepções retroagem, novas expectativas abrem brechas e repercutem nelas. Eis a estrutura temporal da experiência, que não pode ser reunida sem uma expectativa retroativa.” (*Ibid*, p. 312-313).

(8) Passado que, até então, tinha como horizonte de expectativa a perfectibilidade do homem, em uma história experimentada e vivida como *progresso*. Neste sentido, o descompasso era agudo, pois o progresso passou a ser entendido como algo distinto (e superior) a tudo que as experiências pretéritas poderiam oferecer. O futuro sempre seria *melhor do que o passado*.

(9) Cf. François Hartog. *Regimes of Historicity: presentism and experiences of time*. New York: Columbia University, 2015. p. XIV-XV.

O mesmo problema pode ser posto de outro modo, como na precisa e elegante formulação de Paulo Arantes, que inclusive, amplia e potencializa a via aberta por Hartog e Koselleck: para as minorias privilegiadas, toda violência parece ser justificada para que este mundo que *não funciona* pare definitivamente de funcionar.¹⁰ Frente à ditadura do instante em um mundo em decomposição acelerada, onde não há perspectiva de futuro, só resta um tipo de política institucionalizada que, na falta de uma melhor expressão, se cristaliza em uma espécie de Estado de Urgência,¹¹ cujo princípio operacional básico é a *contenção* social preventiva se possível, violenta e imediata se necessária. Isto salta aos olhos na década de 1990, logo depois do *Annus Mirabilis*, mas as suas raízes são muito mais profundas. E, mais uma vez, a aura mistificadora dos Anos Dourados ajuda a explicar a dificuldade de perceber este fato. Supostamente, enquanto durou a “luta” do capitalismo contra o socialismo, a história ainda não tinha acabado. Na verdade, para ser mais preciso, o choque das duas Grandes Guerras *ressuscitou* um tipo novo de futurismo:

The catastrophe of the First World War, with the crises it provoked, followed by that of the Second World War, weakened and even discredited futurism. However, a whole series of factors – often taken up in slogans – gave fresh impetus to the paeans to progress. Not only was the modern regime of historicity kept alive, but it was even cast as the one and only temporal perspective. This new futurism, shedding its lyricism, was successful despite the nuclear threat and the need to find responses to it. In Europe, it took the form of the drive to reconstruct, to modernize, and to implement central economic planning, while on a global level economic competition became the rule, against the background of the Cold War and the accelerating arms race. The socialists’ “Radiant Future,” the German “Miracle,” and the post-war boom years in France, the trente glorieuses, named after the book by Jean Fourastié, were some of the watchwords of the time. Gradually, however, the present began replacing the future and encroaching further and further until, in recent years, it has seemed to take over entirely. The viewpoint of the present – the perspective of presentism – has established its dominion.¹²

Essa passagem merece um comentário detalhado. A primeira Grande Guerra foi o primeiro grande abalo ao projeto civilizatório europeu “clássico”, isto é, um pseudocsmopolitismo ancorado na noção de progresso material e moral que tinha como viga fundamental a *construção* de um indivíduo racional capaz de se autogovernar (em suma: o homem idealizado por John Stuart Mill). O terror da guerra mecanizada travada em trincheiras, por sua vez, abriu caminho para um espasmo de *liberdade* e criatividade cercado de xenofobia, puritanismo e proibicionismo por todos os lados (para uma ínfima parcela de população em alguns dos grandes centros urbanos nos EUA, é claro), ao qual se costuma rotular como os “Roaring Twenties”. Mas, infelizmente, a *reacionária*¹³ década de 1930

(10) Cf. *O Novo Tempo do Mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 252-278.

(11) Cf. Paulo Arantes. Entrevista com Paulo Arantes. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 9-14, 2008.

(12) François Hartog. *Regimes of Historicity*. Op. cit., p. 108.

(13) Karl Polanyi traça um diagnóstico diferente. Mas isto porque ele tem em mente a política internacional e não o espasmo quase libertário que marcou a década de 20. Para ele, tratou-se de um período *reacionário*, seguido por outro potencialmente revolucionário. “According to the standards of the nineteenth century the first postwar decade appeared as a revolutionary era; in the light of our own recent experience it was precisely the opposite. The intent of that decade was deeply conservative and expressed the almost universal conviction that only the reestablishment of the pre-1914 system, ‘this time on solid foundations:’ could restore peace and prosperity. Indeed, it was out of the failure of this effort to return to the past that the transformation of the thirties sprang.” (Karl Polanyi. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 2001. p. 23.

voltou a ser sombria e a aura trágica que *sempre* acompanhou a modernidade se impôs novamente em 1939, confirmando os piores pesadelos. Mas, tal como aponta Hartog na passagem acima, uma curiosa combinação entre o ímpeto de *reconstruir* um passado perdido e, simultaneamente, de se orientar para o desenvolvimento vindouro renovou o horizonte de expectativas sobre o futuro: o progresso parecia possível. De forma lenta, por conta do acúmulo das experiências, esta percepção foi sendo erodida até o grande cataclismo de 1968, onde o “ocidente e o mundo ocidentalizado foi convulsionado por um movimento de contestação que mirava, dentre outros alvos, o ‘progresso capitalista’”.¹⁴

Exatamente 21 anos depois, como já foi apontado, a queda do muro de Berlim deixou *a todos* desnorteados. A partir de então o presentismo se impôs de forma avassaladora. Esta capitulação deriva em grande parte da farsa da Guerra Fria, que dilatou artificialmente o horizonte de expectativas e, deste modo, desviou as atenções para as transformações realmente fundamentais, que se materializam no cotidiano, mas não eram notadas. Não havia disputa alguma, pois o que estava ocorrendo era exatamente a generalização e a intensificação da lógica básica que fundamenta sociedade produtora de mercadorias. A obsessão “socialista” pelo desenvolvimento das forças produtivas cuidou de impor sobre a sua área de influência uma organização da produção similar à capitalista, também sujeita ao ritmo das máquinas e centrada na exploração da natureza, com os mesmos efeitos deletérios sobre as formas de vida realmente hostis ao capital e à sua “civilização”. Já na zona do “capitalismo”, emanando do centro, a ilusão do desenvolvimento se espalhou também para a periferia, onde a preocupação essencial era, em meio a uma acirrada disputa para captar os dinamismos provenientes dos países desenvolvidos, “internalizar” os elementos necessários à criação de um capitalismo nacional “endógeno” que, supunha-se, formaria a base de um projeto nacional progressista.

E aqui retornamos ao que já foi adiantado. O aspecto mais curioso do período contemporâneo é que os indicadores sociais e as formas de sociabilidade do “centro” - marcado pela regressão do horizonte de expectativas - cada vez mais se assemelham às da “periferia”.¹⁵ Autores de orientação teórica muito distintas começaram a perceber isso já no final da década de 1980. Roberto Schwarz foi, entre nós, um dos mais incisivos ao propor que, com o questionamento do pretensão universalismo da modernidade, boa parte da filosofia europeia – Foucault e Derrida, principalmente – favoreceu uma mudança radical de percepção do mundo, na qual o culto do “novo” e do “original” é abandonado,¹⁶ fato que tornou possível afirmar que o que estava em curso não era mais a europeização ou a americanização da América Latina, mas sim a *latinização* das culturas “centrais”.¹⁷ Isto deveria ser suficiente para demolir expressões banais como “elites aculturadas”, “controle do próprio tempo histórico” e demais relíquias correlatas. Mas, infelizmente, a falácia do universalismo hoje tem uma raiz mais forte na “esquerda” do que, propriamente, no liberalismo e no conservadorismo. Em um plano muito mais rasteiro, o indiscreto Michael Lind, no auge da ofensiva neoliberal, focando os atributos *internos* da sociedade estadunidense, particularmente a luta no plano da cultura e dos direitos

(14) Cf. François Hartog. *Regimes of Historicity*. Op. cit., p. 5.

(15) Cf. Paulo Arantes. *O Novo tempo...* Op. cit., p. 50-97.

(16) Cf. Gianni Vattimo. *A Sociedade Transparente*. Lisboa: Relógio D'água, 1992. p. 8-11.

(17) Roberto Schwarz. Nacional por Subtração. In: *Que Horas São? Ensaios*. São Paulo: Cia das Letras, 1987. p. 35-36.

civis, ao criar a expressão “brasilianização dos EUA”, disse mais ou menos a mesma coisa, mas tentando extrair outras implicações.¹⁸ Apesar de se definir pela tentativa de alcançar o centro, a periferia era, desde o início, a vanguarda. E, portanto, os sinais do “colapso” – ou melhor, da falácia - da modernização apareceram primeiro nas zonas periféricas.

O fato é que tudo era (é) uma farsa. No Brasil, o golpe perpetrado pelo bloco civil-militar sinalizou já em 1964 *o fim* de qualquer esperança de se construir uma “civilização brasileira” calcada em perspectivas emancipatórias. E, um pouco mais tarde, no centro do capitalismo, a gravidade da situação ficou também mais explícita. O conjunto de movimentos antisistêmicos que marcou o final da década de 1960 tinha um alvo correto: a crítica radical e devastadora aos valores e práticas supostamente herdadas do iluminismo que, de certo modo, fundamentavam tanto o reformismo quanto a ilusão da “conquista do Estado” pela vanguarda dos trabalhadores como forma de “mudar o mundo”.¹⁹ A combinação entre repressão e concessões parciais atenuou um pouco os efeitos do radicalismo, especialmente depois de 1973, quando ficou explícito que se houve alguma “trégua” entre o capital e o trabalho, ela tinha acabado definitivamente. A despeito de periódicos espasmos otimistas que só iludem os menos espirituosos, sistematicamente, o mesmo tipo de choque de realidade é reiterado desde então. Nas entrelinhas de um livro poderoso, Immanuel Wallerstein já propôs isto em 1974, ao publicar o primeiro volume de *The Modern World-System I*. Muito tempo depois – e em outros termos – Robert Kurz retomou este mesmo diagnóstico²⁰ e, recentemente, Paulo Arantes, em *O Novo Tempo do Mundo*, o levou às últimas consequências.

*

Este presente contínuo ou absoluto atesta um momento crítico na marcha do capital: apoiada na tecnociência e em uma reconfiguração do direito,²¹ a acumulação capitalista adentrou no nível da manipulação das informações genéticas e digitais, configurando uma rede de valorização simultaneamente molecular e global que, ao ser implementada, dissolveu as fronteiras entre o natural e o artificial, o biológico e o cibernético, matéria e vida, humano e não-humano, corroendo os

(18) “A ameaça real não é a Balkanização mas a Brasilianização da América, não a fragmentação em linhas raciais mais a cisão em classes. Brasilianização [dos Estados Unidos] é simbolizada pela crescente retração da classe dominante americana branca (...) para o mundo dos bairros privados, escolas privadas, polícia privada, sistema privado de saúde e até mesmo estradas privadas, isolando-se da onda de pobreza generalizada. Como a oligarquia latino americana, os ricos e bem relacionados membros desta classe dominante podem ascender em uma América decadente, marcada por índices terceiro-mundistas de desigualdade e criminalidade” (*The Next American Nation: the new nationalism and the fourth American revolution*. New York: Free Press, 1996 p. 14). Essas tendências são agravadas, no entender do polêmico autor, pela fragmentação do espaço político derivada de uma rígida estratificação social, que cristalizou uma elite apta a explorar a posição internacional dos EUA e as clivagens na dimensão dos valores e dos direitos civis para preservar seus próprios interesses e práticas de conduta. O fato é que estas divisões estão se cruzando com as polarizações exacerbadas pelo incremento do desemprego e a deterioração dos mecanismos de proteção social, que estão afastando uma parcela considerável dos cidadãos estadunidenses do *sonho americano*. Uma crítica banal, pois ainda está dentro do sonho da modernização capitalista. Mas o diagnóstico não deixa de ser interessante.

(19) Cf. Immanuel Wallerstein. *Historical Capitalism & Capitalist Civilization*. London: Verso, 1996. p. 156-159.

(20) *O colapso da modernização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

(21) Cf. Anderson Marcos dos Santos. *Política, Aceleração Tecnoeconômica e Patentes: devir tecnológico e futuro do humano*. Tese (Doutoramento em Sociologia)–IFCH/Unicamp, 2012. p. 120-152; Laymert Garcia dos Santos. Tecnologia, perda do humano e crise do sujeito de direito. In: *Polítizar as novas tecnologias*. São Paulo: Editora 34, 2011.

parâmetros tradicionalmente usados para se pensar a humanidade, a vida, as máquinas e a técnica.²² Não há dúvida que esta transformação é um elemento fundamental das forças que nos aprisionam no presente contínuo. Esta, no entanto, é uma forma de olhar o problema da perspectiva do próprio capital, isto é, *da história universal* que, desde que passou a andar sobre seus próprios pés, ele procura impor sobre a zona que o circunda.²³ Ao e se espriar para praticamente todos os pontos de planeta e, na sequência, colonizar a dimensão das informações, a zona não capitalista (ou a arena externa, na terminologia de Immanuel Wallerstein) quase desapareceu. Porém, durante a sua trajetória efetiva, a cada território ou dimensão da realidade social incorporada, a ordem do capital se transforma em dois sentidos. No primeiro, quando penetra em sociedades estruturadas em outras bases, o capital *amplia* o leque de recursos violentos ao seu dispor. É precisamente este movimento que, como já foi apontado, converteu o(s) racismo(s) e o sexismo em elementos estruturais da acumulação de capital. Não se trata, portanto, de “arcaísmos” que seriam superados pela marcha do próprio capital, mas dispositivos violentos de poder e dominação que, uma vez subsumidos e adaptados ao seu metabolismo, são reforçados e ampliados pelo próprio capital. Mas há um segundo sentido: a pulsão homogeneizadora e violenta do capital fragmenta, mas, ao mesmo tempo, *multiplica* as resistências a ele. É precisamente o turbilhão disforme de insurreições e rebeldias incessantes que cria uma “história” fundamentalmente plural das resistências *biopolíticas* que, ao se manifestar, reivindica o presentismo para poder destruí-lo. *Agora* é o momento da transformação, de abalar uma estrutura que só fica de pé pelo desespero, violência e pelas utopias de um “futuro” cujo horizonte deriva de uma miragem construída em 1917 ou 1945-73. Esse mundo está agonizando e não sabemos o que pode substituí-lo. Mas é precisamente este cenário que *amplia* as possibilidades de transformação radical.

(22) Cf. Laymert Garcia dos Santos. Tecnologia e Seleção. In: *Politizar as Novas Tecnologias*. Op. Cit.; “Do Humano ao Pós-humano” entrevista com Laymert Garcia dos Santos. *Valor*, 17 jun. 2011.

(23) Cf. Giuseppe Cocco; Bruno Cava. *Enigma do Disforme*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2018. p. 51.