

O “acontecimento” segundo a história

Gustavo Chataignier Gadelha *

Data de submissão: 27 out. 2010

Data de aprovação: 19 fev. 2011

Resumo

Este trabalho se insere em nosso estudo doutoral, onde retomamos alguns pontos do pensamento histórico de modo a propor uma melhor compreensão dos impasses estratégicos contemporâneos. Isto posto, no quadro do presente artigo, apresentamos uma exposição da *Arqueologia do saber*, de Michel Foucault, como partida para uma confrontação com uma leitura que permite a conjugação entre continuidade e ruptura. O objetivo sendo o de, dialeticamente, superar o conceito de “acontecimento”, nos apoiaremos sobre um universo teórico apontando para a categoria de “possibilidade” – à luz tanto de pensadores contemporâneos como Derrida e Ricœur como de Nietzsche e, por outro lado, Hegel e os marxismos. Finalmente, as reflexões de Koselleck nos darão algumas pistas na direção de um pensamento que reúne estrutura e acontecimento em termos historiográficos.

Palavras-chave: História; acontecimento; continuidade; ruptura; possibilidade.

Résumé

Ce travail s'inscrit dans le cadre de notre recherche doctorale, où nous reprenons quelques enjeux de la pensée historique en sorte à y proposer une compréhension des impasses stratégiques contemporains. Ceci dit, cet article présente un exposé de *L'archéologie du savoir*, de Michel Foucault, en tant que début d'une confrontation d'avec une autre lecture qui permet la conjugaison entre continuité et rupture. Le but en étant celui de, dialectiquement, surmonter le concept d'“événement”, nous nous appuyerons sur l'univers théorique ouvert par la modalité de la “possibilité” - sous la lumière de penseurs contemporains tels que Derrida et Ricœur aussi bien que Nietzsche, mais également de Hegel et les marxismes. Finalement, les réflexions de Koselleck nous donnerons quelques pistes qui s'achèment dans la direction d'une pensée qui rassemble structure et événement sous l'égide de l'historiographie.

Mots-clefs: Histoire; événement; continuité; rupture; possibilité.

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris VIII como bolsista do Programa Alban de bolsas de alto nível da União Europeia para a América Latina, sob orientação de Daniel Bensaid (1946-2010) e de Patrice Vermeren.

Introdução

O pensamento contemporâneo parece ter abandonado a história. Pelo menos se dermos ouvidos aos arautos da filosofia, a verdade do ser já teria sido descoberta. Nada de processo, de economia, de conflito, de subjetividade, de partido ou coisa que o valha: a “inocência do devir” tomou conta do pedaço¹. O triste quinhão desta história se oferece à contemplação de um pensamento que trocou a luta pela pequena moeda da (necessária, mas não suficiente) “crítica do sujeito”². Ora, tal postulado nos soa deveras idealista, no sentido em que a realidade é interpretada à luz de uma determinação ideal, quiçá estrutural. Teremos a oportunidade de voltar a este tema. Não obstante, este artigo visa a explorar o que há de vivo na combalida filosofia da história. Em um só tempo, se trata de resgatar noções a nosso ver essenciais, tais que determinação e contradição, e, concomitantemente, radicalizar a crítica ao mecanicismo – que encontra confortável refúgio nas “pós-preocupações” de hoje.

Isto posto, como “atacar” o problema? Por ora decidimos pela utilização da dupla conceitual “história” e “acontecimento” (*l'événement*), como a pedra de toque para uma tal empreitada. De certa forma, é também um meio de se inscrever no debate contemporâneo, já que o “acontecimento” é empregado em larga medida por pensadores franceses, cuja influência se faz sentir em todo o escopo do universo intelectual. O importante é notar que não se trata de uma acusação de “erro” ou tampouco de esnobismo em relação à “heterodoxia”; mas, antes, é algo que tem que ver mais com uma contribuição, com um complemento às críticas identitárias, do que com proselitismo e oportunismo. Se existem “os” marxismos, no plural, como escrevera Derrida (1993, p. 20), não é menos certo que é uma “falta de responsabilidade, filosófica e política, não ler Marx”; ao quê ele conclui: “não haverá futuro sem isto. Não sem Marx, nenhum futuro sem Marx” (Derrida, 1993, p. 36). Assim, rondados por

¹ Parafraseando o funk carioca de grande sucesso, “tá tudo dominado!” (*Tá tudo dominado!*, composição de SD Boys, letra disponível em: < <http://letras.terra.com.br/furacao-2000/206541/> >).

² A isso Lukács, tomando um conceito emprestado de Thomas Mann, chamou de “intimismo à sombra do poder” – que se aplica em boa parte da discussão “ética” contemporânea e pós-moderna. Sem poder influir nas mudanças sociais, decididas por reuniões de cúpula das classes dominantes, a intelectualidade evade-se da realidade concreta ao tentar criar um nicho cuja autonomia é falsa – respeitada por não colocar em xeque as questões decisivas da propriedade privada. Este prestígio auferido pelo conhecimento separa o intelectual, geralmente quadro da pequena burguesia, das camadas populares (Coutinho, 1990, p.71-72).

espectros e circunstâncias, damos voz a Beckett (1983) e seu imperativo nada categórico de “errar melhor”³.

Portanto, a estratégia deste texto consistirá em, primeiramente, expor algumas teses da filosofia francesa contemporânea; em um segundo momento, passaremos à análise crítica de tais postulados, ao fim do quê faremos um breve comentário de perspectivas historicisantes para além da mal fadada metafísica.

Filosofia à francesa

Em recente obra, Daniel Bensaïd agrupa Deleuze, Guattari e Foucault sob a alcunha de “esclarecedores” da crise nascente nos anos de 1980, sob a hegemonia da visão neoliberal; eles tanto revelaram como alimentaram a “nascente crise estratégica”. Desta maneira, suas denúncias das “políticas de poder” desembocaram nas “impolíticas do contra-poder” (Bensaïd, 2008, p. 153-154)⁴.

O contexto de *A arqueologia do saber* era, em certa medida, “dar coerência às investigações” de *História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*. Pois, nos diz o autor, antes de mais nada, era o caso de “desenvolver” premissas e consequências dos “desenvolvimentos autóctones” que passaram a integrar o conhecimento histórico. Segundo Foucault, sua empreitada seria eminentemente histórica, na medida em que se esforça a reunir “sínteses positivas” de domínios como o mito, a sexualidade, a linguagem e o desejo; sua mais viva expectativa é pelo “apagamento do sujeito” legislador – e não pelo fim da história (Foucault, 1969, p 24-25), ou pelo que assim se entende por este termo.

³ “*All of old. Nothing else ever. Ever tried. Ever failed. No matter. Try again. Fail again. Fail better*”.

⁴ Esta exposição sendo restrita, nos limitaremos a algumas considerações sobre a obra de Michel Foucault. Não obstante, colhemos uma citação da dupla não menos célebre, constituída por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Que se pese a afirmação de *O anti-Édipo*, onde se aproxima, ao fim e ao cabo, o libertarismo do liberalismo. Eles aí se colocaram a questão, demasiado antiga, em verdade, de o quê fazer para o estabelecimento de uma via revolucionária: retirar-se do mercado, numa escolha fascista? Ou, antes, valeria mais a pena a solução do “socialismo real”, quer dizer, governar com uma burocracia? O que é colocado é que se deve ir “mais longe no movimento do mercado”, com a condição de tudo “desterritorializar”: “Pois, talvez, os fluxos não tenham sido ainda bastante desterritorializados, não muito decodificados, do ponto de vista de uma prática e de uma teoria dos fluxos de alto teor esquizofrênico. De forma alguma se retirar do processo, mas ir além, mais longe, ‘acelerar o processo’, como dizia Nietzsche: na verdade, nesta matéria, não vimos nada ainda” (Deleuze; Guattari, 1973, p. 285).

O “grande problema” sobre o qual se debruça Foucault não são as “vias” da continuidade, da manutenção da realidade dada no curso de gerações sob um “horizonte único”. Em outras palavras, nem a “tradição” ou tampouco o “rastros”, mas, isto sim, o “recorte” e o “limite” regeriam as disputas humanas: não um “fundamento”, mas uma “transformação” que funda. Uma consequência lógica é a demarcação entre diferentes “unidades” de pensamento, como a ciência, a filosofia e a literatura. Sem meias-palavras, o intuito manifesto de Foucault é o de transpor para o domínio da historiografia categorias da epistemologia científica francesa, o que, veremos, é altamente problemático⁵.

Se a esfera prática é assim disposta em “série”, a questão é de saber em quê elas divergem. Aparentemente, em Foucault, a “queda” se deu com a questão da consciência. A divisa profana de Goethe (1964, p. 67) nos parece portanto mais frutífera: “No começo era a ação!”. Pensamos todavia que a insistência na figura do “quadro” de positivities pode reconduzir a um ilustre ancestral, velho conhecido do mecanicismo das Luzes e precursor, em certa medida, do positivismo⁶: Condorcet. Além disso, a defesa do empírico se rebate no espaço de um presente eterno, de onde a recusa *a priori* causalidades de outra ordem, como, notadamente, a econômica. Assim, seguindo Foucault, as positivities seriam “neutras”, mesmo em não se tratando apenas do imediato. Sua *démarche* não seria a de se colocar no interior de um corpo seguro e de lhe mostrar suas contradições, mas de apontar quais unidades e efeitos daí decorrem. Este seria o lado ingênuo de uma filosofia que, crítica, se dá por tarefa questionar os “conjuntos históricos”. Ora, argumenta o autor, “uma vez suspensas as formas imediatas de continuidade, com efeito todo um domínio se vê liberado”. O tratamento do material historiográfico em sua “neutralidade primeira” o vê enquanto uma “população de acontecimentos no espaço do

⁵ Para sustentar sua visão, Foucault recolhe grandes exemplares deste filão: *Actes et seuils épistémologiques*, de Bachelard, as ideias de Canguilhem, *Unités architectoniques*, de Guéroult, e *Pour Marx*, de Althusser. Sobre Bachelard, pode-se dizer que ele tenha postulado a suspensão do “acúmulo infinito dos conhecimentos”, a ruptura de sua “longa maturação” – ato responsável por uma nova temporalidade separada de origens empíricas e intenções. A Canguilhem, reputa-se a noção de “deslocamentos e transformações de conceitos”: a história de um conceito não seria portadora de uma “afinação progressiva”, própria à racionalidade “crescente”; pelo contrário, o que a caracterizaria é a constituição de um campo múltiplo no qual as “sucessivas regras de uso” confirmam, ou não, sua validade (Foucault, 1969, p.11-12). Althusser aparece aí com seu marxismo científico. As “escansões mais radicais” seriam o fruto do trabalho teórico entretido pelos “cortes” – ou aquilo que “funda uma ciência ao destacá-la de seu passado e ao revelar este passado como ideológico” (Althusser, 1965, p.168).

⁶ Foucault (1969, p.164-165), aliás, está de acordo com este parecer.

discurso em geral”. O horizonte de pesquisa ergue-se como uma “descrição de acontecimentos discursivos” onde se formam as unidades (Foucault, 1969, p. 38-39).

Numa outra perspectiva, a acumulação do capital não torna totalmente homogêneos os espaços por onde passa: o espaço liso não é senão uma tendência. As desigualdades, combinadas, sociais e locais, são o alimento mesmo do capital – que resolve seu movimento tendencialmente e evitando as paradas. Étienne Balibar (1997, p. 301-302), quando compara Marx e Foucault, pensa que a materialidade marxista é a da “relação social” – portanto da luta de classes –, enquanto que para Foucault passa-se aos dispositivos de poder sobre os corpos. É bem verdade que, a partir dos anos de 1970, nota-se uma tomada de posição foucauldiana, quando, por exemplo, ele escreve que “o poder vem de baixo”. O que quer dizer que o poder tira sua eficácia das condições sobre as quais ele se exerce. Além do mais, o complemento desta tese aponta para uma resolução prática, visto que “lá onde há poder, há resistência” (Foucault, 1976, p. 124-125). Entretanto, se as relações de classe são “internamente inconciliáveis”, é preciso que os sujeitos destruam “a relação de assujeitamento ela mesma”, e se transformem. O estatuto da prática não saberia se limitar a uma interioridade; muito pelo contrário, “ela produz seus efeitos fora dela e, em contrapartida, efeitos de subjetivação” (Balibar, 1997, p. 299-300). Pois “a classe social não pode jamais enquanto tal constituir um modo de interpelação, mas unicamente uma raça, um sexo, uma cultura étnica, e outros” (Jameson, 2007, p. 478).

O “sonho de uma história contínua” é expressamente e sem reservas associado à “função fundadora do sujeito”. Trata-se, nesta linha interpretativa, do apetite desmesurado de um sujeito que anela tudo reter e exige do tempo uma restituição total das injúrias sofridas no passado. Em outros termos, temos uma “tomada de consciência” cuja meta é a apropriação do que se encontra disperso. A reconquista do “domínio” e o reencontro da “morada” perdida formam um só e mesmo sistema: “O tempo é aí concebido em termos de totalização e as revoluções são tão somente tomadas de consciência”. Seria o caso do que se convencionou chamar de antropologia humanista, presente no século XIX e cujo intuito seria o de “salvar, contra todos os descentramentos, a soberania do sujeito” (Foucault, 1969, p. 21-22). A conclusão de Foucault ao cabo da *Arqueologia* é que seu estudo deve “livrar a história do pensamento da sujeição transcendental” (Foucault, 1969, p. 264).

Em contrapartida, na *Fenomenologia do espírito*, diz-se que noções opostas – como, por exemplo, sujeito e objeto, finito e infinito – são, em

um primeiro momento, tomadas fora de sua unidade, numa oposição exterior e estática; seu “uso” ou a entrada em movimento, uma interferência qualquer, não poderia deixá-los indiferentes (Hegel, 1975, p. 65). É o caso da ciência, “saber que se sabe” e que possui “de um lado, a consciência do objeto, e, de outro, a consciência de si mesma”. Ela não é o “outro absoluto” da opinião, mas “seu outro relativo”: “longe de repousar sobre a autosuficiência positiva, ela é determinada por sua própria negatividade”. O movimento da consciência produz o objeto, mas apenas enquanto objeto do conhecimento; ademais, a relação do saber para com este objeto é resolvida no absoluto como “sujeito-objeto”. Sínteses tais como a de um sujeito que é um não-sujeito ou o interior que é exterior desconstruem a “subjectividade soberana”: este raciocínio nos leva ao encontro de Marx, tendo em vista que a ligação entre a reificação das relações sociais (o caráter objetual dos indivíduos suporte – *Träger* – da estrutura) e da “vontade subjetiva” de revolucionar a ordem existente traz à tona a unidade contraditória do estruturalismo objetivista que elimina o sujeito, bem como do voluntarismo apressado a doar sentido às complexas contingências históricas (Bensaïd, 1999, p. 375-376).

Em outro frente da batalha, Paul Ricœur critica uma “ciência histórica nova” encarregada de dismantelar a “memória coletiva”, tida como pura “ilusão”. Ao fim e ao cabo, escreve Ricœur (1985, p. 174-175), isto “não seria arraigadamente diferente da ilusão positivista que ela crê combater”, tendo em vista que a objetividade foi tornada simplesmente “insignificante”. A dita “descontinuidade” é erguida ao absoluto, ela é, em um só tempo, explica Foucault (1969, p. 17), “instrumento e objeto de pesquisa”. O que fica patente é que este programa não tem como isolar abstratamente a continuidade. As sociedades se mantêm e existem diversos modos de continuidade, malgrado os “cortes epistemológicos” nos ramos do saber. Ora, cabe justamente à relação entre continuidade e ruptura a condição de possibilidade de toda diferenciação: uma ruptura afasta-se de uma continuidade, ela se destaca de um fundo real. Por isto que Ricœur se diz a favor de uma “regra de transformação” imanente à, para dizer em termos abstratos, “dialética de inovação e sedimentação”. Para nosso espanto, não seria absurdo afirmar que estamos diante de uma nova forma de alienação – não mais “pela” história, mas “da” história, *tout court*. A constatação de Ricœur (1985, p. 316-317) não deixa de ser simples: “nada obriga a ligar a sorte do ponto de vista continuista da memória às pretensões de uma consciência constituinte”, salvo no que concerne ao pensamento do “Mesmo”. De mais a mais, a cronologia acumulativa da razão que tem lembranças (Foucault, 1969, p. 16) em nada impede o modelo do sujeito

descentrado de Marx, Nietzsche e Freud. A partir de então, os “expedientes identitários” não são mais necessários. Ricœur é da opinião que uma memória sob o trabalho da história pode efetivamente requerer o descentramento evocado por Foucault. Não obstante, apenas o tema de uma “história aberta” esposaria o projeto prático de uma “ação política vigorosa sobre a memorização das potencialidades embotadas ou recalçadas do passado” (Ricœur, 1985, p.317-318).

Pode-se então visitar *O capital*: “os mesmos elementos, do ponto de vista da produção de valores de uso, se distinguem entre si como fatores objetivos e subjetivos, como meios de produção e força de trabalho, eles se distinguem do ponto de vista da formação do valor em capital constante e variável” (Marx, 1978, p. 160). A diferenciação de esferas distintas no seio do momento determinado da produção não se opõe à unidade do processo produtivo, da mesma forma que os dois valores se encontram juntos na mercadoria. É o capital que é a “unidade diferenciada” da objetividade e da subjetividade. Sem o quê, a saber, uma contaminação recíproca entre sujeito e objeto, “as estruturas seriam desesperadamente congeladas” (Bensaïd, 1999, p. 376-377).

O pertencimento a um universo onde a linguagem é investida de um poder que pode tudo tornar real, faz com que os discursos sejam “categorias reflexivas, princípios de classificação, regras normativas, tipos institucionalizados” (Foucault, 1969, p. 33). Mesmo o nível “preconceitual” deverá ser levado a um nível “o mais superficial”, aquele do “discurso” (Foucault, 1969, p. 77-83). A acepção de arqueologia fica mais clara, uma vez que lhe é atribuído o “fazer aparecer” das relações entretidas entre o discurso e o não discurso: ou seja, dos domínios positivos referidos mais acima, tais como as instituições, os acontecimentos políticos e a economia. A “articulação” constitutiva é lingüística (Foucault, 1969, p. 212). Esta posição filosófica é surda ao “trovão” da racionalidade proposta por Marx, para lançar mão da bela fórmula de Maurice Blanchot (1985, p. 115-117). Bensaïd (1999, p. 12) interpreta esta passagem da seguinte maneira: Blanchot confere a Marx uma “palavra política direta” e uma “palavra indireta do discurso científico”; a não correspondência entre ambas é a guardiã da subversão prática e da interpretação dos hieroglifos sociais.

Crítica interna

Félix Guattari e Suely Rolnik (2007, p. 174/179) estão de acordo ao pensar que a “problemática molecular está totalmente em conexão com o novo tipo de mercado internacional que se instaurou”. Mas opor o molar ao molecular é uma armadilha, pois “as lutas sociais são ao mesmo tempo molares e moleculares”. Nos anos de 1970 Foucault (2001, p. 605) se indaga se “a revolução vale a pena”, já que uma revolução universal seria vazia e no entanto as microrrevoluções se encontram sempre em excesso em relação à redução externa dentro da qual ela se fecha: porém, a revolta, acredita, não se dissipa neste espaço. Foucault pensa que o domínio revolucionário não iria longe na extensão das lutas; o alvo sendo as mudanças de ordem técnica e o modo de vida, a opção que resta é a resignação de tratar a Revolução “como um estilo, como um modo de existência, com sua estética, seu ascetismo, com formas particulares de relação a si e aos outros” (Foucault, 2001, p. 1397). Em um dado momento, Foucault mantém a categoria de classe, mas apenas para superar os positivismos sociológicos. Os sociólogos indagam-se o que é uma classe; contudo, o decisivo é conceitualizar as estratégias de luta, e isto a partir de Marx (Foucault, 2001, p. 605). Esta ambivalência de Foucault para com Marx é finalmente compreendida por Bensaïd (2008, p. 169): “Se a luta de classes não é mais para Foucault a *ultima ratio* do exercício do poder”, ela se constitui como fiadora da estratégia. Em consequência, uma história sem sujeito e sem fim implica estratégias e subjetividades sem sujeitos. Todavia, nota Bensaïd (2008, p. 168-169), isto acarreta por contrapartida a ressurreição de algumas configurações pré-capitalistas, como a “plebe” e a “multidão”⁷. Foucault está alerta aos perigos, escreve ele, de um “fundo permanente da história”, mas ele intenta ainda assim caracterizar a plebe como aquilo que escapa a este limite (Foucault, 2001, p. 421).

Foucault celebra a exposição kantiana do acontecimento como algo “rememorativo, demonstrativo, e prognóstico” que é então apto a “fazer espetáculo” e que só percebido pelo sentimento desinteressado dos espectadores: “É a deseabilidade da revolução que [se] faz hoje problema” (Foucault, 2001, p. 450). A constatação de Bensaïd (2008, p. 159) é que se opera um “deslize” da dialética da necessidade ou demanda (do francês *besoin*) em direção à “metafísica neomarginalista dos desejos”. Não é um acaso se a filosofia do puro acaso – outro nome do *deus ex-machina* e da

⁷ Infelizmente não teremos aqui neste breve espaço a oportunidade de explorar estes conceitos levados a cabo sobretudo por Antonio Negri e Michael Hardt.

antiga necessidade cega – tenha se solidarizado com o regime dos Aiatolás. O conceito de plebe, carente de “consistência sociológica”, serve de “fundamente ontológico” às resistências tidas por irreduzíveis (Bensaïd, 2008, p. 169). A religião enquanto tal é elogiada nos idos de fevereiro de 1979: caberia a ela abrir a cortina de modo a propiciar o “ato principal”, ainda aqui “o da luta de classes” (Foucault, 2001, p. 759). Toda e qualquer periodização cai na vala comum da “metafísica”, e sobram os atos e gestos heróicos. A reflexão a partir de um tal reflexo leva crer que a luta de classes cedeu seu lugar ao confronto entre totalitarismo e democracia.

E aqui é preciso ser categórico: “Foucault participara assim, com engajamento, à reabilitação ideológica de um capitalismo no qual o mercado e a democracia seriam consubstanciais”. A vontade coletiva então vista liberta dos grilhões do partido propunha, aos seus olhos, não antigas formas de poder, mas, antes a mudança de “espírito em um mundo sem espírito”; a Revolução francesa, presa aos binarismos ocidentais, teria encontrado um substituto à sua altura. Notemos uma vez mais a ambiguidade da percepção foucauldiana: o interesse pela espiritualidade chiita bem como sobre sua martirologia não deixa de fazer eco a tendências distintas (ou nem tanto) de subjetivação: a ativismo de João Paulo II, as ligações entre a Igreja e o movimento popular polonês – mas, também, a Teologia da Libertação na América Latina. Ao invés do fim do Estado e das classes, viu-se o apagamento do espaço privado e a absorção do social pela política. Eis, nua e crua, a verdade destas estruturas sociais sob a hegemonia da lei religiosa – sua “prova prática”, ironiza Bensaïd. Não sem melancolia, ele constata o “grau zero” da estratégia (Bensaïd, 2008, p. 161-165).

O abandono da dimensão histórica do pensamento é amarga e preocupantemente palpável no que tange aos debates ideológicos sobre a liquefação empreendida pelo capital. Para Slavoj Žižek, a ativação de um tipo de “arquétipo junguiano” explicaria aos *cultural studies* a “disposição ao racismo” como fator anterior ou “fundamento” de conflitos eminentemente políticos. O filósofo esloveno, que, se o diga de passagem, é também psicanalista, vilipendia qualquer sorte de “disposição psíquica latente” que queira se excluir da contingência e das relações políticas. Ele fala da guerra civil na antiga Iugoslávia, onde a explicação do belicismo passa, necessariamente, pela “luta pelo poder na Sérvia pós-comunista” (Žižek, 1995, p. 72-73). Segundo Emmanuel Renault, uma das “boas almas do pós-modernismo”, Michel Maffessoli comemora a uniformização mercadológica do mundo como se a instância que permitiria o ressurgimento do laço comunitário arcaico, recalcado pelas grandes ligações simbólicas da vida moderna. A desidentificação característica a este “nomadismo” proporia

relações para além do cálculo individualista burguês: “a liberdade de um si enraizado no princípio vital anterior ao indivíduo e que lhe sobreviverá”, eis seu parecer (Mafesoli, 1997, p. 111). O não dito desta história, ressalta Renault (2004, p. 125), é a falsa promessa, pois jamais cumprida por essência, do capitalismo.

As ambiguidades da “Segunda consideração intempestiva” de Nietzsche ecoam aqui com um sentido determinado. O som das cordas se dissipa na “vibração histórica”, ou seja, o diagnóstico nietzscheano afirma que temos dificuldades para “fixar o sublime” (Nietzsche, 2007, p. 122). É o mesmo Nietzsche, porém, que nos ensina que o “passado digno de imitação” é limítrofe às “ficções míticas”. Ele acrescenta ainda que há épocas que não sabem distinguir os passados. Parece-nos que o filósofo de Dioniso busca aqui um equilíbrio entre suas três visões sobre a história. O domínio da “história monumental” pode “enganar por analogias”, fazendo que o par do “entusiasta” seja ninguém mais ninguém menos do que o “fanático” (Nietzsche, 2007, p. 107). Ironia do destino ou não, Nietzsche pensa que a história é um “monstro parodista” do passado (Nietzsche, 2007, p. 153). O “mal” combatido pelo jovem Nietzsche é a “cultura histórica”. Não que dela não se precise, escreve ele, mas uma “virtude hipertrofiada” é tão daninha quanto um “vício hipertrofiado”. A posição da filologia clássica, seu campo de origem, deve impor uma “influência intempestiva”. Em outros termos, chegamos à citação chave que explicita a crítica nietzscheana: “agir contra o tempo, portanto sobre o tempo, e, esperemos, em prol de um tempo por vir” (Nietzsche, 2007, p. 94). Ora, apesar do texto e de seu autor, fica assegurada a ligação temporal própria à história. Uma apropriação historicizante aposta que o novo nunca é incondicionado, que ele se destaca de seus outros – e o termo “presente” designa o mundo efetivo. O embaraço ocorre quando nos aproximamos à letra do texto, pois aí a não-presença é explicitamente o elemento não-histórico – o que prepara o terreno para voluntarismos de mil acepções. Daniel Bensaïd é solidário de uma leitura que se debruça sobre este fragmento e nele vê uma verdadeira “disputa de ritmos” entre passado, presente e futuro. O “desempate” ocorre na emergência da “vontade de agir”. Em consequência, pensa Bensaïd, a proposta do modelo crítico de Nietzsche não é nem a atualização absoluta do passado como em Hegel, nem a vinda do puro futuro na proposta dos jovens hegelianos. Ora, o presente é o “lugar” onde aquilo que acontece não é (ainda) passado e tampouco futuro (Bensaïd, 1997a, p. 128).

Se conseguirmos estabelecer pontes entre uma cultura marxizante e o pensamento contemporâneo, malgrado as necessárias críticas, nos daremos

por satisfeitos. Cabe agora, na reta final do texto, buscar suas bifurcações, isto é, propor menos um modelo de reflexão pronta do que apostar na formação de um pensamento vigilante às hesitações, arritmias e saltos da conjunção vida e capital⁸.

Jacques Derrida, ao fim de sua vida, imprimiu uma nova e instigante direção ao seu pensamento. Mais próximo do marxismo, como notamos acima, sua batalha de conciliação (não abstrata) entre o singular e o universal (pensamos em suas reflexões sobre uma lei imanente) levou-o a, como disse Bensaïd (2008, p. 352), “acampar na contradição”. A temática do acontecimento – e de Revolução – faziam parte de seu horizonte de preocupações. Assim, acreditamos que a inclusão do nome de Jacques Derrida no âmbito do marxismo contemporâneo só pode ser positiva. Em nosso caso, levaremos em conta algumas considerações acerca do “acontecimento”. Num livro de entrevistas feitas por Elisabeth Roudinesco e publicado pouco antes de sua morte, Derrida se indaga como “salvar a revolução”, se ela não é banal e é “aquilo que vem perturbar a ordem do tempo”. Para ele, seria questão de transformar esta ideia. O pensador critica “um certo teatro revolucionário” que teria um “processo de tomada de poder”. De qualquer modo, a Revolução resta aos seus olhos uma “cesura radical no curso ordinário da história”.

Sua empreitada é contra “os determinismos”, histórico e econômico, complementa o autor. Com eles o futuro se vê neutralizado e toda responsabilidade é esvaziada. O termo “responsabilidade” anuncia uma filosofia prática, na figura da “decisão”: pois se naturalismo e fatalismo são descartados, o conhecimento ainda tem seu lugar. A decisão portanto não poderia se avizinhar nem do voltismo e tampouco da instrumentalização. Isto posto, a decisão se mede com o que chega e a interpela, com o que é a decidir. Compreende-se melhor a afirmação de Derrida segundo a qual “a única palavra digna deste nome”, no caso acontecimento, é a “Revolução” (Derrida; Roudinesco, 2001, p. 139). Ora, saber o que se decide exclui o ato mesmo de decisão: mais kierkegaardiano do que hegeliano, Derrida preconiza o “salto” no indecidável, quando o saber não mais dá conta e agir é preciso (Derrida; Roudinesco, 2001, p. 92). O conhecimento é necessário, mas o saber mais “adequado” à inadequação a priori é fruto de uma “interrupção absoluta” oriunda da decisão (Derrida, 2003a, p. 199).

⁸ Nunca é demais nos lembrarmos da – me desculpe o eventual leitor pela expressão – “verdade de Sartre”: “Longe de estar esgotado, o marxismo é ainda plenamente jovem, quase em sua infância: foi há pouco que ele começou a se desenvolver. Ele resta portanto a filosofia de nosso tempo: ele é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram não foram ainda superadas” (Sartre, 1960, p. 29).

Voltando ao nosso tema, o acontecimento, vemos o esforço derridiano de conjugar o universal e o particular; especificamente neste caso, o acontecimento é historicizado, sem no entanto perder sua singularidade. Caracterizando o acontecimento como “singularidade incalculável” (Derrida, 2003b, p. 49), sua figura de pensamento é o limite do pensável. Seu aparecer dá a ver que “o fundo a partir do qual ele se destaca não está mais lá” (Derrida, 2003a, p. 189).

Intempestividades

Fonte de inspiração de muitos dos nossos contemporâneos – para o bem e para o mal, e talvez algo mais... –, Nietzsche acena com uma possibilidade inovadora de leitura. A medida do tempo, ainda na segunda “Intempestiva”, é fornecida pelo “igual”; é ele o detentor da “mais alta força do presente”: “é apenas na extrema tensão de vossas faculdades as mais nobres que se adivinha aquilo, do passado, que é grande, aquilo que é digno de ser sabido e conservado. O igual só pode ser conhecido pelo igual! De outra maneira, reduz-se o passado à vossa medida”. Sombras aparecem com o termo “igual”, que se presta tanto à identidade – de qualquer um e de qualquer situação, bem como, para Nietzsche, do “homem de gênio”. Todavia, o igual aqui deve se fazer outro, tornar-se igual ao que se sucede. Sem isto, o único trabalho a fazer é recuperar o passado sob o jugo da pequena moeda de um presente circular que se desconhece. A relação temporal crítica estabelece-se graças ao presente, manifestando-se na consideração segundo a qual “a palavra do passado é sempre palavra de oráculo: vós não a compreendereis senão ao vos tornardes os arquitetos do futuro e os intérpretes do presente” – ainda que saibamos do emprego de modelos heróicos em Nietzsche. A partir de então, toda boa biografia deveria fugir de títulos mornos, tais como “Senhor Fulano e seu tempo” – privilegiando algo como “Um lutador contra seu tempo” (Nietzsche, 2007, p. 134-135). Dito de outra forma, o fio do tempo se constrói com o tempo.

De Nietzsche, guardamos a aguda crítica ao progresso, aos encadeamentos cegos onde ordem e progresso caminham a par e passo. O “foi assim” é antípoda do “isto não deveria ser assim”. A virtude só chega “contra a tirania do real”. A história, entretanto, “protege” aqueles que contra ela lutam (Nietzsche, 2007, p. 149), porque a continuidade é um fato

(mesmo a vontade de potência não quebra o tempo⁹). Não obstante, a opção nietzscheana por uma vida pura, nua, não engendra um parâmetro para o pensamento. Uma vida determinada se indetermina no seio da contingência da ação. Por isto que não há resolução definitiva no terreno histórico, cujo processo é irremediavelmente exposto à processualidade. Para dizê-lo com Merleau-Ponty (1967, p. 114) em seu comentário sobre a Revolução, trata-se de “devires verdadeiros”, sempre inacabados. O enraizamento na situação presente tem por objetivo estratégico de mudar suas regras, tendo em vista que a escolha decisória, uma vez sendo determinada, deve-se estender esta premissa ao objetivo: ele não é ideal, mas objeto de crítica. Para que não se fale “no nome de” autoridades reais e simbólicas, é preciso alcançar o particular, o acontecimento, aquilo que é estranho.

A psicanálise, também ela, é solidária ao marxismo. Ambos têm por objeto o conflito e guardam a figura prático-teórica da emergência. Falamos da luta de classes e do desejo, “cujo enunciado eles [marxismo e psicanálise] modificam em permanência pelo simples fato de pensá-los” (Bensaïd, 1999, p. 329). Segundo Freud (1971, p. 11-15), há uma “sobrevida ativa” destes tempos emaranhados: o que foi formado não desaparece, e “tudo o que foi conservado pode reaparecer”. Ambas as perspectivas se erguem enquanto uma teoria das razões da desrazão, mais atenta àquilo que não é evidente: “nos antípodas das grandes ilusões empiristas, a ciência não se deixa ver nas aparências. Ela se produz numa relação polêmica com a falsa evidência dos fatos” (Bensaïd, 1999, p. 330-333). Lemos em Marx (1978, p. 70) que a determinação do valor pela duração do trabalho é, à primeira vista, um “segredo”. Conclui-se que a análise científica é oposta ao movimento real, sem lhe ser exterior; o futuro histórico detém uma “independência relativa” em relação ao presente, condição que problematiza a reprodução da experiência (Bensaïd, 1999, p. 334/413).

O velho Hegel se presta a leituras não abstratas da relação entre os fins e os meios. Na *Fenomenologia do espírito* é dito que os “seres a” da natureza inorgânica se mobilizam sob o jugo de uma necessidade sem conceito (ou subjetividade), algo em-si: a necessidade cega. Desta forma, a

⁹ O *Zarathustra* trata deste tema sob um viés mais subjetivo: “Vontade – é este o nome do libertador e portador de alegria: assim vos ensinei, meus amigos! Mas, agora, aprendei também isto: a própria vontade ainda se encontra em cativeiro. O querer liberta: mas como se chama aquilo que mantém em cadeias também o libertador? ‘Foi assim’: eis o nome do ranger de dentes e da mais solitária angústia da vontade. Impotente contra o que está feito – ela é um mau espectador de todo o passado. Não pode a vontade querer para trás; não poder partir o tempo e o desejo do tempo – eis a mais solitária angústia da vontade” (Nietzsche, 1998, p. 150-151).

ação da natureza se desprende da essência sensível e conquista outra esfera de realidade. Uma tal necessidade se encontra portanto alhures, estabelecendo portanto a “relação teleológica”, exterior aos termos relacionados, um meio onde ocorre o movimento: “Ela é o pensamento totalmente liberado da necessidade da natureza, que abandona esta natureza necessária e se põe a si mesmo acima dela”. Dir-se-ia que os elementos ligados nestas condições, portanto determinados, carregam consigo a tendência em direção a um fim que lhes é imanente. Trata-se da maneira pela qual o conceito abre caminho e se realiza na natureza, mesmo se a razão ainda não se deu conta do movimento. A verdade da relação entre o orgânico (ou o movimento) e os elementos aí envolvidos é o “objetivo”, o fim. Para a “consciência observante”, o objetivo recai fora da essência orgânica, estabelecendo portanto uma “relação exterior teleológica”. Sinteticamente, a razão separa a finalidade (o fato de se estar no mundo) do ser orgânico real (Hegel, 1975, p. 217). Não é ocioso considerarmos, sobretudo em uma visada prática e não mecanicista, que este momento de pensamento separa aquilo que acontece do movimento: pois dentro da prática está-se no domínio de tendências concretas, onde nada é de antemão decidido, ainda que seja determinado. Ao longo do movimento do “Si”, em Hegel, a presença é contradição. A figura de consciência, nesta passagem caracterizada como “moral”, é efetiva e agente. Contudo, a entrada em ação desloca imediatamente uma tal configuração: a ação neutraliza o objetivo moral interiorizado. Em outras palavras, o mundo da efetividade, isto é, o mundo real, é contraditório em si mesmo – posto que a ação é tão somente a visada imediata de seu próprio objeto, que será outro em relação a origens quaisquer (Hegel, 1983, p. 157).

Um pensamento estratégico assume o fosso necessário entre os fins e os meios e aí se inscreve, lançando mão do conhecimento existente e de seus rastros contra o fato consumado; desde então se opera no “campo dos possíveis” (Lefort, 2000, p. 307). Para o frankfurtiano Horkheimer (1974, p. 107-108), é preciso sempre e sempre redefinir a relação entre os meios e os fins, e isto a partir de uma confrontação entre o estado real e o objetivo. O futuro, explica ele, não é o justificador de mudanças e sofrimentos; neste contexto, a história não é outra coisa senão um esclarecimento, e não um caminho previamente traçado. Walter Benjamin o acompanha: a modorra, a lassidão acarretada por uma crença obtusa no progresso baseia-se numa moral protestante secularizada, onde a alma enobrecida pelo trabalho nada mais é do que um deslumbramento diante de um pretensão potencial libertador da tecnologia – tecnocracia, em realidade, que, segundo o autor, encontra-se também no marxismo vulgar. Alienada e domesticada pelo

poder do capital, a massa explorada desaprendeu “tanto o ódio quanto o espírito de sacrifício. Porque um e outro se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados” (Benjamin, 1985, p. 227-229).

Futuro possível

Priorizando uma leitura não voluntarista e, ao fim e ao cabo, metafísica do acontecimento, nosso último recurso é ao historiador Reinhart Koselleck (2006, p. 133-148). Historiador que era, ele parte de seus pares. Se o “problema da representação” articula narrativa e descrição, o importante é constatar de onde fala o historiador. Em outras palavras, este só poderia se orientar por suas pesquisas, que então selecionam as relações intrínsecas do “conteúdo”. Ou, para dizê-lo como Agostinho (1997 [II, XXVIII, 44]), “*narratio demonstrationi similis (est)*”. Ora, uma tal articulação esbarra em dois limites: na prática, não se pode distinguir as esferas da narração e da descrição; de outro lado, uma teoria histórica comporta “diferentes extensões temporais que não se interpenetram completamente”. No fim das contas, a tese de Koselleck é que os famosos acontecimentos podem apenas ser objeto de uma narrativa, enquanto as descrições se debruçam sobre as estruturas.

Seu primeiro ponto é que, mesmo se o acontecimento seja constatado pela arte narrativa, ele só é tornado inteligível pela estruturação histórica. De início, os acontecimentos são “isolados *ex post* da infinidade daquilo que acontece”, eles são retirados em forma de “arquivos”, escreve Koselleck – ciente contudo do caráter “burocrático” da linguagem empregada. Para o pensamento histórico, o acontecimento não é um milagre. Primeiramente, o “fundo” dos diversos acontecimentos e de suas relações é a “cronologia natural”, organizada pela narrativa. Temos, logo, que explicar o que se entende por esta cronologia. Koselleck se inspira em Simmel, para quem a sucessão histórica é portadora de um “limite de segmentação em unidades mínimas”, abaixo das quais o acontecimento se dissolve. Se o acontecimento é não apenas “aquilo que chega ou acontece” (como aliás para a *french theory*), se ele se distingue daquilo que acontece, ele é um pertencimento com uma outra duração. O “mínimo” do qual falamos não é o “ser”, mas um “antes” e um “depois” que permitem o caminhar.

Desta feita inspirando-se em Braudel, Koselleck acentua um outro gênero de estrutura. Seu ritmo é cadenciado, e sua relação com a

temporalidade se liga sobretudo às “circunstâncias que não se organizam segundo a estrita sucessão de acontecimentos passados”. Em alemão, observa Koselleck, a “sobreposição de camadas”, cuja tendência é estática, é manifesta no radical do substantivo que designa história: assim, *Schichtung*, ou sobreposição, se encontra incrustada em *Geschichte*, história. Contudo, a articulação entre os pesados “fenômenos estruturais” e os “acontecimentos momentâneos” não desapareceu. Pois aqueles “precedem e integram” estes, o que confere uma continuidade não linear à história. A título de compreensão, seria interessante repertoriar algumas destas estruturas: são formas que não se modificam “do dia para a noite”, tais que “forças produtivas e relações de produção”, os “acontecimentos sociais” e as “constituições”¹⁰. Em todos estes casos, malgrado as diferenças, elas “condicionam” e “agem” lado a lado do desenrolar prático. Outros exemplos são a geografia, o inconsciente, a mudança de gerações, os costumes e ainda a técnica.

Diferentes, sim, mas estas estruturas guardam em comum o fato de que “suas invariantes temporais ultrapassam o campo da experiência cronologicamente registrável dos indivíduos e se juntam a ela”. Quer dizer que os acontecimentos são provocados e vividos por sujeitos, estruturando portanto essas invariantes, sendo a um só passo intersubjetivas e impessoais. Eis o porquê do cuidado metodológico da história repousar sobre as estruturas enquanto “determinações de caráter funcional”. O ganho que se obtém é que as estruturas não são “extra-temporais”: “muito pelo contrário, elas adquirem frequentemente um caráter processual – que pode também se integrar às experiências e acontecimentos cotidianos”. A separação estanque entre um fenômeno de longa duração e um raio de acontecimento é algo portanto a rever. Pois a implementação de um regime político e mesmo o fenômeno da industrialização (falamos da realidade efetiva) sendo sentidos na imediatez não há justificativa que permita de opor a longa e a curta duração no seio da mudança. Cabe à prova prática a estipulação da partilha das durações. A luta entre um campo revolucionário e um campo reacionário demonstra, pela etimologia, um “movimento histórico”: sua disputa engendra uma “transformação estrutural”, o campo contra o qual emerge o novo se vê mudado. Assim sendo, os choques estruturais se prolongam à experiência quando a duração desta se conecta com a memória das gerações contemporâneas.

As “diferentes extensões temporais” constatadas entre acontecimento e estrutura estabelecem uma relação dinâmica. Uma remete à outra, e sua

¹⁰ Não pensamos, de maneira alguma, na sacralidade de leis pétreas; somente, forçoso é constatar que a vigência de lei oriunda da prática não é imediata.

hierarquia varia segundo o objeto de reflexão. Há uma “dominância”, diria Althusser. Retomando nossa hipótese geral, as “sequências” temporais são construídas posteriormente, tendo em vista que elas “se alimentam” de “acontecimentos particulares”, cada qual com seu “tempo próprio”. Para não separar a estrutura de inteligibilidade, na longa duração, da irreduzível singularidade do acontecimento, a chave de Koselleck é afirmar que “narração e narrativa adaptam-se, de maneira que o acontecimento se torna um presuposto para as proposições estruturais”. As estruturas são as “condições de possibilidade para os acontecimentos”, já que elas são presentes antes de qualquer narrativa; elas revelam oposições que agem no momento da ação – uma ação “determinada/indeterminada”, poder-se-ia deduzir. Para tanto, as referências de Koselleck são inúmeras: as “estruturas *in eventum*”, como a expressão de Jauss, que não prejudicam a inteligibilidade “*post eventum*”; as “causas gerais” de Montesquieu são também chamadas. Pois, medita Koselleck, os acasos de uma batalha vão decidi-la; ou seja, a efetividade – e não as loas do resultado cumprido, mas o esforço profano de medir infinitamente a ideia à prática e vice-versa – tem efeitos (contingentes, pouco importa aqui a natureza da duração).

Levando em conta o intercâmbio entre acontecimento e estrutura, a “estratificação” é “aplicável”, por assim dizer, ao acontecimento e à história universal. Uma “coerência sistemática” demasiado rigorosa impede a narrativa, ela pesa sobre a relação, e doravante os ensaios cronológicos mal conseguem se sustentar. Seria uma astúcia da razão o fato de que nossa época, tão ferozmente anti-histórica, seja uma vítima inconsciente (ideológica) do objeto mesmo de sua crítica? A narrativa sem história tem por única universalidade um solilóquio que narra, cuja única e imediata alteridade é o acaso sob a forma de natureza pura ou de projeções. É preciso dizer sem meias palavras que as repetições são comandadas pela valorização mercadológica. O retorno da diferença, expressão cara a um certo deleuzeanismo, só leva em conta o “mesmo” enquanto neutralidade ontológica. Por outro lado, Koselleck sabe muito bem que a “duração pode se tornar acontecimento” e vice-versa, desde que haja sobrevida: a sociedade mercantilista estabilizada comandou a revolução industrial ou, complementamos nós, o crescimento da exploração pode acalantar revoltas. Isto explica nosso caloroso acolhimento à resolução teórica de Koselleck, quando ele afirma que “a forma mais adequada para apreender o caráter processual da história moderna é o esclarecimento recíproco dos acontecimentos pelas estruturas e vice-versa”.

Determinação está a léguas de distância da platitude do nivelamento. O “resto insolúvel” da ligação entre acontecimento e estrutura é evocado. O

“hiato” constatado entre estes dois elementos pertence ao meio comum da temporalidade: curto e longo, empírico e epistêmico. Já tivemos a oportunidade de observar que esta relação diferencial estabelece as “camadas” da história; além do mais, um acontecimento inteligível instaura um antes e um depois. Porém, a “surpreendente novidade” vem do fato que o acontecimento “produz” sempre mais e sempre menos do que as circunstâncias lhe ofereciam. A bem da verdade, o conceito se engaja na narração, ele constrói representações. Ainda assim, os contextos por ele iluminados são diferentes dos acontecimentos em sentido estrito. Seria o preço a pagar para a inteligibilidade. Sem o quê, seria o império de subjetividades autoproclamadas produtivas que, sem nada reter do fluxo do tempo, esperam a novidade. Entende-se melhor o conceito: ele não é a “unidade de significados [...] anteriores”. Antes, são eles dotados de “possibilidades estruturais”, no sentido em que eles captam e relacionam as presenças não contemporâneas entre si. A estrutura portanto se aproxima de um referencial empírico, sem a ele se reduzir; o referencial empírico, por seu turno, larga a forma de “real” e passa ao status de “possível”, pois pode ser repetido pelo pensamento.

Segundo Koselleck, a experiência de um “novo tempo” impõe uma outra “pedagogia” da história. E isto porque a repetição não poderia ser assinalada com precisão, o sonho de Newton e de Descartes tendo se revelado uma grande quimera. O império da velocidade tende a elidir a compreensão dos “acontecimentos concretos singulares”. O gênio de Koselleck opta por uma categoria suficientemente determinada, pois necessariamente prática, e suficientemente indeterminada, pois não adequada à realidade: eis o “futuro possível”: “seu valor reside em enunciar proposições estruturais, que tratem do futuro como um processo”. É imperioso que se tenha em conta a análise dos acontecimentos remetendo a conexões possíveis entre acontecimentos e estruturas – então o futuro, mesmo em pensamento, está longe de uma mera soma de acontecimentos. A aposta racional sobre o incerto inscreve-se na processualidade quando a “heteronomia dos fins” é introduzida como “fatos constantes de incerteza”. Ademais, esta leitura “conserva” a “potência do prognóstico”.

Não é um exagero dizer que o conceito vai do real ao possível. Esta “meta-história” não está, porém, fora do tempo, avalia Koselleck. Depreende-se daí a tese estratégica segundo a qual apenas o conhecimento da “possibilidade de repetição de acontecimentos”, ensinada pela história, aponta para as “condições estruturais”, *locus* onde alguma coisa pode (ou não) surgir. Achamos uma boa pista. Em sua esteira, pensamos que os acontecimentos a chegar e a produzir são a tarefa indeterminada da ação

reflexiva, e que o melhor papel da teoria é de mapear, e não o de pintar quadros, em função de gritos e sussuros dos tempos: a aposta na luta faz o outro momento.

Esta ambiência permite que Koselleck considere como “preguiçosa” uma antítese (exterior) entre “necessidade e acaso”. Se situar algo no tempo é lhe atribuir um lugar, o acaso parece a priori não se deixar repertoriar. Certamente se trata de uma categoria no presente, visto que o pertencimento ao passado roubaria sua novidade, da mesma forma que uma projeção no futuro só poderia abstrair-se da aparição. Todavia, entreve-se o futuro, começamos a senti-lo desde que “fissuras súbitas” esclarecem o horizonte presente. É preciso concluir que o acaso é uma “categoria a-histórica” – o que não quer dizer “não-histórica” ou fora da história. Muito pelo contrário, o acaso é aquilo mesmo que torna o presente novo “dentro da história”. Se uma configuração qualquer é explicada pelo acaso, isto põe em questão dados e organizações das adjacências, como um sintoma: ora, “é exatamente aí que se encontra o que é especificamente histórico”.

Conclusões

Como já foi criticado anteriormente, o acaso sozinho absolutiza a causalidade mecânica (Koselleck, 2006, p. 160); contraditoriamente, este acaso não tendo nada com o que se relacionar, não dura, não se move e a nada se mede. Retomamos o mote de Feuerbach (1997), para quem o espírito do tempo nunca foi um absoluto: “a história contém apenas o princípio de suas próprias transformações”, mas seu sentido é imanente aos acasos da luta. Definitivamente, a experiência que tratamos é aquela onde a mudança não diz respeito apenas ao acontecimento. Sem dúvida, os acontecimentos “sobredeterminam uns aos outros”, e no entanto suas “condições de possibilidade”, quer dizer suas estruturas, são desigualmente alteradas. Isto nos conduz a um questionamento sobre a “totalidade da história”, entendida como presença de diferenças: “Não é apenas a mutabilidade recorrente de toda coisa, a *mutatio rerum*, mas a mutação em si que se tornou o grande tema da história” (Koselleck, 1997, p. 243).

A miséria da filosofia é assaz antiga; leiamos Marx (1966, p. 361): “As relações sociais não são relações de indivíduo a indivíduo, mas de trabalhador a capitalista, de colono a proprietário rural etc. Apague estas relações e você apagará toda a sociedade”. Acompanhamos o movimento de Gramsci (1992, p. 17), quando ele escreve que “só se pode prever a luta”,

e não seus “momentos concretos”, não podendo o pensamento se conformar com odes ao progresso.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965.

AGOSTINHO, Santo. *De doctrina christiana*. Trad. Goulven Madec. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997.

BALIBAR, Etienne. *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Galilée, 1997.

BECKETT, Samuel. *Worstward Ho*. Londres: J. Calder, 1983.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política – Obras Escolhidas*, v. 1. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENSAÏD, Daniel. *Qui est le juge?* Paris: Fayard, 1997a.

BENSAÏD, Daniel. *Le pari mélancolique*. Paris: Fayard, 1997b.

BENSAÏD, Daniel. *Marx o intempestivo*. Trad. Luiz Cavalcanti de M. Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BENSAÏD, Daniel. *Éloge de la politique profane*. Paris: Alban Michel, 2008.

BLANCHOT, Maurice. Les trois paroles de Marx. In: BLANCHOT, Maurice. *L'amitié*. Paris: Gallimard, 1985.

COUTINHO, Carlos Nelson. *Cultura e sociedade no Brasil*. Belo Horizonte: Nossa Terra, 1990.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'anti-Édipe*. Paris: Minuit, 1973.

DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.

DERRIDA, Jacques. *Voyous*. Paris: Galilée, 2003a.

DERRIDA, Jacques. *Sur parole*. Paris: de l'Aube, 2003b.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De quoi demain....* Paris: Fayard, 2001.

FEUERBACH, Ludwig. *Pensées sur la mort et sur l'immortalité*. Trad. Claire Mercier. Paris: Pocket Agora, 1997.

FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

FOUCAULT, Michel. *Volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard; Tel, 2008.

FREUD, Sigmund. *Malaise dans la civilisation*. Trad. Charles Odier e Jeanne Bignami Odier. Paris: PUF, 1971.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Faust*. Trad. Gérard de Nerval. Paris: Gallimard, 1964.

GRAMSCI, Antonio. *Cahiers de prison*. Tomo 6. Trad. Monique Aymard e Paolo Fulchignogni. Paris: Gallimard, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolitiques*. Trad. Renaud Barbaras. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La phénoménologie de l'esprit I*. Trad. Jean-Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1975.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *La phénoménologie de l'esprit II*. Trad. Jean-Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1983.

HORKHEIMER, Marx. *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*. Trad. Denis Authier. Paris: Payot, 1974.

JAMESON, Fredric. *Le postmodernisme – ou la logique culturelle du capitalisme tardif*. Trad. Florence Nevoltry. Paris: Editions Beaux-Arts de Paris, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. *L'expérience de l'histoire*. Trad. Alexandre Escudier. Paris: Gallimard; du Seuil, 1997. (Collection Hautes Études).

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Loyola, 2006.

LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard; Folio, 2000.

MAFESOLI, Michel. *Du nomadisme*. Paris: Le Livre de Poche, 1997.

MARX, Karl. *Misère de la philosophie*. Trad. Kostas Papaioannou. Paris: UGE, 10/18, 1966.

MARX, Karl. *Le capital*. Livro I, Tomo I. Trad. Jean-Pierre Lefebvre. Paris: Editions Sociales, 1978.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, 1967.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Considérations inactuelles I et II*. Trad. Pierre Rusch. Texto estabelecido por Colli e Montinari. Paris: Gallimard; Folio, 2007.

RENAULT, Emmanuel. *Mépris social – éthique et politique de la reconnaissance*. Paris: du Passant, 2004.

RICCEUR, Paul. *Temps et récit I*. Paris: du Seuil, 1983.

RICCEUR, Paul. *Temps et récit III*. Paris: du Seuil, 1985.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

ZIZEK, Slavoj. La “logique de l'essence” » hégélienne comme théorie de l'idéologie. Trad. Elisabeth Doisneau. In: MALER, Henri. (Org.). *Hegel passé, Hegel à venir*. Paris : L'Harmattan, 1995.