

Fontes sagradas e profanas de esperança para uma sociedade pós-moderna

GRAHAM HOWES

NO CONTEXTO deste colóquio, certamente não preciso lembrar-lhes que foi ao sul daqui, em Porto Alegre, em 2001, que o primeiro Fórum Social Mundial concebeu o instigante lema “Outro mundo é possível”. Seja como for, como sociólogo, há muito considero “Esperança” não só um construto social fascinante e metodologicamente desafiador, mas também uma categoria excepcionalmente rica, complexa e polivalente da experiência pessoal e social. É inevitável, portanto, que seja difícil saber exatamente por onde começar.

Permitam-me fazê-lo, porém, indicando – de modo demasiado amplo e breve – algumas das principais características globais das transformações socioeconômicas e culturais claramente identificadas por diversos cientistas sociais contemporâneos. No topo da minha lista estaria talvez a condição da própria pós-modernidade, descrita recentemente por James Alfred Martin Jr. como “quando todas as estruturas de descrição narrativa incorporadas em sua história e sua interpretação foram dissolvidas nos ácidos da modernidade”. Hoje, poder-se-ia argumentar, toda a vida se tornou uma série de transições reversíveis e cada vez mais ambíguas. Fluidez e incerteza permeiam o trabalho, as oportunidades de vida, a vida familiar, a identidade de classe e as opções culturais. É inútil, e talvez insensato, ansiar por alguma trajetória já estabelecida para os vários estágios dos nossos ciclos de vida sociais, comunitários e pessoais. Devemos *sempre* fazer o possível para enfrentar as complexidades bem mais caóticas com que deparamos hoje.

Ao mesmo tempo, existem diversas tensões identificáveis e interligadas nesse cenário cada vez mais fluido – o que o sociólogo polonês Zygmunt Bauman designou memoravelmente de “modernidade líquida”. Uma dessas tensões, já insinuada, é a que existe entre coesão social e conflito social, cujas oposições binárias começam a se delinear claramente agora que o consenso político vai se tornando menos normativo na maioria dos sistemas políticos. A segunda é a inescapável dialética entre as forças da tradição e as forças da transformação. Em algumas sociedades (e talvez na própria sociedade brasileira?), o processo de transformação está sendo exacerbado pelo fato de a modernização avançar mais depressa do que a de sua capacidade, de suas principais instituições e de seus

cidadãos se ajustarem ao ritmo e ao volume das mudanças, especialmente, mas não apenas, as sociotécnicas. Em terceiro lugar, no âmbito puramente governamental, continua havendo, na maioria dos Estados modernos, um lapso de credibilidade (o que psicólogos sociais chamam de “dissonância cognitiva”), isto é, um descompasso entre ideologia, política e práticas cotidianas. Esse é um tópico ao qual voltarei. Todas essas tensões, embora expressas aqui como teoria, têm consequências práticas, e muitas vezes disfuncionais, que ocorrem num contexto social, econômico, cultural e político cuja única característica permanente é a mudança. Como não poderia deixar de ser, essas consequências constituem a base de muitas hipóteses sociológicas e de muitas pesquisas sociais em andamento. Tentarei resumi-las aqui.

Muito do que eu disse até aqui é sociologicamente rotina – como se o sociólogo estivesse no piloto automático. Todavia, acredito que hoje há dois outros empecilhos estruturais e cognitivos à Esperança que precisam ser identificados. Um deles é o que Antonio Gramsci chamaria de hegemonia cultural do estágio neoliberal do capitalismo, sob o qual a maioria de nós vive desde meados da década de 1970. Baseia-se na liberdade plena de inovação financeira (não importa aonde ela possa nos levar), na privatização, na desregulamentação, no crescimento ilimitado, nos mercados livres e supostamente autorreguláveis e no livre comércio. Ela deu origem à economia de “cassino”, que fracassou (na verdade, levando a uma experiência de “quase morte” durante o período de instabilidade financeira que começou em meados de 2007), agora cada vez mais desacreditada, pelo menos na mente do público e também na de alguns acadêmicos. Como observou muitas vezes (e *não* de gozação!) o finado Kenneth Boulding, o eminente economista anglo-americano: “para acreditar que haja crescimento infinito em um sistema finito é preciso ser ou louco, ou economista”.

Nossos líderes políticos e econômicos (o automeado G20, grupo que substituiu o G7 – ou teria sido G8?), entretanto, sabem *exatamente* o que estão fazendo. E o que estão fazendo é refundar o capitalismo financeiro neoliberal (o que um colega de Cambridge chama de “capital financeiro lépido”) em todo seu maníaco vigor. Isso inclui países “emergentes” (como o Brasil) e a China, nominalmente comunista. Para todos, o que realmente importa é continuarem fazendo negócios “como de costume”, tão logo o costumeiro seja retomado. Há décadas esse sistema tem entregado riquezas e privilégios sem precedentes ao capital e, aparentemente, os governos não veem nenhum motivo para que não volte a ser assim. Para tanto, estão promovendo pequenos ajustes nas bordas do sistema enquanto tentam aplacar a indignação pública – admitindo, por exemplo, que bonificações exorbitantes são moralmente indefensáveis. Eles sabem perfeitamente bem que, embora tais gratificações enfureçam as pessoas, elas são apenas a cereja no topo do bolo, como se diz, não o bolo em si. Tudo isso reflete o que os historiadores do futuro talvez rotulem de “triunfo da ideologia neoliberal” – uma ideologia profundamente arraigada no coração e na mente não só

das elites contemporâneas, mas também da população em geral. Ela governa o comportamento e os valores da elite, mas também, em certa medida, os nossos. É a versão mais recente do que uma das primeiras socialistas britânicas, Beatrice Webb, chamou em 1925 de “dominação capitalista do ambiente mental”.

As consequências socioculturais e sociopsicológicas são imensas. No sentido mais amplo, como sugeriu o historiador e teórico social inglês R. H. Tawney há mais de 75 anos, podemos refletir que a economia moral e a economia política estão entrelaçadas e que “uma economia política desvinculada do senso moral da comunidade é uma economia política fadada ao fracasso” – como, de fato, *está* acontecendo. Dito de outro modo, parece claro que o *homo economicus* isolado dos nossos livros didáticos (como atestam os poucos que continuam nas minhas estantes!), o homem econômico sempre ocupado em calcular racionalmente seus próprios interesses, foi desmascarado como uma quimera. A busca do lucro a um custo fantástico em termos de risco e irrealismo mostrou-nos que pode haver uma forma de racionalidade econômica que é, na verdade, selvagemmente *irracional*. A fetichização dos chamados instrumentos financeiros e o mundo virtual do comércio de títulos de dívida e ativos de papel são símbolos apropriados dessa irracionalidade. Em termos sociológicos, seria possível afirmar que o acordo neoliberal agora fornece o princípio estruturante que domina a vida social. Sua linguagem mercantilizada – “clientes”, “contratos”, “escolhas” e “utilidade” (tão prevalente no atual debate sobre o futuro do National Health Service, o serviço de saúde pública britânico, por exemplo) – agora permeia toda a cultura ocidental, ou mesmo mundial. Experimentos e acontecimentos sociais são contabilizados em termos do que as pessoas pensam, escolhem e fazem, e cada indivíduo é tratado como um buscador da utilidade máxima, regido pela avidez e pelo interesse econômico. Trata-se de uma visão altamente idealizada das interações humanas, condizente com o modo, e a disposição, cultural dominante do utilitarismo e do cálculo econômico – o que muitas vezes deixa as pessoas sem um relacionamento significativo umas com as outras. Uma ampla gama de disciplinas – especialmente a sociologia e a neurociência – nos mostra como esse entendimento da natureza humana solapa o bem-estar, destrói a interação social e empobrece o potencial humano. O teórico social canadense Charles Taylor coloca o problema de forma ligeiramente diferente, argumentando que o valor ético da autorrealização penetrou a fundo a consciência ocidental moderna, mas as condições para sua realização ainda não existem.

Resumindo, o atual cenário neoliberal NÃO é gerador de Esperança em si. Pelo contrário, exige de nós duas reações críticas. Uma deve ser contestar a ficção de que o capitalismo globalizado não regulamentado, do tipo que vem sendo promovido tão agressivamente desde a década de 1980, tenha sido *algum* dia um veículo de Esperança – de prosperidade sustentável em economias sofisticadas e flexíveis, ou (menos ainda) de acesso equitativo à riqueza e à segurança para a maioria da população do mundo. A segunda é reconhecer que os males

econômicos dos últimos dois anos (sem excluir, é claro, a zona do euro) trouxeram à tona uma ansiedade generalizada sobre o tipo de sociedade global que estamos criando, e, mais ainda, sobre o tipo de pessoa e o tipo de consciência ou sensibilidade humana que temos encorajado. Mais e mais pessoas têm reconhecido um mal-estar ou carência em nossas imaginações. Há um reconhecimento crescente dos modos como a confiança e os hábitos e disciplinas próprios do intercâmbio e do relacionamento pessoais foram varridos da cena, na busca desenfreada pelo lucro. De fato, um bom número de pesquisas empíricas já constatou como as práticas de trabalho tendem a recompensar comportamentos que são prejudiciais à vida familiar e levam a padrões de comportamento compulsivos ou obsessivos e implacavelmente competitivos e antagonistas. Em suma, parece que estamos legitimando comportamentos que são destrutivos e corrosivos de uma cultura humanitária e, portanto, da própria Esperança.

O modelo econômico prevalecente, e os valores que lhe subjazem, também se ligam ao meu segundo macroconstrangimento em relação à Esperança. Esse se refere, é claro, ao futuro do próprio planeta. O fracasso, em 2009, das conversações de Copenhague sobre o aquecimento global atesta essa interação potencialmente letal. Pois, Copenhague foi essencialmente um compromisso vago, sem prazo ou obrigações fixas – mais uma declaração de intenções do que um tratado. A explicação parece bastante clara. As elites políticas do Estado servem ao capital. Elas relutam ou são incapazes de controlar e regular o capital, mesmo quando, em última análise, a própria sobrevivência da raça humana está em jogo. Somos lembrados de uma frase espirituosa do teórico radical da literatura, Fredric Jameson, segundo o qual “é mais fácil imaginar uma catástrofe total, que extinga toda a vida na Terra, do que uma mudança real nas relações capitalistas”. Comparem a reação a Copenhague em 2009 àquela que se seguiu à crise financeira de 2008 (e ainda em curso). Estratégias para conter o aquecimento global permanecem dúbias ou foram proteladas, mas o chamado para “salvar os bancos” foi – e é – um imperativo incondicional, que exigiu e recebeu ação *imediata*. Os governos ainda agem como se resolver crises fiscais fosse muito mais importante do que estancar o aquecimento global. Não sou especialista em alterações climáticas nem em questões ecológicas em geral, mas tenho muitos colegas cientistas em Cambridge que o são. Tenho também um ou dois pós-graduandos inteligentes que estão estudando as dimensões *não* científicas da questão. Os primeiros – isto é, os cientistas – tendem a considerar a mudança climática um fenômeno gradual; na visão deles, o sistema da biosfera aparenta estabilidade, mas vem sofrendo acréscimos relativamente pequenos, porém constantes, de gases do efeito-estufa. Eles argumentam que, sem intervenção imediata, radical e consciente dos seres humanos, esse sistema não tem como não entrar em colapso. O sistema inteiro será reconfigurado, talvez num patamar incompatível com a vida civilizada ou mesmo com a vida humana. Em suma, nossos piores temores sobre as mudanças climáticas são corroborados

pela ciência, embora *alguns* de meus colegas cientistas argumentem, não sem certo casuísmo, que se ainda temos confiança no poder da ciência para medir os danos, talvez devêssemos confiar um pouco mais em sua capacidade de ajudar a colocar as coisas em ordem novamente. É reconfortante encontrar alguns cientistas que ainda mantêm a fé no projeto do Iluminismo!

A perspectiva de meus alunos de pós-graduação em sociologia é diferente. Aqueles que, como eu, têm formação de historiador, tendem a argumentar que as civilizações *são* mortais e que as sociedades contemporâneas estão hoje financeira, econômica, social e ecologicamente distendidas a ponto de ruptura. Além disso, como já não dispomos mais de amortecedores funcionais e eficazes, enfrentaremos múltiplos desastres pela frente – não apenas as mudanças climáticas, mas também guerras por recursos, novas epidemias e o colapso de ecossistemas ou até mesmo de sociedades humanas. Embora apocalipticismo tão cabal possa nos trazer à mente a observação ácida do filósofo canadense Adam Morton, segundo o qual o ambientalismo é “uma religião fundamentalista adotada por ateus urbanos que buscam preencher a enorme lacuna espiritual que assola o Ocidente”, o que meus alunos (alguns deles autenticamente rurais e cristãos!) claramente estão dizendo é importante. Na verdade, eu acredito que há algo muito mais interessante acontecendo do que uma mera virada na metanarrativa do capitalismo. Pois, embora esteja claro que a crise climática foi induzida por um modelo de sociedade de alto consumo de energia, que a industrialização capitalista criou e promoveu, é igualmente claro que a crise atual trouxe novamente à baila algumas outras condições para a existência de vida na forma humana que não têm nenhuma ligação intrínseca com a lógica das identidades capitalista, socialista ou nacionalista. Elas dizem respeito à própria história da vida neste planeta. Em outras palavras, em contraste com a guerra nuclear, que seria o resultado de uma decisão consciente de um agente específico, a mudança climática é uma consequência não pretendida da ação humana e mostra, especialmente por meio da análise científica, os efeitos de nossas ações como espécie. Como disse o historiador indiano Dipesh Chakrabarty, “infelizmente, nós agora nos tornamos um agente geológico que perturba as próprias condições paramétricas necessárias para nossa existência”. E num poderoso adendo, filosófico, ele acrescenta que “as limitações a nossa liberdade, que se tornam palpáveis com o aquecimento global, são o resultado paradoxal do próprio crescimento exponencial de nossa liberdade e poder, ou seja, de nossa crescente capacidade de transformar a natureza ao nosso redor, inclusive a própria estrutura da vida”.

Uma consequência psicológica disso (como Ulrich Beck destacou com clarividência em *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*, publicado exatamente vinte anos atrás) é que a nossa postura subjetiva passou de “Tenho fome” para “Tenho medo”. Ele argumenta que os riscos de hoje não são primordialmente externos, e sim ligados a avanços científicos (as consequências ecológicas da indústria, as consequências psíquicas da biogenética descontrolada

etc.), de modo que as ciências são *simultaneamente* uma das fontes de risco, o único meio de que dispomos para entender e definir esse risco, e uma das maneiras de lidarmos com a ameaça e de encontrarmos uma saída agora que, por assim dizer, o impossível parece estar se tornando possível. Como Peter Burke sagazmente nos lembrou no início deste seminário, “A fronteira da Esperança pode se fechar muito rapidamente, levando simplesmente ao Medo”.

Comecei esta palestra apontando de maneira bastante ampla e breve algumas das características mais prontamente identificáveis de nosso mundo pós-moderno (ou extemporaneamente moderno, se preferirmos). Eu poderia então ter prosseguido com um relato sociológico igualmente rotineiro das mudanças socioeconômicas, concentrando-me em certos atributos estruturais identificáveis – mudanças nos modos de produção, transformações no mercado de trabalho, desemprego estrutural de longo prazo – e a relação desses com os sistemas de educação e as aspirações dos jovens. Esses temas já foram abordados por outros aqui. A mensagem implícita, tanto as deles como a minha, é claramente a relação problemática entre Esperança e as “oportunidades de vida” [*Lebenschancen*] no século XXI. Contudo, como vocês podem recordar, meu ponto de partida foi identificar dois macrofenômenos específicos. Ambos são “elefantes na sala”, como diríamos em inglês, algo tão grande que somos efetivamente incapazes de enxergá-lo! Um é o domínio teórico e operacional do capitalismo neoliberal e o outro (relacionado ao primeiro) é a atual crise ecológica, global e exponencial. Considero ambos precondições primordiais, talvez as principais, que determinam nossa capacidade de redescobrir e reformular a Esperança no presente século e nos vindouros. Sei que a tarefa talvez seja impossível, pois nossos vários sistemas institucionais estão terrivelmente reduzidos, maculados e entorpecidos.

A política é um dos melhores e mais deprimentes exemplos. Como José de Souza Martins nos lembrou, “Não se pode falar de política sem Esperança”. No entanto, nesse contexto, posso convidá-los a relembrar as duas décadas entre 1990 e 2010? Depois da queda do muro de Berlim em novembro de 1989, a União Soviética implodiu, a Europa Oriental foi liberada, as duas Alemanha se reuniram e o Ocidente venceu a chamada guerra fria sem disparar um tiro. Francis Fukuyama proclamou o fim da História: não só o comunismo havia sido subjugado, mas a democracia liberal e a economia de mercado haviam triunfado em toda a Europa e estavam fadados a triunfar no resto do mundo – ou assim nos disseram. Vinte anos depois, a arrogante jactância daquele momento parece grotescamente equivocada. A Iugoslávia foi despedaçada e guerras horríveis em todo o mundo mataram multidões desde a África Central até a Ásia Ocidental e o Sri Lanka. Depois de 11 de setembro, a guerra fria foi substituída pela chamada guerra contra o terror como a característica definidora da política global, acompanhada pela desnecessária e possivelmente criminosa invasão do Iraque e pela prolongada e insensata ocupação do Afeganistão. Talvez a Primavera Árabe consiga cumprir sua promessa modernizadora. Veremos. De qualquer maneira,

a característica definidora da política mundial de longo prazo certamente não será o terrorismo islâmico, e sim o deslocamento do poder do Ocidente para o Oriente. Se assim for, então devemos nos perguntar, e a nossos filhos, se realmente queremos viver em um mundo onde nossa única opção é escolher entre o declínio da civilização do tipo americano e o emergente capitalismo autoritário do tipo chinês. Ou, mais sutilmente, será que queremos compactuar com os ideólogos que têm a esperança de uma sociedade mais ideologicamente esclarecida como remédio para as misérias da economia de mercado?

Em terreno menos polêmico, creio haver crescente evidência empírica e também jornalística de que as culturas políticas em toda parte encontram-se num estado estranho e um tanto febril. Há um profundo senso de inquietação acerca do futuro e de nossas esperanças em relação a ele. Os sustentáculos ideológicos mais antigos ou se desintegraram ou deixaram de ser confiáveis, e a pessoa comum, outrora considerada cidadã, está agora reduzida ao *status* de consumidora. Além disso, o que tem empobrecido cada vez mais a cultura política é o crescimento de uma ética de individualismo possessivo, que mudou o modo como os cidadãos consideram um ao outro e minou seu sentido de responsabilidade para com as gerações futuras. Essa ética é agora parte essencial da maneira como economias e políticas realmente funcionam, e sua reversão normativa é certamente crucial para o futuro de Esperança.

Enfrentamos uma gama de desafios complexos. Nossa política está tão obcecada com estratégias de curto prazo e as paixões efêmeras do ciclo noticioso de 24 horas que muitas vezes parece bastante inadequada para lidar com tais desafios. Em muitos países, há um estado de ânimo raivoso e ressentido contra a política e contra os políticos que poderá provocar revoltas e surtos de esperança, como ficou evidente recentemente no Egito, na Tunísia e, atualmente, na Síria, mas que também pode produzir um desengajamento político crônico e a presunção fatalista de que a política nunca muda nada. Nesse contexto (e aqui recorro inevitavelmente ao maravilhoso ensaio de Max Weber sobre “Política como vocação”), precisamos resgatar o conceito de virtude cívica e associá-la novamente ao bem-estar moral individual, que envolve recuperar o ideia de que, nas palavras de Weber, “a vida pública é uma vocação possível para o indivíduo moralmente sério”.

Um segundo agente de Esperança, igualmente disfuncional, é a formação de classes, que – como partidos políticos, sindicatos e igrejas – historicamente sempre conferiu acesso a ideias políticas e atividades cívicas. Nas últimas décadas, porém, há evidência de que, especialmente no Ocidente, as sociedades baseadas em classes estão cedendo lugar a uma ordem individualista mais meritocrática. Em seu trabalho sobre a chamada Terceira Via, meu ex-colega de Cambridge, Anthony Giddens, argumentou persuasivamente que a “destraditionalização” e “a individualização autorreflexiva” substituíram a valência da classe como categoria social e política. Identidades tradicionais fragmentaram-se e houve transfê-

rência significativa de riscos sociais e econômicos das empresas e do Estado para o indivíduo. Vivemos em uma época, não tanto do que Ulrich Beck descreveu como “capitalismo *sem* classes”, mas do capitalismo *destruindo* culturas de classe e relações de classe e recriando-as em torno de novos modos de produção e consumo. A classe continua sendo parte constitutiva da ordem capitalista, ainda que em estado enfraquecido de fluxo e reconfiguração. Aqui eu discordo da posição de Suzanna Sochaczewski, pois acredito que a classe trabalhadora formada a partir do capitalismo industrial já perdeu grande parte de sua função econômica e, com a introdução de novas tecnologias, a força de trabalho industrial continuará a declinar. Uma nova divisão global do trabalho agora transcende os limites da nação-Estado. Cada vez mais, mercadorias são importadas em todo o mundo de economias de baixos salários, onde formas primitivas de acumulação de capital levaram à duplicação do quociente capital/trabalho. Isso acelerou o processo de desindustrialização, minou a base de renda da classe trabalhadora e deixou milhões de pessoas na condição de um exército de reserva de mão de obra, economicamente inativas ou ocupadas em empregos informais, mal remunerados e instáveis. O trabalho, outrora uma fonte de identidade coletiva de classe, tornou-se fragmentado e precário, impossibilitando formas de solidariedade de classe. Em pouco mais de três décadas, romperam-se as comunidades e culturas de classe que até então haviam fornecido uma defesa contra a exploração e uma proteção contra o isolamento social. Um povo ou um grupo sujeito a tamanha destruição cultural perde os meios de se defender contra culturas mais dominantes. Parafraseando ligeiramente o filósofo americano Richard Rorty, “a melhor maneira de privar as pessoas de esperança é humilhá-las, fazendo com que as coisas que lhes eram mais importantes pareçam fúteis, obsoletas e impotentes”.

Vocês terão notado que, até o momento, não identifiquei muitas das “fontes sagradas e profanas de esperança” específicas prometidas no título. Em parte, isso é porque, ao reler minha sinopse original, percebi que a agenda que eu pretendia para uma única palestra era demasiado ambiciosa. Refletir de forma inteligente e significativa sobre, por exemplo, a regeneração urbana e o desenvolvimento comunitário (áreas em que tenho experiência direta de pesquisa no Reino Unido); examinar como novas formações religiosas (especialmente o pentecostalismo) incorporam novas “teodiceias de esperança”; notar algo ainda mais interessante, a saber, o fato de a linguagem e a ideologia de grande parte da teoria social e da ação social estarem agora, paradoxalmente, infundidas com valores e terminologia religiosos (salvação, redenção etc.) numa época supostamente “pós-religiosa” e desencantada... Tentar abarcar tudo isso simplesmente sobrecarregaria uma palestra já sobrecarregada. Acima de tudo, devo confessar que esses dois grandes elefantes na sala – o capitalismo global neoliberal e a crise ecológica – inevitavelmente e cada vez mais dominam meus pensamentos sobre a esperança e o que Suzanna chamou de “a possibilidade de uma vida boa além da que nos é oferecida”.

Sou, pois, um otimista ou um pessimista? Creio que nem um, nem outro. Tenho esperança e minha esperança não é fundada exclusivamente em fé – embora, como Immanuel Kant, eu *penso* que ainda acredito que (cito) “os mecanismos que trarão paz social são independentes da vontade dos indivíduos, bem como de seus méritos”. Entretanto, como seria de esperar de um sociólogo, minha esperança é também fundamentada em um mundo de conhecimento secular, razão e possibilidade. Quais são então nossas perspectivas, se, como Peter Burke lembrou-nos há pouco, “os Tempos da Esperança são o momento histórico atual”? Não são boas, devo dizer. Infelizmente, as crises gêmeas (os dois elefantes) e, em particular, a ecológica tornam a ameaça de um conflito grave e intensificado um pouco mais plausível do que há uma década. Pois embora o capitalismo pareça ser a única forma viável de organização econômica no mundo moderno, o capitalismo sem justiça é potencialmente tóxico. Meu raciocínio é o seguinte: se justiça e certo grau de igualdade na distribuição de recursos vitais são condições necessárias para a paz, então um mundo cada vez mais injusto e desigual será, por definição, um lugar mais violento. Se a mudança climática tornar-se descontrolada e provocar ainda mais escassez, afetando as necessidades mais básicas – alimento, água e energia –, graves conflitos sociais poderão ser o resultado inevitável e, na frase reveladora de Naomi Klein, o terrorismo tornar-se-á “a arma preferida dos pobres”.

Nesse sentido, não tenho certeza exatamente onde reside nossa esperança. *Pode* haver alguma utilidade nas noções de “*De-croissance*” (“decrecimento”) de Serge Latouche ou de “hedonismo alternativo”, as quais, além do âmbito individual, implicam *reduzir* a atividade econômica, usar menos matérias-primas e menos energia, produzir menos bens etc. No entanto, qualquer elite política que tente colocar em prática essa teoria certamente estará cometendo suicídio? Da mesma forma, li um trabalho acadêmico algumas semanas cujo autor dizia que “encontrei esperança no fato de a internet aumentar a cooperação e a coesão social na sociedade”. O artigo foi publicado na mesma semana em que a internet, o Facebook etc. facilitaram (ou talvez até precipitaram) os mais graves distúrbios urbanos em Londres, Birmingham e Manchester dos últimos trinta anos! Em terceiro lugar, alguns de vocês talvez tenham detectado uma mistura de esperança, provocação e desespero nos escritos do teórico social alemão Peter Sloterdijk, hoje muito na moda. Ele argumenta que outrora pensava-se que apenas os pobres (unidos) poderiam salvar o mundo, mas “o século XX mostrou as consequências catastróficas dessa atitude – a violência destrutiva gerada pelo ressentimento universalizado”. Em vez disso, ele sugere: “Agora, no século XXI, devemos finalmente ter a coragem de aceitar que somente os ricos podem salvar o mundo – pessoas excepcionalmente criativas e generosas como Bill Gates e George Soros têm feito mais pelas lutas de liberdade política e contra a doença do que qualquer intervenção do Estado”. Assim, ao menos para Sloterdijk, os ricos não apenas estão herdando a Terra, estão salvando-a! Existe, é claro, uma

quarta hipótese, pós-marxista e diametralmente oposta: a possibilidade de que o único socialismo que jamais testemunharemos nos será imposto pelas circunstâncias materiais depois de uma catástrofe nuclear ou ecológica.

Finalmente, de minha parte, embora eu reconheça que a Esperança seja um construto muito frágil, sendo um historiador por formação, encontro certo amparo no passado. Esse esteio não assume a forma de um melhorismo estereotipado e flatulento que se esforça para reconhecer que, ao longo dos séculos, às vezes, ainda que nem sempre, agindo em solidariedade, os seres humanos lutaram e muitas vezes conseguiram criar um mundo melhor para si e para as gerações futuras. Sou por demais hobbesiano para isso. No entanto, quando vejo o registro histórico, ainda mais aqui na América Latina, sinto que, embora possam ter ganhado a maior parte do tempo, nem sempre a inércia, a injustiça e a violência acabam triunfando. Pelo contrário, como estamos vendo agora em partes do mundo árabe, uma realidade perigosa e persistente pode dar origem não só ao medo, à frustração e a uma sensação de futilidade, mas também a motivos para se ter esperança. Vocês, contudo, talvez continuem achando que essas especulações finais, ainda que sugestivas, são insuficientemente fundamentadas, tanto histórica como empiricamente, para permitir que restabeleçamos confiantemente a Esperança no epicentro normativo do pensamento e da ação do século XXI.

Com isso em vista, eu poderia tentar lhes apresentar provisoriamente dois cenários como conclusão? Um deles é um modelo relativamente positivo, no qual o futuro progressivo pertence a uma Esperança capaz de efetivar um equilíbrio entre a autorrealização individual e a solidariedade social, entre a ambição pessoal e o bem comum. É um cenário que vai além de uma concepção tacanha de Esperança e inclui a vida estética e cultural. A importância da mídia, do conhecimento intelectual, da arte, música, poesia e imagens é que elas dão forma a novas sensibilidades e novas formas de consciência. São capazes de dar voz ao que foi silenciado e criam significado onde nada havia antes. Podemos até descobrir uma *política* da Esperança, rica em emoção e simbolismo, que restaure o sentido ético e a ideia de bem comum. Entretanto, ao mesmo tempo, e esse é o meu segundo cenário, ao reconceitualizarmos a Esperança para uma sociedade pós-moderna, faríamos bem em acatar o conselho do filósofo contemporâneo Slavoj Žižek para o nosso século: “A frase ‘é preciso ver para crer’ deve *sempre* ser lida junto com sua inversão, ‘é preciso crer pa2ra ver’”. Ambos os cenários apresentam desafios reais, não só para os sociólogos acadêmicos, mas para todos aqueles que eles buscam envolver.

Referências

- BAUMAN, Z. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press, 2000.
BECK, U. *Risk society: towards a new modernity*. S. l.: Sage, 1992.

- BOULDING, K. E. *Beyond economics: essays on society, religion and ethics*. S. l.: s. n., 1968.
- CHAKRABARTY, D. The climate of history: four theses. *Critical Enquiry*, v.35, n.2, 2009.
- FUKUYAMA, F. *The end of history and the last man*. New York: Free Press, 1992.
- GIDDENS, A. *Modernity and self-identity*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- GRAMSCI, A. *Selections from the prison notebooks*. London: Lawrence & Wishart, 1971.
- JAMESON, F. *Post-modernism, or the central logic of late capitalism*. London: Verso, 1991.
- KANT, I. *Perpetual peace*. New York: Penguin Books, 2009.
- KLEIN, N. *The shock doctrine: the rise of disaster capitalism*. London: Penguin Books, 2009.
- LATOUCHE, S. *Le pari de la décroissance*. Paris: Fayard, 2009.
- MARTIN JUNIOR, J. A. *Beauty and holiness*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- MORTON, A. *On evil*. London: Routledge, 2004.
- RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- SLOTERDIJK, P. A grasping hand. *City Journal*, v.20, n.1, Winter 2010.
- TAWNEY, R. H. *The radical tradition*. London: Penguin Books, 1964.
- TAYLOR, C. *The ethics of authenticity*. Harvard: Harvard University Press, 1997.
- WEBB, B. *My apprenticeship*. London: Penguin Modern Classics, 1971.
- WEBER, M. *From Max Weber*. Ed. H. H. Gerth e C. Wright Mills. London: Routledge, 1991.
- ZIZEK, S. *Living in the end times*. London: Verso, 2011.

RESUMO – Este artigo tenta avaliar – criticamente – algumas das expressões sagradas e profanas de esperança identificáveis hoje em muitas sociedades contemporâneas “pós-modernas”, onde, como descreveu recentemente certo filósofo da religião, “todas as estruturas de descrição narrativa incorporadas em sua história e sua interpretação foram dissolvidas nos ácidos da modernidade”. Atenção especial é dada a quatro contextos distintos, mas interligados, nos quais “estratégias para a esperança” específicas podem ser identificadas e avaliadas, tanto na teoria como na prática. São eles: 1) *Regeneração urbana e desenvolvimento comunitário* – simbolizar e assegurar a esperança de um futuro urbano viável; 2) *O imperativo ecológico* – otimizar a esperança para a perpetuação do “Planeta Terra”; 3) *A ressacralização do profano* – reinvestir a teoria social secular “pós-religiosa” com normas e valores ostensivamente religiosos; 4) *O imperativo estético* – utilizar as artes visuais, tanto as de elite como as populares, como mecanismo de transformação social e pessoal. Os quatro estudos de caso incorporam fontes explícitas de “esperança” para as pessoas, as comunidades e as sociedades do século XXI. No en-

tanto, os quatro também demonstram como a “distância cognitiva” entre “é” e “deveria ser”, entre “retórica” e “realidade” permanece tão visível, intratável e aparentemente permanente como sempre. Desse modo, a reconstituição da “esperança” no epicentro normativo do pensamento e da ação pós-modernos, embora seja uma possibilidade teórica, pode revelar-se na prática pouco mais do que uma “esperança de esperança”.

PALAVRAS-CHAVE: Religião, Sociedade, Esperança, Urbano, Comunitário.

ABSTRACT – This paper will attempt to evaluate –critically – some of the sacred and secular expressions of hope currently identifiable within many contemporary, “post-modern”, societies, where, as one philosopher of religion has recently described it, “all frameworks of narrative description embodied in their history and interpretation are currently dissolved in the acids of modernity”. Particular attention will be paid to four distinctive yet interconnected contexts” where specific “strategies for hope” – in both theory and praxis can be identified and evaluated These are: 1) *Urban regeneration and community development* – symbolising and securing hope for a viable urban future; 2) *The Ecological Imperative* – optimizing hope for the perpetuation of “Planet Earth”; 3) *Re-Sacralizing the Secular* – re-investing “post-religious” secular social theory with overtly religious norms and values; 4) *The Aesthetic Imperative* -utilizing the visual Arts-both elite and popular- as a mechanism for social and personal transformation. All four case studies embody explicit sources of “hope” for 21st century individuals, communities and societies. Yet all four also demonstrate how the “cognitive distance” between “is” and “ought”, between “rhetoric” and “reality” remains as visible, intractable and seemingly permanent as ever .Hence the re-constitution of “hope” at the normative epicentre of post-modern thought and action, although a theoretical possibility, may prove, in practice, little more than “Hoping against Hope”.

KEYWORDS: Religion, Society, Hope, Urban, Community.

Graham Howes é professor emérito no Trinity Hall, em Cambridge, Inglaterra.

@ – gah1000@cam.ac.uk

Tradução de Carlos Malferrari. O original em inglês – “Sacred and secular sources of hope for a post-modern society” – encontra-se à disposição do leitor no IEA-USP para eventual consulta.

Recebido em 5.3.2012 e aceito em 21.4.2012.