UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

A TEMPORALIZAÇÃO DA TEMPORALIDADE POLÍTICA COMPREENDIDA POR MEIO DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER EM SER E TEMPO

HÂNDER COSTA LEAL

A TEMPORALIZAÇÃO DA TEMPORALIDADE POLÍTICA COMPREENDIDA POR MEIO DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER EM SER E TEMPO

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência Política.

Área de Concentração: Teoria Política

Orientador: Alfredo Alejandro Gugliano

PORTO ALEGRE 2016 HÂNDER COSTA LEAL

CIP - Catalogação na Publicação

Leal, Hânder Costa

A temporalização da temporalidade política compreendida por meio da analítica existencial de Heidegger em Ser e Tempo / Hânder Costa Leal. -- 2016. 171 f.

Orientador: Alfredo Alejandro Gugliano.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Porto Alegre, BR-RS, 2016.

1. Tempo político. 2. Temporalização da temporalidade política. 3. Existencialismo político. 4. Eficiência temporal da ação política. 5. Martin Heidegger. I. Gugliano, Alfredo Alejandro, orient. II. Título.

A TEMPORALIZAÇÃO DA TEMPORALIDADE POLÍTICA COMPREENDIDA POR MEIO DA ANALÍTICA EXISTENCIAL DE HEIDEGGER EM SER E TEMPO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

Dissertação apresentada para apreciação e parecer da banca examinadora
Membros da Comissão Examinadora
Prof. Dr. Alfredo Alejandro Gugliano (Orientador)
Prof. Dr. Hélio Ricardo do Couto Alves – PPGPOL/UFRGS
Profa. Dra. Lia Levy – PPGFIL/UFRGS
Prof. Dr. Augusto Júnior Clemente – Câmara de Gestão Pública/UFPR



AGRADECIMENTOS

O primeiro agradecimento, como não poderia deixar de ser, vai aos meus pais, Manoel Leal e Denilva Leal, que me permitiram vir à vida, e, com ela, ao tempo.

Agradeço também aos meus irmãos, Denoan e Nahoan, pelo companheirismo e pelas risadas cotidianas.

Agradeço ao meu orientador, Professor Dr. Alfredo Gugliano, pela amizade e pela disposição de aceitar orientar um trabalho deveras distante do núcleo duro e da zona de conforto da teoria política. Agradeço também aos colegas de pesquisa do grupo Processos Participativos na Gestão Pública (UFRGS).

Agradeço aos amigos que fiz ao longo do mestrado. Em especial aos companheiros Pedro Vasconcelos, Rômulo Schembida e Thiago Oliveira, honorários membros da saudosa falange, pelos debates vigorosos que mantivemos e mantemos na academia e fora dela. Agradeço ao amigo Germano Ribeiro, com quem as conversas na reta final do mestrado ajudaram a pontuar e esclarecer detalhes importantes do trabalho. Agradeço também ao Leandro Teixeira pela companhia na biblioteca no final da escrita desta dissertação. E com ele, impossível não agradecer também aos amigos Luciana Wietchikoski, Anselmo Otavio, Nilton Cardoso e Ricardo Ossagô, pelos bons momentos divididos nesta vida de pósgraduando. Por fim, agradeço ao amigo engenheiro Ricardo Faria Correa, cujo apoio foi fundamental para a execução da parte quantitativa da pesquisa, que, por limites de espaço, fica para publicação vindoura.

Agradeço a todas as bibliotecas nas quais eu passei quase dois anos escrevendo este trabalho, principalmente à biblioteca da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS e à Biblioteca Central da PUCRS. Agradeço também principalmente às amizades nelas feitas e às pessoas que nelas conheci ao longo destes últimos dois anos de muita leitura e escrita.

Agradeço também a todos os professores do Programa de Pós-graduação em Ciência Política da UFRGS, que abraçam a causa de construir uma universidade voltada para a produção, para a inovação e para a difusão do conhecimento, tendo a verdade muito mais como norte do que como mito. Para afastar o fantasma da liquidez pós-moderna, a verdade precisa, mais do que nunca, de nosso crédito novamente. A verdade por detrás dos objetos existe, e está lá, escondida e tímida, sorrindo para nós.



RESUMO

Por que o tempo político carece de um sentido de urgência? Explicar o tempo político é resgatar o ser do tempo político: a temporalização da temporalidade política. Buscamos, na analítica existencial elaborada por Martin Heidegger em Ser e Tempo, uma resposta para a origem do tempo político. Sugerimos que a temporalidade política é derivada da temporalidade do indivíduo: o ser-aí cotidiano é o sujeito da temporalização da temporalidade política. Aproximar filosofia do tempo e teoria política em uma ontologia do tempo político nos permite revelar duas temporalidades políticas: microtempo existencial e macrotempo institucional. O microtempo existencial é o desdobramento político da temporalidade do indivíduo autêntico: o ser-aí autêntico, que é ser-para-a-morte como urgência existencial do tempo presente e que temporaliza a temporalidade política como urgência. O macrotempo institucional é o desdobramento político da temporalidade do ser-aí cotidiano. Inautêntico, ele é um ser-para-a-morte como fuga da morte e temporaliza a temporalidade política como espera. A eficiência temporal da ação política depende da demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. A urgência está associada à elevada eficiência temporal da ação política. A espera está associada à baixa eficiência temporal da ação política. Urgência e espera, os dois modos de ser do tempo político, são mediados por duas estruturas de temporalização: modernização e transcendentalismo. Na dimensão modernização da temporalidade política, a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente depende da capacidade do indivíduo percebida no tempo presente. Na dimensão transcendentalismo da temporalização da temporalidade política, a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente depende do sentido de urgência desencadeado pela objetivação da morte como impossibilidade de qualquer possibilidade. Se, conforme afirma Heidegger, o indivíduo é ser-para-o-fim (Seinzum-Ende), e a morte é a impossibilidade ontológica de qualquer possibilidade, então a existencia é a totalidade do tempo político. Isso significa que a finitude (Endlichkeit) impõe ao homem a necessidade de totalizar a política no tempo presente. Acontece que o cidadão mediano assume como sua a temporalidade do sistema político, a temporalidade do impessoal (Dasman), que é ontologicamente incompatível com a urgência existencial, pois sendo ao mesmo tempo todos e nenhum, o impessoal nunca morre. Um entendimento completo da temporalidade política e a construção de uma metodologia de ciência política voltada para o resgate do sentido de urgência, imperativo revelado pelo estudo da temporalidade política a partir da perspectiva do ser, somente serão possíveis se deixarmos de ignorar a incompatibilidade entre a finitude e a morosidade política.

PALAVRAS-CHAVE: teoria política, tempo político, temporalização da temporalidade política, existencialismo político, Heidegger, Ser e Tempo, eficiência temporal da ação política.

ABSTRACT

This work is a journey into the fabric of political time. What is political time and why does it lack a sense of urgency? Explaining political time is retrieving the being of political time: the temporalization of political temporality. We look for an answer to the origin of political time in the existential analytic developed by Martin Heidegger in *Being and Time*. We suggest that political temporality is derived from the individual's temporality: the everyday Dasein is the subject of the temporalization of political temporality. Approaching philosophy of time and political theory into an ontology of political time allows us to reveal two political temporalities: existential microtime and institutional macrotime. Existential microtime is the political implication of the temporality of the authentic individual: authentic Dasein, who is being-toward-death as existential urgency of present time and who temporalizes political temporality as urgency. Institutional macrotime is the political implication of the temporality of the everyday Dasein. Inauthentic as he/she is, he/she is a being-toward-death as fleeing from death, and so temporalizes political temporality as waiting and delay. The time efficiency of politics depends on the demand for the achievement in the present time of a political will either conceived or expressed in the present time. Urgency is associated with high time efficiency of politics, while waiting leads to politics with low time efficiency. Urgency and waiting, the two modes of being of political time, are mediated by two structures of temporalization: modernization and transcendentalism. In the dimension modernization of political temporality, the demand for the achievement in the present time of a political will either conceived or expressed in the present time relies on the individual's capability as perceived in the present time. In the dimension transcendentalism of political temporality, the demand for the achievement in the present time of a political will either conceived or expressed in the present time relies on the sense of urgency triggered by the objectification of death as the impossibility of any possibility. If, as Heidegger claims, the individual is a being-toward-the-end (Sein-zum-Ende), and death is the ontological impossibility of any possibility, then existence is the totality of political time. This means that finiteness (*Endlichkeit*) imposes on the individual the need for totalizing politics in the present time. However, it turns out that the average citizen takes as his/her own the temporality of the political system, the temporality of the "they" (Dasman), which is ontologically incompatible with existential urgency, since the "they", for it is both anyone and no one, never dies. A comprehensive understanding of political temporality and the establishment of a methodology of political science aimed at retrieving the sense of urgency – the latter is a must unveiled by the study of the political temporality from the perspective of the being – will only be possible if we take account of the ontological incompatibility between finiteness and political delay.

KEYWORDS: political theory, political time, temporalization of political temporality, political existentialism, Heidegger, Being and Time, time efficiency of politics.

RESUMEN

¿Por qué el tiempo político carece de un sentido de urgencia? Explicar el tiempo político es recobrar el ser del tiempo político: la temporalización de la temporalidad política. Buscamos, en la analítica existencial desarrollada por Martin Heidegger en Ser y Tiempo, una respuesta para la cuestión del origen del tiempo político. Sugerimos que la temporalidad política se deriva de la temporalidad de la persona: el ser-ahí cotidiano es el sujeto de la temporalización de la temporalidad política. Emplear filosofía del tiempo y teoría política en una ontología del tiempo político nos permite revelar dos temporalidades políticas: microtiempo existencial y macrotiempo institucional. El microtiempo existencial es la manifestación política de la temporalidad del indivíduo auténtico: el ser-ahí auténtico, que es ser-para-la-muerte como urgência existencial del tiempo presente y que temporaliza la temporalidad política como urgencia. El macrotiempo institucional es el despliegue político de la temporalidad del ser-ahí cotidiano. Inauténtico, él/ella es un ser-para-la-muerte como fuga de la muerte y temporaliza la temporalidad política como espera. La eficiencia temporal de la acción política depende de la demanda por realización en el tiempo presente de la voluntad política concebida o expresada en el tiempo presente. La urgencia se asocia con una alta eficiencia temporal de la acción política. La espera se asocia con una baja eficiencia temporal de la acción política. Urgencia y espera, los dos modos de ser del tiempo político, son mediados por las dos estructuras de temporalización: modernización y trascendentalismo. En la dimensión modernización de la temporalidad política, la demanda por realización en el tiempo presente de la voluntad política concebida o expresada en el tiempo presente depende de la capacidad del individuo percibida en el tiempo presente. En la dimensión trascendentalismo de la temporalidade política, la demanda por realización en el tiempo presente de la voluntad política concebida o expresada en el tiempo presente depende de la sensación de urgencia provocada por la objetivación de la muerte como la imposibilidad de cualquier posibilidad. Si, como afirma Heidegger, el individuo es ser-para-el-fin (Sein-zum-Ende), y la muerte es la imposibilidad ontológica de toda y cualquiera posibilidad, entonces la existencia es la totalidad del tiempo político. Esto significa que la finitud (Endlichkeit) impone al hombre la necesidad de totalizar la política en el tiempo presente. Sin embargo, resulta que el ciudadano medio considera como sendo suya la temporalidad del sistema político, la temporalidad del "ellos" (Dasman), que es ontológicamente incompatible con la urgencia existencial, porque por ser a la vez todos y ninguno, el "ellos" nunca muere. Una comprensión profunda de la temporalidad política y la construcción de una metodología de ciencia política centrada en el recobro del sentido de urgencia, necesidad imperativa desvelada en el estudio de la temporalidad política desde la perspectiva del ser, sólo serán posibles si se tiene en cuenta la incompatibilidad ontológica entre la finitud y los retrasos políticos.

PALABRAS CLAVES: teoría política, tiempo político, temporalización de la temporalidad política, existencialismo político, Heidegger, Ser y Tiempo, eficiencia temporal de la acción política.

SUMÁRIO

[N]	RODU	ÇÃO AO ESTUDO DO TEMPO POLÍTICO	1
PA.	RTE I		9
1	. A B	USCA DA TEMPORALIZAÇÃO, O SER DO TEMPO POLÍTICO	.10
	1.1.	A temporalização da temporalidade política a partir da temporalidade do ser-aí	.10
	1.2.	Filosofia e ciência: por onde começar a busca da temporalização da	
	tempo	ralidade política?	
	1.3.	Para que serve este estudo da temporalização da temporalidade política?	
	1.4.	Conceitos de eficiência política	
2		MPO, TEMPORALIDADE E TEMPORALIZAÇÃO	
	2.1.	Breve cronologia da objetivação homem-temporalidade	
	2.2.	Tempo, temporalidade e temporalização: aonde está o sujeito do tempo político	
	2.3.	A eficiência temporal da ação política	
	2.4.	A eficiência temporal da ação política em regimes democráticos e em regimes	
		mocráticos de governo	
3	. OS	TEMPOS DO TEMPO POLÍTICO	
	3.1.	Tempo cronológico	
	3.2.	Tempo existencial	
	3.3.	Tempo biológico	
	3.4.	Tempo social	
	3.5.	Tempo transcendental	.48
	3.6.	Desdobramentos metodológicos dos tempos do tempo político	
	3.6.	1 1 1	
	3.6.	, , , ,	
4	. AS ES	TRUTURAS DE TEMPORALIZAÇÃO DA TEMPORALIDADE POLÍTICA.	.57
	4.1.	Modernização: o que é?	.57
	4.1.	,	
	4.2.	Transcendentalismo: o que é?	
	4.2.		
PA.			.76
		EALIZAÇÃO NO TEMPO PRESENTE DA VONTADE POLÍTICA BIDA OU MANIFESTADA NO TEMPO PRESENTE	78
		TICA ANTI-HISTORICISTA AO INSTITUCIONALISMO HISTÓRICO	
U	6.1.	Substituir historicismo por historicidade na teoria política para descobrir que a	
		ralidade do sistema político é a temporalidade do impessoal	
	6.2.	Resgatar o indivíduo da dependência de trajetória e da eternização da história	.86

7. ORIGEM DO MACROTEMPO INSTITUCIONAL E DO MICROTEMPO EXISTENCIAL	92
7.1. A temporalidade política do ser-aí autêntico: o microtempo existencial	
7.1.1. Do ser-para-a-morte à urgência existencial do tempo presente na temporalidade política como urgência	92
7.1.2. O papel da morte na temporalização da temporalidade política	93
7.2. A temporalidade política do ser-aí inautêntico: o macrotempo institucional	102
7.2.1. Do ser-para-a-morte à fuga da morte na temporalidade política como es	-
7.2.2. O macrotempo institucional: da estabilidade política ao paradoxo da estabilidade institucional	105
8. DO SER-PARA-A-MORTE À EXISTÊNCIA COMO TOTALIDADE DO TEMPOLÍTICO	
8.1. Da urgência existencial do tempo presente à totalização da política no tempo presente	
8.2. A temporalização da temporalidade política e o conflito intergeracional	116
9. O PRESENTISMO DO TEMPO POLÍTICO	
9.1. Futuro no presente e presente no futuro como horizontes de temporalização o temporalidade política: presentismo e imediatismo	da 121
9.2. O agora político como presente-presente e o agora político como presente-fu	
10. EXPECTATIVAS COMO PROJEÇÃO DO HORIZONTE POLÍTICO	134
10.1. A capacidade do indivíduo percebida no tempo presente	136
10.2. A capacidade do indivíduo percebida no tempo presente e o politicamente possível	
11. A TEMPORALIDADE DO BINÔMIO INDIVÍDUO-INSTITUIÇÃO	147
11.1. A indissociabilidade do binômio indivíduo-instituição	149
11.2. O imediato presente como o denominador comum entre o tempo do cidadão tempo da coletividade de existências independentes umas das outras no tempo	
CONSIDERAÇÕES FINAIS	155
REFERÊNCIAS	157

INTRODUÇÃO AO ESTUDO DO TEMPO POLÍTICO

"Foi-te concedido perceberes as lentidões (moras) do tempo e medi-las. Que me responderás?" Santo Agostinho, livro XI das Confissões. Cf. a apóstrofe, em 15, 19, da alma para si mesma.

A ação política demanda muito tempo e ocasiona demoras que contrastam com a urgência das necessidades humanas. A despeito disso, a morosidade é considerada um atributo inerente à política, seja devido à deliberação e à participação, seja por causa da falta de eficiência e das idiossincrasias típicas de cada sistema político. No médio prazo, a ineficiência acaba sendo a fonte de deslegitimação do governo: "ceteris paribus, a legitimidade da maioria dos regimes declina com o tempo, à medida que as escolhas vão sendo feitas, as promessas não são cumpridas e as frustrações crescem" (HUNTINGTON, 1994, p. 57). Passa-se a questionar, com isso, a origem da frustração popular em relação à política, e da baixa responsividade institucional por parte do Estado e dos governantes. Estas questões são aqui investigadas por meio de um estudo da formação da temporalidade política.

Se resgatarmos a capacidade de pensar sobre o tempo, que Agostinho, à sua época, considerava ser prerrogativa transcendental da alma, e assim, percebermos e avaliarmos as lentidões do tempo político, como estruturaríamos essa investigação? Como se daria uma incursão na temporalidade política capaz de nos permitir perceber as origens da morosidade política? O propósito deste trabalho é justamente fazer uma incursão nas estruturas da temporalidade política de modo a investigarmos as origens das *moras* do tempo político.

Partimos do pressuposto de que, ao contrário do que preconiza a teoria política clássica, o bom desempenho das instituições políticas, a garantia dos direitos de oposição, de debate público e de disputa política não é suficiente para promover a satisfação popular. A satisfação popular não está vinculada apenas à capacidade do sistema político de garantir participação, mas também à capacidade do Estado de prover bens públicos demandados pelos cidadãos. Em outras palavras, a satisfação com o governo está diretamente relacionada à eficiência temporal da ação política. O significado deste conceito e os desafios que se colocam à eficiência da política no tempo são temas que perpassam este trabalho.

Em uma investigação do tempo político centrada na temporalidade do indivíduo, argumentamos que existe, na própria temporalidade política, uma barreira à eficiência temporal da ação política: a discrepância entre a temporalidade da instituição política e a temporalidade do indivíduo. A práxis política é marcada pela primazia do macrotempo

institucional, que remete à temporalidade das instituições políticas, em detrimento do microtempo existencial, que é a temporalidade do indivíduo¹. Esse fenômeno é reconhecido por um dos principais cientistas políticos do século XX:

os interesses institucionais diferem dos interesses dos indivíduos que estão nas instituições. A observação arguta de Keynes de que, "a longo prazo, todos estaremos mortos", aplica-se aos indivíduos e não às instituições. Os interesses individuais são necessariamente interesses a curto prazo. Os interesses institucionais, no entanto, prolongam-se através dos tempos; o proponente da instituição tem que pensar no bem-estar da mesma por um futuro indefinido. Essa consideração frequentemente implica uma limitação dos objetivos imediatos. (HUNTINGTON, 1975, p. 37)

Conforme veremos adiante, abordar a temporalidade política por meio da temporalidade do indivíduo implica em colocar o imediato presente em primeiro plano. Por isso, a realização dos objetivos imediatos, em detrimento dos futuros, é o cerne da eficiência temporal da ação política². Se, por um lado, a finitude (*Endlichkeit*) da temporalidade humana (HEIDEGGER, 2006) impõe ao indivíduo o imperativo da realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, e, por outro, o foco da instituição é o longo prazo, então há uma discrepância entre a temporalidade das instituições políticas e a necessidade existencial do indivíduo de realizar no tempo presente a vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Uma vez que construímos nossa interpretação da temporalidade política a partir da incongruência entre essas duas temporalidades, dizemos que a nossa é uma investigação política do tempo presente, e não do tempo futuro, ou mesmo do tempo pretérito. O presente é o tempo por excelência da ação política, que sempre acontece em algum presente. Ao projetarmos no tempo presente a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, estamos convertendo em práxis política a urgência existencial do tempo presente, sobrepondo o microtempo existencial ao macrotempo institucional. Isso acontece quando o indivíduo reconhece a finitude de sua temporalidade e desempenha aquilo que Heidegger (2006) chama de existência autêntica. Diferentemente, quando, a despeito da necessidade presente, projetamos em tempo futuro a realização da vontade política concebida ou manifestada no

-

¹ Por existencial, aqui nos referimos a uma espécie de existencialismo cronológico, pois aludimos unicamente ao tempo de vida do individuo. Trata-se de um conceito simplesmente temporal de existência, que não deve ser confundido com o conceito heideggeriano de existência: existência como a ação de ser do *ser-aí* (HEIDEGGER, 2006)

² O termo desempenho costuma designar o resultado geral de uma ação política, ao passo que eficiência representa o resultado face aos recursos empregados. Como nosso objetivo é avaliar a eficiência temporal da ação política, eficiência da ação política no tempo, não entraremos no mérito da diferença entre eficiência e desempenho. Apenas adotaremos o primeiro termo e não o segundo.

tempo presente, estamos submetendo o microtempo existêncial ao macrotempo institucional. Estamos agindo antiexistencialmente, de maneira inautêntica, como se o tempo fosse infinito (ALWEISS, 2002):

de fato, de acordo com Heidegger, em nosso cotidiano, temos apenas um entendimento inautêntico das possibilidades e, portanto, do tempo. Vivemos sob a crença de que podemos deixar para amanhã o que não pode ser feito hoje; vivemos, portanto, como se o tempo fosse infinito. (p. 122-3 – tradução livre)³

Argumentamos que a diferenciação entre interesses institucionais e existenciais gera duas temporalidades divergentes. Isso, no entanto, não significa que a temporalidade das instituições políticas paire, isolada e irredutível, sobre a temporalidade dos agentes que as compõem. "O macrocosmo do grupo e o microcosmo do indivíduo são estruturalmente interdependentes e, em maior ou menor grau, pautados um no outro" (ELIAS, 1998, p. 11). É por isso que sustentamos aqui a indissociabilidade do binômio indivíduo-instituição. Na temporalidade política isso implica que não é apenas a dependência de trajetória que determina a temporalidade da instituição (PIERSON, 2004). A temporalidade das instituições também é derivada da temporalidade do indivíduo.

Surge a seguinte questão: como pode ser que a temporalidade das instituições, a despeito de ser enraizada na temporalidade do indivíduo, ainda assim transcenda a temporalidade existencial e dê origem ao macrotempo institucional? A resposta consolidada da teoria política remete à dependência de trajetória (PIERSON, 2004) e à primazia da estabilidade institucional (HUNTINGTON, 1975). Investigando a eficiência política sob a ótica da temporalidade apresentamos uma resposta alternativa: o macrotempo institucional é derivado da temporalidade humana porque os indivíduos, na inautenticidade (HEIDEGGER, 2006), agem a despeito da, e não em função da, finitude existencial. Somente quando desempenha uma existência autêntica, o indivíduo consegue imprimir a urgência existencial do tempo presente à sua práxis política⁴. Na inautenticidade, na qual impera a temporalidade e o modo de ser da coletividade, do *Dasman* (HEIDEGGER, 2006), a prática política é pautada pelo macrotempo institucional, e a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente é projetada para um tempo futuro.

_

³ Texto original: "Indeed, according to Heidegger, in our everyday we only have an inauthentic understanding of possibilities and thus time. We live in the belief that what we cannot do now we can do tomorrow; we thus live as if time were infinite" (ALWEISS, 2002, p. 122-3).

⁴ Utilizamos a palavra *práxis* pois ela remete à kairos, representação grega da ruptura e da transformação, sendo orientada para o futuro, ao passo que poiesis é vinculada a chronos, que simboliza continuidade, estando orientada para o passado (HEIDEGGER, 2006; BALSLEV & MOHANTY, 1993)

Nossa investigação da temporalidade política não estaria completa se não propuséssemos uma resposta à seguinte pergunta: por que alguns sistemas políticos são mais eficientes do que outros? Buscamos essa resposta na temporalidade, argumentando que a eficiência temporal da ação política está associada à perspectiva temporal dos indivíduos de dado sistema político. Isso porque "a relação entre eficácia, capacidade de resolver problemas e legitimidade é modificada amplamente pela perspectiva de tempo dos cidadãos" (LINZ, 1998, p. 20 – tradução livre)⁵. Sendo assim, cabe investigar os elementos que estruturam a temporalidade humana. Aqui eles estão divididos em duas categorias de determinantes: temporalidade da modernização e temporalidade do transcendentalismo.

Neste trabalho, utilizamos *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2006) como ponto de partida para a explicação da temporalização da temporalidade política. Até agora vimos que, por meio da temporalidade do ser, de Heidegger, faremos uma abordagem existencialista do tempo político. Introduzidos os conceitos principais, podemos apresentar a linha de argumentação que sintetiza nossa resposta à questão da disparidade de eficiência temporal da ação política em diferentes sistemas políticos.

O ponto de partida de nossa investigação é a constatação de uma (i) dilatação do horizonte temporal do sistema político: a política simplesmente demora demais para acontecer. Por causa disso, (ii) o sistema político opera em um macrotempo institucional, em descompasso com o microtempo existencial. O indivíduo é sujeito de um microtempo político existencial, ao passo que a instituição funciona no macrotempo. Mas como acontece esse macrotempo institucional, qual sua origem? Se ser é tempo e tempo é ser (HEIDEGGER, 2006), a resposta está na temporalidade do próprio homem. Fundamentados na temporalidade do ser (HEIDEGGER, 2006), construímos a hipótese de que (iii) a temporalidade política é derivada da temporalidade do homem, de modo que o homem, e não a instituição, é o sujeito da temporalidade política. A essa hipótese chamamos de indissociabilidade do binômio indivíduo-instituição. Partimos então para a investigação da temporalidade humana, em Heidegger (2006), e de seus desdobramentos para a temporalidade política.

A morte é a origem da temporalidade do homem, e a relação do homem com sua finitude determina sua temporalidade (HEIDEGGER, 2006). Dois são os modos de ser do cidadão em relação à sua finitude: o *ser-aí* autêntico *é-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente e temporaliza a temporalidade política como urgência; o *ser-aí* inautêntico *é-para-a-morte* como fuga da morte e temporaliza a temporalidade política como

-

⁵ Texto original: "The relation between efficacy, the capacity to solve problems, and legitimacy is modified largely by the time perspective of the citizens" (LINZ, 1998, p. 20).

espera. *Ser-ai* autêntico e *ser-ai* inautêntico concebem dois tempos diferentes nos quais projetarão a expectativa de realização de suas vontades de qualquer ordem, inclusive a expectativa de realização de suas vontades políticas concebidas ou manifestadas num dado tempo presente.

Sendo impessoalmente-si-mesmo (Man-selbst), fugindo da finitude e assumindo a temporalidade da coletividade, do impessoal (Dasman), (iv) o ser-aí inautêntico desconhece a urgência existencial do tempo presente e, por isso, não demanda no tempo presente a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. (v) Fugir da finitude leva o ser-ai inautêntico a projetar a realização de sua vontade política na temporalidade do impessoal. Acontece que, sendo ao mesmo tempo todos e nenhum, o impessoal nunca morre (HEIDEGGER, 2006). (vi) Desprovido de urgência existencial, o impessoal é incapaz de temporalizar a temporalidade política como urgência, fazendo com que a temporalidade do impessoal seja o futuro distante. Isso não seria um problema para a temporalidade política não fosse um detalhe importante. Haja vista que o homem, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, vive na inautenticidade, a temporalidade hodierna da sociedade é a temporalidade do impessoal (HEIDEGGER, 2006). Na política, o impessoal é o próprio sistema político, motivo pelo qual (vii) a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal. Sendo impessoalmente-si-mesmo, o ser-aí cotidiano projeta em expectativa futura a realização da vontade política concebida ou manifestada no presente. É assim que (viii) o ser-aí inautêntico temporaliza a temporalidade política como espera e projeta o presente político no futuro.

O contrário acontece na autenticidade. Se ser é tempo e tempo é ser (HEIDEGGER, 2006), então só há tempo político para o *ser-ai*, para o indivíduo que existe e, como tal, é capaz de projetar suas possibilidades no tempo. Daí derivamos a máxima de que (ix) a existência é a totalidade do tempo político. (x) Reconhecer que a existência é a totalidade do tempo político é a forma de ser politicamente autêntico do *ser-ai*. (xi) Reconhecendo sua finitude, o *ser-ai* autêntico descobre a urgência existencial do tempo presente, age com determinação (*Entschlossenheit*) e demanda no tempo presente a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Assim o fazendo, (xii) o *ser-ai* autêntico confere à urgência existencial do tempo presente o status de práxis política. É desse modo que, (xiii) *sendo-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente, o *ser-ai* autêntico temporaliza a temporalidade política como urgência e realiza o futuro político no presente.

Uma vez compreendida a temporalização da temporalidade política a partir da

temporalidade do ser, podemos descobrir como o tempo político acontece no plano empírico. (xiv) A demanda política define a velocidade do relógio político. Se o *ser-aí* autêntico demanda no tempo presente a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, então (xv) o *ser-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente está associado à elevada eficiência temporal da ação política. Se o *ser-aí* inautêntico projeta em expectativa futura a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, então (xvi) o *ser-para-a-morte* como fuga da morte está associado à baixa eficiência temporal da ação política.

Se a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente determina a temporalidade política, cabe identificar os fatores que influenciam a demanda política. (xvii) Tudo que contribui para aumentar a demanda política também contribui para temporalizar a temporalidade política como urgência e, consequentemente, fazer aumentar a eficiência temporal da ação política. A teoria da modernização indica que a capacidade percebida do indivíduo é o que define a demanda política (HUNTINGTON, 1975). Por um lado, (xviii) grande capacidade do indivíduo percebida no tempo presente implica em demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente; por outro, (xix) pequena capacidade do indivíduo percebida no tempo presente é algo associado à projeção, sob a forma de expectativa futura, da realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. O que faz aumentar a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente? A modernização: econômica, social e política (HUNTINGTON, 1975, 1994). É por isso que a modernização temporaliza a temporalidade política como urgência.

O contrário também é válido. (xx) Tudo que contribui para fazer diminuir a demanda política também contribui para temporalizar a temporalidade política como espera e, consequentemente, fazer diminuir a eficiência temporal da ação política. (xxi) O transcendentalismo religioso temporaliza a temporalidade social como espera (BALSLEV & MOHANTY, 1993) e faz diminuir a demanda política num dado tempo qualquer (NORRIS & INGLEHART, 2011). É por isso que o transcendentalismo temporaliza a temporalidade política como espera.

Este trabalho está dividido em duas partes. Na primeira parte, empreendemos uma busca pelo ser do tempo político e mostramos que nossa abordagem existencialista do tempo político está sustentada na analítica existencial elaborada por Martin Heidegger em sua obra *Ser e Tempo*. No capítulo 1, mostramos a base de nossa teoria existencialista do tempo político: a temporalidade política é investigada a partir da temporalidade do indivíduo. No

capítulo 2, mostramos a diferença entre tempo, temporalidade e temporalização e cunhamos o conceito de eficiência temporal da ação política. No capítulo 3, apresentamos a realidade conjuntural do tempo político, mostrando que o tempo político é tempo cronológico, tempo existencial, tempo biológico, tempo social e tempo transcendental. No capítulo 4, apresentamos as estruturas de temporalização da temporalidade política: modernização e transcendentalismo. Mostramos como a modernização temporaliza a temporalidade política como urgência, e o transcendentalismo temporaliza a temporalidade política como espera.

Na segunda parte, aplicamos ao cidadão, ente político, as conclusões da primeira parte. Aqui, o ser do homem encontra o ser do tempo político. No capítulo 5, mostramos como a finitude impõe ao indivíduo o ideal de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. É esta demanda que faz girar o relógio do tempo político. No capítulo 6, retomando o debate metodológico, fazemos uma crítica às abordagens da teoria política que concentram nas instituições e na história a análise do tempo político. Consideramos que o institucionalismo histórico erra ao considerar que são as instituições, e não o indivíduo, o sujeito da temporalização da temporalidade política. No capítulo 7, apresentamos os conceitos de microtempo existencial e macrotempo institucional. O microtempo existencial é o desdobramento político da temporalidade do indivíduo autêntico: o ser-aí autêntico é ser-para-a-morte como urgência existencial do tempo presente e por isso temporaliza a temporalidade política como urgência. O macrotempo institucional é o desdobramento político da temporalidade do ser-aí cotidiano: inautêntico, ele é um ser-paraa-morte como fuga da morte e, como tal, temporaliza a temporalidade política como espera. Mostramos que, na dimensão transcendentalismo da temporalização da temporalidade política, a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente depende do sentido de urgência desencadeado pela objetivação da morte como impossibilidade de qualquer possibilidade. No capítulo 8, apresentamos nossa máxima: se, conforme afirma Heidegger, o indivíduo é ser-para-o-fim, e a morte é a impossibilidade ontológica de qualquer possibilidade, então a existencia é a totalidade do tempo político. A conclusão deste argumento é apresentada no capítulo seguinte: a finitude impõe ao homem a necessidade de totalizar a política no tempo presente. É por isso que, no capítulo 9, mostramos que o presente é o tempo por excelência da ação política. Filosofia do tempo e teoria política se encontram para que possamos apresentar as formas possíveis de manifestação do agora político. No capítulo 10, mostramos que, na dimensão modernização da temporalidade política, a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente depende da capacidade do indivíduo percebida no tempo presente. Por fim, no capítulo 11, apresentamos a indissociabilidade do binômio indivíduo-instituição com vistas a concluir nosso argumento de que a temporalidade do sistema político é derivada da temporalidade do indivíduo.



1. A BUSCA DA TEMPORALIZAÇÃO, O SER DO TEMPO POLÍTICO

O que mesmo é o agora, o tempo agora em que olho no relógio? Agora, enquanto faço isso, enquanto a luz se apaga, por exemplo. O que é o agora? O agora está à minha disposição? O agora sou eu? O agora é todas as outras pessoas? Então eu mesmo seria tempo, e todas as outras pessoas seriam tempo. E, por sermos uns com os outros, seríamos tempo – todos e ninguém. Sou eu o tempo ou apenas aquele que está dizendo isso? [...] Será que eu mesmo sou o agora, e que minha existência é o tempo? (HEIDEGGER, 1992, p. 5 – tradução livre)⁶

Encontrar o ser do tempo político é tarefa conjunta da teoria política e da filosofia, pois ainda não há na ciência política uma trajetória delineada da temporalização da temporalidade política a partir da temporalidade do indivíduo. Vejamos agora o que significa uma investigação do tempo político centrada no indivíduo.

1.1. A temporalização da temporalidade política a partir da temporalidade do ser-aí

Buscamos, na temporalidade do ser e na analítica existencial de Heidegger (2006), a origem da temporalidade política, pois o tempo intencional é derivado do entendimento existencial de dado período histórico. Para Sztompka (1998), "considera-se que [o tempo] seja relativo a bases existenciais diversas surgidas em diferentes culturas ou em diferentes épocas. O tempo é, portanto, cultural e historicamente relativo" (p. 104). Construímos, portanto, nossa interpretação da temporalização da temporalidade política usando o pensamento do Heidegger de *Ser e Tempo*, o Heidegger da analítica existencial (STEIN, 1966, 2002). E o que vem a ser a analítica existencial?

A analítica existencial é aquela em que se baseia a ontologia fundamental. É nesse cenário que o homem se move, conduzido por uma confiança no mundo, explicitado por um autocompreender-se em seu ser; portanto, ainda por uma espécie de primeira entrega ao fato de existir, sem o qual nada faz sentido. (STEIN, 2002, p. 91)

Explicar a temporalidade política a por meio da temporalidade do ser é explicar a

-

⁶ Texto original: "What is this now, the time now as I look at my watch? Now, as I do this; now, as the light here goes out, for instance. What is the now? Is the now at my disposal? Am I the now? Is every other person the now? Then time would indeed be I myself, and every other person would be time. And in our being with one another we would be time - everyone and no one. Am I the now, or only the one who is saying this? [...] Am I myself the now and my existence time?" (HEIDEGGER, 1992, p. 5).

temporalidade política por meio da entrega do homem ao fato de existir no tempo. A temporalidade política depende de como o homem "primeiro se entrega" ao fato de existir no tempo. Para fins de esclarecimento metodológico e conteudístico, antes de apresentarmos os componentes da ontologia do ser de Heidegger (2006) utilizados neste trabalho, é importante fazermos três esclarecimentos metodológicos. O primeiro diz respeito à diferença entre ser e ente; o segundo, à barreira que separa o ôntico e o ontológico; o terceiro, ao uso de conceitos criados para um contexto ontológico em um estudo de ciência política, ôntica.

Quanto à distinção entre ser e ente, ser é aquilo que precede a existência, ao passo que ente é o que se apresenta materialmente (HEIDEGGER, 2006). "Ser é sempre ser de um ente" (HEIDEGGER, 2006, p. 44), de modo que o homem é um ente, mas o homem na sua ação de ser homem, ou seja, o *ser* do homem é um ser. Para Stein (1966), "o ser sempre se manifesta nos entes. Um ente em sua condição privilegiada de ente que compreende o ser [é] o homem, o ser-aí. O ser-aí é existência" (p. 39)⁷.

O ente é estudado cientificamente, por meio de um estudo ôntico, ao passo que o ser é filosófico, ontológico e não pode constituir objeto da ciência. "Como ser constitui o questionado e ser significa sempre ser de um ente, o que resulta como *interrogado* na questão do ser é o próprio ente. Este é como que interrogado em seu ser" (HEIDEGGER, 2006, p. 42). E qual vem a ser o ente *interrogado* no ser da temporalidade política? Esse ente é o *Dasein*, interrogado na temporalização de sua temporalidade política⁸. Desse modo, não nos interessa aqui o ser do tempo, mas sim o ente tempo, bem como a formação do ente temporalidade ou, ainda, a temporalidade do ente homem, mais precisamente sua temporalidade política⁹. A temporalização é o ser da temporalidade política, e, por isso, constitui um ser e não um ente.

Explicada a diferença entre ser e ente, partimos agora para a diferença entre ontológico e ôntico. Ôntico diz respeito aos fenômenos tais como percebidos pelo ser; refere-

⁷ "Ente é tudo de que falamos dessa ou daquela maneira, ente é também o que e como nós mesmos somos. Ser está naquilo que é e como é, na realidade, no ser simplesmente dado (*Vorhahndenheit*), no teor e recurso, no valor e validade, no existir, no "dá-se"" (HEIDEGGER, 2006, p. 42).

⁸ Dizer que o *Dasein* é o *ser-aqui-ser-lá*, que *vive o lá aqui*, significa dizer que o *Dasein* é o ente que *vive o futuro no presente*, antecipa algo que ainda não aconteceu e que não se sabe se acontecerá. Lançado (*geworfen*) em suas possibilidades, o *ser-aí* é sempre projeto de ser (HEIDEGGER, 2006; STEIN, 1966).

Também é importante não confundir a temporalidade tal como aqui definida e os conceitos heideggerianos de temporalidade e de temporaneidade. Aqui temporalidade se fundamenta na existência do ente ser humano (substantivo), e não na busca pelo sentido de ser (verbo), como acontece na ontologia de Heidegger (2006). É para evitar essa confusão que nos referimos sempre ao indivíduo político, ao ator político, ao ser-aí ou ao Dasein político, mas nunca ao ser. No seguinte trecho, fica evidente que, para Heidegger, a temporalidade não é nem pode ser um ente: "A temporalidade possibilita a unidade de existência, facticidade e decadência, constituindo, assim, originariamente, a totalidade da estrutura de cura [cuidado]. Os momentos da cura não podem ser ajuntados, somando os pedaços, bem como a própria temporalidade não pode se conjugar "com o tempo, ajuntando porvir ["futuro"], vigor de ter sido ["passado"] e atualidade ["presente"]. A temporalidade não "é", de forma alguma, um ente. Ela nem é. Ela se temporaliza" (HEIDEGGER, 2006, p. 413). Ainda assim, por se tratar aqui de uma teoria (ôntica) da temporalidade política, mantemos nossa conceituação de temporalidade.

se ao que pode ser. Ontológico diz respeito ao conjunto do ser, sua constituição e suas relações inerentes a sua condição de *ser*. Ontologia pode ser entendida como o "questionamento teórico explícito do sentido de ser" (HEIDEGGER, 2006, p. 48). Como esse debate se insere em nosso estudo do tempo político?

Para Heidegger, a redução do ser a um ente, a uma coisa, acarreta o esquecimento do ser e a redução da ontologia à um exercício ôntico, algo que é típico das ciências, mas também de todo pensamento ocidental, de Platão a Nietzsche (HEIDEGGER, 2006; NUNES, 2002; STEIN, 1966). Isso acontece porque estudar cientificamente um objeto implica em saber sobre o objeto, conferir-lhe uma forma e associar-lhe conceitos. Ao fazermos isso, transformamos o ser em um ente, ato que, para Heidegger, é o pecado capital das ciências, que estudam o ente e não o ser, e também da tradição filosófica ocidental (HEIDEGGER, 2006; STEIN, 1966; NUNES, 2002).

Então, e chegamos aqui ao terceiro ponto: como e por que usamos conceitos ontológicos em uma teoria política, ôntica? Fazemos isso porque as terminologias tomadas emprestadas de Heidegger (1992, 2006), a saber, ser-aí (Dasein), ser-para-a-morte, (Sein-zum-Tode) determinação (Entschlossenheit), autenticidade (Eigentlichkeit), referem-se a um modo de ser que gera efeitos sobre a temporalidade do indivíduo. Se a temporalização da temporalidade política é compreendida aqui com o auxílio de conceitos filosóficos, é necessário que procuremos zonas de contato entre a filosofia e a ciência política. Esse é um esforço que começa que perpassa todo este trabalho.

1.2. Filosofia e ciência: por onde começar a busca da temporalização da temporalidade política?

Não precisamos repetir que a filosofia é a mãe das ciências para lembrar o leitor de que o pensamento científico remete a uma premissa ou a uma dúvida primeiramente concebida na filosofia. Se isso não for suficiente para derrubar a barreira que o fazer ciência hodierno impõe entre filosofia e ciência, é válido lembrar que "o que separa filosofia e conhecimento científico não tem nada a ver com os objetos de que eles teriam que tratar" (STEIN, 2002, p. 15). A diferença está entre a racionalidade descritiva, das ciências, e a racionalidade transcendental, da filosofia. Transcendental porque transcende o ente em busca do ser deste ente, conforme vimos acima. Nossa busca do tempo político inicia na filosofia, mais precisamente na temporalidade do ser (HEIDEGGER, 2006), e retorna à ciência política. A despeito disso, tendo em vista que o esforço de construção de uma teoria a priori é fazer

ciência (POPPER, 1972), então nosso trabalho é mais científico do que filosófico. O objetivo de nossa pesquisa é encontrar uma explicação para a morosidade política, e o fazemos por meio de uma interpretação que coloca o homem no centro da temporalidade política.

Situado também no limbo entre teoria e explicação, nosso estudo clama por uma diferenciação entre essas duas modalidades de pesquisa. Para Huntington (1994),

uma boa teoria é precisa, austera, elegante, e destaca as relações entre algumas variáveis conceituais. Inevitavelmente, nenhuma teoria pode explicar plenamente um evento único ou um grupo de eventos. Uma explicação, ao contrário, é inevitavelmente complexa, densa, confusa, e intelectualmente insatisfatória. Ela é boa não quando é austera, mas quando é abrangente. (p. 7)

Fazemos aqui uma explicação ou uma teoria do tempo político? Uma teoria, pois partimos de conceitos, filosóficos (HEIDEGGER, 2006) e científicos (HUNTINGTON, 1975; NORRIS & INGLEHART, 2011; OSBORNE, 1995; GURVITCH, 1964) para seguir a questão do *como* do tempo político. Além disso, este trabalho é também investigativo. Se o próprio "Kant sugeriu que o conhecimento sistemático é fruto da interrogação, e não da observação passiva da natureza" (SHEROVER, 1971, p. 10 – tradução livre)¹⁰, então é válido nos questionarmos sobre o porque da temporalidade política. Em que pese eventual experimentação metodológica, a escassez de material teórico e empírico sobre o tempo político nos força a iniciar nossa resposta em um ambiente deveras distante da teoria política.

Conforme consta na nossa linha de argumentação, apresentada na introdução deste trabalho, transcendentalismo e modernização são as duas variáveis independentes que atuam na temporalização da temporalidade política. Afirmar que modernização e transcendentalismo são as variáveis independentes é também dizer que quase tudo influencia a temporalização da temporalidade política. Não poderia ser diferente. As estruturas de temporalização da temporalidade política, modernização e transcendentalismo, representam, em nosso estudo, as condições fáticas que determinam a temporalidade e o modo de ser do *ser-ai*. Heidegger chama isso de *facticidade* (*Faktizität*). A facticidade é a circunstância na qual está lançado o *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*), de modo que "a existencialidade é sempre determinada pela facticidade" (HEIDEGGER, 2006, p. 192). Se a temporalização da temporalidade política é derivada da temporalização da temporalidade do *ser-ai* cotidiano em seu simples modo de ser, tudo que faz o *ser-ai* temporalizar sua própria temporalidade também o faz temporalizar a

_

¹⁰ Texto original: "Kant had suggested that systematic knowledge comes from the interrogation, not the passive observation, of nature" (SHEROVER, 1971, p. 10).

temporalidade política. Se a finitude é o elemento revelador da temporalidade original do ser-aí (HEIDEGGER, 2006), tudo aquilo que nos permite revelar o como do ser-aí face à finitude nos permite também revelar a temporalização da temporalidade do ser-aí. Esse tudo a que nos referimos é a realidade fática compreendida pelas estruturas de temporalização dessa temporalidade: modernização e transcendentalismo. É por isso que modernização e transcendentalismo são o mais próximo que conseguimos chegar ao conceito heideggeriano de facticidade no que compete à temporalização da temporalidade política.

A quem possa criticar a ampla quantidade de determinantes causais da temporalidade política em nossa análise, rebatemos essa crítica de duas maneiras. Em primeiro lugar, tudo que envolve o ser-no-mundo acaba influenciando na sua temporalidade (HEIDEGGER, 2006). Schedler & Santiso (1998) argumentam que não cabe à política querer contrapor a pluralidade temporal que existe na sociedade. Derivar a temporalidade política da temporalidade do indivíduo é uma maneira de concordar com isso. Incorporar apenas a modernização política na teoria seria reduzir à temporalidade política uma ampla gama de temporalidades sociais, seria o mesmo que isolar a política do resto do mundo. Esse é um erro recorrente nos trabalhos que se limitam a estudar o timing político sem, no entanto, identificar sua origem, que aqui defendemos ser a própria temporalidade do homem. Derivando a temporalidade política da temporalidade do indivíduo, aceitamos e incorporamos em nossa teoria a pluralidade de temporalidades que existem na sociedade. Seria ingenuidade intelectual ou preguiça metodológica acreditar que a temporalidade política está alheia à temporalidade social. Em segundo lugar, é com base na própria teoria política, sobretudo com Huntington (1975, 1994) e Norris & Inglehart (2011), que chegamos à conclusão de que a modernização e a religiosidade influenciam o compasso do relógio político. As variáveis dependentes, por sua vez, são apenas duas: a temporalização da temporalidade política, o como do tempo político, e a eficiência temporal da ação política.

Nossa metodologia de pesquisa consiste na estruturação de questões e hipóteses desenvolvidos a partir da temporalidade do ser (HEIDEGGER, 2006), da teoria da modernização (HUNTINGTON, 1975) e do culturalismo (NORRIS & INGLEHART, 2011)¹¹. Estruturamos uma explicação teórica da temporalização da temporalidade política que visa a justificar um fenômeno empírico: a morosidade política. Na medida em que a investigação da

_

¹¹ "A abordagem sensível a variáveis culturais permite que valores profundamente arraigados forneçam os fatores motivacionais que influenciam certos resultados, não apenas na cabeça do legislador, mas também na cabeça das pessoas que devem seguir (ou desafiar) suas decisões" (BELL, 2006, p. 18 – tradução livre). Texto original "The culturally sensitive approach, in short, allows for the possibility that deeply held values provide the motivational resources to influence certain outcomes, both in the minds of legislators and in the minds of people who must follow (or defy) their decisions" (BELL, 2006, p. 18).

temporalização da temporalidade política parte de um fenômeno empírico, utilizamos o método indutivo de investigação, estruturado a partir da observação interrogativa do fenômeno.

1.3. Para que serve este estudo da temporalização da temporalidade política?

Apesar de estudarmos a dimensão temporal das instituições políticas, nosso trabalho não versa sobre a transição de regimes, mas sobre eficiência temporal da ação política, associada à capacidade de uma coletividade gerar demandas políticas e, desse modo, acelerar o relógio do tempo político. Tampouco é nosso interesse versar sobre regimes políticos. Abordamos o conceito de eficiência temporal da ação política sem fazer distinção entre regimes políticos. Isso se deve a dois motivos. Em primeiro lugar, a bibliografia referente ao tema, desenvolvida a partir de trabalhos como (HUNTINGTON, 1975; DAHL 2009), é abundante na teoria de ciência política. Em segundo, as estruturas de temporalização da temporalidade política, que determinam a eficiência temporal da ação política, transcendem a natureza do regime político. Desta feita, a primeira implicação metodológica da avaliação da eficiência temporal do sistema político é que *a priori* a eficiência temporal da ação política não está vinculada à natureza do regime político.

Revelar a temporalidade política a partir da temporalidade do homem nos permitirá descobrir que a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente e a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente são os ponteiros que marcam o compasso do relógio político: o cedo, o tarde, o agora e o ainda-não da ação política. A engrenagem deste relógio são as estruturas de temporalização da temporalidade humana: a modernização e o transcendentalismo. Elas temporalizam o relógio político como urgência e como espera.

Nosso estudo não serve para avaliar a eficiência temporal de diferentes instituições dentro de um mesmo sistema político, a menos que esse incorpore diferentes sub-regiões com padrões distintos de modernização e transcendentalismo. Nosso método serve para presumir a eficiência temporal do sistema político, comparar a eficiência temporal de instituições análogas em diferentes sistemas políticos e comparar a eficiência temporal de instituições de unidades político-administrativas de um sistema político que apresentem diferenças em transcendentalismo e/ou em modernização econômica, social ou política.

Este capítulo introdutório de metodologia não estaria completo se não fizéssemos uma conceituação da própria eficiência política.

1.4. Conceitos de eficiência política

Vejamos o conceito de eficiência política aqui adotado. Em primeiro lugar, falamos da eficiência temporal de instituições e de sistemas políticos, mas não de eficiência de governo. E o motivo de tal escolha é simples: instituição é mais perene que governo.

A eficiência política costuma estar associada a diferentes atributos do Estado que pouco contribuem para conferir uma dimensão temporal à eficiência. O primeiro deles é a capacidade estatal: "um setor público eficiente é aquele que arrecada impostos de maneira eficaz, que planeja, programa e orça seus gastos de maneira segura" (MANASAN et al, 1999, p. 8 – tradução livre)¹². O segundo é a boa-governança. Manasan et al (1999) apresentam três indicadores de boa governança: capacidade de mobilizar e utilizar recursos, efetividade na prestação de serviços públicos e, por fim, prestação de contas. Reconhecem os autores que o judiciário, a gestão econômica e a distribuição de renda também merecem espaço. Por fim, responsividade, liberdade de associação e acesso à informação completam o entendimento vigente de eficiência política (MANASAN et al. 1999). A despeito da quantidade de aspectos elencados, não há nenhum referente ao tempo. Ausente a dimensão temporal, esses conceitos de eficiência política são de pouca serventia para a investigação da temporalidade política. Identifica-se um "o quê?", a eficiência política; um "como?", a eficiência política concebida no moldes supracitados; mas não há a presença de um "quando?" neste entendimento padrão de eficiência política. Teorizar a temporalização da temporalidade política é preencher esta lacuna.

Entre as consequências do baixo nível de eficiência política, temos o imobilismo político na formulação e implementação de política públicas, a morosidade no processo de deliberação, o excesso de "burocracia" na administração pública e quaisquer outras manifestações da baixa capacidade de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente.

Visto o conceito de eficiência política, resta esclarecer de onde emana essa eficiência. Parte da teoria política reconhece no indivíduo o desencadeador da responsividade institucional, haja vista que

a vontade e a capacidade do público de pressionar provedores [de serviços e

¹² Texto original: "Efficiency of public sector. A capable public sector is one which collects its revenues efficiently, and one which plans, programs, and budgets its expenditures soundly" (MANASAN et al, 1999, p. 8).

políticas públicas] para que tenham um bom desempenho [...] depende do grau em que o público pode influenciar a qualidade e a quantidade de um serviço público por meio de alguma forma de articulação de preferências. (MANASAN et. al., 1999, p. 7 – tradução livre)¹³

Mais adiante veremos que a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente acontece quando a temporalidade política é temporalizada como urgência. Até aqui, argumentamos que a teoria política por si só não fornece os subsídios necessários para o estudo da temporalização da temporalidade política e para a construção do conceito de eficiência temporal da ação política. Essa conclusão determina nossa metodologia de pesquisa e nos impele a construir uma interpretação da temporalidade política a partir da temporalidade original do indivíduo, sujeito da temporalidade política. É assim que iniciamos a busca do substrato da temporalidade política na ontologia do ser, de Heidegger (2006). No próximo capítulo iniciamos a incursão no tempo político. E o fazemos primeiro apresentando uma breve evolução do entendimento de tempo, e depois conceituando tempo, temporalidade e temporalização.

¹³ Texto original: "... the willingness and ability of the public to exert pressure on providers to perform well. [This] depends on the degree to which the public can influence the quality and quantity of a service through some form of articulation of preferences" (MANASAN et al. 1999, p. 7).

2. TEMPO, TEMPORALIDADE E TEMPORALIZAÇÃO

Originariamente, tempo é temporalização da temporalidade [...] A temporalidade é, essencialmente, ekstática. Temporalidade temporaliza-se, originariamente, a partir do porvir. O tempo originário é finito. (HEIDEGGER, 2006, p. 415-6)

A temporalização da temporalidade política é resultado do modo de ser do homem em relação a tudo que o cerca e que o faz ser no tempo. A temporalização da temporalidade política, portanto, é muito mais do que apenas a temporalidade das instituições políticas. É o reflexo político de tudo aquilo que faz o indivíduo ser no tempo. Por isso, é necessário investigar os tempos e temporalidades que formam aquilo que concisamente chamamos de tempo político. Primeiro faremos um resgate do entendimento do tempo. Na sequência, diferenciaremos tempo, temporalidade e temporalização e mostraremos os tempos que formam a temporalidade política. Por fim, apresentaremos o conceito de eficiência temporal da ação política e investigaremos a relação entre eficiência temporal da ação política e regime de governo.

2.1. Breve cronologia da objetivação homem-temporalidade

Este subcapítulo poderia muito bem ser chamado *Breve história do conceito de tempo* ou, ainda, *Breve história do tempo*. Se não o fazemos, não é para evitar copiar o filósofo Edmund Husserl e o físico *Stephen Hawking*, respectivamente. O motivo é mais simples: a temporalidade humana é formada a partir da objetivação homem-temporalidade. Se a temporalidade da consciência é a temporalidade objetivada, então faz mais sentido falarmos de uma breve história da objetivação homem-temporalidade. Esta é também a história de como temos transformado o ser do tempo em objeto, encobrindo o acontecer do tempo.

"A consciência objetiva é a herança comum a todos os animais" (DEELY, 2009, p. 11; tradução livre)¹⁴. Também o tempo pode ser realidade objetiva. A temporalidade é atributo ontológico do homem, mas o entendimento do tempo é particularidade histórica. Isso nos impõe a necessidade de abordar, ainda que brevemente, a história do conceito de tempo. O iluminismo coloca o futuro como o espaço de concretização do progresso material. A modernidade divide o tempo em eras históricas. O racionalismo técnico cria a máxima de que tempo é dinheiro. A democratização e a luta de classes simbolizam a aceleração do tempo social. Por fim, a centralização de poder da democracia liberal capitalista impõe um tempo

¹⁴ Texto original: "... objective awareness, which is the common heritage of all animals" (DEELY, 2009, p. 11).

lento e de longa duração (GURVITCH, 1964).

O iluminismo coloca em voga a expressão *nova era*, que sintetiza a ideia de progresso inerente ao desenvolvimento das sociedades: o tempo vindouro passa a ser entendido como necessariamente melhor que o tempo pretérito (OSBORNE, 1995). Essa mudança constitui um divisor de águas no entendimento humano sobre o tempo, pois a suposição de que o presente é, ou pelo menos deve ser, materialmente melhor que o passado, adquire o status de verdade universal. Do mesmo modo, o futuro deverá ser melhor do que aquilo que um dia fora o presente. Com isso, não apenas o indivíduo é ontologicamente orientado para o futuro (HEIDEGGER, 2006), mas a civilização também o é (OSBORNE, 1995). No Ocidente, duas mudanças contribuíram para esse novo entendimento do tempo. Em primeiro lugar "a escatologia ¹⁵ cristã diminuiu sua ênfase na iminência do juízo final"; em segundo, "a descoberta do 'Novo Mundo' e de seus povos permitiu a abertura de novos horizontes de expectativa" (OSBORNE, 1995, p. 11 – tradução livre). O futuro, outrora horizonte sem fim, vazio de perspectivas, limitado apenas por uma expectativa de redenção ou de apocalipse, passa agora a ser a morada do progresso.

Também devido ao pensamento iluminista, o indivíduo passa a ocupar papel central na socialização do tempo. Mas enquanto o iluminismo concebe o tempo como campo de possibilidades, a modernidade inventa o conceito de tempo como desenvolvimento histórico. "A modernidade (*Neuzeit*) [novo tempo] foi a primeira e única Idade que entendeu a si mesma como época e, ao fazer isso, simultaneamente criou as outras épocas" (OSBORNE, 1995; p. 11 – tradução livre)¹⁶. No período do capitalismo nascente, o racionalismo humanista concebe o *eu* como o centro da razão. O racionalismo desencadeou progresso técnico acelerado, que acabou impondo à socialização do tempo o imperativo de que "tempo é dinheiro. Mais do que isso. A preguiça, o atraso e o desperdício de tempo são a origem de todo o mal" (GURVITCH, 1964, p. 131 – tradução livre)¹⁷.

É com o advento da democratização e da luta de classes que a temporalidade política começa a ser temporalizada como urgência. Na transição para o século XX, a escala de tempo das democracias liberais de capitalismo em desenvolvimento acentua a economia e a técnica, mas também é permeada por luta de classes, crises econômicas, partidarismo político, urbanização nas metrópoles e colonialismo industrial, bem como por incerteza econômica,

-

¹⁵ Parte da teologia e da filosofia das religiões destinada ao estudo dos assuntos vinculados ao "fim do mundo" e ao destino da humanidade.

¹⁶ Texto original: "Modernity (Neuzeit) was the first and only age that understood itself as an epoch and, in so doing, simultaneously created the other epochs" (OSBORNE, 1995, p.11).

¹⁷ Texto original: "Time is money". Even more, laziness, delay and wasted time are the sources of all evil" (GURVITCH, 1964, p. 131).

intelectual e política. Isso tudo incentiva a aceleração do tempo social. Entretanto, a temporalização da temporalidade social como urgência esbarra na resistência crescente dos grupos detentores do poder econômico e político (GURVITCH, 1964).

No nascimento da democracia liberal capitalista, Estado, partidos, burguesia e proletariado competem pelo domínio do tempo (GURVITCH, 1964). No capitalismo gerencial, a escala de tempo é marcada pelos oligopólios privados e pelas grandes burocracias estatais. Mais do que nunca, o conhecimento técnico e a hierarquização econômica ditam o compasso do tempo social. A rigidez da estrutura de classes e a falta de mobilidade social contribuem para aumentar a importância do tempo lento de longa duração, voltado para si mesmo, como escala de tempo reinante da sociedade capitalista gerencial (GURVITCH, 1964). Tudo isso nos mostra o quanto as estruturas sociais moldam o comportamento temporal da humanidade, trazendo para o tempo político consequências que não podem ser ignoradas. É por isso que a modernização é uma das estruturas de temporalização da temporalidade política.

2.2. Tempo, temporalidade e temporalização: aonde está o sujeito do tempo político?

Descobrir a origem do tempo político é revelar a temporalização, que é o ser da temporalidade política. O que são tempo, temporalidade e temporalização? Tempo, temporalidade e temporalização política são faces do mesmo fenômeno que serão desveladas à medida que aprofundarmos a investigação do tempo político. O *como* do tempo político é a temporalização, seu *o quê* é a temporalidade política, seu *quando* é o próprio tempo político.

Nossa interpretação de temporalização da temporalidade política é permeada por formulações e conceitos heideggerianos. Isso significa que há uma derivação do pensamento ontológico do filósofo em nosso conceito de temporalidade. Isso é essencial se nosso objetivo é compreender o tempo político. "Todo questionar é um buscar. Toda busca retira do que se busca a sua direção prévia. Questionar é buscar cientemente o ente naquilo que ele é e como ele é" (HEIDEGGER, 2006, p. 40). O que do tempo político remete ao que do ser-aí, que é a temporalidade; o como do tempo político remete ao como do ser-aí, que é a temporalização. "Originariamente, tempo é temporalização da temporalidade" (HEIDEGGER, 2006, p. 415). Mas o que vem a ser temporalidade? Existencialmente, temporalidade remete à finitude; é a condição irremissivelmente finita do homem (MUELLER, 1946): "temporalidade é igual à mortalidade. Ambas são as marcas eternas de tudo que é mortal. Não é porque estamos no

tempo que somos mortais. Nossa finitude é nossa mortalidade e nossa temporalidade" (p. 432 – tradução livre)¹⁸.

Existencialmente, temporalidade também é a relação entre passado, presente e futuro¹⁹. A temporalidade se manifesta em um horizonte (HEIDEGGER, 2006; STEIN, 2002). Não há que se falar em temporalidade sem abordar tempo e horizonte temporal. A essência do ser humano "está em ter de ser" (HEIDEGGER, 2006, p. 85), de modo que sua temporalidade é orientada para o futuro: *O porvir é o fenômeno primário da temporalidade originária e própria*" (HEIDEGGER, 2006, p. 414)²⁰. Por isso, a projeção da existência no tempo origina um *horizonte de tempo*. É nesse horizonte de tempo que é projetada a expectativa de realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente.

O fundamento ontológico originário da existencialidade da presença é a *temporalidade*. [...] A temporalidade da presença constrói a "contagem do tempo". O "tempo" nela experimentado é o aspecto fenomenal mais imediato da temporalidade. Dela brota a compreensão cotidiana e vulgar do tempo. E essa se desdobra, formando o conceito tradicional de tempo. (HEIDEGGER, 2006, p. 307)

Tempo entre aspas porque se trata do tempo vulgar. É o tempo ôntico no qual o ente homem está lançado (*geworfen*) ao mundo e à existência. É esse tempo ôntico o que nos interessa na temporalização da temporalidade política, pois a passagem desse tempo, vulgar e ôntico, desencadeia a finitude e, com ela, a necessidade de temporalização da temporalidade política como urgência. Do mesmo modo, conforme veremos no decorrer deste trabalho, o encobrimento dessa necessidade de urgência, inerente à condição irremissivelmente finita do homem, gera a temporalização da temporalidade política como espera.

Na política, por temporalidade entendemos a velocidade de realização da ação política, ou ainda o espaçamento de distribuição da ação política no espectro temporal, e por temporalização, o processo de formação dessa temporalidade. A temporalização acontece a

19 "... o *Dasein* só retrovém (passado) advindo (futuro) a si; e porque retrovém ao advir, é que gera o presente. Aí temos o movimento *extá*tico – o fora de si em si e para si mesmo da existência – que se chama de *temporalidade*. [...] ... é na temporalidade que se explicitam as estruturas existentivas [existenciais] todas" (NUNES 2002, p. 25 e 31)

-

¹⁸ Texto original: "Temporality is equivalent to mortality. Both are the eternal signature of all things finite. We are not mortal because we are in time. Our finitude is our mortality and our temporality" (MUELLER, 1946, p. 432).

[[]existenciais] todas" (NUNES, 2002, p. 25 e 31).

²⁰ "Dentro da temporalidade, porém, os modos de temporalização são diversos. E a diversidade consiste em que a temporalização pode determinar-se primariamente a partir das diferentes ekstases [ter-sido ("passado"), atualidade ("presente") e porvir ("futuro")]. A temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só porvindouramente sendo o ter-sido é que ela desperta a atualidade. O porvir é o fenômeno primário da temporalidade originária e própria" (HEIDEGGER, 2006, p. 414).

todo instante, e a temporalidade é seu resultado, produzido a todo instante.

Considerando o tempo a partir de sua constituição entitativa, vale lembrar que "tudo o que está à mão [vorhanden] sempre já se compreende a partir da totalidade conjuntural" (HEIDEGGER, 2006, p. 211). Então, se o tempo político é algo dado para o homem, a temporalização só pode ser compreendida a partir da compreensão da totalidade conjuntural do tempo político. Cabe, portanto, questionarmos: qual é a totalidade conjuntural do tempo político? Obviamente essa totalidade não se restringe ao tempo propriamente dito, tampouco à política; é composta por todos os determinantes da temporalidade do indivíduo. Se a temporalização é o ser do tempo, nossa aposta é que a totalidade conjuntural do tempo político é aquilo que chamamos de estruturas de temporalização da temporalidade política.

Retomemos agora a questão do sujeito da temporalidade política. É impossível abordarmos temporalidade e tempo existencial sem retomarmos a compreensão heideggeriana de tempo. Desde Descartes e de Kant, o sujeito já havia tomado do objeto a condição de centro da teoria do conhecimento. Acontece que Husserl, Heidegger e os adeptos da fenomenologia refutam tanto o *cogito ergo sum* cartesianismo quanto a subjetividade transcendente kantiana. Em Heidegger, "o existencial é posto no lugar do transcendental como elemento organizador" (STEIN, 2002, p. 160): o "penso, logo existo", de Descartes estaria equivocado. O certo seria dizer "existo, logo penso". Por ora, no entanto, vamos nos deter ao pensamento de Heidegger sobre o tempo. Para o filósofo da Floresta Negra,

a estrutura analítica do *Dasein* é, desde o começo, e em seu próprio funcionamento, o reverso da ordem cartesiana de questionamento. O questionamento heideggeriano é usado para desafiar o método cartesiano da dúvida, que traz o "eu" à tona ao invés de questionar tudo exceto o "eu". Consequentemente, nada como um sujeito, nada independente do mundo, nada matematicamente fundamentado pode ser estabelecido. (HEMMING, 2002, p. 53)²¹

Para Heidegger, portanto, o "eu", o sujeito está em questionamento. É por isso que Heidegger é contra a subjetividade transcendental. Não pode haver sujeito, pois a estrutura cognitiva do sujeito não é independente do mundo. O ser é *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*), e isso é a superação da separação entre homem e mundo (HEIDEGGER, 2006). Isso tem implicações no entendimento da temporalidade política: o *ser-aí* existe num mundo político,

_

²¹ Texto original: "The structural analytic of *Dasein* is, from the outset, and in its very working out, the reversal of the Cartesian order of questioning. Questioning will be used to challenge the method of doubt as a way of bringing the 'I' to the fore instead of questioning everything except the 'I'. In consequence nothing like a subject can be established in virtue of it, nothing independent of world, nothing mathematically founded (HEMMING, 2002, p. 53).

sua temporalidade se confunde com a temporalidade política. Daí a indivisibilidade do binômio indivíduo-instituição na temporalização da temporalidade política, o que nos impede de separar indivíduo e instituição e analisar suas temporalidades como se existissem independentementes uma da outra. São, em verdade, a mesma temporalidade.

Ainda assim, em ciência política, diferentemente da fenomenologia, não podemos nem pretendemos prescindir da relação sujeito-objeto. Não faria sentido uma teoria da temporalidade política que não identificasse relações causais que partem do agente político²². Dada a indivisibilidade do binômio indivíduo-instituição, o sujeito é peça essencial na estruturação da temporalidade política.

Mostramos que nossa teoria não pode prescindir de um sujeito. Mas qual vem a ser o sujeito da temporalização da temporalidade política? "... enquanto poder-ser que compreende, a presença [o ser-aí] é o que, sendo, está em jogo seu próprio ser. O ente, que desse modo está sendo, é sempre eu mesmo" (HEIDEGGER, 2006, p. 303)²³. Justamente esse ente é o sujeito que buscamos identificar, é o sujeito político e a fonte da temporalidade política. O sujeito político é sempre eu mesmo. É de minha temporalidade que deriva a eficiência temporal da ação política. O *sujeito* da temporalização da temporalidade política é eu mesmo *sendo*. Esse sujeito só pode ser o indivíduo pois "qualquer outra coisa que a fenomenologia do político possa oferecer deve começar como uma reflexão da experiência política em primeira pessoa" (CROWELL, 2000, p. 11 – tradução livre)²⁴. Em primeira pessoa, ou seja, a fenomenologia política é a explicação da experiência política do indivíduo. Assim, respondemos à seguinte questão:

qual deve ser o ponto de partida de nossa reflexão? Se admitirmos que a política está sempre vinculada à questão da ação, então é razoável iniciarmos investigando os aspectos da ação política na 'primeira pessoa', tendo a ação concebida não como a prerrogativa de agentes sociais definidos de maneira vaga (para os padrões fenomenológicos) – movimentos, grupos, a massa, Estados e forças – mas como o comportamento de um agente individual: o ator político. (CROWELL, 2000, p. 12 – tradução livre)²⁵

²² Sendo teoria política, impera aqui o primado objetivo e científico. Por isso, o que nos interessa em Heidegger é a temporalidade, não sua crítica à metafísica, tampouco sua crítica à dualidade sujeito-objeto, e nem sua teoria do conhecimento como um todo. Pelo mesmo motivo, não podemos escapar à racionalidade cartesiana.

²³ "Para ele [*Dasein*], existir é interpretar-se. E interpretar-se é questionar-se. Porém no questionar-se está em jogo a questão do ser. Por isso, insiste Heidegger em dizer-nos que este ente que nós mesmos somos, o *Dasein*, é aquele que, em virtude de seu próprio ser, tem a possibilidade de colocar questões" (NUNES, 2002, p. 13). "Na verdade, todos os seres humanos, mesmo aqueles que não fazem essa pergunta, têm alguma compreensão do ser, pois do contrário eles não poderiam se engajar como seres, ainda que fosse consigo mesmos" (INWOOD, 2004, p. 32).

²⁴ Texto original: "Whatever else a phenomenology of the political may offer, it should begin as a reflection on

²⁴ Texto original: "Whatever else a phenomenology of the political may offer, it should begin as a reflection or the first-person experience of the political" (CROWELL, 2000, p. 11).

²⁵ Texto original: "Where should such reflection find its point of departure? If we grant that the question of

A temporalidade do ator político, em seu simples ato de ser cotidiano, temporaliza a temporalidade política e, assim o fazendo, determina também o grau de eficiência temporal da ação política. O conceito existencial de sujeito nos ajuda a compreender a primazia do indivíduo na temporalidade política.

"Subjetivo", assim diz a enciclopedia, deriva do latim *subjectivus*, que significa sujeito – 'trazido sob'." Mas trazido sob o quê? Para os latinos, o 'sujeito' é, antes de mais nada, o que é 'trazido à' existência por direito próprio, o que é isolado do resto do universo como um indivíduo existente, um 'sujeito de existência', uma substância – aquilo 'para o qual' a existência vem primeiro, aquilo que existe 'em si mesmo' como um ser em seu direito próprio, como a característica de um indivíduo. (DEELY, 109, p. 17-8 – tradução livre)²⁶

Todas essas faculdades existenciais são atribuíveis ao indivíduo, mas não às instituições nem tampouco aos sistemas políticos. É por isso que o *Dasein* é o sujeito da temporalização da temporalidade política. *Dasein* é o modo de ser do homem no tempo. O homem é temporal porque é projeção de seu próprio ser no tempo (HEIDEGGER, 2006). *Dasein* é o *ser-aqui-ser-lá*, que *vive o lá aqui*; é o ente que *vive o futuro no presente*, antecipa algo que ainda não aconteceu e que não se sabe se acontecerá. Desse modo, lançado (*geworfen*) em suas possibilidades, o indivíduo é sempre projeto de ser (HEIDEGGER, 2006; STEIN, 1966). Cabe observar ainda que *Dasein* é ser e ente:

a questão sobre o que é o tempo levou nossa investigação na direção do Dasein, se por Dasein queremos dizer a entidade no seu ser que nós conhecemos por vida humana; essa entidade na especificidade do seu ser, a entidade que cada um de nós somos, que cada um de nós encontra na afirmativa fundamental: eu sou" (HEIDEGGER, 1992, p. 6 – tradução livre)²⁷.

politics has always been bound up with the issue of action, then it is reasonable to begin by inquiring into the "first person" aspects of political action, i.e., action conceived not as the prerogative of vaguely defined (according to phenomenological standards) social agents—movements, groups, mobs, states, or forces—but as the behavior of an individual agent, the political actor" (CROWELL, 2000, p. 12).

r

²⁶ Texto original: ""Subjective", our authority tells us, is "from Latin subjectivus, from subject-'brought under'." But brought under what? For the later Latins, the "subject" before all else is what is "brought under" existence in its own right, what is cut off from the rest of the universe as an individual existent, a "subject of existence", a substance – that "to which" existence primarily comes, that which exists 'in itself' as a being in its own right, rather than 'in another' as a modification of a being in its won right, as a characteristic of an individual" (DEELY, 2009, p. 17-8).

²⁷ Texto original: "The question of what time is has pointed our inquiry in the direction of Dasein, if by Dasein we mean that entity in its Being which we know as human life; this entity in the specificity of its Being, the entity that we each ourselves are, which each of us finds in the fundamental assertion: I am" (HEIDEGGER, 1992, p. 6).

Sendo ao mesmo tempo *aqui* e *aí* – *aqui* como realidade fática e *aí* como projeção de possibilidade – o *ser-aí* antecede a si mesmo em tudo que é ou deixa de ser (HEIDEGGER, 2006). É por isso que *ser-aí*, e não o *ser-aqui*, é o modo de ser que temporaliza a temporalidade do homem. É por isso que a expecitativa da possibilidade projetada é o fundamento da temporalização da temporalidade humana. É por isso que não há de se falar em temporalidade política sem se falar na temporalização do *ser-aí*. Isso significa que o sujeito político é o ser do ente político: é o indivíduo em sua simples condição de ser. Portanto, todos e cada um de nós definimos a eficiência temporal da ação política. É dela que falaremos agora.

2.3. A eficiência temporal da ação política

Temporalização é a inclusão do ser no tempo. É o ser sendo, obviamente, no tempo. A temporalização política, estruturação da temporalidade política, é determinada pelo agir político e pelo esperar político. Quando a temporalidade política se temporaliza como urgência, agir é melhor que esperar. Por outro lado, quando a temporalidade política se temporaliza como espera, desaparece o imperativo da ação. Desse modo, muito embora "[a]gir [seja] o único imperativo com o qual o ator político se confronta" (CROWELL, 2000, p. 19 – tradução livre)²⁸, não podemos descartar a espera como um modo igualmente possível de atitude política. Esperar e agir determinam, respectivamente, os níveis mínimo e máximo de eficiência temporal da ação política.

Quando a temporalidade política se temporaliza como urgência, do ponto de vista institucional, a máxima ação que pode ser empreendida é a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Partindo-se da perspectiva do cidadão, o limite possível de ação é a manifestação no tempo presente de uma demanda política concebida no tempo presente. Esses dois modos de prática política constituem o limite máximo de eficiência temporal da ação política. O contrário acontece quando a temporalidade política se temporaliza como espera. Quanto às instituições, a projeção para um tempo futuro da realização de vontade política concebida ou manifestada no tempo presente é a mínima ação que podem empreender. Quanto aos cidadãos, seu limite mínimo de ação política é a projeção em um tempo futuro da manifestação da vontade política concebida no tempo presente, ou seja, o comportamento inercial: o cidadão reclama mas não demanda.

²⁸ "...the only imperative confronting the political actor is the imperative to act. We have no choice but to do something" (CROWELL, 2000, p. 19).

A ação política pode ter lugar apenas dentro de um arranjo institucional (CROWELL, 2000), de modo que a eficiência temporal da ação política depende da temporalização da temporalidade das instituições políticas. Mostramos anteriormente que, devido à indivisibilidade do binômio indivíduo-instituição, a temporalidade das instituições políticas é derivada da temporalidade do cidadão e que isso acontece muito embora haja uma incompatibilidade de fins entre o macrotempo institucional e o microtempo existencial: o primeiro é a temporalização da temporalidade política como espera, ao passo que o segundo é a temporalização da temporalidade política como urgência.

Resta agora apresentarmos o conceito de instituição política que fundamenta nosso trabalho. Por instituição política, entendemos o comportamento político repetido e legitimado, pois " instituições são padrões de comportamento estáveis, válidos e recorrentes" (HUNTINGTON, 1975, p. 24). Além disso, é bom entendermos que

uma organização ou procedimento político é um dispositivo para manter a ordem, resolver disputas, selecionar líderes com autoridade e assim promover a comunidade entre duas ou mais forças sociais. [...] Quanto mais complexa e heterogênea é [...] a sociedade, mais a efetivação e manutenção da comunidade política se torna dependente do funcionamento das instituições políticas. (HUNTINGTON, 1975, p. 20-1)

Assim sendo, instituições políticas compreendem também o poder legislativo, o poder executivo, e a burocracia responsável pela formulação e implementação de políticas públicas. Quando abordarmos a eficiência temporal da ação política, estaremos nos referindo à ação política de instituições tais como assembleias, parlamentos, órgãos do poder executivo, partidos políticos, burocracias e demais entidades com poder de ação política.

A eficiência das instituições é um dos atributos mais importantes de um sistema político: "[e]m termos de comportamento observável, a distinção fundamental entre a sociedade politicamente desenvolvida e a subdesenvolvida é de quantidade, tamanho e eficiência de suas organizações" (HUNTINGTON, 1975, p. 43). Huntington (1975) elenca os seguintes indicadores de eficiência política:

instituições políticas fortes, adaptáveis e coesas; burocracias eficientes, partidos políticos bem organizados, um grau elevado de participação popular nos assuntos públicos, sistemas viáveis de controle civil sobre os militares, extensa atividade do governo na economia e procedimentos razoavelmente eficazes para regular a sucessão e controlar o conflito político. (HUNTINGTON, 1975. p. 13)

Por dois motivos, nosso conceito de eficiência temporal da ação política é diferente

deste conceito político clássico. Em primeiro lugar, este remete apenas à estabilidade política (HUNTINGTON, 1975). Em segundo, não há qualquer menção à eficiência no tempo. Se, por causa da finitude existencial, a existência é a totalidade do tempo político, então isso impõe à práxis política a necessidade existencial de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Não basta que a ação política seja eficiente, a política deve ser eficiente no tempo. Entra em cena, portanto, o conceito de eficiencia temporal da ação política, que remete à capacidade de fazer mais em menos tempo: prestar maior número de serviços públicos; ter maior velocidade na deliberação e na implementação de políticas públicas, maior velocidade na alocação e na distribuição dos recursos públicos; em suma, executar com celeridade qualquer ato que envolva a prática política ou a implementação dos resultados de tal prática. Sempre que falarmos de eficiência temporal da ação política, estaremos nos referindo à ação política em sentido amplo, seja ela executada por atores políticos isolados (eleitores, teóricos, acadêmicos, formadores de opinião) ou por agentes institucionais (políticos, estadistas, formuladores de políticas públicas). Conceito estritamente temporal, a eficiência temporal da ação política é tão maior quanto mais próxima do presente acontecer a realização da ação política concebida ou demandada no tempo presente.

Apresentado o conceito de eficiência temporal da ação política, para fechar este capítulo, nos resta investigar se há relação a priori entre eficiência temporal da ação política e regime de governo. Adiantamos que a resposta é não.

2.4. A eficiência temporal da ação política em regimes democráticos e em regimes não democráticos de governo

"A distinção política mais importante entre os países se refere não à sua forma de governo, mas ao seu grau de governo. As diferenças entre democracia e ditadura são menores que as existentes entre os países cuja política compreende consenso, comunidade, legitimidade, organização, eficiência, estabilidade e os países cuja política é deficiente nessas qualidades" (HUNTINGTON, 1975. p. 13).

A eficiência temporal da ação política é proporcional à capacidade de instituições e sistemas políticos de realizar no tempo presente uma demanda política concebida ou manifestada no tempo presente. Buscaremos agora possíveis relações entre essa capacidade e o regime de governo.

Primeiramente, a pluralidade de regimes políticos mundo afora nos impede de considerar apenas democracias em nosso estudo. Do mesmo modo o bom senso, uma vez que

o percentual da população mundial que vive em regimes não democráticos é muito grande para que sistemas políticos não democráticos sejam ignorados pela teoria política. Em 2012, 11,3% da população mundial vivia em regimes políticos classificados como democracias completas; 37,2% vivia em democracias falidas; 14,4% vivia em regimes híbridos; e 37,1% vivia em regimes autoritários. Mesmo se considerarmos as duas primeiras categorias como democráticas, o percentual da população mundial correspondente a sistemas políticos democráticos não passa de 48,5%, *vis-à-vis* os 51,5% da população mundial que vivia em regimes não democráticos (EIU, 2013). O recrudescimento de regimes políticos após a Primavera Árabe, a recorrente falha de potências ocidentais em instaurar democracias pela força e o cerceamento de certos direitos políticos em decorrência da guerra ao terror e da crise dos refugiados indicam que muito provavelmente o mundo não se tornou mais democrático desde então.

Em segundo lugar, avaliar a eficiência temporal da ação política não é avaliar a qualidade da democracia, mas sim a eficiência do governo e a eficiência de Estado no tempo. "Contrariando a sabedoria convencional, não existe correspondência entre a eficácia governamental e a alta qualidade da democracia – e assim não há nenhuma decisão difícil a se tomar quanto à prioridade de um ou de outro objetivo" (LIJPHART, 2008, p. 340).

Na democracia, a realização da vontade do povo é a fonte de legitimidade do governo (HUNTINGTON, 1975). Nosso conceito de eficiência temporal da ação política não se restringe ao fato de se os governos governam ou não. Nos interessa o *como* governam, ou, mais especificamente, com que velocidade governam. Como ponto inicial deste debate, vejamos a diferença entre sistemas políticos democráticos e sistemas políticos não democráticos

Os sistemas políticos autoritários enfrentam problemas que decorrem de sua natureza particular, tais como a excessiva concentração de decisões, feedback deficiente, forte dependência da legitimidade de desempenho. Outros problemas são, em geral, características peculiares dos sistemas democráticos: paralisação, incapacidade de tomar decisões, suscetibilidade à demagogia, domínio de interesses econômicos adquiridos. Tais problemas afligiram [e a afligem] democracias duradouras, e as novas democracias da terceira onda presumivelmente não estarão imunes a eles. (HUNTINGTON, 1994, p. 208)

Os problemas supracitados geram efeitos sobre a eficiência temporal da ação política em regimes democráticos e em regimes não democráticos de governo, respectivamente. Vejamos agora como teorizar a eficiência temporal da ação política em regimes não

democráticos de governo e em que medida a ação política em não democracias é diferente e/ou provocada por determinantes diferentes daqueles presentes em democracias.

Com a ajuda de Daniel Bell (2006), em seu *Beyond Liberal Democracy*, apresentaremos subsidios teóricos para a avaliação da eficiência temporal da ação política em regimes não democráticos de governo. Quanto à relação entre eficiência temporal da ação política e regime não democrático de governo, cabe avaliarmos em que medida se justifica o potencial *trade-off* entre eficiência temporal e participação. Em que medida se pode justificar mais eficiência temporal em detrimento da participação política? Não pretendemos aqui discutir se a democracia liberal é apropriada ou não para a Ásia. Para uma discussão a respeito, ler Bell (2006). Nosso objetivo é apenas, a partir da experiência política asiática, apresentar um exemplo de sistema político não democrático. Isso é necessário porque

poucos, se é que algum, teóricos da democracia liberal ocidental desde o imediato pós-Segunda Guerra procuraram aprender a partir das tradições e experiências das sociedades do Leste Asiático. Muito embora sejam construídas completamente a partir de normas e práticas ocidentais, suas teorias são apresentadas como de validade universal... (BELL, 2006, p. 4 – tradução livre)²⁹

Com essa postura metodológica autocentrada, a teoria política, para não dizer a própria prática política ocidental, tem muito a perder. O Ocidente assim ignora que "no Leste Asiático existem alternativas moralmente legítimas à democracia liberal ocidental" (BELL, 2006, p. 8; tradução livre)³⁰. O legado histórico que corporifica cada regime político não pode ser ignorado, mas o Ocidente parece não estar muito atento a isso. De fato,

os principais bastiões da democracia liberal – direitos humanos, democracia e capitalismo – têm sido modificados substancialmente ao serem transferidos para sociedades do Leste Asiático, que não foram moldadas pelo liberalismo da mesma forma [que o Ocidente]. [...] Se os direitos humanos, a democracia, e o capitalismo forem criar raiz e produzir resultados benéficos no Leste Asiático, eles têm que se adaptar às realidades econômicas e políticas do Leste Asiático, bem como aos valores das tradições políticas não liberais da região, tais como o confucionismo e o legalismo. (BELL, 2006, p. 9 – tradução livre)³¹

³⁰ Texto original: "...that there are morally legitimate alternatives to Western-style liberal democracy in the East Asian region" (BELL, 2006, p. 8).

³¹ Texto original: "... the main hallmarks of liberal democracy – human rights, democracy, and capitalism – have

.

²⁹ Texto original: "Few, if any, Western liberal democratic theorists in the post-World War II era have sought to learn from the traditions and experiences of East Asian societies. Although derived entirely from the norms and practices of Western societies, their theories are present as universally valid..." (BELL, 2006, p. 4).

³⁰ Texto original: "...that there are morally legitimate alternatives to Western-style liberal democracy in the East

³¹ Texto original: "... the main hallmarks of liberal democracy – human rights, democracy, and capitalism – have been substantially modified during the course of transmission to East Asian societies that have not been shaped by liberalism to nearly the same extent. [...] If human rights, democracy, and capitalism are to take root and

Por isso, há a necessidade de se elaborar uma explicação da temporalidade política que contemple também regimes de governo e sistemas políticos não democráticos. De modo a contemplar em nosso estudo regimes não democráticos, a dimensão modernização da temporalidade política inclui não apenas a modernização política, mas também a modernização social e a modernização econômica ³². A inclusão da dimensão transcendentalismo da temporalidade política, sem a qual não poderíamos teorizar os efeitos que o reconhecimento da finitude gera sobre a temporalidade política, também contribui metodologicamente para que possamos incluir em nosso estudo sistemas políticos não democráticos.

A primeira diferença que elencamos entre democracias e não democracias é o método de seleção de quadros. Qual o efeito do método de seleção de quadros do governo e da administração pública sobre a eficiência temporal da ação política? Nas democracias, a distribuição de cargos da administração pública é feita por concurso público ou nomeação política. Nos regimes não democráticos de origem confucionista, os formuladores de políticas públicas tendem a ser selecionados majoritariamente por critério meritocrático, via concursos públicos (BELL, 2006). Os pilares do confucionismo são: família, localismo; humildade e reconhecimento do elitismo político. Entre os princípios gerais de boa governança no confucionismo estão: a prática da benevolência, ainda que expansionista; o poder moral do rei ou do presidente; e a qualidade das instituições, garantida pela meritocracia na escolha dos servidores públicos (BELL, 2006). O mandarinato é um bom exemplo disso. Por meio do mandarinato,

as sociedades confucianas *institucionalizaram* um mecanismo estável capaz de produzir, pelo menos ocasionalmente, o que era amplamente visto como "o governo dos melhores e dos mais brilhantes: o famoso sistema meritocrático de concursos públicos que há dois mil anos regula o ingresso na carreira civil chinesa. (BELL, 2006, p. 154 – tradução livre)³³

Qual é o efeito do concurso público e da nomeação sobre a eficiência temporal da ação política? Iniciemos pela nomeação política. Por um lado, visando à reeleição ou à simples

٠

produce beneficial outcomes in East Asia, they must be adjusted to contemporary East Asian political and economic realities and to the values of nonliberal East Asian political traditions such as Confucianism and Legalism (BELL, 2006, p. 9).

³² Aqui cabe a ressalva de que não entramos no mérito de ser correto ou incorreto reduzir o conceito de modernização política à democratização.

³³ Texto original: "... Confucian societies *institutionalized* a stable mechanism capable of producing at least on occasion what was widely seen as a "government of the best and brightest": China's famous two-thousand-year-old meritocratic civil service examination system" (BELL, 2006, p. 154).

manutenção no poder, é razoável supor que o partido do governo tenha interesse em realizar no tempo presente a demanda política manifestada no tempo presente. Desse modo, seus quadros nomeados politicamente tendem a preferir realizar ação política no tempo presente a postergar sua realização para o futuro. Pode-se dizer assim que o presentismo predomina sobre o imediatismo³⁴. Por outro lado, o contrário também é possível. Sendo curto o período para a consecução dos objetivos políticos, há o predomínio de interesses políticos outros que não a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Assim, predomina o imediatismo sobre o presentismo. Nesse caso, poder-se-ia considerar o cabide de empregos e a alta rotatividade de cargos públicos preenchidos por cargos de comissão e indicações temporárias como sendo forte indício de baixa eficiência temporal da ação política. Tal constatação remete a um fator importante que também tem relação com a eficiência temporal da ação política: a continuidade na formulação e na implementação de políticas públicas. A falta de continuidade política é fator comprometedor da eficiência temporal da ação política em regimes democráticos de governo. Para Linz (1998),

restam poucas dúvidas de que, sob a expectativa de alternância de governo, os governos terão que desistir de políticas cujo sucesso, se consumado, acontecerá apenas depois da próxima eleição, ou então tentarão implementar políticas importantes às pressas, não raro sem o devido preparo e sem a implementação adequada. Existe, para partidos e governos democráticos [...] a pressa combinada à ambição da formulação de políticas sob a pressão do tempo limitado. (p. 22 – tradução livre)³⁵

Vejamos agora a temporalidade dos quadros concursados de carreira. Por um lado, o foco no longo prazo tende a conferir a continuidade na implementação de políticas públicas, o que permite que o presentismo predomine sobre o imediatismo. Supor essa relação direta entre quadros políticos capacitados e eficiência temporal da ação política poderia nos levar a sugerir a percentagem de quadros concursados como indicador de eficiência temporal da ação política. Por outro lado, salvaguardada a estabilidade de emprego, ausentes mecanismos de controle e eficiência, o horizonte temporal demasiado largo da instituição pública tende a gerar poucos incentivos para a realização no tempo presente da vontade política manifestada

³⁴ A ação política imediatista visa a atender interesses outros que não a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. O contrario acontece na ação política presentista.

³⁵ Texto original: "There can be little doubt that under the expectation of alteration, governments will have to give up policies whose success, if at all, will come after the next election or will have to try to carry out major policies in a hurry, very often without adequate preparation and even less adequate implementaion. There are for democratic parties and governments [...] the haste and an ambitiousness of policy formulation under the pressure of limited time" (LINZ, 1998, p. 22)

no tempo presente. Nesse caso, predomina o macrotempo institucional sobre o microtempo existencial. É por isso que "burocratas do serviço público costumam operar em um tempo de longa e lenta duração" (GURVITCH, 1964, p. 101 – tradução livre)³⁶. Além disso, na escala temporal dos Estados planificados, o tempo do avanço está em constante transição com o tempo da espera, necessário para garantir a estabilidade política e social da estrutura política centralizada e hierarquizada. A disputa de poder interna ao partido também tende a barrar a aceleração do tempo social (GURVITCH, 1964). A comparação das dinâmicas temporais esperadas de quadros públicos selecionados via nomeação político-partidária, típico de democracias, e via meritocracia e concursos, comum em regimes não democráticos confucianos, nos leva a crer que não podemos estabelecer relação a priori entre eficiência temporal da ação política e método de seleção de quadros públicos.

"Nos sistemas políticos de herança confucionista, antes de mais nada, o Estado tem a obrigação de assegurar as condições para o bem estar material básico do povo, obrigação que tem precedência e prioridade em relação a outras medidas políticas" (BELL, 2006, p. 15 – tradução livre)³⁷. No Ocidente não é diferente. Enquanto o sistema político de matriz confucionista é assentado no elitismo político, virtuoso na teoria, mas na prática nem sempre, a democracia também é o governo dos poderosos, motivo que leva Bell (2006) a defender "... o argumento de que os regimes democráticos modernos têm interesse em garantir espaço para as regras das elites" (BELL, 2006, p. 152 – tradução livre)³⁸.

Bell (2006) propõe uma democracia confucionista moderna, de modelo bicameral híbrido, metade eleito e metade tecnocrático, selecionado mediante concurso público, como solução para o *trade-off* entre eficiência governamental e participação política³⁹. Esse é o mesmo *trade-off* que acreditamos comprometer a eficiência temporal da ação política em regimes democráticos de governo.

³⁶ Texto original: "Public service bureaucrats are often encased in a time of slowed down, long duration". (GURVITCH, 1964, p. 101).

³⁷ Texto original: "First, the state has an obligation to secure the conditions for people's basic material welfare, an obligation that has priority over competing political goods" (BELL, 2006, p. 15).

³⁸ Texto original: "the argument that modern democractic regimes have an interest in accommodating elite rule" (BELL, 2006, p. 152).

³⁹ "Obviamente, o concurso público é um mecanismo deveras imperfeito para selecionar tomador de decisão talentoso e íntegro. Mas indiscutivelmente esse procedimento é mais efetivo que outros métodos de seleção política atualmente em uso, incluindo eleições democráticas. As conquistas sociais e econômicas das sociedades do Leste Asiático na era do pós-Segunda Guerra se devem, pelo menos em parte, a escolhas política prudentes feitas por funcionários públicos selecionados por meio de concursos públicos" (BELL, 2006, p. 169 – tradução livre). Texto original: "Needless to say, the examination process is a highly imperfect mechanism for selecting decision makers of talent and integrity. But arguably this procedure is more effective than other methods of political selections currently on offer, including democratic elections. The social and economic achievements of East Asian societies in the post-World War II era can be explained at least in part by the sound policy choices of civil servants selected on the basis of competitive examinations" (BELL, 2006, p. 169).

Uma "democracia confucionista" moderna confronta-se com o seguinte dilema: ao passo que instituições democráticas de tipo ocidental não necessariamente contemplam a preocupação com o "governo dos mais sábios", um "parlamento de funcionários eruditos" significaria ir longe demais em direção ao elitismo político e excluir qualquer forma de tomada de decisão política popular. A solução do impasse parece bastante óbvia: um legislativo bicameral, composto por uma câmera baixa democraticamente eleita e uma câmera alta "confucionista" composta por representantes selecionados por meio de concurso público. (BELL, 2006, p. 165-6)⁴⁰

Seria esse o regime de governo com eficiência temporal da ação política elevada sem que isso implicasse em comprometer a participação popular? A teoria parece indicar que sim, mas como tal regime misto não existe, e como não encontramos correlação a priori entre regime de governo e eficiência temporal da ação política, nossa constituição do tempo político deve explicar a temporalidade política por meio de elementos que não se restrinjam à política.

Ao incorporarmos a modernização e o transcendentalismo como determinantes da temporalidade política, estamos mostrando que esses são fatores mais estruturais na determinação da temporalidade política do que tanto o arranjo institucional, em um regime democrático, quanto a virtude ou inteligência dos governantes, em um regime não democrático. Caso nos restringíssemos a variáveis estritamente políticas na investigação da eficiência temporal da ação política, não estaríamos apresentando nada de muito novo. Nossa contribuição é justamente a contraposição entre o macrotempo institucional e o microtempo existencial, o que só é possível na medida em que resgatamos, em Heidegger (2005), a finitude da temporalidade do indivíduo e fazemos seu contraponto com a permanência da temporalidade do sistema político.

Feito o contraponto entre a eficiência temporal da ação política em regimes democráticos e não democráticos de governo, descobrimos que não há relação a priori entre um e outro regime e a eficiência política no tempo. Isso significa que pode haver elevada eficiência temporal da ação política mesmo em sistemas políticos em que a participação seja restrita. E esta eficiência será tão maior quanto maior for a capacidade institucional de realização da ação política no tempo presente. A democracia, ainda que indireta e mediada pelas forças econômicas, não é requisito para ação política com elevada eficiência temporal. A

legislature, with a democratically elected lower house and a "Confucian" upper house composed of representatives selected on the basis of competitive examinations" (BELL, 2006, p. 165-6).

-

⁴⁰ Texto original: "A modern-day "Confucian democract" is therefore confronted with the dilemma that while Western-style democratic institutions do not fully accommodate concerns for the "rule of the wise," the "Parliament of Scholar-Officials" idea goes too far in the elitist direction by failing to incorporate any form of political decision making by the people. The compromise solution may seem obvious at this point: a bicameral

eficiência temporal da ação política é aspecto atribuível a qualquer ação política e a qualquer instituição política, independentemente de regime de governo.

3. OS TEMPOS DO TEMPO POLÍTICO

Tempo é poder. Não há símbolo maior de dominação, já que o tempo é a única propriedade que não pode, sob hipótese alguma, ser substituída uma vez que ele se foi. (LEVINE, 2006, p. 116 – tradução livre)⁴¹

Já sabemos que o tempo político não é apenas tempo político: é temporalização da temporalidade política. Sabemos também que o *ser-ai* cotidiano é o sujeito da temporalização da temporalidade política. Isso significa que o *ser* do tempo político é o *ser* da temporalidade humana. E, sendo o tempo realidade dada ao homem, somente pode ser compreendido a partir de sua totalidade conjuntural. Isso significa que tudo que temporaliza e existencializa o homem, também é um ser de sua temporalidade e, por consequência, da temporalidade política. Trataremos neste capítulo daqueles que identificamos como sendo os cinco tempos que formam a totalidade conjuntural do tempo político: tempo biológico, tempo cronológico, tempo existencial, tempo social e tempo transcendental.

3.1. Tempo cronológico

O tempo cronológico é o tempo do movimento entre duas variáveis. É também o tempo que sentimos passar e que divide com o espaço a condição de dimensões irremissíveis da realidade humana. Por ser a dimensão mais notável do tempo, não é de hoje que o aspecto cronológico do tempo tem sido objeto de reflexão filosófica. Citaremos brevemente, portanto, os conceitos de tempo de três filósofos basilares para o pensamento ocidental que se dedicaram ao tema: Aristóteles, Plotino e Agostinho. As distintas relações que Aristóteles e Plotino estabelecem entre tempo e movimento são importantes para nossa explicação da temporalidade política, pois, também nesta, tempo é movimento. Essa premissa, transportada da filosofia e da fisica para a política assume a seguinte fórmula: tempo político é igual à ação política. Decorre da igualdade entre tempo e movimento nossa premissa de que a ação política é o "ponteiro do relógio político", ainda que não sua engrenagem, pois esta é formada pelas estruturas de temporalização: modernização e transcendentalismo. Já em Agostinho, merece destaque o transcendentalismo como elemento de mediação entre tempo e eternidade, exercício que estrutura um paralelo entre tempo cronológico e tempo transcendental.

O tempo cronológico está intimamente relacionado ao movimento: "[s]e tudo ficasse

-

⁴¹ Texto original: "Time is power. There is no greater symbol of dominantion, since time is the only possession which can in no sense be replaced once it is gone" (LEVINE, 2006; p. 116).

imóvel não poderíamos falar de tempo" (ELIAS, 1998, p. 59)⁴². Em seu livro *IV* da *Física*, Aristóteles afirma que o tempo é número (medida) do movimento e que

o tempo por certo não existe sem mudança, pois quando nós mesmos não mudamos o nosso pensamento ou quando nos passa despercebido o que foi mudado, então, não nos parece que tenha passado tempo ... [...] ... é manifesto que não há tempo sem que haja movimento e mudança. É evidente, portanto, que o tempo não é um movimento, mas que tampouco existe sem um movimento. [...] Nós não medimos somente o movimento por meio do tempo, mas também o tempo por meio do movimento, porque eles se determinam reciprocamente. (ARISTÓTELES *apud* PUENTE & JÚNIOR, 2014, p. 26-7 e 33)

Para Aristóteles, o tempo é o tempo no qual os eventos acontecem, pois, "já que o tempo em si não é um movimento, ele deve, de alguma forma, ter algo a ver com o movimento" (HEIDEGGER, 1992, p. 3 – tradução livre)⁴³. E se o tempo está relacionado ao movimento, e este somente pode existir ou ser experimentado no presente, então, para Aristóteles,

somente o momento presente existe agora. O passado não existe mais, e o futuro ainda não existe. Desse modo, não há objetos ou eventos que se estendem no tempo, nem um mundo que permanece no tempo, mas só uma fatia instantânea temporal de um mundo e de objetos e de eventos dentro dele. (INWOOD, 2000, p. 67 – tradução livre)⁴⁴

A premissa aristotélica de que somente o tempo presente existe é um dos fatores que nos leva a concluir que o presente é o tempo por excelência da ação política, pois toda ação política acontece no tempo presente. Não há tempo político se não há ação política no agora. O tempo político desacelera ou para quando há imobilismo decisório.

O segundo pensador elencado acima é importante pois concebe o tempo como algo que tem subjetividade própria. Plotino, em *Sobre a Eternidade e o Tempo*, afirma que o tempo tem existência própria, e que

não é possível que o tempo seja movimento, quer se tomem todos os

⁴² "A determinação do tempo repousa, portanto, na capacidade humana de relacionar duas ou mais sequencias diferentes de transformações, uma delas servindo de escala de medição do tempo para a outra ou as outras" (ELIAS, 1998, p. 60).

⁴³ Texto original: "Since time itself is not movement, it must somehow have to do with movement" (HEIDEGGER, 1992, p. 3).

⁴⁴ Texto original: "Only the present moment exists now, the past no longer exists, and the future does not yet exist. So there are no temporally extended objects or events, no world enduring over time, only an instantaneous temporal slice of a world and of the objects and events within it" (INWOOD, 2000, p. 67).

movimentos e se estabeleça a partir de todos um só, quer se tome o ordenado; pois ambos os movimentos mencionados estão no tempo. [Assim,] o movimento poderia cessar ou interromper-se, ao passo que o tempo não. (PLOTINO *apud* PUENTE & JÚNIOR, 2014, p. 71-2)

Interpretar o tempo político desta maneira nos leva a supor que o tempo político não deixa de existir quando não há ação política. A política apenas assume aquilo que chamamos de temporalidade da espera. A inação política não faz cessar o tempo político; a única coisa que faz cessar o tempo político é a morte do *ser-aí* pois, sendo o indivíduo finito, a existencia é a totalidade do tempo político.

Por fim, para Agostinho, tempo não é apenas movimento, mas "aquilo com que medimos o movimento" (AGOSTINHO *Cf. a apóstrofe, em 24, 31 in* PUENTE & JÚNIOR, 2014, p. 127). A maior contribuição de Agostinho para este trabalho não está no tempo cronológico, mas nos tempos existencial e transcendental, motivo pelo qual voltaremos a Agostinho em breve.

3.2. Tempo existencial

Que explicamos a temporalidade política por meio de uma abordagem existencialista, isso já foi justificado. Cabe agora explicarmos o conceito de tempo existencial. Esse é o tempo de vida humano, o tempo de existência do indivíduo, do *ser-aí* em seu *ser-para-a-morte* (HEIDEGGER, 2006). O tempo existencial não é nem apenas o tempo objetivo cronológico do movimento nem o tempo subjetivo psicológico, resultado da organização das normas de interação social no tempo (MUELLER, 1946) ⁴⁵. Para esse autor,

o tempo existencial é ontologicamente subjetivo; para o sujeito, seu tempo de vida, o viver no seu tempo e o ser temporal são ingredientes essenciais da realidade temporal e viva. O tempo existencial é a pré-condição necessária de qualquer tipo de experiência temporal. (p. 428 – tradução livre)⁴⁶

⁴⁵ Texto original: "Existential time is ontologically subjective; the subject's living-time and living through his time or being temporal is an essential ingredient of living and temporal reality. Existential time is the necessary precondition of any kind of experiential time" (MUELLER, 1946, p. 428).

⁴⁶ "O tempo existencial é o tempo de duração da vida, *Lebenszeit*. A série científica objetificada, ou antes/depois,

⁴⁶ "O tempo existencial é o tempo de duração da vida, *Lebenszeit*. A série científica objetificada, ou antes/depois, escolhe algum corpo e seu movimento como ponto de referência; antes/depois em relação a um centro vivo de atividade se torna passado/presente, velho/jovem. Tempo existencial é o tempo que somos ao vivenciá-lo. [...] A dialética do tempo de vida existencial não deve ser tomada como o tempo psicológico, em oposição ao tempo objetivo ou físico". Texto original: "Existential time is living-time, *Lebenszeit*. The scientific objectified series or before/after chooses some body and its movement as point of reference; before/after with reference to a living center of activity is past/future, older/younger. Existential time is the time which we are in enacting it. [...] [T]he dialectic of existential living-time is not to be taken as psychological time, as opposed to the objective or physical time" (MUELLER, 1946, p. 428).

O tempo existencial é relativo, pois "[o] ritmo de nossa existência de vida é a base de nossa experiência das coisas em termos temporais" (MUELLER, 1946, p. 432 - tradução livre)⁴⁷. Chamamos de tempo existencial o tempo de vida do indivíduo. E o fazemos porque esse é o tempo durante o qual existencia e tempo se igualam. Somente se existe e se pode vivenciar o tempo durante o tempo existencial. A relação entre tempo e existencia permeia o pensamento filosófico desde seus primórdios. As reflexões de Agostinho sobre o tempo envolvem a conexão entre existência e eternidade, ambas envoltas pela possibilidade de eternidade do espírito e de um outro tempo, celestial, promessas do cristianismo. A conciliação está na figura de Deus, eterno e atemporal, atributos que são prometidos também ao espírito⁴⁸. "Numa antecipação da fenomenologia husserliana, Agostinho decifra o mistério através da distensão da alma: o futuro é a expectativa da alma; o passado, a memória; o presente, a intuição" (PUENTE & JÚNIOR, 2014, p. 103). Agostinho, ao antecipar a distensão temporal husserliana, é o primeiro pensador da subjetividade do tempo: esse é subjetivo e resultado da expectativa, da memória e da repetição da alma do homem (AGOSTINHO, 2001; BALSLEV & MOHANTY, 1993). Trata-se do embrião de uma reflexão existencial acerca do tempo, que leva Agostinho a se questionar se tempo e espírito não seriam a mesma coisa (HEIDEGGER, 1992). Heidegger é influenciado por Agostinho, mas constrói um pensamento ateu do tempo, em que não há espaço para a eternidade. A eternidade, para Heidegger, não existe (HEIDEGGER, 2006).

Entender tempo existencial como a duração do tempo de vida também é a abordagem de Paul Ricoeur (2010). O historiador francês tenta estabelecer o tempo existencial do indivíduo como componente central de sua teoria da história.

Em seu trabalho encontramos uma série de tentativas de fundamentar o entendimento de tempo histórico levando em conta a *temporalidade da existência humana*, explicitamente contrastada com a tradição antagonicamente especulativa de conceber o tempo como um 'fato cosmológico' que segue a linha de discussão do tempo como cadência de movimentos a respeito de "antes" e "depois", no Livro IV da *Física* de Aristóteles, e que encontra sua variante moderna e transcendental na 'Estética Transcendental' da *Crítica da Razão Pura* de Kant. (OSBORNE, 1995, p. 45 – tradução livre – *grifo nosso*)⁴⁹

.

⁴⁷ Texto original: "The rhythm of our living existence is the basis of experiencing things in terms of time" (MUELLER, 1946, p. 432).

⁴⁸ Para Agostinho, "antes dos tempos criados por deus não havia tempo" (AGOSTINHO *in* PUENTE & JÚNIOR, 2014, p. 120).

⁴⁹ Texto original: "For what we find there is a series of attempts to ground the understanding of historical time in an account of the temporality of human existence, explicitly contrasted with the opposing speculative tradition of thinking about time as 'cosmological fact' that takes its cue from the discussion of time as number of motion with respect of "before" and " after" in Book IV of Aristotle's *Physics*, and which finds its modern,

O conceito de tempo existencial aqui utilizado está fundamentado na *autenticidade* (*Eigentlichkeit*), na *determinação* (*Entschlossenheit*) e no *ser-para-a-morte* (*Sein-zum-Tode*) (HEIDEGGER, 2006). No primeiro porque, conforme veremos, a existência autêntica vive sua temporalidade própria e foge da impessoalidade do coletivo; no segundo porque é na determinação que o ser encontra a capacidade de realizar no tempo presente a ação política; no terceiro porque, consciente da finitude de sua temporalidade, o *ser-aí* realiza na práxis política a urgência existencial do tempo presente. O tempo existencial eleva a urgência existencial do tempo presente à condição de práxis política. O resultado político é o presentismo radical do tempo político, ideal de totalização da política no tempo presente.

A despeito da função central do tempo presente em nosso conceito de tempo existencial, duas ressalvas são necessárias em relação ao conceito de tempo presente em HEIDEGGER (1992, 2006). Em primeiro lugar, Heidegger é crítico do tempo presente, que associa à crise do cristianismo, da metafísica e da tecnologia, bases da civilização ocidental (HEIDEGGER, 2006; INWOOD, 2004). Essa crença leva o filósofo alemão a esperar por uma revolução, pela emergência de um novo tipo de ser (STEIN, 1966; NUNES, 2002). Essa crítica heideggeriana não tem maiores implicações para nosso trabalho, visto que também aqui apresentamos os pressupostos da temporalidade de um novo tipo de *ser* político, que viabiliza a ação política com elevada eficiência temporal.

Em segundo lugar, a transcendência do tempo presente é o grande diferencial do *Dasein*, que lhe permite *ser* projetando suas possibilidades no tempo futuro (HEIDEGGER, 2006). Quais são as implicações políticas do modo de ser do *ser-ai* como orientado para o futuro, aquilo que Heidegger chama de capacidade de transcendência do *Dasein*? Primeiramente, porque a temporalidade do indivíduo é orientada para o futuro, e não para o presente, há o horizonte temporal e há também a possibilidade de dilatação do horizonte temporal político. Em segundo lugar, também é por causa disso que podemos falar de uma incongruência entre o macrotempo institucional e o microtempo existencial. Por fim, é por causa da transcendência do *Dasein* que identificamos no presentismo radical do tempo político a prática política associada à máxima eficiência temporal da ação política. Surge então a questão: a orientação intrinsecamente futura do *ser-ai* é incompatível com a urgência existencial do tempo presente?

Para respondermos a essa questão, é necessário reconhecer que as estruturas de

temporalização da temporalidade política correspondem não apenas a variáveis sociais, mas também a variáveis biológicas. Com isso, evitamos incorrer em um erro, recorrente nos estudos sobre o tempo nas ciências sociais, que consiste em considerar apenas aspectos sociológicos do tempo. Contra esse erro, o pensador Norbert Elias (1998) chama atenção para

a insuficiência da dicotomia "natureza e sociedade", e de outras do mesmo tipo, pois as pesquisas sobre o problema do tempo continuarão bloqueadas enquanto forem conduzidas pela óptica dessa oposição conceitual. O investigador fica tendo que abordar o "tempo social" e o "tempo físico" – tempo interno à sociedade e tempo interno à natureza – como se eles existissem e pudessem ser estudados independentemente um do outro. Ora, isso é impossível. Os homens, desde as primeiras providências tomadas para situar os acontecimentos no tempo, situaram-se *no interior* do universo físico e se portaram como um elemento desse universo. (p. 72)

O mesmo erro é recorrente na ciência política, cujos estudos sobre o tempo político (LINZ, 1998; GOODIN, 1998; SCHEDLER & SANTISO, 1998; SCHMITTER & SANTISO, 1998) se limitam à análise do tempo político, sem sequer citar aspectos sociológicos e biológicos da temporalidade humana. A ausência do intuito de identificar as estruturas de temporalização da temporalidade política reduz tais trabalhos à mero exercício descritivo do tempo e do *timing* políticos.

Até agora podemos compreender que o tempo entendido como estritamente vinculado ao movimento, e não à eternidade, é o mais condizente com uma práxis política que conduza à elevada eficiência temporal da ação política. Esse tempo, do movimento e da ação política, é o tempo cronológico. Entretanto, o conceito de tempo dos filósofos clássicos ainda está envolto na noção de eternidade, que se vincula mais à temporalização da temporalidade política como espera do que como urgência. Já na analítica existencial de Heidegger (2006), é a urgência existencial que se faz presente.

Diferentemente da hermenêutica do tempo e da sociologia do tempo, não adotamos o conceito de tempo como experiência, mas sim como tempo cronológico, tempo de vida. No plano da experiência, passado, presente e futuro se confundem, estão presentes simultaneamente. Isso se deve à capacidade do *Dasein* de transcender (HEIDEGGER, 2006), à "capacidade humana de efetuar sínteses, [...] de experimentar como simultaneidades aquilo que não se produz na simultaneidade" (ELIAS, 1998, p. 63). Como o relógio político é ditado pela ação política realizada no tempo presente, somente um conceito de algum modo cronológico de tempo pode nos permitir avaliar a eficiência temporal da ação política. Portanto, nosso tempo aqui não é o tempo difuso da experiência, mas o tempo linear da

existência. Chamamos esse de tempo existencial.

Para Heidegger, a temporalidade é puramente existencial: "o feito de Heidegger foi ter descoberto na antecipação da morte a estrutura de temporalização existencial" (OSBORNE, 1995, p. XI – tradução livre)⁵⁰. Muito embora o entendimento do tempo seja socialmente construído (SZTOMPKA, 1998), o tempo é vivido por indivíduos finitos. Esta premissa, por tautológica que possa ser, passa despercebida nas abordagens historicistas da temporalidade política. Sem ela é impossível estabelecer uma abordagem existencialista do tempo político.

Nossa ideia de temporalidade não está assentada unicamente em Heidegger. Ao passo que a nossa é uma explicação do presente político que poderíamos muito bem chamar de uma fenomenologia social da temporalidade política, para o filósofo alemão o tempo presente remete ao eterno presente de Aristóteles e redunda em uma acepção vulgar de tempo: linearidade passado-presente-futuro (HEIDEGGER, 2006)⁵¹. Entretanto cabe observar que enquanto, sob a perspectiva ontológica, a linearidade passado-presente-futuro reduz o presente a mero instante no fluxo do tempo, do ponto de vista político o presente é o tempo que o cidadão tem em mãos para realizar ou demandar a realização de sua vontade de ação política. É no presente que o *Dasein* realiza sua vontade de ação.

Como o tempo existencial se relaciona com a temporalidade política? Sendo-para-a-morte e realizando a urgência existencial do tempo presente, o ser-aí autêntico concede à realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente a condição de práxis política. Assim o fazendo, descobre também que a eficiência temporal da ação política é tão maior quanto menos a ação política se estender no tempo. Entretanto, sendo impessoalmente-si-mesmo (Man-selbst), o ser-aí cotidiano tende a temporalizar a temporalidade política não como urgência existencial do tempo presente, mas como espera. Isso porque o timing da política é a temporalidade do impessoal, do sistema político, não do ser-aí autêntico. Entendendo o timing da política, percebemos que a velocidade da tomada de decisão depende da natureza da ação política, não da urgência existencial do Dasein.

Schedler & Santiso (1998) listam os parâmetros levados em consideração quando da decisão sobre o *timing* político. Quanto maior a complexidade do assunto em pauta e menores os custos da inoperância, mais fácil é justificar a morosidade política. Quanto maior a

⁵⁰ Texto original: "Heidegger's achievement was to uncover the existential structure of termporalization in the anticipation of death" (OSBORNE, 1995, p. XI).

⁵¹ A ordem de antecedência da temporalidade ontológica é futuro-passado-presente. "O fenômeno uniforme que se apresenta como futuro que já foi e se presenta [torna-se presente] é a *temporalidade*. A temporalidade, portanto, brota de nossa condição de ser-para-a-morte. A última possibilidade me leva à minha primeira possibilidade e a partir desta, assumo as possibilidades do presente. Futuro-passado-presente: é a tríade da qual brota a temporalidade" (STEIN, 1966, p. 51).

urgência do assunto e quanto mais definidos são os cursos de ação, menos custosa se torna a realização da ação política no tempo presente (SCHEDLER & SANTISO, 1998). Revelar a temporalização da temporalidade política a partir da finitude existencial do *ser-ai* implica em considerar a urgência existencial do tempo político como um imperativo à ação política imediata, independentemente da natureza da ação. Assim, a eficiência temporal da ação política é tão maior quanto menor for o tempo necessário para sua execução.

Por meio do conceito de tempo dos filósofos existencialistas entendemos que o homem é incondicionalmente temporal e finito. A temporalidade do indivíduo é sua própria existência. Portanto, trata-se de um tempo não apenas cronológico, mas também existencial. Na sequência, encontraremos no tempo cronológico-biológico-existencial o tempo associado à urgência existencial do tempo presente e à elevada eficiência temporal da ação política. A temporalidade política só pode ser entendida a partir de um conceito definido de tempo. Dada a finitude existencial do *ser-aí* político, esse tempo não pode ser eterno, como o tempo da alma de Agostinho (AGOSTINHO, 2001). É um tempo cronológico-existencial e biológico, devido a finitude existencial do *ser-aí* biologicamente constituído. É ao tempo biológico que agora nos dedicamos.

3.3. Tempo biológico

O ser acontece no homem e na natureza. Portanto, na constituição biológica do indivíduo. É isso que nos leva a falar de um tempo biológico. Para Heidegger não se encontra na biologia a resposta para a questão do ser, pois "a pessoa não é um ser substancial, nos moldes de uma coisa" (HEIDEGGER, 2006, p. 92). Um aspecto que Heidegger aborda *en passant*, mas que não recebe muita atenção do filósofo, pelo menos em *Ser e Tempo*, é que a finitude é derivada da temporalidade do homem como ser substancial, do homem como coisa biológica. É somente por isso que faz sentido falar de uma temporalidade do ser biológico. É biologicamente que o homem está incondicionalmente sujeito à passagem do tempo, independentemente das outras dimensões da constituição de seu ser, de seu *Dasein*.

Para entendermos o tempo biológico, precisamos nos lembrar de que existe também o tempo cosmológico. Esse é o tempo do universo⁵² que, portanto, independe dos seres vivos. É

O entendimento de tempo cosmológico remete à Platão (BALSLEV & MOHANTY, 1993). O tempo cosmológico é o tempo do universo, entendido como eterno. "Ricoeur interpreta a concepção comum [de tempo] como uma autêntica captura da infinitude do tempo cosmológico. (Que o tempo cosmológico é infinito, assim como independente da temporalidade humana, essa é uma conclusão deduzida por Aristóteles a partir do caráter cíclico do movimento dos astros)" (OSBORNE, 1995, p. 65 – tradução livre)⁵². Texto original: "...Ricoeur reads the ordinary conception [of time] as an authentic apprehension of the independent infinity of cosmological time.

uma conceituação de tempo muito mais comum às ciências naturais e exatas do que às sociais e humanas, entretanto seu entendimento se faz necessário em uma temporalização da temporalidade política cujo ponto de partida é a finitude existencial do *ser-aí*. O motivo é simples: não há *aí* além da morte do ente biológico homem.

A conexão do tempo cosmológico com a morte é estabelecida pelo fato de que, já que o tempo das sucessões (baseado no movimento) é o tempo ao qual devemos nos submeter como seres naturais, um tempo que 'nos permeia, nos envolve e nos domina com uma força aterradora', é o tempo que experimentamos e *por causa do qual* morremos. A temporalidade existencial deve envolver algum tipo de relação com esse tempo. (OSBORNE, 1995, p. 65 – tradução livre)⁵³

Esse tempo cosmológico é o tempo natural causado pelo movimento de tudo que é no espaço. Sendo o indivíduo matéria orgânica viva que ocupa espaço, o tempo cosmológico obviamente inclui o ser humano enquanto ente biológico. Sendo o *ser-aí*, independentemente de suas crenças, incondicionalmente biológico, o tempo cosmológico é inescapável ao homem. Sendo inescapável ao homem, a finitude também lhe é inescapável, pois é por causa dos movimentos que acontecem no tempo cosmológico que o homem envelhece, perde a cada dia sua existência, no espaço e no tempo.

A vida cotidiana tem uma duração, um fluxo, mas não leva a parte nenhuma; o próprio adjetivo "cotidiano" e seus sinônimos indicam que o tempo, neste caso, é constituído apenas em repetição. A vida do indivíduo, em contraste, é não só finita, mas irreversível. [...] O tempo, neste caso, é o *tempo do corpo*, uma fronteira de presença muito diferente da evaporação do tempo-espaço inerente à duração da atividade cotidiana. Nossas vidas "passam" em tempo irreversível com a passagem da *vida do organismo*. (GIDDENS, 2009, p. 41 – *grifo nosso*)

Biológico, o *ser-aí* é inescapavelmente um *organismo-homem-que-é-para-o-fim*. Qual a consequência desse modo de ser para a temporalização da temporalidade política? Para responder, primeiro temos que situar esse modo de ser na perspectiva política existencialista. Por causa da finitude, a necessidade de urgência não é possibilidade, mas realidade fática. *Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes*, essa necessidade é abstraída por um

⁽That cosmological time is infinite, as well as independent of human temporality, follows from the cyclical character of the astronomical motion from which it is derived by Aristotle)" (OSBORNE, 1995, p.65).

⁵³ Texto original: "The connection of cosmological time to death is established by the fact that since the time of succession (with its basis in movement) is the time to which we must submit as natural beings, a time that 'surrounds us, envelops us, and overpowers us with its awesome strength', it is the time we suffer and *because of which* we die. Existential temporality must involve some kind of relationship to this time" (OSBORNE, 1995, p. 65).

ser-aí cotidiano inautêntico que, perdido no impessoal, é *impessoalmente-si-mesmo*, é como os outros são (HEIDEGGER, 2006). A repetição é a marca da temporalidade da coletividade, pois o impessoal, sendo ao mesmo tempo todos e nenhum, nunca morre. Uma vez descartada a morte, e com ela a possibilidade ontológica de urgência existencial do impessoal, o impessoal funciona no macrotempo, ao passo que o *ser-aí*, autêntico ou não, acontece no microtempo existencial.

Mesmo que o tempo não exista em sua subjetividade própria, como supõem alguns filósofos (ver McTAGGART, 1908), é inegável a existência de um movimento que se manifesta como envelhecimento da matéria, envelhecimento do *Dasein*. O fenômeno empírico de tempo que nos permite conceber algo como um tempo biológico e considerá-lo indissociável da condição humana é o envelhecimento da matéria. O tempo como passagem é o tempo do envelhecimento da matéria, é o fenômeno empírico que fundamenta o existencialismo. O envelhecer faz o homem lembrar de seu constante ainda-não: a morte (HEIDEGGER, 2006). É a manifestação incondicional da passagem do tempo sobre o homem. É por causa do entendimento da finitude que a passagem é o aspecto mais notável do tempo para o homem. É a finitude que desencadeia a urgência existencial do tempo presente. É por isso que *ser-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente é a maneira por excelência de temporalizar a temporalidade política como urgência.

Com a apresentação do tempo biológico temos a terceira dimensão de temporalização da temporalidade do homem. Apresentamos o tempo biológico por último, a despeito de a ordem de precedência ontológica ser tempo biológico-cronológico-existencial: o tempo é existencial somente para aquilo que existe, que é de maneira finita; para assim ser, deve ser no espaço, sendo como movimento no tempo, dando origem à cronologia do tempo; e tudo isso só é possível para entes que acontecem e, por acontecerem, o fazem, necessariamente, no tempo cosmológico, biológico, da natureza. O motivo que nos leva a deixar o tempo biológico por último é de ordem metodológica. A utilização de adjetivo biológico à temporalidade do indivíduo em uma explicação do tempo político não deve ser motivo de estranhamento. E se o for, é porque, no atual estágio de desenvolvimento do conhecimento ainda parece imprescindível estruturar a ciência em categorias dicotômicas, como se a realidade acontecesse de maneira seccionada, em diferentes fenômenos, estritamente correspondentes à cada uma das categorias criadas pelos pesquisadores (ELIAS, 1998)⁵⁴.

-

⁵⁴ "O desenvolvimento desigual das ciências naturais e das ciências humanas tem consequências mais profundas: estas encontram expressão em múltiplas dicotomias conceituais, que tendem a levar a crer que a natureza externa ao homem e a realidade humana constituem dois universos separados, independentes e, em certo sentido,

Poder-se-ia argumentar que isso acontece porque as ciências sociais não incorporaram em seu arcabouço teórico importantes variáveis das ciências naturais, apenas alguns de seus métodos. Não entraremos neste debate. O que importa aqui é defender a viabilidade e a necessidade de uma abordagem que não se curve ante o ortodoxismo e o abstracionismo que têm comprometido o potencial explicativo e o papel social da ciência política quando o assunto é o tempo político.

"Por 'substância' não podemos entender senão a coisa que existe de tal maneira que não precise de nenhuma outra coisa para existir" (DESCARTES *apud* HEIDEGGER, 2006, p. 143)⁵⁵. "A substância do homem é a existência" (HEIDEGGER, 2006, p. 397). E qual é a substância do tempo, se é que há alguma? Heidegger acredita que não há. A substancialidade do tempo não é objeto de disputa em nossa teoria. Por ser fenomenológica nossa abordagem, buscamos desvendar como se dá a temporalização da temporalidade política, não em descobrir o que é essa temporalidade. Aos combinarmos os três tempos supracitados, temos o tempo biológico-cronológico-existencial. O tempo biológico-cronológico-existencial é a temporalidade mais indissociável à condição humana. Por isso, a consideramos o modo de ser no tempo do *ser-aí* autêntico, aquele que *é-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente. Mas, como o indivíduo é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) e *ser-com-os-outros*, o tempo também é tempo social e tempo transcendental.

3.4. Tempo social

O tempo social diz respeito à temporalidade daquilo que Heidegger chama de impessoal (*Dasman*). Temporalidade da coletividade, o tempo social é o tempo das instituições políticas. É, portanto, o macrotempo institucional. Nosso objetivo aqui é

antagônicos e incompatíveis. Evoluímos, hoje em dia, dentro de um quadro teórico centrado em oposições conceituais do tipo "natureza e sociedade", "natureza e cultura", "objeto e sujeito", "matéria e espírito", ou ainda, precisamente, "tempo físico" e "tempo vivido" etc. Embora alguns desses pares de opostos tenham-nos sido legados por épocas anteriores, nem por isso eles deixam de refletir nitidamente, em sua versão contemporânea dominante, as desigualdades do desenvolvimento de nosso saber e a fragmentação da pesquisa em especialidades acadêmicas, aparentemente desvinculadas umas das outras. [...] Na realidade, a humanidade e, portanto, também a "sociedade", a "cultura" etc., não são menos "naturais" nem menos integrantes de *um único e mesmo* universo do que os átomos ou as moléculas de fato, a "humanidade" e a "natureza' não diferem existencialmente uma da outra, no sentido como levaria a crer nossa maneira contemporânea de falar e pensar. [...] Trata-se, na realidade, de uma separação interiamente provisória, que caracteriza um determinado estágio da evolução social no qual os homens estão muito bem informados sobre a conduta a adotar frente a fenômenos de caráter puramente físico, ao passo que seu saber sobre eles mesmos, como indivíduos e sociedades, sua orientação dentro de seu próprio mundo e, portanto, também sua compreensão do impacto que têm em sua vida social esses progressos de seu conhecimento da natureza inanimada ainda não atingiram nem de longe o mesmo nível" (ELIAS, 1998, p. 71-2).

⁵⁵ Para Descartes, essa substência era Deus (HEIDEGGER, 2006).

identificar o conceito sociológico de tempo e investigar sua função na temporalização da temporalidade política. Existem, basicamente, dois conceitos de tempo sociológico: tempo quantitativo e tempo qualitativo. Vejamos primeiro no que consistem esses dois entendimentos de tempo e, em seguida, qual é a função desempenhada por cada um na temporalização da temporalidade política.

O conceito de tempo mais corrente nas ciências sociais é o tempo cronológico, diário, contado em horas (LEVINE, 2006). Quantitativo, o tempo cronológico permite a medição de um evento social e a organização de uma sequência de eventos sociais (SZTOMPKA, 1998)⁵⁶. O tempo cronológico é uma modalidade de tempo como passagem criada pelo homem para conferir significado ao tempo da natureza (ELIAS, 1998). A menos que ultrapassemos em muito as fronteiras da ciência social e adentremos na teoria da relatividade, de Einstein, podemos tranquilamente supor que o tempo como passagem é aquele que sempre existe. Sendo o tempo cronológico uma modalidade de tempo como passagem, tem-se que o tempo cronológico é parâmetro externo de avaliação de qualquer evento social (SZTOMPKA, 1998). Externo aos eventos sociais e criado pelo homem, "o tempo cronológico tornou-se [...] a representação simbólica de uma vasta rede de relações que reúne diversas sequências de caráter individual, social ou puramente físico" (ELIAS, 1998, p. 16-17).

Vejamos agora sua importância para a temporalidade política. Se o *ser-ai* autêntico temporaliza a temporalidade política como urgência, o tempo cronológico é o tempo que serve de referência, juntamente com o tempo biológico, para essa temporalização. É por isso que o tempo cronológico-biológico-existencial, analisado anteriormente, é um tempo quantitativo.

Partimos agora para o estudo do tempo qualitativo, tempo tal qual percebido pelo ente homem. Esse tempo é propriedade interna dos eventos sociais, pois a manifestação e a existência do tempo qualitativo, ou seja, a percepção que os indivíduos têm do desenrolar dos eventos sociais, depende da natureza de cada evento social (SZTOMPKA, 1998)⁵⁷. Por exemplo: um ano de guerra pode parecer uma eternidade, ao passo que um ano de *boom* econômico pode perceptivamente passar rápido demais. O tempo qualitativo é formado pela percepção temporal de cada um (SZTOMPKA, 1998), e

⁵⁶ "A partir do momento em que os aparelhos para medir tempo são inventados e implementados, todas as mudanças sociais – eventos e fenômenos – podem ser cronometrados, localizados dentro dessa estrutura externa. Aqui nos referimos aos "eventos no tempo" (SZTOMPKA, 1998, p. 90).

⁵⁷ Quando consideramos quaisquer processos sociais [...], eles manifestarão diversas qualidades temporais: 1. São tipicamente mais longos ou mais curtos; [...] 2. Seguem mais devagar ou mais depressa; [...] 3. São marcados por intervalos rítmicos ou aleatórios; [...] 4. Dividem-se em unidades de diferentes qualidades por meio de circunstâncias naturais ou sociais" (SZTOMPKA, 1998, p. 91).

quando falamos de orientação temporal ou de perspectiva temporal, podemos distinguir os seguintes aspectos: [...] O nível de consciência temporal: esse é o traço mais geral, exemplificado, em um extremo, por uma preocupação obsessiva com o tempo, o fluxo de tempo, a passagem do tempo, a falta de tempo etc. (a "síndrome do tempo é dinheiro") e, no extremo oposto, pela indiferença, negligência e permissividade com relação ao tempo (a "síndrome do amanhã"). (p. 95)

Na política, a "síndrome do amanhã" é a projeção em tempo futuro da possibilidade de realização de uma ação política concebida ou manifestada no tempo presente. O tempo qualitativo é o tempo como percebido pela coletividade de indivíduos. Foi Durkheim o primeiro pensador moderno a conceber o tempo como fato social ou representação coletiva: "para ele, o tempo é [...] a emanação ou reflexo compartilhado das experiências coletivas e da organização social de uma comunidade ou sociedade (SZTOMPKA, 1998). O tempo estabelece as normas de interação social, exercendo certa coerção sobre os indivíduos (ELIAS, 1998).

Estruturas de controle social, inclusive instituições políticas, obviamente possuem uma dimensão temporal de funcionamento (GIDDENS, 2009). A estruturação do tempo varia profundamente conforme as épocas, as civilizações e os grupos sociais observados, sendo fortemente impregnada de noções culturais e afetivas, conforme o valor atribuído ao tempo, a percepção do seu decorrer e a intensidade com que é vivido (MARC & PICARD *apud* SZTOMPKA 1998). Diferentes culturas concebem, valorizam e ritmam o tempo de maneira diferente e, por meio da identificação temporal, organizam e estruturam suas relações políticas.

O tempo cronológico está relacionado ao conceito de duração, essencial para o entendimento de tempo. A percepção de duração é criada pelos relógios psicológicos das pessoas (LEVINE, 2006). Levine (2006) diferencia dois tipos de temporalidade cultural: culturas movidas pelo tempo do relógio e culturas movidas pelo tempo dos eventos, de modo que "a realidade temporal é fixa, linear e mensurável" (LEVINE, 2006, p. 90 – tradução livre)⁵⁸. Culturas baseadas no tempo dos eventos valorizam relações humanas em detrimento de prazos e metas (LEVINE, 2006). Para estas, "o tempo é consideravelmente mais flexível e ambíguo" (LEVINE, 2006, p. 90 – tradução livre)⁵⁹.

⁵⁹ Texto original: "... to event time cultures, for whom time is considerably more flexible and ambiguous..." (LEVINE, 2006, p. 90).

⁵⁸ Texto original: "Clock time cultures take for granted the reality of time as fixed, linear, and measurable" (LEVINE, 2006, p. 90).

Uma vez que o indivíduo, *numa primeira aproximação e na maior parte das vezes*, existe como *Dasein* inautêntico, e que mesmo o mais autêntico *Dasein* não consegue ser sempre autêntico (HEIDEGGER, 2006), tampouco a temporalidade da coletividade pode assumir uma forma autêntica. O tempo social é um tempo qualitativo por causa do tempo sociocultural, "rico em conteúdo e que flui de maneiras diferentes em sociedades diferentes" (SZTOMPKA, 1998, p. 105). No tempo sociocultural, "o fluxo temporal não é neutro, regular e uniforme; existem acelerações e vácuos pronunciados. [...] Por ser de origem social e dotado de conteúdo cultural, o tempo retroalimenta a sociedade, realçando e enriquecendo seus ritmos de vida característicos" (SZTOMPKA, 1998, p. 106).

O tempo social é também transcendental, pois está fundamentado nos ritmos de vida de cada sociedade. Por ser dissociado do tempo cronológico, dimensão essencial da urgência existencial do tempo presente, podemos dizer que o tempo sociocultural é uma modalidade de tempo impessoal de que se vale o Dasein perdido no impessoalmente-si-mesmo (HEIDEGGER, 2006). Por isso chamamos de tempo social-transcendental a temporalidade decorrente da relatividade cultural do tempo. E o que é o tempo social-transcendental e por que é associado à baixa eficiência temporal da ação política? É social pois é a temporalidade ser-aí sendo "impessoalmente-si-mesmo" (HEIDEGGER, 2006), perdido impessoalidade da coletividade, na temporalidade antiexistencial do impessoal: "... numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença [o ser-ai] não é ela mesma, mas se perdeu no impessoalmente-si-mesmo" (HEIDEGGER, 2006, p. 401). É transcendental porque representa a síntese das estruturas de temporalização que temporalizam a temporalidade política como espera. Dada a urgência existencial do tempo presente, consequência do modo de ser-para-a-morte inerente ao ser-aí autêntico (HEIDEGGER, 2006), temos que o tempo cronológico é existencial, ao passo que o tempo qualitativo, social, é transcendental. Mas de onde vem o tempo transcendental?

3.5. Tempo transcendental

O tempo transcendental é o avesso do tempo existencial, muito embora tenha surgido a partir de reflexões existenciais. Agostinho acreditava que o tempo era eterno e criação de Deus. O tempo transcendental é o tempo da negação da finitude, que emana do modo de *ser-para-a-morte* (*Sein-zum-Tode*) como fuga da morte (HEIDEGGER, 2006). É o tempo da eternidade, que, nos primórdios do pensamento moderno, foi concebido como o tempo de Deus. O tempo transcendental é a crença na transcendência do tempo de vida. É o tempo da

negação da morte como a impossibilidade de qualquer possibilidade. Ora, negar a morte como sendo a impossibilidade de qualquer possibilidade é negar a necessidade de urgência, uma vez que é da morte que emana a condição necessária para a urgência: a finitude.

Os tempos biológico, cronológico, existencial, social e transcendental constituem a totalidade conjuntural do tempo, de modo que a temporalidade do ente homem é una. O homem é consciência e é corpo, e ambas acontecem de forma conjunta. Não trabalhamos aqui com a separação cartesiana entre homem e consciência, até porque ela pressuporia a existência de algo "externo", avesso ou não corpóreo ao homem.

O tempo biológico-existencial é a parte do tempo político que não precisa de objetivação para existir. É o tempo que existe, não é o tempo que se faz existir. O tempo social-transcendental, por sua vez, existe somente porque o homem existe como sujeito objetivador. Desmembrar o tempo político nos cinco tempos que compõem a totalidade conjuntural da temporalidade humana nos permite concluir que os tempos do homem são dois: o tempo do *ser* social, que espera, e o tempo do *ser* biológico, que não espera⁶⁰. Uma e outra temporalidade, cada uma delas irremissível ao homem, impõem ao indivíduo diferentes modos de ser no tempo. O tempo biológico-cronológico-existencial é incompatível com a projeção da existencia em qualquer outro tempo que não seja o presente. Poderíamos dizer que no tempo biológico-cronológico-existencial o indivíduo é ser-aqui. Diferentemente, no tempo social-transcendental, a temporalidade acontece tanto como urgência quanto como espera, sendo que, na medida em que a temporalidade do indivíduo médio é a temporalidade do impessoal, a espera prevalece sobre a urgência. Na sequência do trabalho apresentaremos os desdobramentos de um e outro modo sobre a temporalização da temporalidade política.

3.6. Desdobramentos metodológicos dos tempos do tempo político

Nosso objetivo aqui é fechar o conceito de tempo político, apresentar o conceito de dilatação do horizonte temporal da ação política e justificar nossa escolha por uma abordagem existencialista da temporalidade política.

Podemos identificar o tempo político, que está presente nos prazos estabelecidos nos organogramas de governo, nas diretrizes de políticas públicas e nos eventos que compõem o calendário político, como eleições e trocas programadas de cúpulas de governo. Podemos identificar também uma temporalidade política, que, no começo deste trabalho definimos

⁶⁰ Empregamos aqui o conceito fenomenológico de ser: ser como acontecer. Não se trata do ser como ente, tal como é compreendido nas ciências e em boa parte do pensamento moderno.

como a velocidade de realização da ação política ou ainda o espaçamento da distribuição da ação política no espectro temporal. É mais difícil, no entanto, identificar a temporalização da temporalidade política. Isso porque a temporalização é o ser da temporalidade política; sendo a formação da temporalidade, a temporalização constitui um ser e não um ente. Por isso, a temporalização da temporalidade política apenas se manifesta. E se manifesta ou como urgência ou como espera. A modernização manifesta a temporalidade política como urgência, e o transcendentalismo manifesta a temporalidade política como espera. A urgência se manifesta como demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. A espera se manifesta como projeção em tempo futuro da realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Nosso trabalho é uma investigação do comportamento (temporalização), da constituição (temporalidade) e dos desdobramentos (tempo) do tempo político. Na dimensão transcendentalismo, a percepção de finitude é o fator que determina a temporalização da temporalidade política. Na dimensão modernização, a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente determina a temporalização da temporalidade política. Então, a constituição do tempo político depende, em última análise, do transcendentalismo e da modernização. Modernização e transcendentalismo são, no tempo político,

o que não se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, mantendo-se *velado* frente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes mas que, ao mesmo tempo, pertence essencialmente ao que se mostra numa primeira aproximação e na maioria das vezes, a ponto de constituir o seu sentido e fundamento. (HEIDEGGER, 2006, p. 75)

Voltemos a Heidegger.

Heidegger substitui a epistemologia da interpretação pela ontologia da compreensão. O homem já sempre compreende o ser. A existência é compreensão de ser. Mas o estar ex-posto no ser já é sempre compreensão da própria vida, de suas possibilidades. A fenomenologia será a descrição deste homem concreto em sua estrutura global. A fenomenologia será analítica existencial. Deste modo abre-se o lugar em que se revela o ser, que já sempre se manifesta na compreensão. A fenomenologia é hermenêutica enquanto ontologia da compreensão. Encontram-se fenomenologia-vida-ser. (STEIN, 1966, p. 32)

Esse é um pensamento completamente diferente daquele herdado de Descartes, que considera que o objeto só existe porque projetado pelos indivíduos como tal. A ciência visa a identificar a natureza das coisas. Qual a melhor forma de fazê-lo? Para a ciência cartesiana, o

ego pensante objetifica o mundo e constrói o conhecimento a partir daí. Para a fenomenologia, a relação é construída a partir da significância. Haja vista que a temporalidade política deriva da temporalidade do ser, e que essa é definida pelo significado que o ser-aí atribui à finitude (transcendência, para o ser-para-a-morte como ser-para-a-passagem, e impossibilidade de qualquer possibilidade, para o ser-para-a-morte como urgência existencial do tempo presente), então nossa metodologia de investigação da eficiência temporal da ação política tem que alcançar o nível de formação do significado do tempo político. É assim que nossa investigação do tempo político busca respostas para as seguintes questões: por que a inovação política é lenta? Por que na política as coisas demoram tanto para acontecer e se considera que é natural que assim seja? Quais são os entraves à eficiência do sistema político no tempo? A temporalização da temporalidade política guarda respostas para estas perguntas. Entretanto, busca-las requer superar a escassez de estudos sobre o tempo político. Essa é uma lacuna da ciência política, na medida em que

como regra, reflexões sobre tempo e política têm permanecido nãosistemáticas, implícitas, dispersas, e nossas compreensões e ferramentas teóricas, assim como nosso conhecimento empírico sobre o tema, continuam severamente limitados. [...] Enquanto na sociologia o tempo evoluiu para uma subdisciplina sociológica rica e bem-estabelecida, nada comparável existe na ciência política. O tempo político ainda é uma variável muito negligenciada (SCHEDLER & SANTISO, 1998, p. 5 – tradução livre)⁶¹

Fazemos isso cientes de que explicar a temporalidade política por meio da temporalidade existencial implica em desafios de ordem prática e metodológica. Esses desafios são pequenos diante do potencial de ampliação do poder explicativo da ciência política proporcionada por uma compreensão abrangente da temporalidade do ser (STEIN, 2002)⁶². Sendo assim, buscamos na analítica existencial uma explicação para a temporalidade política. Assim como Clancy (2014), usamos elementos da filosofia para solucionar um problema político. Isso é necessário pois filosofia e ciência política se completam na abordagem do tempo político:

⁶¹ Texto original: "Time in its manifold manifestations represents a pervasive factor in political life, and political scientists have taken this into account. But as a rule, reflections on politics and time have remained unsystematic, implicit, and disperse, and our theoretical insights, conceptual tools, and empirical knowledge have remained severely limited. [...] While the sociology of time has developed into a rich and well-established sociological subdiscipline, nothing comparable exists in political science. Political time is still very much a neglected variable" (SCHEDLER & SANTISO, 1998, p. 5).

⁶² "Qual o ganho que poderia ter a analítica existencial a partir da contribuição das diversas ciências humanas que se ocupam com campos temáticos do ser humano? Ou existiria a possibilidade de as ciências humanas receberem importante contribuição para ampliar suas interpretações a partir da analítica existencial?" (STEIN, 2002, p. 40).

o ponto é que há uma questão fundamental a ser levantada antes de qualquer outra: "como *nós* somos temporais?" Até que isso seja totalmente compreendido, uma infinidade de questões sobre tempo, vida, trabalho e seus respectivos significados para nós permanecerá sem respostas. Desse modo, concepções tradicionais de uma política do tempo ignoram a base do entendimento fenomenológico fundamental do tempo, ao passo que investigações filosóficas sobre o tempo, mesmo quando discutem práticas transformadoras, raramente se concentram em soluções políticas específicas. (CLANCY, 2014, p. 32 – tradução livre)⁶³

A despeito desses desafios, na condição de cientistas políticos, e sendo esta uma investigação científica da temporalidade política, não podemos abrir mão de considerar a temporalidade política algo passível de verificação. Por isso assumimos postura realista de pesquisa, que toma "a realidade do "mundo" [...] como algo que necessita de prova e, ao mesmo tempo, como algo que pode ser comprovado" (HEIDEGGER, 2006, p. 276).

Diferentemente dos cientistas políticos que investigam o *timing* da política, e que por isso abordam restrições temporais de agenda típicas do jogo político, trilhamos um caminho diferente. Investigamos o tempo político a partir da temporalidade do indivíduo, pois o sujeito da temporalização da temporalidade política é o *Dasein* em seu simples ato de ser.

A grande questão metodológica relevante em nosso trabalho é a suposta barreira ao uso de Heidegger em um estudo político. Essa preocupação perde sua razão de ser quando compreendemos que

inicialmente Heidegger pode parecer inapropriadamente abstrato para usos sociopolíticos. De fato, [...] Ser e Tempo costuma ser caracterizado como um livro apolítico, o que se deve principalmente à diferença que Heidegger estabelece entre o ontológico e o ôntico. Em outras palavras, a estrutura existencial do Ser do Dasein como uma ontologia hermenêutica do ser humano é apresentada como sendo tanto ahistórica quanto ageográfica e, portanto, como uma característica existencial a priori. (CLANCY, 2014, p. 33 – tradução livre)⁶⁴

Aceitar o lugar comum e partir do pressuposto de que a analítica existencial é

-

⁶³ Texto original: "The point is that there is a fundamental question to be raised prior to any of these issues: 'how are we temporal?'. Until this is fully understood, the multitude of questions about time, life, work and the meaning it has for us remain unanswered. Traditional conceptions of a politics of time thus ignore the fundamental phenomenological understanding of time at their basis, whilst philosophical investigations into time, and even those discussing transformative practice, rarely focus on specific political solutions" (CLANCY, 2014, p. 32)

p. 32).

64 Texto original: "Yet initially, Heidegger may seem inappropriately abstract for socio-political application. Indeed, as Philipse (1998) argues, Being and Time is usually characterized as an apolitical book, due primarily to the distinction Heidegger draws between the ontological and the ontical. In other words, the existential structure of Dasein's Being as a hermeneutic ontology of humans is proposed as being both ahistorical and ageographical and thus as an a priori existential feature" (CLANCY, 2014, p. 33).

ahistórica e ageográfica comprometeria o uso de seus conceitos em nossa teoria, uma vez que a temporalização da temporalidade política não está isolada da história. Acontece que "a visão de que o trabalho de Heidegger é apolítico é enganosa" (CLANCY, 2014, p. 33 – tradução livre)⁶⁵. O objetivo final de Heidegger em sua ontologia do ser é prático e existencialista: promover a liberdade por meio da vida autêntica e do enfrentamento da finitude (CLANCY, 2014). A autenticidade temporal do *Dasein* está centrada em sua determinação (*Entschlossenheit*), e "a noção ontológica de determinação nos remete a situações reais da vida e nos encoraja a sermos decididos em nossa existência individual" (PHILIPSE *apud* CLANSY, 2014; p. 34 – tradução livre)⁶⁶. É em cada momento de determinação que o homem atua como agente histórico por excelência. Por tudo isso, "[a] questão da existência é um "assunto" ôntico da presença [do *ser-ai*]" (HEIDEGGER, 2006, p. 48). Além disso,

a proposta 'formal' de determinação postulada por Heidegger, embora evite qualquer 'plano' de ação, "nos induz a 'ações decisivas'; [...] Isso predispõe Heidegger e seus leitores a alguma forma de radicalismo político ou 'decisionismo'. (PHILIPSE *apud* CLANSY, 2014; p. 33-4 – tradução livre)⁶⁷

Na temporalização da temporalidade política, esse decisionismo assume a forma de presentismo radical do tempo político, que é a identificação da realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente como ideal de práxis política desencadeadora da elevada eficiência temporal da ação política. Esperamos que este esclarecimento sirva para responder a eventuais censuras à nossa busca pela temporalidade política na analítica existencial de Heidegger. Para terminar o capítulo, a seguir concluímos o conceito de tempo político e apresentamos a dilatação do horizonte temporal da ação política.

3.6.1. De qual tempo político estamos falando?

O tempo político nunca é neutro. "Diferenças na disponibilidade e na exploração do tempo tendem a beneficiar um lado ou o outro. O tempo político nunca é eticamente ou praticamente neutro: alguém sempre tem interesse em manipulá-lo às custas do outro"

⁶⁵ Texto original: "... the 'received' view of Heidegger's work as apolitical is flawed" (CLANCY, 2014, p. 33).

⁶⁶ Texto original: "the ontological notion of resoluteness refers us back to the actual situations of life, and encourages us to be resolute in our individual existence" (PHILIPSE *apud* CLANSY, 2014; p. 34).

⁶⁷ Texto original: That said, the 'formal' proposal of resoluteness posited by Heidegger, although it avoids any 'blueprint' of action, 'induces us to 'resolute action''; [...] it pre- disposes(s) Heidegger and his readers to some form of political radicalism or 'decisionism'' (PHILIPSE *apud* CLANSY, 2014; p. 33-4). Philipse. (1998) Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

(SCHMITTER & SANTISO, 1998, p. 73 – tradução livre)⁶⁸.

O conceito de tempo abordado neste trabalho remete ao condicionamento do tempo, aqui entendido como as estruturas de temporalização da temporalidade política, e à percepção do tempo, ou temporalidade humana, formada por essas estruturas. Portanto, trata-se de uma relação causal em que a estrutura de temporalização (modernização e transcendentalismo) precede a temporalidade. Não é nosso propósito estabelecer qualquer relação entre eficiência temporal da ação política e o *timing* da política. Estudos desse tipo podem ser encontrados na quase totalidade das vezes em que cientistas políticos abordam o tempo, pois o fazem explorando a importância do *timing* político em diversos setores da esfera política. Schmitter & Santiso (1998) são um exemplo dessa abordagem:

escolher não apenas *qual* é a estratégia certa, mas também *quando* aplicá-la é algo que depende da habilidade dos políticos. E isso significa que, cientes disso ou não, os políticos tiveram que aprender a manipular o tempo, a transformar o que antes era um constrangimento inexoravelmente limitado, linear e temporário em algo que poderia ser agendado, antecipado, atrasado, acelerado, postergado, contornado, prolongado, deferido, comprimido, parcelado, padronizado, diversificado, encenado, escalonado e, até mesmo, desperdiçado – mas nunca ignorado. (MILLER, 1993, *apud* SCHMITTER & SANTISO, 1998, p. 71 – tradução livre)⁶⁹

Timing é a alocação estratégica da ação política no tempo. Controlar o relógio político é uma vantagem estratégica. Acelerando ou retandando o ritmo de decisões políticas, os agentes modificam expectativas, alteram a ordem do desdobramento de fatos políticos e, assim, se antecipam aos oponentes (SCHEDLER & SANTISO, 1998). Como o conceito de timing é incapaz de revelar o ser da temporalização da temporalidade política, é provável que o tempo livre não influencie na temporalização da temporalidade política: não há evidências de que a eventual maior disponibilidade de tempo livre poderia resultar em maior dedicação à prática e à reflexão política (LINZ, 1998). E mais importante do que isso: somente se o tempo livre levasse o indivíduo a existir de forma *autêntica* (HEIDEGGER, 2006), a buscar compreender o seu ser, poderia a política também ser autêntica e voltada para a realização no

⁶⁸ Texto original: "Differences in the availability or exploitability of time tend to benefit one side over another. Political time is never ethically or practically neutral: someone always has an interest in manipulating it at the expense of someone else" (SCHMITTER & SANTISO, 1998, p. 73).

⁶⁹ Texto original: "It has depended on the ability of politicians to choose not just *what* was the right strategy, but also *when* to apply it. And that has meant, whether they were aware of it or not, that these politicians had to learn how to manipulate time, that is, to turn it from an inexorably limited, linear and perishable constraint into something that could be scheduled, anticipated, delayed, accelerated, deadlined, circumvented, prolonged, deferred, compressed, parcelled out, standardized, diversified, staged, staggered, and even wasted – but never ignored (Miller, 1993)" (SCHMITTER & SANTISO, 1998, p. 71).

tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Isso porque

A política autêntica só pode ser originada na existência autêntica, ou seja, na possibilidade de 'sermos autenticamente nós-mesmos. [...] [E]ssa possibilidade "assume a forma definida de uma modificação existencial do 'eles' [das Man]". Essa modificação tem uma forma que é uma inversão da 'perda' do Dasein no 'eles' [no *impessoal*]. No entanto, "esse processo pode ser revertido," Heidegger observa, "somente se o Dasein especificamente se traz de volta a si mesmo de sua perda no 'impessoal'." Mas esse processo significa que, "porque o Dasein está *perdido* no 'impessoal', ele deve primeiro *encontrar* a si mesmo. Para *encontrar* a si mesmo antes de mais nada, ele deve ser 'mostrado' a si mesmo em sua autenticidade possível. (SWAZO, 2002, p. 197 – tradução livre)⁷⁰

O tempo político aqui é abordado a partir da temporalidade do *ser-aí*. Desse modo, são as estruturas de temporalização da temporalidade do indivíduo, e não a habilidade dos políticos em lidar com constrangimentos temporais (SCHMITTER & SANTISO, 1998), os fatores determinantes da temporalidade política. Sendo a temporalidade política derivada da temporalidade do *ser-aí*, então o tempo político é relativo, assim como o tempo individual, podendo ser objeto de contração ou de dilatação.

3.6.2. A dilatação do horizonte temporal da ação política

O horizonte temporal da ação política tende a ser diferente em cada sistema político, pois indivíduos oriundos de sociedades com diferentes níveis de modernização e de transcendentalismo apresentam diferentes padrões de comportamento em relação ao tempo (LEVINE, 2006). Essa premissa está fundada na ontologia do ser de Heidegger (2006), na sociologia do tempo (GURVITCH, 1964; LEVINE, 2006; SZTOMKPA, 1998) e na teoria política (HUNTINGTON, 1975; NORRIS & INGLEHART, 2011).

A dilatação do horizonte temporal da ação política somente acontece porque existe um tempo que depende da relação que o indivíduo estabelece com o tempo em suas diversas esferas de socialização (GIDDENS, 2009; SZTOMPKA, 1998). O tempo subjetivo está sujeito à contração e à dilatação. Contração do horizonte temporal é a capacidade do indivíduo de realizar no tempo presente sua vontade de ação. Dilatação do horizonte temporal

⁷⁰ Texto original: "Authentic politics can have its source only in authentic existence—that is, in the possibility of 'authentic Being-one's-Self'. [...] this possibility "takes the definite form of an *existentiell* modification of the 'they' [das Man]." This modification has that form which is a *reversal* of the 'lostness' of the Dasein in the 'they'. "This process can be reversed," however, Heidegger notes, "only if Dasein specifically brings itself back to itself from its lostness in the 'they'." But this process means that "because Dasein is *lost* in the 'they', it must first *find* itself. In order to find *itself* at all, it must be 'shown' to itself in its possible authenticity" (SWAZO, 2002, p. 197).

é a propensão do indivíduo a projetar no tempo futuro a realização de sua vontade de ação.

A dilatação do horizonte temporal da ação política fica mais evidente se colocarmos, num mesmo pano de fundo, dois conceitos: tempo político e eficiência política. Vejamos o primeiro. Quanto tempo é necessário para se fazer política? Vamos sair um pouco da teoria ideal e voltar para política do mundo real. A eficiência temporal da ação política é característica associável a qualquer ação política. Só que o que aqui tratamos de uma forma geral como ação política em verdade compreende uma ampla gama de *ações* políticas, algumas mais urgentes e imprescindíveis do que as outras.

Uma análise do processo de governança sugere que o tempo necessário para que a maioria vitoriosa de uma eleição governe deve incluir: (1) tempo para se familiarizar com os problemas e com a operação do governo [...]; (2) tempo para formulação de políticas essenciais; (3) tempo para habilitar a legislação necessária no processo legislativo ordinário, ao invés de legislação de emergência; (4) tempo para implementar efetivamente políticas por meio da estrutura administrativa necessária, tempo para fazer as despesas necessárias, etc.; (5) oportunidade para observar os resultados da implementação daquelas políticas e tempo para fazer as devidas correções, resultantes da experiência de implementação de decisões feitas; e (7), no caso de bicameralismo simétrico, (assim como em Estados federados), [...] tempo para aprovação de propostas nas duas câmeras. (LINZ, 1998, p. 23 – tradução livre)⁷¹

Vejam só quanto tempo é necessário para que a política comece a funcionar não como um fim em si mesma, mas como meio para a promoção do bem-estar público. É por isso que a dilatação do horizonte temporal da ação política é o fenômeno empírico que motiva nossa investigação da temporalização da temporalidade política.

Munidos dos conceitos apresentados até agora neste capítulo, podemos partir para o estudo da temporalidade política desencadeada por cada uma das estruturas de temporalização. É isso que faremos no próximo capítulo.

Texto original: "An analysis of the process of government would suggest that the time given to the majority emerging from an election to govern should include the following: (1) time to familiarize itself with the problems and the operation of government [...]; (2) time to formulate basic policies; (3) time to enact the necessary legislation in the regular legislative process, rather than by emergency legislation; (4) time to prepare and approve a budget that would include funds to implement those policies and norms; (5) time to implement effectively those policies through the necessary administrative structures, to make the necessary expenditures, etc.; (6) an opportunity to observe the results of the implementation of those policies and time to make some corrections as a result of the experience of the implementation of the decisions made; and (7) in the case of symmetric bicameralism (as in may federal states) [...] time requires for approval in the second chamber" (LINZ, 1998, p. 23).

4. AS ESTRUTURAS DE TEMPORALIZAÇÃO DA TEMPORALIDADE POLÍTICA

Mostramos que a totalidade conjuntural do tempo compreende essencialmente a cinco tempos (biológico, cronológico, existencial, social e transcendental). O tempo-biológico-cronológico-existencial impõe ao indivíduo a necessidade de urgência existencial do tempo presente. E isso acontece por dois motivos. O primeiro é a incompatibilidade ontológica entre o tempo biológico-cronológico-existencial e a espera. O segundo motivo se deve à própria finitude, desencadeada pela morte como impossibilidade de qualquer possibilidade do *ser-aí* (HEIDEGGER, 2006). Por outro lado, o tempo social-transcendental é a temporalidade na qual o *ser-aí* memora o passado, planeja o futuro, projeta suas possibilidades no tempo. Neste capítulo, começamos a esboçar nossa hipótese de que a objetivação do tempo biológico-cronológico-existencial leva o indivíduo a temporalizar a temporalidade política como urgência, ao passo que a objetivação do tempo social-transcendental, por permitir ao indivíduo a possibilidade da espera, gera a temporalização da temporalidade política como espera. Começemos pela modernização.

4.1. Modernização: o que é?

Antes de prosseguirmos, é necessário compreendermos qual modernização estamos abordando. Não estamos falando apenas da modernização política, mas dos efeitos temporais gerados pela modernização política, econômica e social. Portanto, entender a temporalização da temporalizadade política como urgência, que acontece na dimensão modernização da temporalidade política, nos leva a lançar mão de um conceito amplo de modernização, escolha metodológica que se torna evidente quando consideramos que

é um erro concluir que, na prática, a modernização implica a racionalização da autoridade, a diferenciação da estrutura e a expansão da participação política. Uma distinção básica e frequentemente esquecida existe entre a modernização política definida como a transição de uma comunidade política tradicional para uma comunidade política moderna e a modernização política definida como os aspectos políticos e os efeitos políticos da modernização econômica, social e cultural. A primeira postula a direção na qual teoricamente deveriam ocorrer as mudanças políticas. A segunda descreve as mudanças política que realmente ocorrem nos países em modernização. O hiato entre as duas muitas vezes é bastante amplo. (HUNTINGTON, 1975, p. 47)

Moderno é o oposto de tradicional. Em sociedades modernas, há separação entre as

esferas de organização da vida social. Não podemos compreender o conceito de modernização sem saber como acontece esse processo. Para o estruturalista Lipset (1960), desenvolvimento econômico leva à modernização, que, por sua vez, gera desenvolvimento político: democracia. Huntington (1994) argumenta de maneira parecida ao sustentar que

> existe uma alta correlação entre o nível de desenvolvimento econômico e a ocorrência de regimes democráticos. Uma economia mais industrializada e moderna significa uma sociedade mais complexa e uma população mais instruída, e tudo isso é favorável à inauguração de regimes democráticos. (p. 265)

Enquanto Lipset (1960) interpreta a modernização como um pressuposto para a constituição de regimes democráticos de governo, Huntington (1975) aponta que, em certos casos, o desenvolvimento socioeconômico gera regimes não democráticos. Como isso acontece? O desenvolvimento gera grande demanda por bem-estar, que não pode ser suprida por Estado em incipiente estágio de modernização. O descompasso entre demanda popular e capacidade estatal gera uma crise de expectativas que pode abrir caminho para revoltas de cunho socialista. Porque a modernização faz aumentar a autonomia das partes, aumenta também a complexidade do sistema político. Para se evitar a instabilidade, os detentores do poder devem manter o grau de autoridade política necessário para manter a sociedade submetida ao processo de modernização. A autoridade deve primeiro existir para depois poder ser limitada, o que torna a institucionalização um aspecto primordial da modernização política (HUNTINGTON, 1975)⁷².

Huntington inovou a teoria da modernização ao sustentar que a modernização econômica pode aumentar a instabilidade social, uma vez que, em seu estágio inicial, "o crescimento econômico aumenta o bem-estar material num ritmo menor que o da frustração social" (HUNTINGTON, 1975, p. 63). Desse modo, "a instabilidade política nos países em modernização é [...], em grande parte, uma função do hiato entre aspirações e expectativas, produzido pelo aumento das aspirações que ocorre principalmente nas primeiras fases da modernização" (HUNTINGTON, 1975, p. 69). Entretanto, sob uma perspectiva da temporalização da temporalidade política, o fenômeno que Huntington chama de "instabilidade social" nada mais é do que a demanda por realização no tempo presente, ou no futuro imediato, da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente.

⁷² É importante observar, também, que "fatores internacionais, sociais, econômicos, culturais e, mais imediatamente, políticos, estão todos em operação, muitas vezes de maneiras conflitivas, seja para facilitar a criação da democracia, seja para sustentar o autoritarismo" (HUNTINGTON, 1994, p. 47-8).

Interpretação diferente da modernização política é desenvolvida por Robert Dahl (2009). Para esse cientista político, o desenvolvimento econômico abre caminho para uma ordem social pluralista, em que pressões sociais fazem emergir um sistema político competitivo. Dessa forma, sob o bastião da democracia, cinco variáveis estão associadas ao desenvolvimento político: constituição formal legal, império da lei, direitos civis e políticos, eleições regulares e separação de poderes (DAHL, 2009).

Esses três pontos de vista sobre a modernização, em larga medida complementares, trazem à baila a seguinte pergunta: modernização política é a mesma coisa que democratização? Para os autores supracitados, consolidados no núcleo duro da ciência política, modernização política é sinônimo de democracia, de modo que não existe sistema político moderno que não seja democrático. E qual vem a ser o efeito da modernização sobre a temporalização da temporalidade política? Em outras palavras, como a modernização temporaliza a temporalidade política? O primeiro passo é a mudança do padrão de demanda política do cidadão mediano. É Huntington (1975) quem diz que a modernização faz aumentar a demanda política:

a modernização social e econômica subverte os velhos padrões de autoridade e destrói as instituições políticas tradicionais. Não cria necessariamente novos padrões de autoridade ou novas instituições políticas, mas cria a necessidade predominante das mesmas, em vista da ampliação da consciência política e da participação política. (HUNTINGTON, 1975, p. 467)

Aumentar a consciência política é mobilizar e incluir politicamente novos grupos. Adaptabilidade, complexidade, autonomia e coesão são atributos necessários para que a instituição mantenha seu poder face à crescente demanda popular (HUTINGTON, 1975). Conscientização política e crescente participação política fazem aumentar a demanda política. Mas isso só acontece porque o empoderamento social, econômico e político promovido pela modernização eleva a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente. E, se o presente é o tempo em que o cidadão demanda a realização de sua vontade política, então a modernização faz aumentar a demanda política. Sendo a demanda política o desencadeador da ação política, então descobrimos que conscientização e participação fazem acelerar o próprio relógio político. É assim que a modernização política é a temporalização da temporalidade política como urgência.

Não somos os únicos a fazer essa associação. A urgência é traço marcante da socialização do tempo na modernidade (LEVINE, 2006; SZTOMPKA, 1998; GURVITCH,

1964). Na modernidade, "boa parte da atenção às diferenças individuais se concentra no conceito de urgência do tempo, o esforço para realizar o máximo possível no menor tempo possível" (LEVINE, 2006, p. 19)⁷³. A modernização impõe à práxis social um sentimento de urgência que faz parte da vida do homem moderno. Essa urgência ainda não é existencial, uma vez que não resulta da objetivação da morte como impossibilidade de qualquer possibilidade. Daí a crítica de Heidegger à modernidade. Somente quando o *ser-aí* é *ser-para-a-morte* como urgência existencial e se conscientiza da morte como impossibilidade de qualquer possibilidade temos então as bases para a temporalização da temporalidade individual como urgência existencial do tempo presente. Acontece que as instituições políticas estão longe de incorporar a urgência do tempo presente como práxis política. E isso acontece porque o *ser-aí* cotidiano age na inautenticidade (HEIDEGGER, 2006). Sendo *impessoalmente-si-mesmo*, o *ser-aí* cotidiano é incapaz de conceber a necessidade existencial da urgência e de temporalizar sua temporalidade como urgência. Compromete assim a eficiência temporal da ação política e acaba gerando instituições políticas que funcionam na temporalidade do macrotempo institucional.

Revelar a temporalização da temporalidade política a partir da temporalidade do *ser-ai* é algo que nos impede de restringir nosso modelo apenas à dimensão modernização da temporalidade política. Fazemos isso porque o tempo político não é só modernização. Se a temporalidade política é derivada da temporalidade do *ser-ai*, e se esta revela a finitude, então a temporalização da temporalidade política somente pode ser revelada quando se revelar a objetivação que o homem faz da finitude. E esta, obviamente, não pode ser explicada apenas pela modernização. Existencialmente, a temporalização da temporalidade política não pode ser revelada somente pela modernização social, econômica e política; muito menos por meio da dependência de trajetória das instituições políticas, em completo esquecimento da temporalidade humana.

Modernização é "o processo de industrialização, urbanização, e crescentes níveis de educação e riqueza" (NORRIS & INGLEHART, 2011, p. 24-5 – tradução livre)⁷⁴. Samuel Huntington (1975), o teórico da modernização na ciência política, argumenta que a modernização faz aumentar o conhecimento humano, a mobilidade ocupacional, a diversificação e complexificação de atividades econômicas, a emergência de uma economia nacional que acaba gerando bem-estar econômico e aumento da igualdade (HUNTINGTON,

⁷³ Texto original: "Most of the attention to individual differences has centered on the concept of time urgency, the struggle to achieve as much as possible in the shortest period of time" (LEVINE, 2006, p.19).

⁷⁴ Texto original: "...the process of industrialization, urbanization, and rising levels of education and wealth" (NORRIS & INGLEHART, 2011, p. 24-5).

1975)⁷⁵. Partindo da argumentação de Huntington, podemos estabelecer um primeiro nexo entre modernização e temporalização da temporalidade política: o desenvolvimento material ocasionado pela modernização melhora o nível de vida da população e tende a formar indivíduos com maior capacidade percebida no tempo presente. Em suma: *a modernização faz aumentar a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente*⁷⁶.

Ao elevar a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente, a modernização faz aumentar a capacidade do indivíduo de demandar a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Com isso, a modernização contrai o horizonte de tempo da população de um dado sistema político. Horizonte de tempo que é entendido neste trabalho como a diferença entre o tempo presente de manifestação da demanda política (t_0) e o tempo de realização da demanda política (t_1) . Quanto menor a diferença entre t_1 e t_0 mais contraído é o horizonte de tempo político.

Como isso acontece? Conforme vimos, parte da resposta está nos efeitos da modernização sobre a ordem política. Huntington (1975) aponta a mobilidade social, o aumento das expectativas e o desenvolvimento econômico como os aspectos políticos mais importantes da modernização⁷⁷. Não entraremos no mérito sobre a ordem de precedência entre

⁷⁶ "Um dos fenômenos mais impressionantes da modernização é, na verdade, a crescente consciência, coesão, organização e capacidade de ação que provoca em muitas forças sociais que existiam com um nível muito mais baixo de consciência de sua própria identidade e organização na sociedade tradicional" (HUNTINGTON, 1975, p. 50).

⁷⁵ "A modernização é um processo de facetas múltiplas, que envolve mudanças em todas as áreas do pensamento e da atividade humana. [...] No nível intelectual, a modernização implica a tremenda expansão do conhecimento humano sobre o meio em que vive [o homem] e a difusão desse conhecimento através da sociedade, por meio da crescente alfabetização, comunicação de massa e educação. Demograficamente, a modernização implica mudanças nos padrões de vida, um aumento acentuado das condições de saúde e vida média, crescente mobilidade ocupacional, vertical e geográfica e, em especial, o rápido crescimento da população urbana, em contraste com a rural. Socialmente, a modernização tende a suplementar a família e outros grupos primários de papéis difusos com associações secundárias conscientemente organizadas em funções muito mais específicas. [...] Economicamente, há uma diversificação de atividade, algumas ocupações simples dando lugar a muitas de grande complexidade; o nível de especialização ocupacional aumenta significativamente; a razão entre capital e trabalho aumenta; a agricultura de subsistência é substituída pela agricultura de mercado; e a própria agricultura declina de importância, quando comparada com as atividades comerciais, industriais e outras não-agrícolas. Há uma tendência para a expansão do campo geográfico de atuação da atividade econômica e para a centralização de tal atividade em nível nacional, com a emergência de um mercado nacional, de fontes nacionais de capital e de outras instituições econômicas nacionais. No devido tempo, melhora o nível de bem-estar econômico e decrescem as desigualdades em relação ao bem-estar econômico" (HUNTINGTON, 1975, p. 44-6).

p. 50).

77 "Os aspectos mais relevantes da modernização no que diz respeito à política podem, de um modo geral, ser agrupados em duas categorias. A primeira, a mobilização social, na formulação de Deutsch⁷⁷, é o processo pelo qual "grandes formações de velhos comprometimentos sociais, econômicos e psicológicos são corroídas e quebradas e o povo prontifica-se a aceitar novos padrões de socialização e comportamento". Implica uma mudança nas atitudes, valores e expectativas do povo, até então associados ao mundo tradicional, e que passam a ser comuns ao mundo moderno. É uma consequência da alfabetização, da educação, do desenvolvimento das comunicações, da exposição aos meios de massa e urbanização. A segunda é o desenvolvimento econômico e se expressa pelo crescimento da atividade econômica total e da produção de uma sociedade. Pode ser medido pelo produto nacional bruto per capita, pelo nível de industrialização e pelo nível de bem-estar individual, auferidos por índices como expectativa de vida, consumo de calorias, disponibilidade de médicos e hospitais. A

modernização política e desenvolvimento econômico. Há quem diga que a modernização política precede o desenvolvimento econômico, outros afirmam que o desenvolvimento econômico é condição *sine qua non* para a modernização política. O importante aqui é identificar os efeitos da modernização política sobre a temporalização da temporalidade política. O primeiro deles é que a mobilidade social gera mudança nos padrões de expectativas (HUNTINGTON, 1975). Quanto mais intenso ou abrangente for o processo de modernização, maiores serão as expectativas dos indivíduos em relação à realização de suas demandas políticas. A modernização leva o indivíduo a demandar a realização no tempo presente de sua vontade política manifestada no tempo presente. O segundo é o aumento das capacidades do indivíduo, consequência do desenvolvimento econômico, da educação e da comunicação (HUNTINGTON, 1975). Podemos concluir, portanto, que há uma relação direta entre modernização e capacidade do indivíduo percebida no tempo presente.

Agostinho afirma que o homem resgata o passado por meio da memória e antecipa o futuro para o presente por meio das expectativas (RICOEUR, 2010a), fazendo com que passado e futuro sejam "modalidades do presente" (RICOEUR, 2010a, p. 18). O *aonde* no tempo futuro em que o indivíduo projeta a realização de uma vontade política concebida no tempo presente está relacionado com sua capacidade percebida no tempo presente. Quanto menor for a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente, mais distante no futuro será projetada a realização da vontade manifestada no presente. Portanto, mais dilatado será seu horizonte temporal.

Muito se sabe que Heidegger identifica na modernização uma fonte de fuga da morte, haja vista que a hegemonia da técnica obstrui o pensamento sobre o ser. A crítica de Heidegger à modernidade se dá no plano prático, uma vez que a vida do homem moderno é envolta em trabalho, ocupação, prazos, metas, que ocupam o *ser-ai* e o fazem esquecer de sua finitude, de sua temporalidade e de seu próprio *ser*. Argumentamos que o desdobramento político disso é o encobrimento da necessidade de urgência política. Esta crítica também concerne o pensamento filosófico e ao plano metodológico das ciências na modernidade. Em resposta à crítica heideggeriana à modernidade, argumentamos que a modernização como desenvolvimento humano é fonte de libertação do ente homem em direção ao melhor conhecimento de seu ser e de sua temporalidade. A modernização compreendida como desenvolvimento humano possibilita a libertação existencial do conhecimento e a consciência

da finitude da temporalidade. É nessa medida que interpretamos a modernização como fonte de autenticidade do indivíduo.

Nossa pesquisa se insere no limiar entre teoria política e filosofia política, de modo que, a despeito de utilizar a temporalidade do ser em uma teoria política, ainda assim corremos o risco de esquecer o ser. Mas esquecemos, de fato, o ser? Acreditamos que não. O ser, em nossa teoria, é a temporalização da temporalidade política. Ousamos dizer que não esquecemos o ser, mesmo sendo este trabalho uma teoria, ôntica, porque, para Heidegger, esquecer o ser é, ao se buscar uma solução para uma questão, o que é intuito de toda ciência, compreender o que é interpretado do ente, ou seja, o resultado da pesquisa, como verdade absoluta e não apenas como possibilidade. Mas não é esta a pretensão de toda a ciência? Como podemos renunciá-la sem abrir mão da cientificidade de nosso trabalho? A resposta está na refutabilidade de toda teoria científica (KUHN, 2000), elemento que carrega consigo a abertura para possibilidades alternativas do ser. Para a ciência, o ser solicita um ente que o represente. Conclusão da pesquisa científica, o ente é uma manifestação do ser, uma possibilidade do ser. Uma e verdadeira, mas não a única possibilidade. Segundo Heidegger, é isso que se deve entender para não esquecer o ser. A outra possibilidade da modernização é a modernização como desenvolvimento humano. É esta possibilidade de modernização que fundamenta nossa hipótese de correlação positiva entre modernização e urgência existencial da temporalidade política, entre modernização e eficiência temporal da ação política.

4.1.1. Modernização como desenvolvimento humano

Na dimensão modernização da temporalidade política, que origina a temporalidade política como urgência, não podemos relacionar modernização e autenticidade, pois não existe essa relação em Heidegger (2006). Podemos relacionar, em um primeiro momento, autenticidade e urgência (HEIDEGGER, 2006) e, depois, urgência e modernização (HUNTINGTON, 1975). Esta é nossa linha de relação causal. A urgência está presente no pensamento de Heidegger em princípios tais como *ser-para-a-morte* (*Sein-zum-Tode*) e determinação (*Entschlossenheit*).

É inegável que a necessidade e a capacidade de mensurar o tempo aumentam à medida que a sociedade se moderniza (LEVINE, 2006; GURVITCH, 1964), mas não é por isso que argumentamos que a modernização temporaliza a temporalidade política como urgência. A modernização assim o faz pois contribui para aumentar o desenvolvimento humano, aspecto desencadeador da demanda política (HUNTINGTON, 1975; NORRIS & INGLEHART,

2011). Não é a modernidade que liberta o *ser-aí* da ocupação (*Besorgen*). É a conscientização, é o desenvolvimento humano, frequentemente associados à modernização, que o fazem. A modernização nem sempre gera desenvolvimento humano, de modo que não é o proxy mais ideal para desenvolvimento humano. Entretanto, sendo a modernização um aspecto que abrange três níveis (social, econômico e político) da socialização do homem, e sendo a modernização o principal fenômeno temporal da política, então utilizamos aqui a modernização, ainda que seja importante deixar claro que se trata de modernização como desenvolvimento humano.

Apenas o aspecto desenvolvimento humano da modernização faz o homem temporalizar sua temporalidade como urgência. Se a temporalidade política é indissociável da temporalidade humana, então a temporalidade política é derivada da temporalidade do indivíduo. Acontece que a ocupação cotidiana afasta o homem da essência de seu ser (HEIDEGGER, 2006). Mas se a ocupação existe tanto na tradição quanto na modernidade, como é possível sustentarmos nossa premissa de que a modernização temporaliza a temporalidade política como urgência?

Para Heidegger (2006), a modernidade e a técnica representam a objetivação exacerbada do pensamento humano, fenômeno que leva ao encobrimento do ser. Para o filósofo de Meßkirch, a urgência da modernidade não é existencial, uma vez que não é revelada pela compreensão da finitude como origem da temporalidade original do *ser-ai*, nem tampouco pela compreensão da morte como a impossibilidade de qualquer possibilidade. Trata-se de uma urgência imposta pela temporalidade do impessoal. Para Elias (1998), essa é a urgência da repetição, típica da vida moderna:

Nas grandes sociedades urbanizadas em que existe o Estado, sobretudo naquelas em que as funções sociais são muito especializadas, em que as cadeias de interdependência que ligam os portadores dessas funções são longas e altamente diferenciadas, e nas quais grande parte das tarefas vitais cotidianas é executada por energias e máquinas descobertas pelo homem, a necessidade social de medir o tempo e, para esse fim, dispor de instrumentos adequados, constituídos por sinais mecânicos, torna-se irreprimível; o mesmo acontece com a consciência do tempo nos homens que vivem nessas sociedades. (p.98)

Esse é o tempo da repetição exacerbada, provocado pela urgência de reprodução ampliada do capital e da técnica. Por isso, nada há de existencial nesta urgência. Ainda assim, ambas são cronológicas. E esta é a única semelhança entre a urgência da modernidade e a urgência existencial, mas diferentemente da existencial, a urgência da repetição em nada

contribui para a revelação da temporalidade original do *ser-ai*. A modernização como repetição exacerbada da técnica e domesticação e padronização das formas de agir e pensar somente contribui para o homem moderno dar vazão à temporalidade do impessoal. Como o impessoal nunca morre, já que é ao mesmo tempo todos e também nenhum, o impessoal é incapaz de temporalizar sua temporalidade a partir de uma urgência existencial (HEIDEGGER, 2006). Esta é uma das fontes da crítica de Heidegger à modernidade. De modo diferente, aqui desvelamos a face desenvolvimento humano da modernidade. E mostramos como o desenvolvimento social, econômico e político estão associados à temporalização da temporalidade do homem como urgência (LEVINE, 2006; GURVITCH, 1964).

Vejamos agora o transcendentalismo, a segunda estrutura de temporalização da temporalidade política.

4.2. Transcendentalismo: o que é?

Em que não se disporiam os homens a acreditar, apenas para esconder deles mesmos ou para tornar mais branda a finitude de sua vida, a perspectiva de sua própria morte? (ELIAS, 1998, p.105)

Nossa interpretação da temporalização da temporalidade política é uma investigação do tempo qualitativo e de seus efeitos sobre a eficiência das instituições políticas. Argumentamos que o horizonte de tempo dos indivíduos é determinado pelo grau de modernização e pelo nível de transcendentalismo. Transcendentalismo aqui é entendido como prática ou crença na transcendência do tempo de vida. Este conceito difere de conceitos filosóficos de transcendência, de modo que cabe agora justificar o porque disso, remetendo ao conceito de transcendência em Kant e em dois dos principais filósofos existencialistas: Heidegger (2006) e Sartre (2012). Na filosofia, transcendência é o modo como a consciência se projeta no mundo para fundamentar o conhecimento (SHEROVER, 1971), de modo que "a dimensão estruturante e transcendental [...] sempre acompanha o conhecimento empírico" (STEIN, 2002, p. 124).

Para Kant, transcendência remete à consciência, ser diferente daquilo que de fato é, diferente do ente, de modo que transcendental é simplesmente o sujeito que conhece por meio da sensibilidade. O transcendentalismo kantiano remete a uma capacidade cognitiva a priori do homem de estabelecer relações no tempo e no espaço, independentemente do aprendizado. Para Norbert Elias (1998), o transcendentalismo kantiano está ultrapassado, e, com ele, o

entendimento kantiano sobre o tempo.

Segundo uma hipótese muito difundida desde Descartes até Kant e para além deles, os seres humanos seriam como que naturalmente dotados de modalidades específicas de ligação dos acontecimentos, dentre as quais figuraria o tempo. Em outras palavras, a ligação sintética dos acontecimentos, sob a forma de sequências temporais que estruturam a percepção humana antes de qualquer experiência, seria independente do patrimônio de saber de uma dada sociedade e não passível de ser aprendida. Admitir essa "síntese a priori" implicaria que os homens têm não apenas uma aptidão geral para estabelecer tais ligações, mas também uma predisposição que os obriga a estabelecer relações específicas e a construir os conceitos correspondentes, tais como "tempo", "espaço", "substância", "leis da natureza", "causalidade mecânica" etc., noções estas que apresentam, todas elas, o caráter do não aprendido e do imutável. [...] [E]ssa hipótese não é sustentável. [...] ... [T]odas as ligações específicas que estabelecemos e todos os conceitos que utilizamos em correpondência com elas, ao falarmos e ao refletirmos, são resultantes da aprendizagem e da experiência. (ELIAS, 1998, p. 34)

A transcendência heideggeriana é o modo do *ser-ai* de projetar-se em suas possibilidades, assim, transcendendo a totalidade do seu ente. Transcendência é a capacidade do *ser-ai* de estar além do ente que é. E isso só acontece porque o *ser-ai* é, originalmente, um nada. É o nada, o fugir do nada, que lhe impõe a necessidade, e lhe confere a capacidade, de *ser-ai*, de transcender (HEIDEGGER, 2006). Trancender, portanto, diz respeito à essência do homem não em sua materialidade, mas na compreensão de seu ser, inerente ao exercício do pensamento ⁷⁸. Para Heidegger, transcendência é possibilidade ou abertura para a concretização de possibilidades, para a transformação, de modo que o homem é transformação; por isso, transcendente. E o tempo é o "horizonte transcendental da questão do ser" (HEIDEGGER, 2006, p. 79). Transcendendo-se a si mesma, e orientado para o futuro, "... em seu ser, a presença [o *ser-ai*] já sempre *antecedeu* a si mesma. A presença já está sempre "além de si mesma", não como atitude frente aos outros entes que ela mesma *não* é, mas como ser para o poder-se que ela mesma é" (HEIDEGGER, 2006, p. 259). "Eu sou empurrado para o futuro porque o presente, devido à ruína, decai para o passado e me deixa com uma ausência, um nada, que exige ser preenchido" (HEMMING, 2002, p. 57 – tradução

⁷⁸ Sobre o conceito fenomenológico de transcendência, é importante compreendermos que "Heidegger supera esta eterna aporia da metafísica [ignorar a historicidade e a temporalidade do ser] colocando o homem, com sua facticidade e historicidade, já sempre para fora de si mesmo, para dentro da compreensão do ser, como eksistência. O homem já sempre se ultrapassa e transcende, e esta ultrapassagem e transcendência já é a própria compreensão, compreensão do ser e assim de si" (STEIN, 1966, p. 35). Para Heidegger, "ser-no-mundo implica por isso transcender o mundo. Mas a transcendência pertence ao *Dasein*, isto é, à sua constituição fundamental" (NUNES, 2002, p. 13).

livre)⁷⁹.

O *Dasein* transcende sempre aquilo que é no tempo presente (HEIDEGGER, 2006). Trancender é a capacidade do *sein* (ser) de transcender temporalmente o tempo presente, projetando-se no *Da* (lá), originando o modo de ser *Dasein* (ser-lá ou ser-aí), inerente ao homem (HEIDEGGER, 2006; STEIN, 2002). "O homem tem a capacidade [...] de agir no presente com base em possibilidades conscientemente avaliadas. Essa capacidade de consciência e de apropriação de possibilidades é intrínseca à construção do campo temporal no qual o homem vê a si mesmo funcionando no mundo" (SHEROVER, 1971, p. 236-7 – tradução livre)⁸⁰.

"A presença [o ser-al] existe como um ente em que está em jogo seu próprio ser. Em sua essência, precedendo a si mesma, ela já se projetou para o seu poder-ser, antes de qualquer consideração posterior de si mesma" (HEIDEGGER, 2006, p. 500)⁸¹. Com isso, "Dasein é o modo de Heidegger referir-se tanto ao ser humano como ao tipo de ser que os seres humanos têm. Vem do verbo dasein, que significa "existir" ou "estar aí, estar aqui". A palavra sein significa "ser", e, como substantivo (Sein), "ser" no sentido abstrato" (INWOOD, 2004, p. 33-4). O Da é a transcendência do Dasein. "O Dasein transcende seu próprio estado presente. O interesse da minha condição presente consiste em me permitir fazer ou me tornar [algo]" (INWOOD, 2000, p. 96)⁸². "Como existência [...] o homem já está sempre projetado para frente, sempre se antecipa: o ser-aí [Dasein] é um "ser-adiante-de-si-mesmo"" (STEIN, 1966, p. 49). Desse modo, "[a] partir do ser-aí [Dasein] se desvelará o horizonte da temporalidade, como horizonte transcendental do ser" (STEIN, 1966, p. 43). "O "aí" do ser-aí é o lugar em que o ser e o homem se manifestam" (STEIN, 1966, p. 122)⁸³. É importante notar o ser-aí também é ente: "se o Dasein é um ente, é um ente que põe em jogo o seu próprio ser" (NUNES, 2002, p. 12).

Transcendência, para Heidegger, é possibilidade de abertura no tempo presente. "A presença [o *Dasein*] é sempre sua possibilidade" (HEIDEGGER, 2006, p. 86). Trancendência

⁷⁹ Texto original: "I am driven into the future because the present, through ruinance, decays into the past and leaves me with an absence, a nothing, which demands to be filled" (HEMMING, 2002, p. 57).

⁸⁰ Texto original: "... man has the [...] capacity to act in the present on the basis of consciously evaluated possibilities. This capacity for awareness and appropriation of possibility is intrinsic to the construction of the temporal field within which he sees himself as functioning in a world" (SHEROVER, 1971, p. 236-7).

Baremos preferência para o termo *ser-ai* como tradução de Dasein. Manteremos o termo "presença" apenas quando fizermos citações diretas da tradução em português de Ser e Tempo (HEIDEGGER, 2006).
 Texto original: "Dasein transcends its own present state. The interest of my present state lies in what it enables

⁸² Texto original: "Dasein transcends its own present state. The interest of my present state lies in what it enables me to do or become" (INWOOD, 2000, p. 96).

⁸³ "Para atingir num mesmo momento e numa palavra tanto a relação do ser com a essência do homem, como a relação essencial do homem com a abertura (aí) do ser enquanto tal, foi escolhido para a esfera essencial em que se situa o homem enquanto homem, o nome "ser-aí" (HEIDEGGER *apud* STEIN, 1966, p. 122).

é a temporalidade do ser, em sendo, a caminho do que ele ainda não é (HEIDEGGER, 2006). É o que permite ao homem transformar a possibilidade em acontecer. É superada pelo acontecer, que é a "superação da transcendentalidade em direção a uma historicidade" do ser (STEIN, 2002, p. 45).

Por fim, vejamos o que Sartre diz sobre transcendência. O filósofo francês aponta para um constante transcender-se do homem, *condenado a ser livre*, sendo a realidade humana aquilo que ela ainda não é, pois o ser é sempre projeção de si mesmo no futuro (SARTRE, 2012). Portanto, tanto para Heidegger quanto para Sartre, transcendentalismo é algo diferente do transcendentalismo aqui entendido: prática ou crença na transcendência da temporalidade da existência. Há também a ideia de transcendência surgida na teologia cristã, para a qual o homem "é algo mais do que um ser dotado de entendimento" (HEIDEGGER, 2006, p. 93). Tampouco essa definição se coaduna com a conceituação aqui proposta.

Feita a exposição do conceito filosófico de transcendência e de transcendentalismo, é hora de retomarmos transcendentalismo tal como concebido neste trabalho e relacionarmos o conceito à temporalidade política. Qual é o vínculo entre transcendentalismo e temporalidade política? Qual a função do transcendentalismo na temporalização da temporalidade política? O transcendentalismo está associado à falta de consciência em relação à própria finitude. É o não reconhecimento da morte como a impossibilidade de qualquer possibilidade. "O Dasein, como sempre especificamente meu, sabe de sua morte e o sabe mesmo que não queira saber dela de jeito nenhum" (HEIDEGGER, 1992, p. 11-2 – tradução livre)⁸⁴. Existindo, o ser-aí está lançado às suas possibilidades. A morte é a possibilidade de todas as possibilidades do ser-aí, o que leva o homem a passar a vida tentando ocultar para si mesmo a verdade da finitude de sua temporalidade (HEIDEGGER, 2006). Muito embora para Heidegger todo o Dasein tenha consciência da própria morte, e da própria finitude, donde surge sua temporalidade, a autenticidade e o ser-para-a-morte, elementos necessários para a temporalização da temporalidade como urgência, são atributos ocasionais do ser-aí (HEIDEGGER, 2006), pois, como Heidegger sugere, "[o] próprio Dasein tem a possibilidade de fugir de sua morte" (HEIDEGGER, 1992, p. 12 – tradução livre)85. Ao fugir da morte, o ser-aí ignora sua própria temporalidade (HEIDEGGER, 2006). Esse fato é a origem da temporalização da temporalidade política como espera.

A questão que surge é a seguinte: existindo alheio à urgência existencial do tempo

_

⁸⁴ Texto original: "Dasein, as always specifically mine in each case, knows of its death and does so even when it wants to know nothing of it" (HEIDEGGER, 1992, p. 11-2).

⁸⁵ Texto original: "Dasein itself has the possibility of evading its death" (HEIDEGGER, 1992, p. 12).

presente, não haverá uma dilatação do horizonte temporal do indivíduo? Argumentamos que sim, pois o transcendentalismo está associado à projeção em tempo futuro da realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente e a baixos níveis de eficiência temporal da ação política. Essa projeção se manifesta como esperança.

O transcendentalismo como prática e como crença na transcendência do tempo de vida determina a temporalidade do indivíduo, gerando efeitos sobre a temporalidade política, pois somente um limite temporal é capaz de derivar uma noção de urgência: "[a] passagem do tempo e mesmo tais restrições [temporais] adquirem significado apenas para o ser que vive com o entendimento de limite [temporal]" (ALWEISS, 2002, p. 122 – tradução livre)⁸⁶. Tal limite é ignorado quando ha o transcendentalismo como prática ou crença na transcendência do tempo de vida.

Exposto o conceito de transcendentalismo como prática ou crença na transcendência da existência, cabe perguntarmos: quais são suas fontes? A principal fonte de transcendentalismo analisada em nosso estudo da temporalidade política é a religiosidade. A religião é considerada pelo filósofo Francês Emmanuel Levinas como sendo uma das principais formas de socialização do tempo (OSBORNE, 1995). Muito embora Heidegger afirme que a existência ou não de Deus não tem relevância filosófica (HEIDEGGER, 2006; CRITCHLEY, 2009a), não podemos ignorar sua relevância política. A crença no transcendentalismo da existência, em sua modalidade religião, está inversamente associada à demanda e à ação política (NORRIS & INGLEHART, 2011). Com isso, à modernização devemos adicionar uma segunda dimensão da temporalização da temporalidade política. Essa é o transcendentalismo, associado à projeção em tempo futuro da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente e responsável pela temporalização da temporalidade política como espera. A religião é a principal manifestação desse transcendentalismo.

As religiões estão preocupadas não apenas com a ordem temporal, estão igualmente interessadas naquilo que transcende o tempo – chamem-no de Deus ou de qualquer outro nome. [...] [Por exemplo] o pensamento religioso hindu sobre a salvação, ou *moksa*, concentra-se, com diversas variações, na ideia do *self* como transcendendo o tempo. (BALSLEV & MOHANTY, 1993, p. 8 e 11 – tradução livre)⁸⁷

Acontece que o ser-aí não pode transcender o tempo de vida: a existência autêntica

⁸⁷ Texto original: "Religions are not only concerned with the temporal order, they are equally interested in what transcends time – call it God or by any other nam. [...] The Hindu religious thinking on salvation or *moksa* has focused variously on the idea of the self as transcending time" (BALSLEV & MOHANTY, 1993, p. 8).

Q

⁸⁶ Texto original: "The passing of time and indeed such restrictions are thus meaningful only for a being that lives with an understanding of a limit" (ALWEISS, 2002, p. 122).

está associada ao reconhecimento da finitude do tempo de vida e da impossibilidade de sua transcendência (HEIDEGGER, 2006). Transcendência remete àquilo que é experimentado além do nível físico ou normal. Em nosso estudo, transcendentalismo é a prática ou crença na transcendência do tempo de vida, é tudo aquilo que transcende o conceito de tempo de vida ou que leva à sua transcendência. Vimos que esse transcendentalismo não pode ser confundido com o conceito heideggeriano de transcendentalismo: capacidade do Dasein de transcender o presente, de ser-ai, ser como projeção de possibilidades no tempo futuro (HEIDEGGER, 2006). O transcendentalismo como prática ou crença na transcendência do tempo de vida leva o ser-aí a projetar o presente no futuro, a viver como espera do futuro. É assim que o transcendentalismo como prática ou crença na transcendência do tempo de vida temporaliza a temporalidade política como espera.

Na dimensão transcendentalismo da temporalidade política, que origina a temporalidade política como espera, também podemos fazer a relação entre inautenticidade e transcendentalismo, implícita no pensamento de Heidegger. A religião é aspecto da inautenticidade do *ser-aí*, pois

> a religião, como experiência fática de vida, se confunde com o cotidiano da existência humana em geral, e, além disso, é já constituída como inautêntica, pois é um fenômeno não essencial para o ser do Dasein [...] Para a religião, a verdade do ser (na interpretação heideggeriana) se encontra na fé – algo não-Dasein). (BROOK, 2005, p. 364 – tradução livre)⁸⁸

Na concepção heideggeriana, três são as dimensões da conceituação de religião (Deus, idealização do ser e o sobrenatural), e todas reforçam a religião como o encobrimento da verdade do homem.

> Em primeiro lugar, a religião é a experiência do ser como um ente e a base da explicação metafísica de Deus como causa maior. Em segundo, a religião é a experiência do ser como o aparecimento do deveria ser – o ideal do ser [...]. Em terceiro, a religião é a valorização histórica do reino do suprasensorial, o fundamento não humano de valores não humanos. A religião constitui, portanto, o inimigo mortal da filosofia - a experiência completamente inautêntica da verdade do ser. (BROOK, 2005, p. 365 tradução livre)⁸⁹

something not-Dasein" (BROOK, 2005, p. 360 e 364).

⁸⁸ Texto original: "Religion, as factical life experience, is therefore undifferentiated from the everydayness of human existence in general, and further, already constituted as 'inauthentic', as a phenomenon non-essential to Dasein's being [...] For religion, the truth of being (in Heidegger's interpretation) is founded on faith – on

⁸⁹ Texto original: "Religion – the experience of being as an entity and the ground of the metaphysical explication of θεοξ [God] as first cause. Religion – the experience of being as the appearance of the ought – the idea(l) of being. Religion – the historical valuing of the super-sensory realm – non-human ground and non-human values.

É por isso que assumimos que a religiosidade é manifestação da inautenticidade (BROOK, 2005; HEMMING, 2002), e, como tal, afasta o *ser-ai* de sua temporalidade original e finita. Assim, o *ser-ai* religioso é inautêntico e temporaliza a temporalidade política como espera.

Visto o entendimento heideggeriano sobre a religião, podemos responder à seguinte questão: de onde deduzimos que a temporalização da temporalidade política como urgência é a temporalidade política resultante da existência autêntica e que a temporalização da temporalidade política como espera é a temporalidade política oriunda da inautenticidade do *Dasein*? Essa conclusão advém do próprio pensamento de Heidegger. É o filósofo quem atribui à espera a qualidade de impropriedade do *Dasein*: "O porvir [o tempo futuro, ou o projetar-se do *ser-ai*, que só pode ser projetar-se no futuro] impróprio possui o caráter de *aguardar* [ou esperar]" (HEIDEGGER, 2006, p. 423)⁹⁰. É por isso que a projeção em tempo futuro da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente é um modo impróprio de práxis política, ou o desdobramento político de um modo impróprio de existência do *ser-ai*. E será uma temporalidade política tão mais imprópria quanto mais distante no futuro for projetada a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Quanto maior é o horizonte temporal de realização de uma ação política concebida no presente, mais dilatada é a temporalidade política, e menos existencialista é a práxis política que dela advém.

Para encerrar este capítulo, vejamos agora como a religião é fonte de transcendentalismo e, como tal, leva o *ser-ai* a temporalizar sua própria temporalidade como espera, encobrindo a necessidade de urgência existencial do tempo presente.

4.2.1. Religiosidade e transcendentalismo como fuga da morte

A cultura é uma fonte primordial de objetivação do tempo. "É necessário entender os valores fundamentais de uma cultura para que se possa descobrir sua relação com o tempo" (LEVINE, 2006, p. 188 – tradução livre)⁹¹. Além disso, "[é] por causa do significado que uma

^[...] Religion is therefore constituted as the mortal enemy of philosophy – the entirely inauthentic experience of the truth of being" (BROOK, 2005, p. 365).

⁹⁰ A espera não é o único componente da existência inautêntica. A avidez por novidade, a falta de aprofundamento em qualquer coisa e o modo de vida errante também são aspectos da inautenticidade (HEIDEGGER, 2006). Entretanto, aqui usamos apenas a espera por causa de seu forte componente tmeporal.

⁹¹ Texto original: "One need to understand the fundamental values of a culture before coming to term with its time sense' (LEVINE, 2006, p. 188).

cultura intuitivamente atribui ao tempo que cada cultura é diferente da outra" (OSWALD SPENGLER *apud* LEVINE, 2006, p. 206 – tradução livre)⁹². Assim, não é estranho supor que o tempo passa com velocidade diferente para cada cultura. A cognição social do tempo faz com que o tempo de cada sociedade seja diferente dos tempos das outras: "o tempo na França não é idêntico ao tempo na Noruega, nem ao tempo no Brasil (GURVITCH, 1964, p. 10 – tradução livre)⁹³. Consequencia disso é que cada sociedade tem uma forma diferente de lidar com a urgência (LEVINE, 2006).

Tem havido um aumento do número absoluto de pessoas religiosas no mundo (NORRIS & INGLEHART, 2011) e um descompasso entre modernização e secularização, sendo a primeira mais rápida que a segunda (NORRIS & INGLEHART, 2011). Por isso, o transcendentalismo não é atributo exclusivo das teocracias antigas: está presente também hoje na formação da temporalidade social. A temporalidade da religiosidade é uma temporalidade voltada para o passado e para o eterno (GURVITCH, 1964):

o tempo favorecido pelos agrupamentos místicos e estáticos é um tempo cíclico voltado para si mesmo, no qual futuro e passado, remoto e recente são reunidos e giram em um círculo sem fim. [...] Isso gera uma ligação desse tempo cíclico com o tempo voltado para o passado e com o tempo da longa duração. [Nos círculos místicos e religiosos] existe o desejo de sacrificar o tempo real em prol da eternidade, seja eternidade viva, seja eternidade estática. (p. 83-4 – tradução livre)⁹⁴

A principal fonte de transcendentalismo como crença ou prática na transcendência do tempo de vida é a religião. A religião é a negação do tempo e a consagração da atemporalidade, sempre permeada por uma promessa de eternidade (MUELLER, 1946). É comum defender-se a divisão do conceito de religião em religião como prática individual e religião como instituição social. Norris & Inglehart (2011) fazem essa distinção: "Tanto a religião quanto a secularização são fenômenos multidimensionais, e reconhecemos uma diferença importante entre religião como instituição social e religião como prática individual" (p. 40 – tradução livre)⁹⁵. Lançar a hipótese de que a temporalidade política é em parte

_

⁹² Texto original: "It is by the meaning that it intuitively attaches to time that one culture is differentiated from another" (OSWALD SPENGLER, apud, LEVINE, 2006, p. 206).

^{93 &}quot;Time in France is not identical with time in Norway, nor with time in Brazil" (GURVITCH, 1964, p. 10).

⁹⁴ Texto original: "... the time favored by the mystic-ecstatic groupings is a cyclical time which is turned in on itself, where future and past, early and late are reunited and all revolve in an endless circle. [...] This leads to the liaison of their cyclical time with time rather behind itself and with the time of long duration. [Nos círculos místicos e religiosos] "... there is the desire to sacrifice real time to eternity, be it living eternity or a static eternity" (GURVITCH, 1964, p. 83-4).

⁹⁵ Texto original: "Both "religion" and "secularization" are multidimendional phenomena and we recognize an important distinction between religion as a societal institutional and religion as an individual practice" (NORRIS

determinada pelo transcendentalismo do indivíduo não nos obriga a separar religião como instituição social e religião como crença individual. Não fazemos essa distinção pois o que nos importa é o efeito da religiosidade sobre a temporalidade do *ser-ai*.

A ideia de que o ser humano pode transcender seu tempo de vida está contida na ideologia da eternidade ou da vida após a morte, arraigada na maioria das religiões do mundo e por elas difundida. Cabe aqui fazer uma distinção entre as religiões transcendentais e não transcendentais. Por um lado, "religiões transcendentais admitem a existência de forças supranaturais e de poderes transcendentais, e geralmente destacam a crença na existência de vida após a morte ou na reencarnação" (NORRIS & INGLEHART, 2011, p. 250 – tradução livre)⁹⁶. Por outro, religiões não transcendentais apresentam a promessa de paz espiritual e progresso material neste mundo. "Yoga, astrologia, rituais de cura, canalização espiritual e meditação do autoconhecimento são alguns dos exemplos" (NORRIS & INGLEHART, 2011, p. 250). A despeito de ser bastante provável que compartilhem de motivações semelhantes (NORRIS & INGLEHART, 2011), não estão necessariamente vinculadas transcendentalismo.

Para melhor fundamentar nossa premissa de relação causal entre religiosidade e transcendentalismo como prática ou como crença na transcendência do tempo de vida, vejamos, de acordo com Mueller (1946), como se dá, nas principais religiões, a negação da morte como a impossibilidade de qualquer possibilidade.

O hinduísmo fundamenta-se na negação da própria temporalidade. Para os hindus, a sabedoria e a salvação encontram-se na negação da temporalidade, entendida como o espaço em que acontecem os pecados e a mundanidade, que, por sua vez, é fonte de perdição. A temporalidade é o caminho da perdição e, como tal, avessa à sabedoria.

No cristianismo, o Antigo Testamento apresenta o tempo como o desenrolar da história por Deus, que culmina com o retorno do salvador. Essa é uma visão de tempo dilatada em que ao presente cabe a única função de aguardar ou pelo retorno do messias ou pelo fim dos tempos, o que acontecer primeiro (MUELLER, 1946). O cristianismo apresenta uma temporalidade centrada na figura de Deus, ente atemporal, criador do tempo. O tempo mundano, que é o que sobra para inserir nosso conceito de tempo existencial no conceito cristão de tempo, é o tempo do sofrimento e da espera pela transcendência da temporalidade terrena.

_

[&]amp; INGLEHART, 2011, p. 40).

⁹⁶ Texto original: "Trancendent religious acknowledge supernatural forces or otherworldly powers, and usually emphasize belief in the existence of an afterlife or reincarnation" (NORRIS & INGLEHART, 2011, p. 250).

Outra religião das mais praticadas no mundo, o taoísmo, apresenta o Tao como a eternidade completa presente. A sabedoria temporal consiste em deixar tudo como está ou em deixar que as coisas aconteçam sozinhas.

Os mitos fundadores das religiões supracitadas estão presentes no entendimento de tempo de suas respectivas populações, gerando efeitos sobre a temporalidade (MUELLER, 1946). Percebe-se que ao penalizarem a urgência e a pressa, as interpretações de tempo emanadas dessas que são as religiões mais difundidas no mundo incentivam a projeção em tempo futuro da realização da vontade manifestada no tempo presente. Contribuem, portanto, para a temporalização da temporalidade política como espera.

O transcendentalismo como prática ou crença na transcendência do tempo de vida pauta a prática social e política de boa parcela da população mundial, pois a maior parte das pessoas está condenada à pouca educação e cultura, à baixa renda e ao permanente medo da morte (NORRIS & INGLEHART, 2011). Esses fatores determinam a religiosidade de uma população e seu nível de transcendentalismo, ambos aspectos associados à baixa capacidade percebida no tempo presente e à apatia política (NORRIS & INGLEHART, 2011).

O transcendentalismo também está associado ao subdesenvolvimento. A pobreza multidimensional é um sinalizador de transcendentalismo, pois "... a religiosidade é sistematicamente relacionada em nível individual à distribuição dos grupos de renda [...]: os pobres são quase duas vezes mais religiosos que os ricos" (NORRIS & INGLEHART, 2011, p. 108 – tradução livre)⁹⁷. A pobreza multidimensional temporaliza a temporalidade política como espera pois, ao conferir risco iminente à vida do indivíduo, é um agravante da religiosidade (NORRIS & INGLEHART, 2011). O mesmo é válido para a insegurança pessoal. Altos índices de criminalidade e de homicídio contaminam a sociedade com um medo permanente da morte, que encontra refúgio na religiosidade (NORRIS & INGLEHART, 2011). Quanto maior a insegurança pessoal, maior a religiosidade, e maior a propensão ao transcendentalismo. Acreditando na transcendência do tempo de vida, o ser-aí inautêntico ignora a urgência existencial e, por causa disso, não demanda no tempo presente a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. É assim que a pobreza multidimensional e a insegurança pessoal temporalizam a temporalidade política como espera. Neste ponto, poder-se-ia muito bem questionar: mas como assim, o sujeito vive na vulnerabilidade existencial, pode morrer a qualquer hora, mas, ainda assim, temporaliza a

⁹⁷ Texto original: "... religiosity is systematically related at individual-level to the distribution of income groups in postindustrial societies: the poor are almost twice as religious as the rich" (NORRIS & INGLEHART, 2011, p. 108).

temporalidade política como espera? Não seria o contrário? Não, pois a pobreza está associada à imobilidade política (HUNTINGTON, 1975) e a religiosidade, à baixa demanda política (NORRIS & INGLEHART, 2011). O mesmo argumento é sustentado também em relação à expectativa de vida. Sociedades com baixa expectativa de vida tendem a ser mais transcendentais, motivo pelo qual a baixa expectativa de vida é indício de temporalização da temporalidade política como espera.

A teoria da modernização argumenta que a secularização é consequência inequívoca da modernização econômica e social (HUNTINGTON, 1975), entretanto é necessário reconhecer que secularização nem sempre gera queda do transcendentalismo. Se, por um lado, em sociedades subdesenvolvidas a religião é uma espécie de salvaguarda existencial psicológica, por outro, o que fundamenta o transcendentalismo em sociedades modernizadas? A religiosidade é a principal, mas não a única fonte de transcendentalismo. Mesmo aonde há elevado nível de segurança existencial, a espiritualidade continua sendo fonte de resposta a dúvidas existenciais de toda sorte. Por isso a espiritualidade persiste a despeito da modernização (NORRIS & INGLEHART, 2011). Por isso, também, "muito da recente literatura contestando a secularização argumenta que ao invés de um simples declínio na religiosidade, tem havido uma evolução [da religiosidade], principalmente nas sociedades ricas" (NORRIS & INGLEHART, 2011, p. 40 – texto original)⁹⁸.

Desse modo, a modernização nem sempre é suficiente para promover como práxis política o ideal de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Isso acontece apenas quando a temporalização da temporalidade política como urgência supera a temporalização da temporalidade política como espera, ou seja, quando a temporalidade é determinada mais pela modernização como desenvolvimento humano do que pelo transcendentalismo. É por isso que mantemos nossa premissa de correlação positiva entre modernização e eficiência temporal da ação política.

Neste capítulo apresentamos as duas estruturas de temporalização da temporalidade política e desenvolvemos nosso nexo causal entre a investigação da temporalidade política por meio da analítica existencial de Heidegger, a teoria política da modernização (HUNTINGON, 1994) e o culturalismo político (NORRIS & INGLEHART, 2011). No capítulo seguinte, iniciaremos a segunda parte do trabalho explicando o conceito de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente.

-

⁹⁸ Texto original: "Much of the recent literature disputing secularization has argued that rathar than simple decline in religiosity, there has been an evolution, particularly in rich societies" (NORRIS & INGLEHART, 2011, p. 40).



Nesta segunda parte, o ser do homem encontra o ser do tempo político. No capítulo 5, mostramos como a finitude impõe ao indivíduo o ideal de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. É essa demanda que faz girar o relógio do tempo político. No capítulo 6, retomando o debate metodológico, fazemos uma crítica às abordagens da teoria política que concentram nas instituições e na história a análise do tempo político. Consideramos que o institucionalismo histórico erra ao considerar que são as instituições, e não o indivíduo, o principal determinante da temporalidade política. No capítulo 7, apresentamos os conceitos de microtempo existencial e macrotempo institucional. O microtempo existencial é o desdobramento político da temporalidade do indivíduo autêntico: o ser-aí autêntico é ser-para-a-morte como urgência existencial do tempo presente e, por isso, temporaliza a temporalidade política como urgência. O macrotempo institucional é o desdobramento político da temporalidade do ser-aí cotidiano: inautêntico, ele é um serpara-a-morte como fuga da morte e, como tal, temporaliza a temporalidade política como espera. Mostramos que, na dimensão transcendentalismo da temporalização da temporalidade política, a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente depende do sentido de urgência desencadeado pela objetivação da morte como impossibilidade de qualquer possibilidade. No capítulo 8, apresentamos nossa máxima: se, conforme afirma Heidegger, o indivíduo é ser-para-o-fim (Sein-zum-Ende), e a morte é a impossibilidade ontológica de qualquer possibilidade, então a existencia é a totalidade do tempo político. A conclusão deste argumento é apresentada no capítulo 9: a finitude impõe ao homem a necessidade de totalizar a política no tempo presente. Neste capítulo, mostramos que o presente é o tempo por excelência da ação política. Filosofia do tempo e teoria política se encontram para que mostremos as formas possíveis de manifestação do agora político. No capítulo 10, mostramos que, na dimensão modernização da temporalidade política, a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente depende da capacidade do indivíduo percebida no tempo presente. Por fim, no capítulo 11, concluímos nosso argumento de que a temporalidade do sistema político é derivada da temporalidade do indivíduo, e isso se deve à indissociabilidade do binômio indivíduo-instituição.

5. A REALIZAÇÃO NO TEMPO PRESENTE DA VONTADE POLÍTICA CONCEBIDA OU MANIFESTADA NO TEMPO PRESENTE

Dasein é preocupação; ele tem que ordenar sua vida através da realização de vários projetos e alocando o devido tempo para cada um. Como o Dasein os realizaria se tivesse uma eternidade de tempo a sua disposição? Ele simplesmente não o faria, do mesmo modo que eu não seria um prudente gestor financeiro caso dispusesse de uma quantidade infinita de dinheiro à minha disposição. (INWOOD, 2000, p. 76 – tradução livre) 99

Uma vida sem a perspectiva da morte seria uma vida de adiamento perpétuo. (INWOOD, 2000, p. 69 – tradução livre)¹⁰⁰

O que significa a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente? O ser-aí cotidiano vive para o agora (HEIDEGGER, 1992). Isso não significa que seu comportamento seja pautado pela urgência. A urgência existencial só existe no ser-aí autêntico que, sendo-para-a-morte como urgência existencial do tempo presente, age com determinação (Entschlossenheit). Conferindo à realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente o status de práxis política, o ser-aí autêntico temporaliza a temporalidade política como urgência. Qual o fundamento do ideal de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente? Duas respostas são encontradas em Heidegger (2006): a indeterminação da morte e a determinação (Entschlossenheit), desencadeada pelo ser-para-a-morte. Vejamos o que ambos significam e como temporalizam a temporalidade política. O terceiro fundamento é a ausência de um denominador comum para o tempo de vida de todos os indivíduos, que será abordado na sequência deste capítulo.

Trataremos primeiro da indeterminação da morte. Porque se pode morrer a qualquer momento, a morte é a possibilidade onipresente do *ser-ai* (HEIDEGGER, 2006):

a indeterminação da morte entreabre-se, originalmente, na angústia. Essa angústia originária, porém, aspira a dispor-se à decisão [determinação, *Entschlossenheit*]. Ela varre todo encobrimento acerca do abandono da presença [do *ser-ai*]. O nada trazido pela angústia desvela a nulidade que determina o *fundamento* da presença que, por sua vez, é enquanto estar-

¹⁰⁰Texto original: "A life without the prospect of death would be a life of perpetual postponement" (INWOOD, 2000, p. 69).

-

⁹⁹ Texto original: "Dasein is care; it has to order its life by undertaking various projects and allowing a certain time for them. How could it do that if it had an eternity of time at its disposal? It could not, any more than I could be a prudent financial manager if I had an infinite amount of wealth at my disposal" (INWOOD, 2000, p. 76)

lançado na morte. (p. 391)

Essa indeterminação da morte temporaliza a temporalidade política da seguinte maneira. Desconhecendo o quando da morte, mas reconhecendo que ela é sua mais absoluta possibilidade, o *ser-aí* autêntico age com determinação (HEIDEGGER, 2006). Essa descoberta traz consigo a necessidade de estudarmos o segundo fundamento da realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente: a determinação. O que é isso que Heidegger chama de determinação (*Entschlossenheit*)?

A decisão antecipadora [determinação] ¹⁰¹ não é, de modo algum, um subterfúgio inventado para "superar" a morte. Ela é o compreender que responde ao apelo da consciência, a qual libera a possibilidade de a morte *apoderar-se* da *existência* da presença [do *ser-at*] e de, no fundo, dissipar todo encobrimento de si mesma, por menor que seja. O querer-terconsciência, determinado como ser-para-a-morte, também não significa um desprendimento do mundo mas conduz, sem ilusões, à decisão do "agir". (HEIDEGGER, 2006, p. 393)

Tendo consciência da morte como condição mais irremissível e da finitude da existência como consequência inevitável da morte, conseguimos agir com determinação (*Entschlossenheit*). As ilusões referidas, que prendem o *ser-aí* na temporalidade do impessoal (*Dasman*) e diluem a morte no modo de *ser-para-a-morte* cotidiano (ignorância da morte e fuga da morte), temporalizam a temporalidade política como espera. A "decisão de agir" assume, na política, a forma do ideal de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente.

De que maneira o *ser-para-a-morte*, agindo com determinação, temporaliza a temporalidade política como urgência? A determinação é importante para a política pois impulsiona o *Dasein* a realizar no presente sua vontade de ação. "O Dasein determinado vai antecipadamente em direção à sua morte, e retroativamente em direção ao passado, antes de decidir o que fazer no presente, o presente autêntico ou *Augenblick*, o momento de visão" (INWOOD, 2000, p. 88-9 – tradução livre)¹⁰². A existência autêntica do *ser-ai* que é-para-amorte como urgência existencial do tempo presente gera uma política também autêntica:

a primazia da ação como o fazer autêntico é sintetizada no conceito de determinação (*Entschlossenheit*) e, como determinação pela individuação, é

¹⁰¹ Mantemos aqui a decisão de traduzir *Entschlossenheit* por *determinação*, e não por *decisão antecipadora*, uso corrente na versão brasileira de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2006) lida pelo autor deste trabalho.

Texto original: "Resolute Dasein runs ahead to its death, and reaches back into the past, before deciding what to do in the present, the authentic present or *Augenblick*, the moment of vision" (INWOOD, 2000, p. 88-9).

essencialmente política ao invés de a-política. Da mesma maneira que "determinação" é o nome que Heidegger dá à existência autêntica, também a determinação política individual do Dasein é o que garante a possibilidade de uma política autêntica, correspondente àquela existência autêntica. (SWAZO, 2002, p. 2009 – tradução livre)¹⁰³

Uma observação válida ao conceito que dá título a este capítulo é a seguinte: é realista falarmos em realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente? Antes de mais nada, esse é um conceito ideal que sintetiza a práxis política que gera máxima eficiência temporal da ação política.

Dois extremos delimitam o espectro de eficiência temporal da ação política. O extremo do tempo político instantâneo representa a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. O extremo do tempo político eterno representa a realização em tempo póstumo da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Acontece que "o que fazemos, o que acontece leva tempo - não podemos fazer nada em um instante sem duração" (INWOOD, 2000, p. 111 - tradução livre)¹⁰⁴. A realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente não ignora que no mundo real a política acontece não pontualmente no tempo, mas ao longo de um dado tempo. O que queremos deixar claro é que quanto mais prolongada no tempo for qualquer ação política, menor será sua eficiência temporal. Desse modo, máxima é a eficiência temporal de uma ação política concluída no imediato presente; mínima é a eficiência temporal de uma ação política esperada para ser concluída em um futuro imprevisível.

A trajetória das instituições políticas é marcada pela alternância de continuidades e rupturas pois "... a realidade da história [...] nunca pode começar completamente do zero" (OSBORNE, 1995, p. 11 – tradução livre)¹⁰⁵. A natureza deliberativa da própria política impede que a tomada de decisão seja instantânea, de modo que a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente é um ideal teórico, que corresponde à máxima eficiência temporal concebível da ação política.

Mais do que ressaltar o caráter ideal de nosso conceito, é importante destacar que a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente

¹⁰³ Texto original: "This pre-eminence in action as authentic doing is resoluteness (Entschlossenheit), and as resoluteness for *individuation* it is essentially political rather than a-political. Just as "resoluteness" is the name Heidegger gives to authentic existence, so the individual Dasein's political resoluteness is what grants the further possibility of an authentic politics correspondent to that authentic existence" (SWAZO, 2002, p. 209). ¹⁰⁴ Texto original: "What we do, and what happens, takes time – we cannot do anything in a durationless instant"

⁽INWOOD, 2000, p. 111)

¹⁰⁵ Texto original: "... the reality of history [...] can never begin entirely anew" (OSBORNE, 1995, p.11).

é o modo de ser político mais autêntico do *ser-aí* que, *sendo-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente, temporaliza a temporalidade política como urgência. Além de limitações temporais estritamente políticas, tais como deliberação, construção de grupos de interesse, formação de coalizões partidárias, presentes em estudos sobre o *timing* da política (LINZ, 1998; GOODIN, 1998; SCHEDLER & SANTISO, 1998; SCHMITTER & SANTISO, 1998), existem as limitações existenciais.

Se a eficiência política está associada à realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, então qual o papel do planejamento político de longo prazo na temporalização da temporalidade político? O planejamento de longo prazo não compromete a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, e, portanto, a eficiência temporal da ação política? Vendo o problema por outro ângulo: a política de longo prazo não é comprometida pela eficiência política no tempo presente? Acreditamos que não. Sistemas políticos com elevada eficiência temporal antecipam o longo prazo ao projetarem a ação política futura no tempo presente. O contrário acontece quando a ação política é bloqueada por excesso de planejamento de longo prazo. Como qualquer ação política, ao planejamento político é atribuível eficiência temporal, que será tão maior quanto menor for o tempo necessário para sua realização. Quando o planejamento é excessivamente prolongado a ponto de inviabilizar ação política no tempo presente, não há eficiência temporal alguma, mas a projeção do presente (tempo de realização da ação política) no futuro: o presente político resume-se a planejamento, e a realização da ação política concebida no tempo presente é projetada no futuro.

Apresentados o conceito de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, podemos partir para uma crítica do intitucionalismo histórico, a corrente da teoria política que centraliza a temporalidade política no macrotempo institucional.

6. CRÍTICA ANTI-HISTORICISTA AO INSTITUCIONALISMO HISTÓRICO

Nos séculos XIX e XX, o tempo se impõe como questão na filosofia europeia de maneira qualitativamente diferente daquela que assumia previamente, no que constitui um exemplo paradigmático do caráter permanente das questões filosóficas: na nova e dupla forma do problema da história e do problema da morte. (OSBORNE, 1995, p. X – tradução livre)¹⁰⁶

Neste capítulo fazemos uma crítica ao institucionalismo histórico na teoria política, uma vez que o institucionalismo histórico esquece do ser da temporalidade política, que é a temporalização. Como alternativa metodológica propomos, tendo como pano de fundo a analítica existencial, de Heidegger (2006), a troca do historicismo, das instituições (do *impessoal*), pela historicidade do indivíduo (do *ser-ai*) na abordagem do tempo político. Esse exercício é uma tentativa de traduzir em teoria política a temporalidade do *ser-ai* tal como proposta por Heidegger.

6.1. Substituir historicismo por historicidade na teoria política para descobrir que a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal

Historicidade é o processo, em todo e cada caso somente meu, de formação do *ser-aí* (HEIDEGGER, 2006); historicismo é a metodologia de pesquisa em ciência social centrada no macrotempo histórico em detrimento do microtempo existencial. A teoria política ainda não incorporou uma dimensão existencial de análise da política e de sua temporalidade. Essa crítica tem como ponto de partida a historicidade do ser (HEIDEGGER, 2006) e pretende ser um contraponto à abordagem historicista que predomina na teoria política institucionalista.

Começamos nossa crítica ao institucionalismo histórico lembrando que a teoria política ainda não considera a temporalidade do indivíduo um fator determinante para a formação da temporalidade política. Antes de criticarmos o historicismo, entretanto, temos que conhecer seu conceito.

O historicismo é a forma de consciência histórica na modernidade que apresenta o fenômeno do passado em termos de seu 'valor como herança', ou como 'tesouros culturais'. É essa cumplicidade com a tradição que [...] coloca o historicismo a serviço da barbárie. [...] Por conta disso, o historicismo se esquece não apenas do papel do presente na

-

¹⁰⁶ Texto original: "Time imposes itself as a problem within nineteenth – and twentieth-century European philosophy, in a qualitatively different way from that in which it previously appeared as a paradigmatic example of the unchanging character of philosohical questions, in the new twofold form of the problem of *history* and the problem of *death*" (OSBORNE, 1995, p. X).

memória histórica, mas, com ele, de tudo aquilo do passado que não é transmitido como herança: principalmente a tradição dos oprimidos. (OSBORNE, 1995, p. 140 – tradução livre)¹⁰⁷.

De acordo com o institucionalismo histórico, a dependência de trajetória das instituições dita o compasso do tempo político (PIERSON, 2004). *Politics in Time* (PIERSON, 2004) também é um estudo sobre a temporalidade política. Só que ao invés de buscar respostas na temporalidade do indivíduo, as busca na evolução histórica das instituições. Essa relação se dá porque o objetivo do institucionalismo histórico não é abordar a eficiência política e muito menos a eficiência temporal, mas sim explicar os processos de ruptura e transição política. Apesar de também abordarmos instituições políticas por meio de uma perspectiva temporal, nosso ponto de partida da relação indivíduo-instituição não é o *macrotempo* histórico das instituições e sistemas políticos, mas o *microtempo* de vida do indivíduo. Invertem-se, desse modo, a ordem de precedência metodológica e o horizonte de análise, a fim de que se possa ressaltar a importância da eficiência temporal da ação política. Ao final deste capítulo, justificamos que a negligência do institucionalismo histórico para com a temporalidade do indivíduo justifica-se no modo de ser cotidiano do *ser-ai*: a inautenticidade. Por causa dela, a temporalidade do sistema político só pode ser a temporalidade do impessoal.

Vejamos agora o significado de historicidade. Historicidade é a consciência da linearidade do tempo da longa duração, do tempo histórico (GIDDENS, 2009; SZTOMPKA, 1998). Em Heidegger (2006), historicidade compreende à história do ser. É o desenrolar daquilo que acontece enquanto o ser-aí é: tudo que o Dasein é entre seu nascimento e sua morte. Historicidade é, antes de mais nada, do ser, não do impessoal; do indivíduo, não das instituições. Historicidade é o modo de ser histórico do ser-aí autêntico, que sabe que é-para-a-morte, que é finito: "o ser-para-a-morte em sentido próprio, ou seja, a finitude da temporalidade, é o fundamento velado da historicidade da presença [do ser-aí]" (HEIDEGGER, 2006, p. 478). Em Heidegger,

a essência da temporalidade é a *historicidade*. Ela é a maturação da temporalidade. Ser histórico é ter um destino, correr-adiante para a morte, deixar-se atirar para o factício aí e sua finitude, transmitir-se as

phenomena of the past in terms of their 'value as heritage', or as 'cultural treasures'. It is this complicity with tradition which, in Benjamin's view, places historicism in the service of barbarism. [...] On this account, historicism forgets not just the role of the present in historical memory, but, therewith, eveything in the past which resists transmission as heritage: specially, the tradition of the oppressed" (OSBORNE, 1995, p.140). Nota

no texto original remete a Walter Benjamin, Theses on the Philosophy of History (1940)

Texto original: "Historocism is the form of historical consciousness within modernity which presents the phenomena of the past in terms of their 'value as heritage', or as 'cultural treasures'. It is this complicity with

possibilidades dadas no fato de estar-jogado [na existência] e assim assumir a cada momento o presente. [...] A historicidade só se dá a cada momento e para o momento. (STEIN, 1966, p. 52)

A história do ser é sua existência. Existência que se desenrola em seu passado, seu presente e seu futuro:

o ente que, em seu ser, é essencialmente porvir, de tal maneira que, livre para a sua morte, nela pode despedaçar-se e deixar-se relançar para a facticidade de seu pré é um ente que, sendo porvir [futuro], é de modo igualmente originário o vigor de ter sido [passado]. Somente este ente, transmitindo para si mesmo a possibilidade herdada, pode assumir o seu próprio estar-lançado e ser no modo do instante para o "seu tempo". Somente a temporalidade própria, que é também finita, torna possível o destino, isto é, a historicidade em sentido próprio. (HEIDEGGER, 2006, p. 477).

A historicidade autêntica é finita como a temporalidade própria. Sabendo disso, podemos identificar o primeiro elemento do existencialismo que, ausente no institucionalismo, inviabiliza qualquer intento existencialista nessa vertente da teoria política: a finitude do tempo do indivíduo *vis-à-vis* a permanência do tempo das instituições. Instituições existem no macrotempo histórico e cidadãos existem no microtempo existencial. Já que a temporalidade das instituições é derivada da temporalidade do *ser-aí*, macrotempo histórico e microtempo existencial são resultado do mesmo processo de formação, a saber, a temporalização da temporalidade do *ser-aí*. Entretanto, essas duas temporalidades têm uma diferença fundamental entre si: o macrotempo institucional é compatível com a temporalização da temporalidade política como espera; o microtempo existencial, devido à finitude do *ser-aí*, é compatível com a temporalização da temporalidade política como urgência.

Isso tem desdobramentos teóricos. A abordagem historicista do institucionalismo contribui para consolidar um modelo de instituição que, visto sob o escrutínio da analítica existencial apresenta duas falhas. No plano metodológico, ofusca a temporalidade do indivíduo como elemento condicionante da temporalidade política. Como se explica esta carência metodológica? Conforme vimos acima, a dimensão existencial está ausente no institucionalismo histórico porque o objetivo desse é explicar a institucionalização dos sistemas políticos. Ausente um entendimento da necessidade existencial de urgência, que parte sempre do *ser-aí* autêntico, que, *sendo-para-a-morte*, imprime na práxis política a urgência existencial do tempo presente, não há espaço metodológico no institucionalismo

histórico para uma teoria da temporalização da temporalidade política que parta da temporalidade do indivíduo. Consequentemente, para o insitutcionalismo histórico, a temporalização da temporalidade política acontece exclusivamente no macrotempo institucional, e o papel de temporalizador da temporalidade política cabe essencialmente às instituições. Legitima-se assim, do ponto de vista doutrinário, a dependência de trajetória como elemento norteador da temporalidade das instituições.

A temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal. Críticamos o institucionalismo histórico pois a primazia metodológica que é conferida ao macrotempo institucional, uma vez ignorada a temporalidade do indivíduo, equivale a um primado metodológico da temporalidade do impessoal (Dasman) sobre a temporalidade do indivíduo (Dasein). Esse viés metodológico só não compromete o argumento do institucionalismo histórico pois, de fato, o Dasein se encontra, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, perdido no impessoal, de modo que também o cidadão, ser-aí político, se encontra perdido no Dasman político, que é o próprio sistema político. Para melhor compreender esse raciocínio, vejamos o conceito de impessoal. Por meio dele,

> Heidegger explora um pronome alemão simples, man (se), como vemos em "Pagam-se as dividas que se têm", ainda que o inglês (e o português) costume usar "nós", "eles", "você" ou "as pessoas" (bem como "a gente") em contextos nos quais o alemão usa man. Heidegger transforma este pronome num substantivo definido, das Man, "o se" ou "o eles". O "eles" são os outros, mas também me inclui, na medida em que faço, penso e sinto aquilo que "eles" fazem, pensam e sentem. (INWOOD, 2004, p. 38)

"Na média, a interpretação do Dasein é governada pela cotidianidade, por aquilo que o tradicional diz sobre o Dasein e sobre a vida humana. É governada pelos "eles" [Dasman], pela tradição" (HEIDEGGER, 1992, p. 9 – tradução livre)¹⁰⁸. Para Heidegger, (2006) não há separação factível entre Dasman e Dasein: é inviável ser sempre um Dasein autêntico. Por isso, a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal, e o macrotempo institucional é a temporalidade do impessoal. O impessoal é a temporalidade impessoal da coletividade, incluindo instituições políticas. É assim que "a fundação de instituições... garante um mundo significativo porém impessoal para além da morte" (LAVINAS apud OSBORNE, 1995, p. 117 – tradução livre)¹⁰⁹.

9).
Texto original: "the founding of institutions... ensures a meaningful, but impersonal world beyond death" (LAVINAS apud OSBORNE, 1995, p.117).

¹⁰⁸ Texto original: "On average, the interpretation of Dasein is governed by everydayness, by what one traditionally says about Dasein and human life. It is governed by the 'One', by tradition" (HEIDEGGER, 1992, p.

A temporalidade do impessoal se manifesta na política como espera, pois o impessoal, sendo todos e também sendo ninguém (HEIDEGGER, 2006), nunca é-para-a-morte. A historicidade própria do ser-aí é seu ser finito, para-a-morte. Ser-para-a-morte é o modo autêntico de historicidade do Dasein, é o modo próprio de historicidade política do ser-aí autêntico e de formação de uma política autêntica, cuja práxis é o ideal de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. A política existencialmente autêntica é a oposição permanente à temporalidade do impessoal. A historicidade própria do Dasein político é sua vida, pois a existência é a totalidade do tempo político.

Nossa abordagem, não é uma negação do argumento defendido pelos adeptos do institucionalismo histórico (PIERSON, 2004) segundo o qual as instituições, materialização política do pensamento social vigente em cada tempo histórico, devem, necessariamente, evoluir na história. O que fazemos é argumentar que não é a lenta evolução das instituições no macrotempo histórico o fenômeno que encobre a falta de eficiência no tempo presente. A morosidade política é causada pela temporalidade do próprio *ser-aí* cotidiano, ocupado e perdido no impessoal. Ele é o sujeito da temporalização da temporalidade política.

É somente quando a temporalização da temporalidade política como urgência predomina sobre a temporalização da temporalidade política como espera que o presentismo radical do tempo político adquire o status de práxis política, mas, se a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal, e se o impessoal não pode temporalizar a temporalidade política como urgência, então de onde vem a elevada eficiência temporal da ação política?

6.2. Resgatar o indivíduo da dependência de trajetória e da eternização da história

Retomemos agora o ponto de partida deste trabalho: a busca por uma explicação para a morosidade institucional *vis-à-vis* a necessidade de ação política imediata decorrente da urgência existencial do tempo presente. Há alguma resposta, na ciência política, para a lentidão do macrotempo institucional? Sim, o argumento da *dependência de trajetória* (PIERSON, 2004). Esse cientista político adota abordagem híbrida que transita entre a teoria da escolha racional e o institucionalismo histórico para fazer uma análise histórica de longo prazo das mudanças e continuidades das instituições políticas. Trata-se de uma abordagem neoinstitucionalista histórica centrada no *path dependence* como elo principal de avaliação da

estabilidade democrática (PIERSON, 2004). Dependência de trajetória significa que os efeitos dos fenômenos sociais sobre a dinâmica política são aprofundados com o passar do tempo. Desse modo, instituições políticas dependem das condições dadas e são retroalimentadas pelas mesmas, criando uma dependência de trajetória e tornando mais custosas alterações na estrutura política no transcorrer da narrativa histórica.

A dependência de trajetória, para Pierson, não é resultado da escolha racional dos agentes, mas da cumulatividade histórica, que foge do controle desses. A leitura da obra de Pierson, apesar do grande mérito de sua abordagem em ampliar o horizonte espaço-temporal de análise das mudanças e continuidades institucionais, contém nas suas entrelinhas a desconcertante assertiva de que são as instituições que modelam os atores, e que a recíproca não é verdadeira. Por fim, cabe observar que as raízes da inércia institucional identificadas por Pierson acabam por isolar teoricamente atores hegemônicos e instituições políticas, conferindo a estas uma autonomia na grande narrativa histórica (RICOEUR, 2010), como se não houvesse interdependência entre agentes hegemônicos e instituições.

O imediatismo, a inércia institucional e a cumulatividade histórica são as causas da dependência de trajetória (PIERSON, 2004), mas será que uma explicação abrangente da inércia institucional pode prescindir do entendimento da temporalização da temporalidade política que emana do *ser-aí*? Talvez porque nosso objetivo seja um tanto diferente, a saber, entender o tempo político a partir dos indivíduos, não das instituições, interpretamos a temporalidade política de uma maneira diferente. Nosso contra-argumento à dependência de trajetória é a temporalidade do binômio indivíduo-instituição. A temporalidade das instituições políticas é própria, mas, porque é formada pela temporalização da temporalidade do indivíduo, não é independente da temporalidade humana.

Manifestando-se como incongruência entre macrotempo institucional e urgência existencial do tempo presente, o determinismo histórico é a incompatibilidade, fática, ainda que não ontológica, entre a temporalidade do sistema político e a realização da vontade de todos os indivíduos em cada tempo presente. Não fosse assim, não haveria necessidade de se fazer política. Dizer que a modernização, social, econômica e política, temporaliza a temporalidade política é corroborar o materialismo histórico. Os renegados da modernização temporalizam a temporalidade política como espera e projetam, em algum tempo futuro, a realização de suas urgentes vontades políticas. Portanto, sob a perspectiva da temporalidade política, o determinismo histórico é a incompatibilidade entre o macrotempo histórico e a realização no tempo presente da vontade política dos indivíduos com menores recursos de poder. Como resultado, "a totalização temporal sempre acontece sob a perspectiva de

interesses e formas sociais específicos" (OSBORNE, 1995, p. 126 – tradução livre)¹¹⁰, e "a escala de tempo social da classe em ascensão, principalmente quando ela começa a tomar o poder, é em larga medida imposta a todo o resto da sociedade" (GURVITCH, 1964, p. 86 – tradução livre)¹¹¹. A resultante do embate das forças sociais determina qual temporalidade entrará para a história, qual virará utopia¹¹².

Nossa crítica existencialista ao institucionalismo histórico só fica completa se compreendermos que a história é a utopia da eternização do indivíduo. Vejamos como isso acontece:

a antecipação da morte é a manifestação no indivíduo (por meio do outro) da finitude da espécie. Esse é o verdadeiro significado ontológico da atemporalidade constitutiva do fim. Como resultado, a história é ao mesmo tempo *desejo*, *sofrimento* e *utopia*. (OSBORNE, 1995, p. 125 – tradução livre)¹¹³

Considerando-se que *a existência é a totalidade do tempo político* e que a história transcende a existência, temos que a história transcende o tempo político, pois o tempo político acontece na existência, ao passo que a temporalização da temporalidade política é uma herança histórica. Por que, do ponto de vista existencial, a história é utopia? A história é a projeção de um ser histórico. Só que esse ser histórico apenas é enquanto o *ser-aí* ainda for,

Texto original: "The social time scale of a rising class, particularly when it begins to take power, is imposed to a large degree on the whole of society" (GURVITCH, 1964, p. 86).

_

¹¹⁰ Texto original: "Temporal totalization always takes place from the standpoint of specific sets of social interests and forms" (OSBORNE, 1995, p. 126).

^{112 &}quot;Como as práticas nas quais nos engajamos estruturam e produzem, permitem ou distorcem, diferentes noções de tempo e de possibilidade? Quais tipos de experiência histórica essas práticas viabilizam ou impedem? O futuro de quem elas garantem? Essas são as questões pertinentes a uma política do tempo, encarregada de investigar estruturas temporais em relação às possibilidades permitidas ou negadas, em modos temporais específicos. Pensemos, por exemplo, no modo em que, em democracias capitalistas, o significado político do desemprego é determinado pelo horizonte de expectativas num dado prazo; e em como esse horizonte está relacionado com formas mais amplas de consciência histórica e de prática social. Pensemos, especificamente, sobre os desafios postos a uma política de emancipação por um horizonte de expectativas no qual a substituição do capitalismo no prazo hábil de uma vida deixa de ser uma possibilidade viável, de modo que as forças sociais encarregadas dessa tarefa não possam mais ser encaradas com confiança para desempenhar um papel político" (OSBORNE, 1995, p. 200 - tradução livre). Texto original: "How do the practices in which we engage structure and produce, enable or distort, different senses of time and possibility? What kinds of experience of history do they make possible or impede? Whose futures do they ensure? These are the questions to which a politics of time would attend, interrogating temporal structures to which about the possibilities they encode or foreclose, in specific temporal modes. Think, for example, about the way in which the political significance of unemployment in captalist democracies. Think, in particular, about the problems posed for a politics of emancipation by a horizon of expectation within which the replacement of capitalism within any current lifetime is no longer a feasible prospect; and the social forces traditionally assigned to the job can no longer be looked upon with any confidence to 'grow into' their alloted political role" (OSBORNE, 1995, p. 200).

Texto original: "... the anticipation of death is the manifestation within the individual (via the other) of the finitude of the species. This is the true ontological meaning of the constitutive timelessness of the end. As a result, history is at once *desire*, *suffering* and *utopia*" (OSBORNE, 1995, p.125).

pois nada pode ser para aquilo que já não é (HEIDEGGER, 2006). Isso mostra que o ser histórico não pode transcender o *ser-aí*, o ser existencial. "A morte [...] é a possibilidade da impossibilidade de toda relação com..., de todo existir" (HEIDEGGER, 2006, p. 339). A consequência da finitude é a impossibilidade ontológica de o ser histórico transcender ao *ser-aí*. Essa impossibilidade revela a precedência da historicidade em relação à história. A historicidade é o desenrolar da facticidade (*Faktizität*) do *ser-aí* entre seu nascimento e sua morte. A história transcende isso e, como transcendência da existência, é a utopia da eternização do *ser-aí*.

A história é desejo porque 'a infinitude é a ideia do desejo', e a história é o movimento de infinitização. A história é sofrimento porque o desejo nunca é realizado. História é o conflito de desejos ('história é o que fere'). História é utopia, não apenas porque contém o 'lugar nenhum' do 'ainda não' (e, portanto, é a tela para a fantasia do fim do sofrimento), mas, mais fundamentalmente, porque está assentada na finitude da espécie ¹¹⁴ e consequentemente na igualdade da morte. A história é uma utopia democrática da morte. A morte é o fim que estrutura toda a narrativa; a narrativa carrega consigo a acusação de utopia fatal. (OSBORNE, 1995, p. 125 – tradução livre)¹¹⁵

Utopia porque se trata da inifinitização do indivíduo, ontologicamente finito. E qual a relação entre história e finitude no plano metodológico? Ao tender para o infinito, a história é a negação metodológica da finitude da existência (OSBORNE, 1995):

ao combinar a eternidade dos clássicos e a duração infinita da cronologia (na autoconsciência da história *cada coisa* pode a princípio ser preservada), a história funciona como a negação radical da morte. Por meio dessa negação, o historicismo troca a verdadeira memória pela restauração da continuidade com o passado. (p. 141 – tradução livre)¹¹⁶

Sendo a utopia de eternização do indivíduo, uma vez que coloca o coletivo à frente do indivíduo, e sendo, com isso, a negação da morte, a história é incompatível com a urgência

¹¹⁴ Mas não, diretamente, do indivíduo, que é o elemento de análise em nossa abordagem existencialista.

¹¹⁵ Texto original: "History is the desire because 'infinity is the idea of the desire' 46 and history is the movement of infinitization. History is suffering because desire is never satisfied. History is the conflict of desires. ('History is what hurts') 47. History is utopia, not just because it contains the 'no place' of the 'not yet' (and is thus the screen for the fantasy of the end of suffering), but, more fundamentally, because it is grounded in the finitude of the species and hence the equality of death. History is a democratic utopia of death. Death is the end which structures all narrative; narrative carries with it a fatal utopian charge" (OSBORNE, 1995, p.125). Citações de Immanuel Levinas, *The trace of the other*.

¹¹⁶ Texto original: "In its combination of the eternity of the classical with the infinite duration of chronology (in the self-consciousness of historicism *each thing* can in principle be preserved), it functions as a radical denial of death. In this denial, historicism trades a true remembrance for its restoration of continuity with the past" (OSBORNE, 1995, p.141).

existencial do tempo presente. O desdobramento metodológico disso é que o historicismo é incompatível com o existencialismo. Por isso, a substituição da história pela historicidade é condição necessária para a construção de uma metodologia de ciência política que coloque a temporalidade do *ser-aí* em primeiro plano, que reconheça no cidadão, e não na instituição, o sujeito da temporalização da temporalidade política.

A existência é a totalidade do tempo político. O mesmo não acontece com a temporalidade política. A temporalidade transcende a existência pois a existencia não é a totalidade das estruturas de temporalização da temporalidade política. Afirmar o contrário seria negar a história. A temporalização da temporalidade política transcende a existência e se encontra na história. O *ser-lançado-no-mundo* (*geworfen*) herda das estruturas de temporalização uma dada temporalidade política. Criticar o historicismo na ciência política não é o mesmo de negar o papel da história na construção da temporalidade do indivíduo. Para Paul Ricoeur (2010a; 2010b), a narrativa histórica é a fonte da temporalidade do indivíduo. A consciência histórica, somente permitida pela própria narrativa histórica, é responsável pela manutenção da percepção temporal humana (RICOEUR, 2010a). Não existe ação política solta ou isolada na história ou no tempo. Isso acontece "[p]ois o ator político só pode atribuir significado político a seu ato se este é entendido em termos de uma narrativa específica de identidade ou "tradição" (CROWELL, 2000, p. 25 – tradução livre) 117. Também Heidegger (2006) reconhece que

em cada um de seus modos de ser e, por conseguinte, também em sua compreensão de ser, a presença [o *ser-ai*] sempre já nasceu e cresceu dentro de uma interpretação de si mesma, herdada da tradição. De certo modo e em certa medida, a presença se compreende a si mesma de imediato a partir da tradição. (2006, p. 58)

A tradição é o componente sobre o qual pode-se dizer que, não dependendo do *ser-ai*, mas do impessoal (*Dasman*), nunca morre, transcende a existência. As duas estruturas de temporalização da temporalidade política identificadas em nosso trabalho, modernização e transcendentalismo, têm um componente da tradição. Aonde há pouca modernização, predomina a tradição; aonde há transcendentalismo, também há tradição, pois a religião é uma faceta da tradição, associada a valores e práticas tradicionais (NORRIS & INGLEHART, 2011) 118 . Descobrir que a modernização e o transcendentalismo temporalizam a

-

¹¹⁷ Texto original: "For the political actor can only attach political significance to his or her act if that act is understood in terms of a specific narrative of identity, or "tradition"" (CROWELL, 2000, p. 25).

¹¹⁸ Se considerarmos tradição como sendo todos os valores que legitimam a vida social, postura que não

temporalidade política nos leva a descobrir também que a temporalização da temporalidade política transcende a existência.

"A tradição projeta a si mesma para o futuro ad infinitum, com a continuidade de um conteúdo essencial" (OSBORNE, 1995, p. 128 – tradução livre)¹¹⁹. Repetindo o passado, a tradição temporaliza a temporalidade política como espera. Desse modo,

> como forma de temporalização, a tradição distingue-se por sua nítida priorização pelo passado em detrimento tanto do presente quanto do futuro [...] O futuro, por seu turno, parece oferecer nada mais que a perspectiva de replicação da relação de 'entrega' que caracteriza a modalidade do passado no presente: uma repetição do presente em seu modo como transmissão do passado. (OSBORNE, 1995, p. 127-8 – tradução livre)¹²⁰

Sendo a tradição derivada do passado, a temporalização sustentada na tradição representa a impossibilidade de a história antecipar-se a si mesma. É por isso que a tradição é incompatível com a projeção do futuro político no presente, incompatível com a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. A tradição é a negação ontológica da possibilidade de a urgência existencial do tempo presente assumir o status de práxis política. A tradição é a negação da aceleração da história. É assim que a temporalização da temporalidade política como espera é a herança histórica que o ser-aí recebe quando é lançado-no-mundo (geworfen) em sociedades nas quais a temporalidade da tradição e do transcendentalismo predomina sobre a temporalidade da modernização. É assim também que o pensamento tradicional contribui para temporalizar a temporalidade política como espera: "a mudança é ausente ou imperceptível na sociedade tradicional porque os homens não podem conceber a sua existência" (HUNTINGTON, 1975, p. 112).

No capítulo seguinte, veremos como os dois modos de ser do indivíduo elencados por Heidegger (autenticidade e inautenticidade) podem revelar indícios sobre a temporalização da temporalidade política. Começaremos pela temporalidade política do ser-ai inautêntico, haja vista que a inautenticidade é o modo de ser do indivíduo cotidiano, ou seja, é o modo de ser de todos nós na maior parte do tempo. O que segue é o argumento de que a inautenticidade do ser-aí é a origem daquilo que chamamos de macrotempo institucional.

adotamos aqui, então a própria modernização também poderia ser considerada uma manifestação da tradição. Aqui entendemos modernização como sendo o rompimento com a tradição.

Texto original: "Tradition projects itself into the future ad infinitum, with the continuity of an essential content" (OSBORNE, 1995, p.128).

¹²⁰ Texto original: "As a form of temporalization, tradition is distinguished by its apparent prioritization of the past over both present and future [...] The future, on the other hand, appears to offer no more than the prospect of a replication of the relationship of 'handing on' which characterizes the modality of the past within the present: a repetition of the present in its mode as transmission of the past." (OSBORNE, 1995, p.127-8).

7. ORIGEM DO MACROTEMPO INSTITUCIONAL E DO MICROTEMPO EXISTENCIAL

O futuro [...] pode ser visto como algo a ser aguardado passivamente ou como algo a ser ativamente construído. O primeiro sugere antecipação e adaptação; o segundo, planejamento e desenvolvimento. (SZTOMPKA, 1998, p. 97)

Nosso objetivo neste capítulo é associar os modos de ser do indivíduo (autenticidade e inautenticidade) à temporalização da temporalidade política. Para isso, analisaremos, à luz da temporalidade política, alguns conceitos filosóficos elaborados por Heidegger na analítica existencial de *Ser e Tempo*: *ser-para-a-morte*, *autenticidade* e *inautenticidade*.

7.1. A temporalidade política do ser-aí autêntico: o microtempo existencial

A eficiência temporal da ação política é elevada quando o sistema político temporaliza a temporalidade política como urgência. Vimos que o *ser-ai* autêntico, vivendo a urgência existencial do tempo presente, temporaliza a temporalidade política como urgência. Agora mostraremos como temporalizar a temporalidade política como urgência gera o modo de temporalidade política que chamamos de microtempo existencial.

7.1.1. Do ser-para-a-morte à urgência existencial do tempo presente na temporalidade política como urgência

Na presença [no *ser-ai*], enquanto ela é, sempre se acha algo pendente, que ela pode ser e será. A esse pendente pertence o próprio "fim". O "fim" do ser-no-mundo é a morte. (HEIDEGGER, 2006, p. 306)

Heidegger (2006) identifica ontologicamente três dimensões do ser: *ser-aí*, *ser-para-os-outros* e *ser-para-a-morte*. O primeiro já foi abordado; o segundo também, quando analisamos o tempo social. O terceiro será abordado agora.

A morte nos mostra que o problema do ser não é espacial, mas temporal (HEIDEGER, 2006). Quando o *ser-para-a-morte* confere urgência existencial do tempo presente à práxis política, ele temporaliza a temporalidade política como urgência. É em Heidegger (2006) que encontramos os fundamentos para a urgência existencial do tempo presente: *ser-para-a-morte* (*Sein-zum-Tode*), *finitude* (*Endlichkeit*) e *determinação* (*Entschlossenheit*). Neste capítulo apresentamos as consequências de cada um desses atributos do *ser-ai* autêntico na temporalização da temporalidade política. O *ser-para-a-morte* autêntico, agindo com

determinação, demanda no tempo presente a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, pressionando, desse modo, a formação de instituições políticas com elevada eficiência temporal.

Se, por um lado, o *ser-aí* inautêntico é o constante diluir da morte na impessoalidade do coletivo (*Dasman*), por outro, o *ser-aí* autêntico é o constante lembrar da morte como possibilidade última. "O ser-para-o-fim" é o "ser para o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. O ser que existe para essa possibilidade coloca diante de si a pura e simples impossibilidade de existência" (HEIDEGGER, 2006, p. 331). O reconhecimento da impossibilidade da existência desperta no *ser-aí* isso que chamamos de urgência existencial do tempo presente. A ausência da urgência existencial no transcendentalismo como prática ou crença na transcendência do tempo de vida faz o transcendentalismo a temporalizar a temporalidade política como espera.

Relacionar morte e temporalidade política é uma necessidade imposta pela finitude, mas que não deve impedir a plenitude do viver do *Dasein* autêntico. O ser é escolha pela vida. O *ser-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente, consciente de sua finitude, busca realizar no tempo presente sua vontade de ação. Conforme muito bem pontua Critchley (2009c),

não há nada de mórbido em relação ao ser-para-a-morte. [...] A ideia de Heidegger é que o ser-para-a-morte arranca o *Dasein* de sua imersão no cotidiano inautêntico e o permite descobrir-se a si mesmo. É somente em relação ao ser-para-a-morte que eu me torno apaixonadamente consciente da minha liberdade. (tradução livre)¹²¹

Vejamos agora com mais rigor de que maneira a morte atua na temporalização da temporalidade política.

7.1.2. O papel da morte na temporalização da temporalidade política

Antes de entendermos de que maneira o *ser-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente temporaliza a temporalidade política como urgência, é necessário compreendermos quatro coisas: (i) o conceito ontológico existencial de morte em Heidegger; (ii) o que é *ser-para-a-morte*; (iii) a importância do tema da morte em *Ser e Tempo* e (iv) a relação entre a morte e *autenticidade* e *inautenticidade* do *ser-aí*. Visto isso, entenderemos a

¹²¹ Texto original: So, there is nothing morbid about being-towards-death. Heidegger's thought is that being-towards-death pulls Dasein out of its immersion in inauthentic everyday life and allows it come into its own. It is only in relation to being-towards-death that I become passionately aware of my freedom" (CRITCHLEY, 2009c).

relação entre tempo e morte e poderemos descobrir (v) a importância da morte para a temporalização da temporalidade política.

Primeiro: o conceito ontológico de morte. Morte é deixar de ser pois aniquila a possibilidade de projeção de possibilidades, essência do ser-aí. A morte é intransferível, e, por isso, é fonte da individualidade. É a antecipação da morte que faz o Dasein enxergar sua existência como única. A consciência da finitude da existência é a origem da individualidade do homem (HEIDEGGER, 2006). No entanto, o indivíduo, ao morrer, não é totalidade; ele simplesmente deixa de ser: não mais pode ser projeção de possibilidade. Por isso, o morto não é nem pode ser Dasein. O conceito ontológico de morte, formulado por Heidegger, é o seguinte:

enquanto fim da presença [do ser-aí], a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, indeterminada e insuperável da presença. Enquanto fim da presença, a morte é e está em seu ser-para o fim [...] Assim, se esclarece o conceito existencial da morte como ser-lançado para o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. (HEIDEGGER, 2006, p. 327 e 335)

Se existencialmente a morte é o fim do indivíduo, ontologicamente a morte, ao marcar a impossibilidade de todas as possibilidades do homem, é a completude do *ser-aí* (HEIDEGGER, 2006)¹²². Fenomenologicamente, a morte é para o ser apenas possibilidade iminente, nunca realização, porque, uma vez realizada a morte, o ser já não mais existe. A morte não é realizada na existência do ser, e, por isso, não é uma possibilidade existencial, mas uma impossibilidade existencial (HEIDEGGER, 2006), depois da qual somente há o nada (HEIDEGGER, 2006)¹²³. Sendo a impossibilidade de toda e qualquer possibilidade, a morte define a irrepetibilidade do ser. Assim sendo, a morte é a fonte da identidade, da unicidade do *ser-aí*. É somente na morte que o *ser-aí* se liberta completamente do impessoal (*Dasman*). É por isso que a morte é o ápice da autenticidade do *ser-aí* (HEIDEGGER, 2006). É por isso também que autêntico é o *ser-aí* que *é-para-a-morte*.

A morte é completude porque é aquilo que sempre falta ao *ser-ai* enquanto ele existe. É completude pois é a última possibilidade: com a morte o *ser-ai* nunca mais pode ser

_

¹²² "Pode-se formular o que se discutiu até o presente momento sobre a morte em três teses: 1. Enquanto a presença [o *ser-ai*] é, pertence-lhe um ainda-não, que ela será – o constantemente pendente. 2. O chegar-ao-fim do ente que cada vez ainda não está no fim (a superação ontológica do que está pendente) possui o caráter de não-ser-mais-presença. 3. O chegar-ao-fim encerra em si um modo de ser absolutamente insubstituível para cada presença singular. Há na presença uma "não totalidade" contínua e ineliminável, que encontra seu fim com a morte" (HEIDEGGER, 2006, p. 316).

¹²³ "Concebemos existencialmente a morte como a possibilidade característica da *im* possibilidade de existência, ou seja, como o absolutamente nada da presença [do ser-aí]" (HEIDEGGER, 2006, p. 389).

(HEIDEGGER, 2006)¹²⁴. É por isso que a existência é a totalidade do tempo político. Não há que se falar em tempo, temporalidade, ação política após a morte do *ser-ai*. A morte ser sua última possibilidade significa que nada pode ser para o *ser-ai* após sua morte. A existência é a totalidade do tempo político porque a morte é a anulação da possibilidade de ser do homem (HEIDEGGER, 2006). É por isso também que a abordagem historicista da temporalidade política, ao compactuar com a utopia da eternização do *ser-ai*, é incompatível com o existencialismo político.

Segundo: o significado de ser-para-a-morte. O ser-para-a-morte é o ser para sua possibilidade mais própria, inevitável e insuperável: a morte (HEIDEGGER, 2006).

O Dasein se desencobre como poder-ser. Mas sendo essa possibilidade sempre minha, ela seria a todo instante recuperável, a existência se prolongando infindamente. Mas desde o princípio o Dasein está predeterminado pelo seu fim. Basta o homem viver, que já é bastante velho para morrer, reza antigo provérbio alemão. Então a morte é esse fim "como possibilidade da impossibilidade". Estamos diante do não-ser como essência da existência. Eis em que consiste o ser-para-a-morte. (NUNES, 2002, p. 21).

A morte é o princípio de individuação que arranca o indivíduo da cotidianeidade. Isso porque é por ser consciente de sua finitude existencial que o indivíduo percebe sua temporalidade *no* mundo e, consequentemente, sua condição existencial. O *ser-em-direção-à-morte* é o modo de vida do *Dasein*. A inevitabilidade da morte faz com que um ser seja insubstituível em relação a outro. Perceber isso torna o homem um ser completo em sua individualidade, um *ser-para-a-morte*.

Terceiro: a importância do tema da morte em Ser e Tempo. A morte é importante para o Dasein pois é fonte de sua temporalidade. Heidegger, diferentemente da tradição filosófica ocidental, encontra na morte, e não na eternidade, o significado para o tempo (ALWEISS, 2002). "O feito de Heidegger foi ter descoberto na antecipação da morte a estrutura de

^{124 &}quot;Tão logo a presença "exista", de tal modo que nela nada mais esteja de forma alguma pendente, ela também já se tornou um como não-mais-ser-presença. Retirar-lhe o que há de pendente significa aniquilar o seu ser. Enquanto a presença é um ente, ela jamais alcançou seus "todos". Caso chegue a conquistá-los, o ganho se converterá pura e simplesmente em perda do ser-no-mundo. Assim, nunca mais se poderá fazer a sua experiência como um ente. [...] Como possibilidade, a morte não propicia à presença nada para "ser realizado" e nada que, em si mesmo, possa ser real. É a possibilidade da impossibilidade de toda relação com..., de todo existir" (HEIDEGGER, 2006, p. 310 e 339). Além disso: "Na corrida para frente, para a morte, o ser-aí, assume sua possibilidade extrema. Sua possibilidade se torna alí incomensuravel impossibilidade. A suprema impossibilidade de qualquer nova existência como poder-ser. A morte é a impossibilidade de qualquer outro poder-ser. A morte como possibilidade suprema é a impossibilidade de qualquer outra possibilidade. A morte encerra o projeto" (STEIN, 1966, p. 50).

temporalização existencial" (OSBORNE, 1995, p. XI – tradução livre)¹²⁵.

O *ser-ai* é o ente que, em seu ser, compreende a finitude de sua temporalidade. E como isso acontece? A morte é finitude e, como tal, é a origem da temporalidade. É essa a relação entre tempo e morte. Somente confrontando-se com a morte, projetando-se como *ser-para-a-morte*, e sendo-para-a-morte de maneira autêntica, pode o *Dasein* encontrar significado na sua temporalidade finita (CRITCHLEY, 2009a).

Essa interpretação do conceito heideggeriano de finitude contém em si o temporal e o existencial do humano. *Dasein* é o ser que é o lá aqui. O *Dasein* é ser ao projetar sua existência naquilo que ainda não é. Isso só é possível por causa do entendimento da finitude temporal da existência, que também é a origem do próprio tempo (ALWEISS, 2002). Fosse o homem eterno, não haveria qualquer sentido em se preocupar com o tempo, ou mesmo em conceber o tempo, pois "[o] tempo somente 'é' para o ser que vive com a consciência de sua mortalidade" (ALWEISS, 2002, p. 118 – tradução livre) 126. Da mesma forma, só há temporalidade porque a finitude impõe um limite ao tempo do *Dasein* (HEIDEGGER, 2006). Também é por causa da finitude do ser-aí que o entendimento dos dois modos de ser-para-amorte, a saber, urgência existencial do tempo presente e fuga da morte, é fundamental para o entendimento da temporalização da temporalidade política. Reconhecendo a finitude e sendo-para-a-morte como urgência existencial do tempo presente o ser-aí temporaliza a temporalidade política como urgência; fugindo da finitude e sendo-para-a-morte como fuga da morte, o ser-aí temporaliza a temporalidade política como espera.

Quarto: a relação entre morte e autenticidade e inautenticidade do ser-aí. "A autenticidade do Dasein é aquilo que constitui sua possibilidade mais extrema de ser" (HEIDEGGER, 1992, p. 10 – tradução livre)¹²⁷. Vejamos antes o que significa cada um desses termos heideggerianos. Qual o fundamento da existência autêntica? "Ser autêntico é ser fiel ao próprio eu, ser sua própria pessoa (isto é, ser quem se é), agir por conta própria" (INWOOD, 2004, p. 38). Autenticidade também é aceitar a finitude da existência humana e enfrentar a angústia existencial sem se dissolver na impessoalidade da coletividade. O ser-aí autêntico não é apenas mais um entre os demais. Sendo como urgência existencial do tempo presente e reconhecendo a existência como totalidade do tempo político, o ser-aí autêntico temporaliza a temporalidade política como urgência. E o faz quando demanda a realização no

-

¹²⁵ Texto original: "Heidegger's achievement was to uncover the existential structure of termporalization in the anticipation of death" (OSBORNE, 1995, p. XI).

¹²⁶ Texto original: "Time 'is' only for a being that lives with an awareness of its mortality" (ALWEISS, 2002 p. 118).

Texto original: "The authenticity of Dasein is what constitutes its most extreme possibility of Being" (HEIDEGGER, 1992, p. 10).

tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. O professor Stein (1966) interpreta o conceito de autenticidade em Heidegger da seguinte maneira:

mas o que possibilita ao ser-aí existir de modo autêntico? É a consciência, não a moral nem a psicológica, mas aquela, inaugurada pelo sentimento de situação. Pela consciência o ser-aí se chama para dentro de seu poder-ser. Pelo chamado da consciência este poder-ser se manifesta como o autêntico poder-ser. A autenticidade do poder-ser brota da resolução enérgica [Entschlossenheit]. Por ela o homem se decide assumir a radical condição de seu estar jogado [na existência]. Desta decisão brota a autenticidade. (p. 50)

Até aqui, mostramos que o conceito heideggeriano de autenticidade (*Eigentlichkeit*) é importante porque a temporalização da temporalidade política como urgência acontece quando o *ser-ai* é autêntico. A autenticidade, no entanto, é a exceção, não a regra, no comportamento humano. O ato de fugir da morte remete ao que Heidegger (2006) chama de inautenticidade. Ao negar ou ignorar a morte e a finitude de sua temporalidade, o homem se entrega à existência inautêntica (HEIDEGGER, 2006).

O inautêntico, perdido no anonimato do "eles" [do *impessoal*], reconhece que "alguém morre". Mas eles obscurecem a possibilidade sempre presente, e mesmo a iminência, da minha *própria* morte. Eles tratam a morte como uma possibilidade remota, como algo que acontece com os outros, mas não comigo mesmo... [...] A pessoa autêntica, ao contrário, tem uma consciência constante da possibilidade de sua própria morte; ele é ansioso, embora não temeroso, em face disso. Ele reconhece sua situação e as possibilidades que ela lhe apresenta e toma uma decisão à luz dessa consciência. (INWOOD, 2000, p. 70 – tradução livre)¹²⁸

Acontece que o impessoal (*Dasman*) é o *ser-aí* em sua cotidianidade, de modo que é mais fácil, frequente e comum ser inautêntico do que autêntico (HEIDEGGER, 2006; STEIN, 1966)¹²⁹. Na existência inautêntica, o homem foge da responsabilidade de ser; vive na impessoalidade. O homem como ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) é privado de sua autenticidade, pois vai sempre em direção ao mundo, e aos outros. Sua referência são o

-

¹²⁸ Texto original: The inauthentic, lost in the anonymity of the 'they', agree that 'one dies'. But they obscure the ever-present possibility, and even the imminence, of my own death. They treat dying as a remote possibility, as something that happens to others but not to myself... [...]The authentic person, by contrast, has a constant awareness of the possibility of his own death; he is anxious, though not fearful, in the face of it. He sees his situation and the possibilities it presents to him, and makes a decision among them, in the light of this awareness." (INWOOD, 2000, p. 70).

[&]quot;Preocupação é a unidade de sentido do ser-aí [*Dasein*]. O ser-aí é ser-no-mundo enquanto se preocupa. A preocupação é a estrutura fundamental do ser-aí [...]. A preocupação torna o homem único e autêntico. [...] Mas o homem em seu acontecer banal e cotidiano não suporta o sempre se assumir como facticidade, como existência e discurso. Ele decai na inautenticidade. Perde-se junto aos entes. Rotula-se como "a gente" (STEIN, 1966, p. 49).

mundo e os outros. A isso Heidegger chama *decadência* do *Dasein*. Somente a determinação antecipadora (*Entschlossenheit*) permite ao homem superar a decadência e viver na autenticidade. Existir autenticamente é buscar sempre desvelar a verdade do ser (BROOK, 2005). O *ser-para-a-morte* nos revela que a finitude é imanente a essa verdade do ser. Por isso, autenticidade é o *ser-para-a-morte* como afirmação da finitude da existência: "se nosso ser é finito, então a vida humana autêntica só pode ser encontrada quando enfrentamos a finitude e tentamos encontrar um significado para a morte" (CRITCHLEY, 2009c – tradução nossa)¹³⁰.

Enquanto a existência autêntica reconhece e assume a morte como propriamente sua, a existência inautêntica foge da morte e nega a finitude da existência. E o faz sendo *impessoalmente-si-mesmo (Man-selbst)*, trocando a angústia e o nada pelo conforto da aparente unidade do *Dasman*. A fuga da morte é o *ser-aí* sendo na ignorância da morte ou a despeito da finitude da temporalidade de sua existência. Isso só é possível porque a morte se dilui na impessoalidade do coletivo (*Dasman*), e assim sendo, a morte é sempre dos outros, jamais minha (HEIDEGGER, 2006)¹³¹. Existência inautêntica também ocorre quando o ser humano, absorto na cotidianidade, esquece de sua temporalidade (STEIN, 1966). Nesse sentido o *Dasein* sempre tem um pouco de inautêntico, haja vista que "... diante dessa existência finita, da morte, o homem como ser cadente não cessa de fugir. Quem morre é a gente, não eu. Esquivo-me da morte no anonimato da gente. Fujo dela enquanto possibilidade própria" (NUNES, 2002, p. 21).

O *ser-para-a-morte* autêntico é urgência existencial do tempo presente e gera a temporalização da temporalidade como urgência. O *ser-para-a-morte* inautêntico é a fuga da morte e gera a temporalização da temporalidade como espera. Apresentados os quatro conceitos essenciais para a compreensão da finitude em Heidegger (2006), vejamos agora a importância da morte para a temporalização da temporalidade política.

Quinto: a importância da morte para a temporalização da temporalidade política. A morte atua na temporalização da temporalidade política, e isso acontece por no mínimo dois

¹³⁰ Texto original: "If our being is finite, then an authentic human life can only be found by confronting finitude and trying to make a meaning out of the fact of our death" (CRITCHLEY, 2009c).

1

^{131 &}quot;A fala pronunciada ou, no mais das vezes, "fugidia" sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre mas, de imediato, não se é atingido pela morte. A análise desse "morre-se" impessoal desvela, inequivocamente, o modo de ser-para-a-morte cotidiano. Numa tal fala, ele é compreendido como algo indeterminado, que deve surgir em algum lugar, mas que, numa primeira aproximação, para si mesmo, *ainda-não é simplesmente dado*, não constituindo, portanto, uma ameaça. O "morre-se" divulga a opinião de que a morte atinge, por assim dizer, o impessoal. A interpretação pública da presença [do *ser-aí*] diz: "morre-se" porque, com isso, qualquer um outro e o próprio impessoal podem dizer com convicção: mas eu não; pois esse impessoal é o *ninguém*" (HEIDEGGER, 2006, p. 328-9).

motivos. O primeiro é a finitude da existência, que eleva a morte à condição de possibilidade da impossibilidade de ser (HEIDEGGER, 2006); o segundo é a iminência da morte. Tratemos agora do primeiro.

"Sem a antecipação da morte como o ponto de partida para a unificação do próprio *Dasein* como um todo estrutural, não haveria nenhuma 'temporalização da temporalidade' e consequentemente nenhuma 'experiência' do tempo" (OSBORNE, 1995, p. 58 – tradução livre)¹³². Para compreender a relação entre morte e temporalidade política, é necessário saber como o *ser-para-a-morte* origina a urgência existencial do tempo presente. É o reconhecimento da finitude que determina a vontade de ação, de realização da vontade política. Por isso, *sendo-para-a-morte* de forma autêntica, o *ser-ai* temporaliza a temporalidade política como urgência. Como isso acontece?

Na angústia, a presença dispõe-se *frente* ao nada da possível impossibilidade de sua existência [...] O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia. [...] O nada trazido pela angústia desvela a nulidade que determina o *fundamento* da presença que, por sua vez, é enquanto estar-lançado na morte. (HEIDEGGER, 2006, p. 343 e 391)

Quando, por causa da angústia existencial, o *ser-aí* descobre que o nada faz parte da essência de seu ser, pois o nada é o que sucede à sua possibilidade mais própria (a morte), o *ser-aí* revela para si a totalidade do ente homem (HEIDEGGER, 2006)¹³³. Sendo de maneira autêntica, o *ser-aí* descobre que veio do nada e para o nada retornará. A compreensão do nada é o imperativo da determinação antecipadora (*Entschlossenheit*) e só é viabilizada quando o *ser-aí* é *ser-para-a-morte* de forma autêntica. "Estando constantemente certa dela [da morte], isto é, *antecipando-a*, a decisão [*Entschlossenheit*] conquista sua certeza própria e total" (HEIDEGGER, 2006, p. 391). É importante *ser-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente porque é neste modo, autêntico, de *ser-para-a-morte* que o *ser-aí* busca a definição e não a casualidade nas soluções. O imediatismo casual e provisório não satisfaz o *ser-aí* que *é-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente:

quanto mais propriamente a presença se decide, ou seja, se compreende sem

¹³² Texto original: "Without the anticipation of death as a standpoint for *Dasein's* unification of itself as a structural whole, there would be no 'temporalization of temporality', and hence no 'experience' of time" (OSBORNE, 1995, p.58).

¹³³ "De início e na maior parte das vezes, a presença não possui nenhum saber explícito ou mesmo teórico de que ela se ache entregue à sua morte e que a morte pertença ao ser-no-mundo. É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para a presença de modo mais originário e penetrante" (HEIDEGGER, 2006, p. 326).

ambiguidades a partir de sua possibilidade mais própria e privilegiada no antecipar da morte, tanto mais precisa e não casual será a escolha da possibilidade de sua existência. Somente o antecipar da morte é capaz de eliminar toda possibilidade casual a "provisória". (HEDEGGER, 2006, p. 476)

E com isso descobrimos finalmente o desdobramento político do *ser-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente. O *ser-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente é eficiência política no tempo presente. É a negação do imediatismo político e a afirmação da necessidade de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. É a busca pela primazia do presentismo sobre o imediatismo político. Existir de forma autêntica é existir em minha temporalidade e minha existência próprias. Para tanto, o *ser-aí* deve liberar sua temporalidade da temporalidade do impessoal (*Dasman*). É a antecipação da morte, e somente ela, que permite isso:

a irremissibilidade da morte, compreendida no antecipar, singulariza a presença em si mesma. Essa singularização [...] revela que todo ser-junto a uma ocupação e todo ser-com-os-outros falha quando se trata de seu poderser mais próprio. Assim, a presença só pode ser *propriamente ela mesma* quando ela mesma dá a si essa possibilidade [de antecipação da morte] [...] Contudo, somente a compreensão desse "poder" [de antecipação da morte] é que desvela que ela está de fato perdida na cotidianidade do impessoalmente-si-mesmo. (HEIDEGGER, 2006, p. 340)

Antecipar a morte é libertar-se do impessoal (*Dasman*). Politicamente, o que isso quer dizer? Uma vez que a temporalidade do impessoal é a temporalidade do sistema político, a antecipação da morte permite ao *ser-aí* separar microtempo existencial e macrotempo institucional, ainda que os dois sejam resultado da temporalização da temporalidade política do ser, mediada pela modernização e pelo transcendentalismo. Essa é a conclusão mais importante deste capítulo. Percebendo a diferença entre temporalidade das instituições e temporalidade do indivíduo, o *ser-aí é-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente, temporaliza a temporalidade política como urgência e imprime à práxis política o único comportamento condizente com a urgência existencial do tempo presente: o presentismo do tempo político, a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente.

Abordaremos agora o segundo motivo pelo qual a morte é importante para a temporalidade política: a iminência da morte.

possui o caráter daquilo *com que* a presença [o *ser-aí*] *se relaciona*. Para a presença, o fim é impendente, a morte não é algo simplesmente ainda-não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, muito ao contrário, algo *impendente*, iminente. (HEIDEGGER, 2006, p. 325)

Não é necessáriamente a iminência da morte, mas a finitude da existência, o elemento desencadeador da ugência existencial do tempo presente. A finitude é importante para a temporalização da temporalidade política pois impõe a projeção de um horizonte temporal de existência, no qual o *ser-ai* projeta a realização de todas suas vontades e expectativas. Como não pode ser eterno, o *ser-ai* projeta-se num dado tempo. Quando a temporalidade política como urgência, gerada pela modernização, predomina sobre a temporalidade política como espera, desencadeada pelo transcendentalismo e pela tradição, o *ser-ai* projeta no futuro imediato a realização de sua vontade. Quando, do contrário, a espera predomina sobre a urgência, o *ser-ai* projeta num futuro indeterminado a realização de sua vontade. Somente quando o *ser-para-a-morte* é *ser-para-o-fim* (*Sein-zum-Ende*), pode surgir a urgência existencial do tempo presente e, com ela, o imperativo à realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente:

sua expectativa [do fim] – deixar de ser – inerente ao desenrolar de cada instante, deve ser suficientemente 'real', existencialmente, para que sua antecipação carregue o peso necessário para determinar a estrutura do *Dasein* como ser em direção à morte. (OSBORNE, 1995, p. 60 – tradução livre)¹³⁴

Na temporalização da temporalidade política, projetar o futuro no presente assume a forma de buscar a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Viver como *realização do futuro no tempo presente* é um atributo imanente ao *Dasein* (HEIDEGGER, 2006). Incompleto que é, de modo que somente a morte é capaz de lhe conferir um fechamento, um não-mais-poder-ser, o *ser-aí* é antecipação de si mesmo, e, como tal, se compreende sempre para além daquilo que é, para além do presente (HEIDEGGER, 2006; OSBORNE, 1995). Nesse contexto,

""a morte 'existe' como aquilo rumo ao qual a existência humana é orientada como o horizonte de seu ser. Reciprocamente, conforme mostramos anteriormente, o *Dasein* 'existe' como um ser finito, e por isso *temporal*, somente por meio da antecipação da morte" (OSBORNE, 1995, p. 57 –

-

¹³⁴ Texto original: "Yet its prospect – ceasing to be – immanent in the openness of each instant, must be sufficiently 'real', existentially, for its anticipation to carry the weight necessary to determine the structure of *Dasein* as being-towards-death" (OSBORNE, 1995, p.60).

tradução livre)¹³⁵.

Na política do mundo real, o que leva o cidadão a sentir a urgência existencial do tempo presente e temporalizar a temporalidade política como urgência? É a modernização que leva o indivíduo a demandar a realização de sua vontade política na ordem do dia (HUNTINGTON, 1975). Assim sendo, a modernização imprime à práxis social uma urgência do tempo presente, entretanto essa urgência ainda não é existencial. Somente o *ser-aí* autêntico pode fazê-lo. É ele que, *sendo-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente, transpõe para a prática política aquilo que aqui chamamos de urgência existencial do tempo presente e, assim o fazendo, demanda no tempo presente a realização de sua vontade política concebida no tempo presente.

O contrário do que vimos aqui acontece quando, vivendo como *ser-para-a-morte inautêntico*, o *ser-aí* é espera do tempo futuro e projeta no futuro a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Partiremos agora para o estudo dos desdobramentos políticos da inautenticidade do *ser-aí*.

7.2. A temporalidade política do ser-aí inautêntico: o macrotempo institucional

O *ser-ai* inautêntico temporaliza a temporalidade política como espera e, desse modo, faz a temporalidade política assumir a temporalidade do impessoal, alheia à urgência existencial do tempo presente. O conceito de macrotempo institucional fica mais evidente se considerarmos reformas estruturais típicas de sistemas políticos em transição ou consolidação. A morosidade da transição política salta aos olhos quando contrastada com a necessidade existencial de totalização da política no tempo presente.

O processo formal de reforma constitucional leva seis meses; é improvável que um sentimento geral de que as coisas estão indo bem em decorrência de uma reforma econômica seja difundido em menos de seis anos; uma terceira condição para a liberdade política são os fundamentos sociais que transformam a constituição e a economia, gerando instituições resilientes e distributivas, imunes a crises endógenas e exógenas. Seis décadas mal é tempo suficiente para que esses fundamentos sejam lançados. (RALF DAHRENDORF, 1990 *apud* SCHMITTER & SANTISO, 1998, p. 82 – tradução livre)¹³⁶

136 Texto original: "The formal process of constitucional reform takes six months; a general sense that things are moving up as a result of economic reform is unlikely to spread before six years have passed; the third condition of the road to freedom is to provide the social foundations which transform the constitution and the economy

¹³⁵ Texto original: Death 'exists' as that towards which human existence is oriented as the horizon of its being. Conversely, *Dasein* 'exists' as a finite and hence *temporal* being only through the anticipation of death" (OSBORNE, 1995, p.57).

Ilustrado o conceito de macrotempo institucional, vejamos como podemos interpretar esse conceito por meio da analítica existencial de Martin Heidegger em Ser e Tempo.

7.2.1. Do ser-para-a-morte à fuga da morte na temporalidade política como espera

Vimos que a temporalização é o ser do tempo político e que o ser-aí é seu ente. Mediada pela modernização, que temporaliza a temporalidade política como urgência, e pelo transcendentalismo como prática ou crença na transcendência do tempo de vida, que temporaliza a temporalidade política como espera, a temporalização é a formação da temporalidade política. Apresentamos agora a temporalidade política das instituições: o macrotempo institucional. Vimos que o ser-aí inautêntico, vivendo como impessoalmente-simesmo, temporaliza a temporalidade política como espera. Mostraremos agora como o fato de temporalizar a temporalidade política como espera gera o modo de temporalidade política que chamamos de macrotempo institucional.

Absorto em suas ocupações, ao empenhar-se e "ao estar junto a", o ser-aí "possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal" (HEIDEGGER, 2006, p. 240). Perdido no impessoal, sendo impessoalmente-si-mesmo, o Dasein cotidiano está ocupado demais para perceber-se da natureza existencial do ser: "não ser ele mesmo é uma possibilidade positiva dos entes que se empenham essencialmente nas ocupações do mundo" (HEIDEGGER, 2006, p. 241)¹³⁷. A esse atributo do indivíduo ocupado demais para se lembrar do ser, do processo ontológico de tudo que é, e para se lembrar de que é, e de como é, Heidegger chama decadência (HEIDEGGER, 2006)¹³⁸: "chamamos de "fuga" de si mesmo o decair da presença [do Dasein] no impessoal e no "mundo" das ocupações" (HEIDEGGER, 2006, p. 252). Fugindo de si mesmo, de sua temporalidade, da morte e da finitude existencial, o ser-aí inautêntico temporaliza a temporalidade política como fuga da finitude do tempo: ocupando-se e se esquecendo de seu ser, temporaliza a temporalidade política como espera. Diluindo sua capacidade de ação política na impessoalidade do coletivo, o ser-aí inautêntico assume, na arena política, uma postura de apatia, indiferença, desesperança e de espera pela

from fair-weather to all-weather institutions which can withstand the storms generated within and without, and sixty years are barely enough to lay these foundations (Ralf Dahrendorf, 1990: 92-93)" (SCHMITTER & SANTISO, 1998, p. 82)

¹³⁷ Positivo pois é a regra e não a exceção.

^{138 &}quot;Essa comparação de si mesmo com tudo, tranquila e que tudo "comprende", move a presença para uma alienação na qual se lhe encobre o seu poder-ser mais próprio. O ser-no-mundo decadente, tentador e tranquilizante é também alienante" (HEIDEGGER, 2006, p. 243).

ação dos outros.

"A substância do homem é a existência, e o Dasein é temporal: existe temporalizandose, entre nascimento e morte" (NUNES, 2002, p. 31). Sendo a morte o ponto de chegada, o
ser-para-a-morte é a totalização do Dasein (NUNES, 2002). O ser-para-a-morte como fuga
da morte é a negação dessa totalização e do nada imanente à finitude temporal do ser-aí
(HEIDEGGER, 2006). A religiosidade transcendental é, entre as manifestações da fuga da
morte, a que descobrimos ter o efeito de diminuir a demanda por ação política (NORRIS &
INGLEHART, 2011). Vimos que a angústia é a descoberta do nada que paira sobre a
inexistência/decadência do ser-aí. O transcendentalismo é manifestação dessa angústia no
modo de ser-para-a-morte como fuga da morte. Entretanto, "não se deve confundir a angústia
com a morte e o medo de deixar de viver" (HEIDEGGER, 2006, p. 327). Angústia não é o
medo da morte, mas a percepção da finitude: é o reconhecimento do ser-para-a-morte (Seinzum-Tode). Para Heidegger (2006), o ser-para-a-morte somente é medo da morte quando o
ser-aí foge da morte. Ao fugir da morte, a existência é inautêntica e vive com medo. E esse
medo é a fonte do transcendentalismo como prática ou crença na transcendência do tempo de
vida.

Em nossa teoria da temporalidade política, identificamos na fuga da morte o elemento antiexistencial que bloqueia a urgência existencial do tempo presente e desencadeia a temporalidade política como espera. Assim como o *ser-para-a-morte cotidiano* (HEIDEGGER, 2006), o transcendentalismo também é fuga da morte. Em seu *ser-para-a-morte* cotidiano, o *ser-aí* é ignorância da morte, manifestada na tendência do *Dasein* de diluir sua morte e a finitude de sua própria existência na impessoalidade do coletivo (HEIDEGGER, 2006). Ele também é transcendentalismo da morte, manifestado como prática ou crença na transcendência do tempo de vida. Ignorância da morte e transcendentalismo do tempo de vida são modalidades de fuga da morte¹³⁹. É essa fuga da morte que temporaliza a temporalidade política como espera.

Vejamos a seguir como o macrotempo institucional funciona com base na primazia da estabilidade política, mesmo que isso comprometa a eficiência temporal a ação política.

¹³⁹ Também a ignorância da morte é originada na impessoalidade do coletivo. "No âmbito público, "pensar na morte' já é considerado um medo covarde, uma insegurança da presença e uma fuga sinistra do mundo. O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte. [...] O impessoal ocupa-se em reverter essa angústia num medo frente a um acontecimento que advém. Ademais, considera-se a angústia, que no medo se torna ambígua, uma fraqueza que a presença segura de si mesma deve desconhecer. Segundo esse decreto mudo do impessoal, o que "cabe" é a tranquilidade indiferente frente ao "fato" de que se morre. A elaboração dessa indiferença "superior" *aliena* a presença de seu poder-ser mais próprio e irremissível" (HEIDEGGER, 2006, p. 330).

7.2.2. O macrotempo institucional: da estabilidade política ao paradoxo da estabilidade institucional

Mostramos que a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal (*Dasman*), e que, portanto, o macrotempo institucional é a temporalidade do impessoal. Neste capítulo analisaremos a relação entre estabilidade política e eficiência temporal da ação política sob a ótica da urgência existencial do tempo presente. Qual é a justificativa do paradoxo da estabilidade institucional, da primazia do macrotempo institucional sobre o microtempo existencial na temporalização da temporalidade política? Partindo da analítica existencial (HEIDEGGER, 2006), descobrimos que isso acontece justamente porque a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal.

A incongruência entre o macrotempo institucional e o microtempo existencial gera o paradoxo da estabilidade institucional: a primazia da estabilidade política em detrimento da urgência existencial do tempo presente. Neste capítulo respondemos o que é o paradoxo da estabilidade institucional, quais são suas consequências metodológicas no entendimento da temporalidade política e quais são suas consequências práticas para a temporalização da temporalidade política. Antes, vejamos brevemente o significado de estabilidade política.

Usamos dois entendimentos de estabilidade. O primeiro contrapõe estabilidade e participação política. Para Huntington (1975), sistemas políticos estáveis são aqueles em que o grau de institucionalização acompanha ou supera o nível de participação política:

as comunidades políticas que mantêm um equilíbrio estável entre participação e institucionalização, em níveis baixos de ambas, enfrentam a perspectiva de futura instabilidade a menos que o desenvolvimento das instituições políticas acompanhe o ritmo da expansão da participação política. Já que as perspectivas nesse sentido são relativamente baixas, essas sociedades são presumivelmente instáveis. As sociedades nas quais a participação já ultrapassa a institucionalização são evidentemente instáveis, ao passo que aquelas em que há equilíbrio entre uma e outra, em altos níveis de ambas, podem ser consideradas como tendo estabilidade comprovada. Esses sistemas políticos são ao mesmo tempo politicamente modernos e politicamente desenvolvidos. Têm instituições com a capacidade demonstrada de absorver no sistema novas forças sociais e os níveis ascendentes de participação produzidos pela modernização. (p. 404-5)

Trazendo esse raciocínio para a temporalidade política, percebemos que elevada participação política aumenta a capacidade política do indivíduo percebida no tempo presente, fazendo crescer a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Entretanto, Huntington (1975) aponta um *trade-off* entre

estabilidade política e participação política. Se, conforme argumentamos, a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente é o elemento desencadeador da eficiência temporal da ação política, então identificamos também um *trade-off* entre estabilidade institucional e eficiência temporal da ação política, pois a participação política, necessária para que haja demanda política, compromete a estabilidade política, segundo Huntington. A despeito disso, derivamos do pensamento de Huntington, a seguinte premissa: somente há elevada eficiência temporal da ação política se a estabilidade política for maior ou igual à demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente.

O segundo entendimento de estabilidade política contrapõe estabilidade e eficiência temporal da ação política. Para Huntington (1975), instituição é um padrão de comportamento estável e recorrente. Por instituição entende-se não qualquer estrutura ou conjunto de regras. Regras têm a função de enquadrar determinado comportamento que, caso seja recorrente, por força de adoção coletiva, consciente ou não, aí sim tornar-se-á uma instituição. Desse modo, institucionalização é o processo pelo qual organizações e procedimentos adquirem valor e estabilidade. Para Huntington, quatro são as dimensões analíticas de mensuração empírica do grau de institucionalização: (i) adaptabilidade e rigidez; (ii) complexidade e simplicidade; (iii) autonomia e subordinação; (iv) coerência e desunião. Uma instituição será tão mais institucionalizada quanto mais adaptável, complexa, autônoma e coerente for. Para que a modernização não gere ruptura da estabilidade institucional, Huntington (1975; 1994) prescreve o aumento da complexidade da estrutura social, de forma a gerar uma pluralidade de interesses cruzados que acarrete fragmentação da estrutura de classes e atomização da sociedade. Vale notar que o paradoxo da estabilidade institucional está tão fundamentado na teoria política que, dos quatro parâmetros de institucionalização elencados por Huntington (1975), nenhum está diretamente vinculado à eficiência temporal.

O macrotempo institucional é o tempo da longa duração, manifestação temporal das estruturas de temporalização que prendem o homem ao lento tempo da história (GIDDENS, 2009). Este "... tempo de longa duração está presente na administração do Estado, na direção de sindicatos trabalhistas, nos partidos políticos e também na estrutura econômica" (GURVITCH, 1964, p. 144 – tradução livre)¹⁴⁰. Qual é sua relação com a temporalização da temporalidade política? Vimos que a modernização temporaliza a temporalidade política

¹⁴⁰ Texto original: "... time of long duration is present in the administration of the State, in the direction of labor unions and political parties, and also in the economic strata" (GURVITCH, 1964, p. 144).

como urgência, e o transcendentalismo temporaliza a temporalidade política como espera. Por um lado, a ruptura política e o "tempo explosivo" (GURVITCH, 1964) acontecem quando a temporalização da temporalidade política como urgência predomina sobre a temporalização da temporalidade política como espera. Por outro, o "tempo prolongado", "tempo do atraso" e da continuidade (GURVITCH, 1964) acontecem quando a temporalização da temporalidade política como espera predomina sobre a temporalização da temporalidade política como urgência. Para entendermos a incongruência entre macrotempo institucional e microtempo existencial é necessário contextualizar o macrotempo *vis-à-vis* a brevidade do tempo de existência do homem.

Os processos individuais, isto é, as vidas humanas que se encadeiam umas nas outras para formar o processo social, e que assim se integram na cronologia da era histórica, cedo ou tarde são interrompidas. O contraste entre a brevidade de uma vida individual de menos de cem anos e a duração de uma era social que abrange milênios, sem falar da extensão dos processos biológicos e cosmológicos do tipo que as ciências naturais vão aos poucos revelando, reforça a experiência subjetiva que transmitimos uns aos outros, ao falar dos "anos que correm" ou do "tempo perdido e desperdiçado". (ELIAS, 1998, p. 58)

Na política, havendo necessidade de escolher entre estabilidade e eficiência política, democracias, mas não apenas elas, optam pela primeira (HUNTINGTON, 1975). Ao *trade-off* latente entre estabilidade institucional no longo prazo e eficiência temporal, eficiência política no tempo presente, chamamos *paradoxo da estabilidade institucional*. Em função dessa realidade, a teoria política ocidental acaba fazendo a mesma escolha: primazia metodológica da estabilidade em detrimento da eficiência (HUNTINGTON, 1975):

num sistema político desenvolvido, [...] a autonomia do sistema é resguardada por mecanismos que restringem e atenuam o impacto dos novos grupos. Esses mecanismos tornam mais lento o ingresso de novos grupos na política ou, através de um processo de socialização política, estimulam mudanças nas atitudes e comportamento dos membros políticamente mais ativos do novo grupo. [...] Assim, o sistema político assimila novas forças sociais e novos membros, sem sacrificar sua integridade institucional. Num sistema político a que faltem tais defesas, novos membros, novos pontos de vista e novos grupos sociais podem substituir-se uns aos outros, no cerne do sistema, com desconcertante rapidez. (p. 34)

Não negamos que tais "defesas" sejam necessárias para a estabilidade e, em última análise, para a própria eficiência política. Nosso conceito de paradoxo da estabilidade institucional não contesta a importância da estabilidade política como pressuposto necessário

da eficiência temporal da ação política. Apresentar o paradoxo da estabilidade institucional constitui um exercício de reflexão crítica sobre a primazia da estabilidade *vis-à-vis* a urgência existencial do tempo presente. Não se trata de uma negação da importância da estabilidade para o bom funcionamento do sistema político. Com esse conceito não queremos dizer que construir a estabilidade política no longo prazo seja o mesmo que temporalizar a temporalidade política como espera. A estabilidade política de longo prazo depende da temporalização da temporalidade política como urgência no curto prazo. Contudo, a formação dos regimes poliárquicos contemporâneos nos ajuda a compreender o conceito de paradoxo da estabilidade institucional e a preocupante correlação negativa que a história mostra haver entre estabilidade institucional e eficiência temporal da ação política:

tanto no futuro quanto no passado, as poliarquias estáveis e as quase poliarquias são mais viáveis se partirem de processos evolutivos extremamente lentos, e não pela derrubada revolucionária das hegemonias existentes. Se esta interpretação parece demasiadamente restritiva, vale a pena recordar que entre as poliarquias mais estáveis de hoje, nas quais é praticada grande tolerância em relação a todos os tipos de oposição, a transformação [política] foi excessivamente lenta. (DAHL, 2009, p. 50-1 – tradução livre)¹⁴¹

Com o conceito de paradoxo da estabilidade institucional não sugerimos que, no longo prazo, instituições e sistemas políticos estáveis tenham menor eficiência temporal que instituições e sistemas políticos instáveis. Acontece que, por causa da finitude (*Endlichkeit*), nossa interpretação da temporalização da temporalidade política por meio da analítica existencial do *ser-ai* não reserva espaço para o longo prazo. No longo prazo, não há *trade-off* entre estabilidade e eficiência temporal. Esse *trade-off* se manifesta apenas no curto prazo, pois o longo prazo é logicamente incompatível com o microtempo existencial. Conforme costumava dizer o economista John Maynard Keynes, em crítica aos economistas clássicos, que defendiam que no longo prazo haveria o equilíbrio dos fatores de produção: o longo prazo não interessa, pois no longo prazo estaremos todos mortos.

Huntington (1975) afirma que podemos "definir interesse público em termos dos interesses concretos das instituições de governo" (p. 75), sendo que

transformación fue lenta en exceso" (DAHL, 2009, p. 50-1).

-

¹⁴¹ Texto original: "... tanto en el futuro como en el pasado, las poliarquías estables y las cuasi poliarquías son más factibles partiendo de procesos evolutivos sumamente lentos y no por el derrocamiento revolucionários de las hegemonías existentes. Si esta interpretación parece por demás restrictiva, vale la pena recordar que entre las poliarquías más firmes de hoy, en las que se practica una gran tolerancia hasta todo tipo de oposiciones, la

o interesse público, neste sentido, não é algo que exista a priori na lei natural ou na vontade do povo. Também não é simplesmente o que se quer que resulte do processo político. Ao contrário, é tudo aquilo que fortalece as instituições governamentais. [...] O interesse institucional coincide com o interesse público. (HUNTINGTON, 1975, p. 37-8)

Para a teoria política, interesse institucional é o mesmo que interesse público. Dois vínculos podem ser feitos entre essa premissa e a temporalização da temporalidade política tal como aqui compreendida. Em primeiro lugar, poder-se-ia com razoabilidade supor que essa máxima é válida para o longo prazo, entretanto investigar a temporalidade política por meio da temporalidade original do *ser-aí*, que é a finitude, revela a necessidade de urgência existencial inerente à condição de ser, ontologicamente temporal e finito, do homem. Acontece que, se a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal, e se as instituições funcionam com base na primazia da estabilidade, conflitante com a eficiência temporal da ação política, então a necessidade de urgência existencial não é atendida no curto prazo pelas instituições.

Em segundo lugar, se considerarmos que o ser-aí cotidiano, o sujeito da temporalização da temporalidade política e, portanto, da eficiência temporal da ação política, é hodiernamente inautêntico, e adota como sendo sua a temporalidade do impessoal, então podemos confirmar que o interesse institucional é sim o interesse público. O interesse público é o interesse do ser-aí cotidiano, é o interesse do impessoal. Se o interesse público é o interesse do impessoal e se, desvelando fenomenologicamente o impessoal, Heidegger (2006) encontra ali não a urgência, mas a espera, então o interesse público é a espera. Existencial, a urgência é sempre e em cada caso minha. Não é pública. Se a temporalidade do sistema político é a temporalidade da maioria, e se na maioria das vezes o ser-aí é impessoalmente-simesmo, então isso quer dizer que a urgência só é interesse público quando o ser-aí cotidiano é urgência existencial do tempo presente. Como isso acontece apenas em casos extremamente raros, como revoluções, então a temporalidade política é temporalizada mais como espera do que como urgência. E, se tudo isso nada mais é do que o desdobramento político da temporalidade do cidadão mediano, então não há conflito algum entre o interesse público e a espera, típica do sistema político, que funciona com base na primazia da estabilidade mesmo que em detrimento da eficiência temporal. Muito pelo contrário: a urgência é que não faz parte do interesse público. Daí a morosidade política.

A compreensão da temporalidade política por meio da analítica existencial, ao revelar a necessidade de urgência existencial, decorrente da finitude, contesta a igualdade entre interesse público e interesse institucional no curto prazo. Contudo, sendo o *ser-aí* cotidiano,

numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, inautêntico, imerso na temporalidade do impessoal, a espera acaba sendo a temporalidade do sistema político. É desse modo que o cidadão mediano faz do macrotempo institucional o tempo próprio do sistema político, a despeito da necessidade de urgência inerente à finitude do *ser-aí*.

Em nosso exercício de repensar a eficiência política sob a ótica do tempo, descobrimos que a temporalidade do sistema político se divide em duas: a temporalidade do indivíduo, o microtempo existencial, e a temporalidade das instituições, o macrotempo institucional. A ação política com elevada eficiência temporal é aquela realizada pelo *ser-aí* autêntico que, *sendo-para-a-morte* como urgência existencial do tempo presente, temporaliza a temporalidade política como urgência. Em termos práticos, isso significa realizar no tempo presente a vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. No próximo capítulo, vemos com profundidade a principal consequência da finitude (*Endlichkeit*): a existencia é a totalidade do tempo político.

8. DO SER-PARA-A-MORTE À EXISTÊNCIA COMO TOTALIDADE DO TEMPO POLÍTICO

É o homem o doador do Tempo ou seu destinatário, e, se for este, – como recebe o homem o Tempo? (HEIDEGGER, 1962, p. 138)

A substância do homem é a existência e o Dasein é temporal: existe temporalizando-se, entre nascimento e morte. (NUNES, 2002, p. 31)

Na primeira parte deste capítulo, aprofundaremos o conceito de urgência existencial do tempo presente e mostramos que a existencia é a totalidade do tempo político. Na segunda parte, apresentaremos o conflito intergeracional resultante da necessidade existencial de realizar no tempo presente a vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Propomos duas soluções para esse conflito. Primeiro, afirmando que o passado não faz parte do tempo político, muito embora seja parte integrante da temporalização da temporalidade política; segundo, afirmando que o futuro distante não é parte do tempo político, uma vez que a existencia é a totalidade do tempo político. Essa trajetória leva à construção de uma ética política intergeracional.

8.1. Da urgência existencial do tempo presente à totalização da política no tempo presente

O que significa urgência existencial do tempo presente? A resposta, novamente, está na temporalidade do *ser-ai*. A principal ideia contida na obra de Heidegger é a seguinte: "ser é tempo, e o tempo é finito" (CRITCHLEY, 2009)¹⁴². Ser é tempo pois é somente no tempo que o *ser-ai* pode ser o que quer que seja. A passagem do tempo faz com que esse seja o único recurso político que, uma vez utilizado, não pode ser reposto. "Tempo é poder. Não há símbolo maior de dominação, já que o tempo é a única propriedade que não pode, sob hipótese alguma, ser substituída uma vez que ele se foi" (LEVINE, 2006, p. 116 – tradução livre)¹⁴³.

A urgência existencial do tempo presente e a existência como totalidade do tempo político são verdades do *Dasein* político autêntico. Analisemos primeiro uma, depois a outra. A urgência existencial do tempo presente é uma derivação do *ser-para-a-morte* (*Sein-zum-Tode*). De acordo com a analítica existencial, a morte é o último acontecimento do ser, é o que

Texto original: "Time is power. There is no greater symbol of dominantion, since time is the only possession which can in no sense be replaced once it is gone (LEVINE, 2006; p. 116).

¹⁴² Texto original: "... the basic idea in Being and Time is very simple: being is time and time is finite" (CRITCHLEY, 2009).

completa o indivíduo; depois da morte só há o nada. A consequência política disso é que a existência é a totalidade do tempo político. Descobrindo que a existência é a totalidade do tempo político, o *ser-aí* confere à urgência existencial do tempo presente o status de práxis política.

Há quem possa argumentar que a existência não é nem pode ser a totalidade do tempo político, pois o tempo político pode continuar depois da morte. Esse argumento, que a princípio nos parece bastante razoável, será desconstruído a partir da seguinte reflexão de Heidegger.

Mas "o tempo não continua" apesar de eu não mais estar presente? E muitas coisas não podem restar, ilimitadamente, no "futuro" e dele advir? Estas questões devem ser respondidas afirmativamente. E mesmo assim elas não significam nenhuma objeção à finitude da temporalidade originária. (HEIDEGGER, 2006, p. 414)

Vemos desde já que devemos fundamentar nossa resposta na existência de duas temporalidades: a temporalidade das coisas que estão ao alcance do homem (*Vorhandenheit*) e a temporalidade do homem, temporalidade originária que situa no tempo, a partir da mediação entre passado, presente e futuro, tudo que é (HEIDEGGER, 2006). A temporalidade originária é o próprio *ser-aí* projetando-se no tempo, em seu simples modo de ser, temporal (HEIDEGGER, 2006). Essa capacidade de projetar tudo no tempo, e assim gerar a temporalidade originária, acaba junto com a morte do *ser-aí*. Isso já basta para argumentar que a existencia é a totalidade do tempo político, mas vamos além.

A morte nos indica que o problema do ser não é espacial, mas temporal. Isso quer dizer que a existência remete ao ser, temporal, não ao ente, espacial. A ideia de finitude é a mais importante apropriação conceitual que fazemos de Heidegger (2006). A finitude é condição intrínseca a tudo que é temporal, inclusive e sobretudo do *ser-ai* (HEIDEGGER, 2006). A noção de finitude existencial remete a "Kierkegaard, [que] foi o ponto de partida para "Ser e Tempo", porque, com o tempo existêncial, trouxe a determinação do homem como temporalidade e finitude" (STEIN, 1966, p. 96). A existência é a totalidade do tempo político porque também para Heidegger o tempo é finito e termina na morte: "[a] ideia básica de Ser e Tempo [...] é que ser é tempo, isto é, ser, para o ser humano, é existir temporalmente no trecho entre nascimento e morte. Ser é tempo, e o tempo é finito..." (CRITCHLEY, 2009a)¹⁴⁴.

.

¹⁴⁴ Texto original: "... the basic idea of Being and Time is [...]: being *is* time. That is, what it means for a human being to be is to exist temporally in the stretch between birth and death. Being is time and time is finite..." (CRITCHLEY, 2009a).

O tempo político transcende a existência do indivíduo para o futuro, ainda que não para o passado. Do contrário seria impossível conceber algo como o legado político. Contudo, tudo que transcende o tempo de vida do indivíduo simplesmente não mais é, pois somente pode ser se estiver no tempo e somente pode haver tempo se houver o *ser-aí* para temporalizálo. Acontece que o *ser-aí* já sempre é em seu ser, mas somente é enquanto puder ser, enquanto existir (HEIDEGGER, 2006). A cumulatividade histórica da ação política não contraria nosso argumento de que a existência é a totalidade da ação política do indivíduo. Isso acontece porque, muito embora os efeitos da ação política do indivíduo possam transcender seu tempo de existência, a ação política só existe *para o indivíduo* enquanto ele puder ser. Após a morte, o tempo continua, mas já não faz nenhum sentido concebê-lo, pois ontologicamente nada pode haver para um *ser-aí* que já não é. Por isso, afirmamos que a existência é a totalidade do tempo político.

Sendo a existência a totalidade do tempo político, excluímos de nossa interpretação toda e qualquer ação política que aconteça além do tempo de existência do *Dasein*. Inescapável, a morte nos obriga a entendê-la como a possibilidade de absoluta impossibilidade da existência (HEIDEGGER, 2006). "O único fechamento real e total vem com a morte que o *Dasein* antecipa" (OSBORNE, 1995, p. 61 – tradução livre) 145. Na ontologia do ser (HEIDEGGER, 2006), a existência é a totalidade do tempo; aqui, a existência é a totalidade do tempo político. Se o *ser-ai* é *ser-para-o-fim* (*Sein-zum-Ende*), a existência é a totalidade do tempo político, conclusão da qual advém a necessidade de urgência existencial do tempo presente. Só que a própria temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal, e essa é incompatível com a urgência existencial do tempo presente. O "eles" (*Dasman*), sendo todos e ao mesmo tempo nenhum (HEIDEGGER, 2006), jamais pode *ser-para-a-morte*:

a concepção comum de tempo consiste numa "fuga da morte". Trata-se de uma "representação" abnegada' por meio da qual o tempo aparece como algo infinito, já que é definido a partir do ponto de vista dos "eles". Isso porque o ""eles" nunca morre". Na verdade, o "eles" não pode morrer, já que, conforme vimos na análise de Heidegger, "a morte é sempre e somente minha". (OSBORNE, 1995, p. 64 – tradução livre)¹⁴⁶

¹⁴⁵ Texto original: "The only actual, sutured closure comes with the death *Dasein* anticipates. But this is not an event; it is a pure limit, outside of the existential structure it encloses" (OSBORNE, 1995, p. 61).

¹⁴⁶ Texto original: "The ordinary conception of time involves a 'fleeing in the face of death'. It is a 'self-forgetful "representation' through which time appears as infinite, since it is defined by the standpoint of 'the they'. For "the day" never dies.' Indeed, 'the they' cannot die since, as we have seen, on Heidegger's analysis, 'death is in each case mine.' (OSBORNE, 1995, p.64). Citações de Heidegger (2009).

Sabendo que o impessoal de fato nunca morre, concluímos que não há de ser no impessoal que encontraremos a fonte da urgência existencial. A temporalidade do impessoal é incompatível com a urgência existencial do tempo presente. Ademais, a perpetuidade do coletivo parece ser incompatível com nossa descoberta de que a existência é a totalidade do tempo político. Em verdade, não seria a existência do impessoal a totalidade do tempo político? Não. A história do impessoal pode ser a totalidade da história política, mas não a totalidade do tempo político, pois o tempo não pode transcender o ser: "ser é tempo, e o tempo é finito" (CRITCHLEY, 2009)¹⁴⁷. Sendo a existência a totalidade do tempo político, o impessoal transcende o tempo político. O mesmo o faz a história política. Daí nossa crítica ao historicismo na teoria política, feita no capítulo 6. Inviável no impessoal, a urgência existencial do tempo presente acontece apenas no finito ser-aí.

A incompatibilidade entre a temporalidade do sistema político e a temporalidade do ser-aí acarreta um desafio de ordem prática. Se cada indivíduo nasce e morre em um momento diferente, ao passo que o macrotempo do sistema político é somente um para um conjunto de gerações de indivíduos, existe algum ponto de encontro entre a temporalidade do ser-aí e a temporalidade do sistema político? Esse ponto deve existir, muito embora a prática política real independa de sua existência, pois a política real pode acontecer, e de fato acontece, no macrotempo institucional, na temporalidade do impessoal. Para responder a essa questão temos que nos lembrar de que a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal (Dasman). A resposta depende de a qual ser-aí nos referimos. Por um lado, o ser-aí inautêntico, perdido no impessoal, temporaliza a temporalidade política como espera, do mesmo modo que a instituição política que funciona pela primazia da estabilidade em detrimento da eficiência temporal da ação política. Por outro, o ser-aí autêntico, que é see-para-a-morte como urgência existencial do tempo presente, temporaliza a temporalidade política como urgência ao conferir à realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente o status de práxis política.

Já mostramos que a temporalidade do sistema político é a temporalidade do *ser-aí* inautêntico, que é o cidadão mediano, no entanto, existe um paralelo entre a temporalidade do *ser-aí* autêntico e a temporalidade do sistema político? A resposta está na seguinte pergunta: pode a instituição política temporalizar a temporalidade política como urgência? Sendo mais específico: uma vez que a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal e que esta é incompatível com a urgência existencial do tempo presente, pode o sistema político

1

¹⁴⁷ Texto original: "... the basic idea in Being and Time is very simple: being is time and time is finite" (CRITCHLEY, 2009).

temporalizar a temporalidade política como urgência e realizar ação política com elevada eficiência temporal? Isso acontece quando a temporalização da temporalidade política como urgência predomina sobre a temporalização da temporalidade política como espera; quando a temporalidade da modernização predomina sobre a temporalidade do transcendentalismo e da tradição.

A política é um exercício social, e instituições políticas atendem à coletividade. Se o horizonte temporal das instituições é diferente do horizonte temporal do indivíduo, e se cada ser-aí nasce e morre numa data diferente, de modo que é impossível delimitar cronologicamente um único tempo existencial atribuível a uma coletividade, então temos que o parâmetro de avaliação da eficiência temporal da ação política não pode ser outro que não o presente agora ou o futuro imediato. A isso chamamos de totalização da política no tempo presente. Metodologicamente, transferir, da instituição para o indivíduo, o papel de sujeito da temporalização da temporalidade política implica em transpor, do macrotempo institucional para o microtempo existencial, o horizonte de análise da temporalidade política. Se a existência é a totalidade do tempo político, então tudo aquilo do tempo das instituições que transcende a existência de um indivíduo transcende também o tempo político? Sim, pois o tempo político se totaliza dentro da existencia, não pode transcender a existencia. Contudo, muito embora a existência seja a totalidade do tempo político, isso, não significa que deva haver um sistema político para cada indivíduo. Tampouco podemos supor que há um tempo político para cada indivíduo. Afirmar que a existência é a totalidade do tempo político significa que o tempo político é a porção do tempo das instituições simultânea ao tempo do indivíduo. É o tempo da instituição quando o indivíduo está vivo, quando o indivíduo é. Esse tempo é o tempo de vida de cada indivíduo.

Ainda que temporalizar a temporalidade política como urgência não seja a tendência da instituição, quando os cidadãos demandam no tempo presente a realização da vontade política concebida no tempo presente, a temporalidade do sistema político pode sim se libertar da temporalidade do impessoal e assumir a temporalização da temporalidade política como urgência. Isso não acontece sem demanda cidadã. No entanto, somente o cidadão com elevada capacidade percebida no tempo presente demanda no tempo presente a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Poder-se-ia argumentar que o cidadão que tem elevada capacidade percebida no tempo presente não tem o que demandar da política. Não é isso que acontece. Do contrário as manifestações mundo afora, de *Occupy Wall Street* à Primavera Árabe, chegando à *Brazilian Spring* de 2013, não teriam sido protagonizadas pelas classes médias. Se, como resultado dessas ondas de demanda popular, a urgência existencial

será ou não a práxis político-temporal padrão, isso é algo que depende da afirmação do presentismo radical do tempo político como comportamento político-temporal padrão dos cidadãos. A realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente é um comportamento condizente com a urgência do *ser-ai* autêntico, não com a espera das instituições políticas. Parte integrante do impessoal, o sistema político é ao mesmo tempo todos e nenhum.

Reconhecer que a existência é a totalidade do tempo político abre espaço para um ponto de encontro entre a temporalidade das instituições e a temporalidade do indivíduo. Temporalizando a temporalidade política como urgência, o *ser-aí* demanda no tempo presente a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente e, desse modo, pressiona pelo estabelecimento de instituições políticas com elevada eficiência temporal, cuja ação está em sintonia com a urgência do microtempo existencial. Entretanto, desse modo se realiza ação política para hoje e para as gerações de hoje, não para as de amanhã. Isso revela também um conflito latente. Se cada indivíduo nasce e morre num dado tempo, e à instituição política cabe o desafio de realizar demandas políticas de cidadãos que nasceram em tempos diferentes, e por vezes em gerações diferentes, temos então um conflito intergeracional na alocação de recursos políticos escassos. Como pode a instituição política com elevada eficiência temporal mediar o conflito entre gerações?

8.2. A temporalização da temporalidade política e o conflito intergeracional

Há um conflito intergeracional inerente à temporalização da temporalidade política de um sistema político com recursos políticos limitados. Nesse conflito, a beneficiária da ação política deve ser sempre a geração presente, pois, como afirma o próprio Huntington (1975), "as necessidades de uma era podem ser enfrentadas por um grupo de instituições; as necessidades de outra, por outro grupo" (p. 31). Entretanto, se em teoria isso parece difícil, na prática se torna quase inviável. Indivíduos nascem e morrem em tempos diferentes e, desse modo, constituem as gerações que se sucedem na formação das instituições políticas. Tendo em vista que a existência é finita, existencialmente não faria sentido projetar o presente político no futuro – projetar, em tempo futuro, a realização de uma vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Contudo, na prática a escassez de recursos de toda ordem (políticos, econômicos, sociais, culturais, de poder) acaba justificando a projeção em tempo futuro da realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente.

Para analisar o conflito intergeracional, primeiro é necessário melhor compreendermos

por que o passado e o futuro distante não fazem parte do tempo político. Para Paul Ricoeur, "o tempo é a totalização da existência" (RICOEUR *apud* OSBORNE, 1995, p. 107)¹⁴⁸. Partindo da ontologia do ser (HEIDEGGER, 2006), descobrimos que a existência é a totalidade do tempo político. Para Kant, "... aquilo que não pode ser trazido para um horizonte temporal é, em princípio e por definição, inexperienciável" (SHEROVER, 1971, p. 115 – tradução livre)¹⁴⁹. Em nossa constituição do tempo político, inexperienciável é toda ação política que transcende a existência do indivíduo, pois o tempo político não pode transcender a existência. Mas pode o tempo político anteceder a existência? Por dois motivos a resposta é não. O primeiro é de ordem puramente lógica; o segundo, metodológica. Atentemos ao primeiro. Se, pelos motivos expostos, a existência é a totalidade do tempo político e, ontologicamente, o *ser-aí* não pode ser antes de existir (existo, logo penso, diria Heidegger em resposta ao *cogito, ergo sum*, de Descartes) então tudo que antecede ao *ser-aí* ainda não lhe pertence. É por isso que afirmar que a existência é a totalidade do tempo político implica excluir o passado de nosso conceito, existencialista, de tempo político. Há também uma justificativa ontológica pela qual o tempo político não pode anteceder a existência.

O *ser-ai* é ontologicamente *lançado-no-mundo* (*geworfen*) (HEIDEGGER, 2006). Não lhe cabe decidir *ser ou não ser*. Para o homem, *ser* é facticidade, jamais possibilidade. A possibilidade fica resguardada ao *como* ser:

de todo modo, o homem não tem um poder irrestrito de decidir ser ou não ser. Ele pode optar por morrer, mas não por nascer ou por nascer numa ou em outra situação. Ele é, como diz Heidegger, "lançado" (geworfen) no mundo. [...] O que decido, portanto, não é tanto ser ou não ser, mas *como* ser. (INWOOD, 2004, p. 35)

Uma vez reforçado o conceito de existência como totalidade do tempo político, duas observações são necessárias. Em primeiro lugar, devemos avaliar de que maneira o ser *lançado no mundo* nos permite excluir o passado do tempo político. Em segundo, mostrar que o passado está excluído do tempo político, mas não da temporalização da temporalidade política, e isso porque as estruturas de temporalização da temporalidade do *ser-ai* são por ele herdadas desde o começo de sua existência. É do passado que emana a facticidade (*Faktizität*) do *ser-ai*. É do passado que emana a modernização e o transcendentalismo, as duas estruturas de temporalização da temporalidade política.

¹⁴⁸ Texto original: "Time is 'the totalization of existence" (RICOEUR *apud* OSBORNE, 1995, p.107).

-

¹⁴⁹ Texto original: "what cannot be brought into a temporal horizon is, in principle and by definition, unexperiential" (SHEROVER, 1971, p. 115).

O ser lançado no mundo (geworfen) é, por um lado, a negação do passado no tempo político pois, não podendo o ser-aí escolher o se, o quando, o aonde e o como ser-lançadono-mundo, a existência é o ponto de partida do ser do ser-aí. Somente o nada antecede a existência (HEIDEGGER, 2006). Ser é tempo e tempo é ser: nada pode ser fora do tempo assim como o tempo não existe para aquilo que não é. Por outro lado, o ser lançado no mundo é a afirmação do peso do passado na temporalização da temporalidade política. O peso do passado temporaliza a temporalidade política por meio da modernização e do transcendentalismo, estruturas de temporalização da temporalidade do indivíduo. É somente por causa do peso do passado que podemos identificar modernização e transcendentalismo como as duas dimensões de temporalização da temporalidade política.

Negar a existência do passado no tempo político, ainda que não na temporalização da temporalidade política, não é uma derivação do pensamento heideggeriano. Para Heidegger, o tempo antecede o nascimento, daí a grande importância da historicidade no pensamento heideggeriano: "Daseins do passado, cientes de sua própria mortalidade, realizaram feitos gloriosos" (INWOOD, 2000, p. 72) 150 . Tudo o que diz respeito às estruturas de temporalização é, ao fim e ao cabo, resultado de feitos, gloriosos ou não, realizados por Daseins, em sua autenticidade e em sua inautenticidade, que são herdados pelo ser-aí assim que ele(a) nasce. Negar o passado na temporalização da temporalidade política significaria cometer o grave erro de tentar tapar o sol com a peneira, tentando ignorar o determinismo que permeia as estruturas de temporalização. O ser-lançado-no-mundo nos isenta de cometer o mesmo erro ao desconstruirmos o passado no tempo político. Não há tempo para algo que, sendo um ainda-não, sequer sabe que vai existir. Do mesmo modo, não se pode falar de tempo de algo que *já-tendo-sido*, não mais pode saber que um dia foi. É por isso que, também ontologicamente, a existência é a totalidade do tempo político.

Justificada a exclusão do passado e do futuro distante em nossa abordagem do tempo político, se torna mais fácil resolver o conflito intergeracional. Havendo conflito de interesses num cenário de recursos políticos e econômicos escassos, o beneficiário deve ser sempre o ser-aí do tempo presente, a geração contemporânea. Pelo mesmo princípio da urgência existencial, o conflito intergeracional deve ser resolvido sempre em prol daquele que, tendo sido por mais tempo, menos tempo ainda tem para ser. É assim que a urgência existencial do tempo presente como práxis política supre a lacuna deixada pela incongruência entre o macrotempo institucional e o microtempo existencial.

¹⁵⁰ Texto original: "Past Dasein performed glorious deeds in awareness of its own mortality" (INWOOD, 2000, p. 72).

Poder-se-ia contestar nosso argumento afirmando-se que aquele que menos tempo ainda tem para ser, na média, é também aquele que por mais tempo já foi, e que, naquele tempo ido, quem hoje mais tempo tem para ser, sequer poderia ser, pois não existia. Entendendo-se assim o conflito intergeracional, poder-se-ia argumentar que o conflito intergeracional deve-se dar sempre em prol do que mais tempo ainda tem para ser, que menos tempo já teve para ser. Tal contestação parece razoável, mas não faz sentido do ponto de vista da urgência existencial. O motivo é simples: é no porvir, e não no já-ido, que são lançadas as possibilidades de ser do *ser-aí* (HEIDEGGER, 2006). Se o *ser-aí* orienta-se para o futuro, então é o futuro, que começa no imediato agora, que interessa na temporalidade política. O mesmo não vale para o passado. A urgência se dá pela escassez de tempo daquele que, por mais tempo já ter sido, menos tempo ainda tem para ser. Por isso, é em favor deste que se resolve o conflito intergeracional.

Revelar que a existência é a totalidade do tempo político pode suscitar críticas de que nossa abordagem é demasiadamente individualista. No entanto, nosso viés não é individualista, mas geracional, e faz contraponto ao viés intergeracional de longo prazo que predomina na prática política e na metodologia de pesquisa em ciência política. Na revisão bibliográfica que fizemos, não encontramos sequer um trabalho que associasse à política um caráter de urgência, pois a estabilidade é objeto de pesquisa muito mais consolidado do que a eficiência política. Focar a estabilidade de longo prazo das instituições é importante, pois um sistema político instável dificilmente conseguirá ser eficiente, no entanto, legitimar uma abordagem política historicista, que é incompatível com o existencialismo político, serve para justificar teoricamente o imobilismo político. Ao invés de se pesquisar as causas do imobilismo, busca-se justificar metodologicamente a morosidade política. Essa não nos parece ser a maneira mais correta de primar por uma metodologia de pesquisa intergeracional em ciência política, pois a história é cumulativa. Para um dado nível de estabilidade política, pouca eficiência temporal da ação política no presente significa projetar o presente político no futuro: projetar, em um futuro indeterminado, a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Vale dizer: o presente político da geração futura será o que era para ter sido hoje nosso presente político.

Se a história é cumulativa, a ação política do tempo presente deve ser pautada por uma ética política intergeracional. Para esclarecermos esse conceito, é necessário situarmos a urgência existencial do tempo presente no indivíduo como agente histórico, pois a temporalidade do ser a partir da finitude da existência é uma entre muitas possibilidades de conciliação entre o ente homem e o tempo (OSBORNE, 1995). Posição diferente é adotada

pelo filósofo existencialista francês Levinas.

Ao recusar a redução existencial do *Dasein* à 'possessão' da morte, proposta por Heidegger, Levinas abre outra dimensão da temporalidade, para além do tempo do ser-para-a-morte: o tempo do outro como um tempo que inclui o futuro depois-da-minha-morte, em relação ao qual eu constituo a mim mesmo como um ser histórico dentro do presente por meio de minha orientação para os outros e de minha responsabilidade pelos outros. (OSBORNE, 1995, p. 117 – tradução livre)¹⁵¹

A urgência existencial do tempo presente não é incompatível com a história. Mesmo que considerássemos o futuro parte integrante do tempo político, hipótese que se coaduna com o pensamento de Levinas, mas que demonstramos ser ontologicamente impossível, ainda assim, deixar de ser hoje para ser no futuro, projetar o presente político no futuro, no receio de que a vontade política concebida no tempo presente possa comprometer a viabilidade política, econômica, ambiental, social, conjuntural, específica ou mesmo existencial das gerações futuras e, baseado nisso, projetar o presente político no futuro, em nada constitui postura compatível com a responsabilidade intergeracional de um agente histórico. Muito pelo contrário, por causa da cumulatividade histórica, a urgência existencial do tempo presente é condição necessária para uma ética política intergeracional, pois tudo que se deixa de fazer hoje, terá que ser feito amanhã, e assim sucessivamente. Desconstruída a suposta incompatibilidade entre urgência existencial do tempo político e ética política intergeracional, não se sustenta o argumento de que nossa teoria é individualista ou geracionista. É sendopara-a-morte como urgência existencial do tempo presente que o ser-aí é agente histórico no presente. O existencialismo do agente político precede sua historicidade.

Visto que a urgência existencial, desencadeada pela finitude, impõe ao homem a necessidade de totalizar a política no tempo presente, passaremos agora para a análise existencial deste que é o tempo político por excelência: o presente.

Texto original: "In refusing Heidegger's existential reduction of *Dasein* to the 'mineness' of death, Levinas opens up another dimension to the temporality besides the time of Being-towards-death: the time of the other as a time which includes a future after-my-death, in relation to which I constitute myself as a historical being within the present, in my orientation towards, and responsibility for, others' (OSBORNE, 1995, p.117).

9. O PRESENTISMO DO TEMPO POLÍTICO

Pergunto, pai, não afirmo: meu deus, preside a mim e rege-me. Quem há que me diga não serem três os tempos, assim como, crianças, aprendemos, e às crianças ensinamos: passado, presente e futuro, mas somente o presente, porque esses outros dois não existem? (AGOSTINHO *Cf. a apóstrofe, em 17, 22 apud* PUENTE & JÚNIOR, 2014, p. 127)

Neste capítulo, exploramos as possibilidades de actualização 152 do presente político. Como o *ser-ai* existe como transcendência do presente, superando a linearidade passado-presente-futuro, então as possibilidades de materialização do presente político contêm algo de passado e algo de futuro. O quanto de passado, de presente e de futuro há no agora político é o que determinará a eficiência temporal da ação política realizada neste agora. Vejamos primeiro como futuro e presente determinam o agora político e geram ou presentismo ou imediatismo político. Na sequência, mostraremos as manifestações possíveis do presente político.

9.1. Futuro no presente e presente no futuro como horizontes de temporalização da temporalidade política: presentismo e imediatismo

A projeção do futuro no presente é resultado da temporalização da temporalidade política como urgência e está vinculada à temporalidade da modernização. A projeção do presente no futuro é resultado da temporalização da temporalidade política como espera e está vinculada à temporalidade do transcendentalismo e da tradição. Vejamos cada um desses caminhos. A matriz temporal moderna é marcada pela

abertura em direção a um futuro indeterminado caracterizado apenas pela transcendência prospectiva [mentalmente antecipada] do presente histórico e pelo rebaixamento do presente à condição de passado futuro. [E por] uma eliminação tendencial do próprio presente histórico, como um ponto de fuga de uma transição perpétua entre um passado em constante mudança e um futuro ainda indeterminado, [de modo que] a modernidade é uma transição permanente. (OSBORNE, 1995, p. 14 – tradução livre)¹⁵³

O ser-aí vive como antecipação de si mesmo (HEIDEGGER, 2006). O homem

¹⁵² Materialização

Texto original: "Openness towards an indeterminate future characterized only by its prospective transcendence of the historical present and its relegation of this present to a future past; [...] A tendential elimination of the historical present itself, as the vanishing point of a perpetual transition between a constantly changing past and an as yet indeterminate future. [...] Modernity is permanent transition" (OSBORNE, 1995, p.14).

moderno projeta o presente no futuro antes mesmo de viver o presente como tal. Assim procedendo, ele relega prematuramente o presente à condição de passado. A princípio, a ânsia moderna pela antecipação do futuro faz parte da urgência existencial do tempo presente de um ser-aí que, sabendo que é-para-a-morte (HEIDEGGER, 2006), temporaliza a temporalidade política como urgência e busca projetar o futuro político no presente. Acontece que o ser-aí cotidiano, sendo impessoalmente-si-mesmo, perdido na impessoalidade do coletivo, projeta sua existência como espera do futuro. Dado que o Dasein, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, é inautêntico (HEIDEGGER, 2006), a temporalidade política é a temporalidade da espera. Assim sendo, a humanidade antecipa o futuro porque está condicionada a viver como espera do futuro, e não porque anseia pela realização do futuro no tempo presente.

Existe uma diferença fundamental entre esses dois horizontes de temporalização da temporalidade política. A projeção do *presente no futuro* corresponde à projeção, como prática, vontade ou intenção, em tempo futuro, da realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. De modo contrário, a projeção do *futuro no presente* é a projeção, no mesmo tempo presente, da realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. É projeção do futuro no presente, e não do presente no próprio presente pois, dado que toda ação política demanda algum tempo para ser executada, por mais exíguo que seja, a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente dar-se-á necessariamente no futuro. Resultado da temporalização da temporalidade política como urgência, a projeção do futuro no presente é a condição *sine qua non* para a formação de sistemas políticos com elevada eficiência temporal.

Como acontece, na política, a projeção do futuro no presente? A projeção do futuro no presente é o tempo de antecipação do futuro, de aceleração da história. Se aproxima muito daquilo que Gurvitch (1964) chama de *tempo avante de si mesmo*.

Tempo avante de si mesmo ou tempo acelerado é o tempo em que a descontinuidade, a contingência, e o qualitativo triunfam juntos sobre seus antípodas. O futuro se torna presente. Este é o tempo da efervescência coletiva, de aspirações rumo ao ideal e a valores comuns, dos atos coletivos de decisão e inovação. Este também é o tempo das massas ativas e das comunas em revolta. Como regra, este é o tempo da classe proletária. (p. 33 – traducão livre)¹⁵⁴

¹⁵⁴ "Time in advance of itself or time pushing forward is a time where the discontinuity, contingency, and the qualitative triumph together over their opposites. The future becomes present. This is the time of collective effervescences, of aspirations toward the ideal and the common values, and of collective acts of decision and innovation. This is also the time of the active masses and communions in revolt. As a rule, it is the time of the

A aceleração da história acontece em momentos de reinterpretação da práxis social, quando as massas projetam o futuro no presente (GURVITCH, 1964). Na política, isso significa demanda no tempo presente a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Quando isso acontece?

> No tempo em que as massas passivas se desdobram, a continuidade parece ter lugar garantido, mas pode ser interrompida por pulsações inesperadas; além disso, o presente, se não o passado, parece resistir ao futuro. Ademais, a duração prevalece sobre a sucessão e frequentemente se manifesta na memória coletiva e ainda mais na memória histórica. [Por outro lado], [n]o tempo produzido pelas massas ativas e no qual elas se movimentam, predomina a descontinuidade. Isso resulta não apenas da intensidade das pulsações, mas também do tempo das aspirações, do tempo avante de si mesmo, e mesmo do tempo explosivo da criação. Então, o futuro tende a se tornar presente, ou, mais precisamente, a ser projetado no presente. (GURVITCH, 1964, p. 58 – tradução livre)¹⁵⁵

O ser-aí autêntico, sendo-para-a-morte como urgência existencial do tempo presente e imprimindo à práxis política o presentismo radical do tempo político, está, em suma, acelerando a história política. Conforme mostraremos no capítulo 10, Expectativas como projeção do horizonte político, para que "massas passivas" se tornam "massas ativas" deve haver aumento da capacidade do indivíduo percebida no tempo presente, pois essa capacidade é o fator que estimula a demanda por realização no tempo presente da vontade política manifestada no tempo presente.

Estando claro que a projeção do futuro no presente assume a forma de aceleração da história, cabe fazermos uma ressalva que nos permitirá entender como acontece o fenômeno oposto ao que explicamos acima: a projeção do presente no futuro. Na maior parte das vezes, o tempo das classes proletárias não é assim tão orientado para o futuro como supõe Gurvitch (1964)¹⁵⁶. Isso acontece porque o proletário, ser-aí que é, assume cotidianamente a forma de

proletarian class" (GURVITCH, 1964, p. 33).

155 Texto original: "In the time where passive Masses unfold, continuity appears to have a choice place, but it is interrupted by unexpected pulsation; furthermore the present, if not the past, seems to resist the future. Also, duration prevails over succession and often manifests itself in the collective memory and even more in the historical memory. [On the other hand] In the time which the active Masses produce and where they move discontinuity is predominant. It is tied not only to the intensity of pulsations, but also to the time of aspiration, in advance of itself, and even to the explosive time of creation. The future then tends to become present, or more precisely to be projected into the present" (GURVITCH, 1964, p. 58).

156 Nesse sentido, "A consciência de classe do proletariado pode ser ameaçada, dividida, ambivalente, e

derrubada por lutas internas. Pode-se recolher dentro de si mesma numa apatia indiferente e prolongada. Portanto, seria errôneo representar a classe proletária unicamente como revolucionária, [...] destruidora de toda a exploração do homem pelo homem, ou como a criadora de regimes que realizam todas as aspirações proletárias" (GURVITCH, 1964, p. 97; tradução livre). Texto original: "The class consciousness of the proletarist can

impessoalmente-si-mesmo (HEIDEGGER, 2006), perdendo-se de seu ser na impessoalidade do coletivo e nos afazeres que o cercam (HEIDEGGER, 2006). Sendo ao mesmo tempo todos e nenhum, o impessoal não necessita da urgência existencial do tempo presente. Gurvitch (1964) toma por base classes proletárias de sociedades altamente sindicalizadas, cujos operários têm elevada capacidade política percebida no tempo presente e se empenham na realização de suas demandas no tempo presente. Isso aconteceu em sociedades de industrialização pioneira da Europa e dos EUA entre a segunda metade do século XIX e o primeiro quartel do século XX (HOBSBAWM, 2010). Essa situação não condiz com a realidade do proletariado do começo de século XXI. O tempo do proletário contemporâneo não é um tempo de ruptura e de urgência, mas de esperança, de projeção do presente no futuro: "... a consciência de tempo da classe trabalhadora frequentemente assume a forma de cansaço, expectativa e esperança. Seu componente fortemente emotivo culmina em utopias e em 'mitos sociais'..." (GURVITCH, 1964, p. 99 – tradução livre)¹⁵⁷. Cansaço, expectativa e esperança são três manifestações da projeção no tempo futuro da realização de uma demanda política concebida no tempo presente. A projeção do futuro no presente é atributo da classe proletária apenas em sistemas políticos em que há temporalização da temporalidade política como urgência, ou seja, em que a temporalidade da modernização predomina sobre a temporalidade do transcendentalismo e da tradição.

O *ser-para-a-morte* autêntico confere à urgência existencial do tempo presente o status de *práxis* política, demanda no tempo presente a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente e, assim, temporaliza a temporalidade política como urgência. À temporalidade desse modo autêntico de ser político damos o nome de presentismo do tempo político. O presentismo é uma das temporalidades do agora político. A outra é o imediatismo político.

Enquanto o presentismo é a totalização da política no tempo presente, o imediatismo refere-se às políticas *hic et nunc*, de curto prazo (LINZ, 1998). Se a consequência do presentismo é a elevada eficiência temporal da ação política, resultado contrário apresenta o imediatismo político. Como consequência do imediatismo, "muitos indivíduos vivem num 'agora' relativamente desconectado de preocupações mais amplas ligadas à própria

therefore be harassed, divided, ambivalent, and torn by internal struggles. It can withdraw within itself in an indifferent and prolonged apathy. It would, therefore, be erroneous to represent the proletarian class as uniquely revolutionay, destructive [...] of all exploitation of man by man, or as creator of regimes which realize all of the proletatian aspirations" (GURVITCH, 1964, p. 97).

Texto original: "The consciousness of time of the working class often takes the form of fatigue, expectation, or hope. Its strongly emotional coloration culminates in utopias and "social myths"..." (GURVITCH, 1964, p. 99).

compreensão da vida" (CLANCY, 2014, p. 42 – tradução livre)¹⁵⁸. Vejamos como acontece o imediatismo na prática política. Quando da ruptura política,

"[a] renovação repentina e massiva da elite cria uma concepção diferente de tempo: passado, presente e, sobretudo, futuro. Uma política utópica – ou melhor, atemporal – ajuda a superar a perspectiva temporal imediatista da política democrática, mas também pode gerar demanda por soluções *hic et nunc*, ações voluntaristas, incompatíveis com a democracia. No entanto, isso pode fazer com que os ganhos presentes sejam considerados, em última análise, irrelevantes. (LINZ, 1998, p. 32 – tradução livre)¹⁵⁹

O imediatismo é nefasto para a eficiência temporal da ação política; o presentismo é o próprio modo de ser da prática política que corresponde à elevada eficiência temporal da ação política. É bem provável que seja ao imediatismo, e não ao presentismo, que Linz (1998) dirija uma crítica ao afirmar que "[n]a ausência de um espectro temporal longo, o processo democrático seria acompanhado de grande incerteza, considerável volatilidade e rebelião ou desilusão política" (p. 20)¹⁶⁰. O imediatismo acontece quando, por motivos diversos do arranjo político, interesses outros que não a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente prevalecerem sobre o presentismo. Por exemplo, quando a escolha de quadros para ministérios e secreterarias não atende a critérios técnicos, mas à acomodação de aliados políticos. Diferentemente do imediatismo, a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente não é uma solução hic et nunc (aqui e agora), é a práxis política que emana da urgência existencial do tempo presente. A distinção entre imediatismo e presentismo é importante pois nos permite compreender que, ao contrário do que pensa o senso comum, nem toda política de curto prazo é ruim. O curto prazo só é deletério para a política de longo prazo se for manifestação do imediatismo.

Dentre outras coisas, o imediatismo é fruto da falta de modernização como desenvolvimento humano. A falta de desenvolvimento econômico gera indivíduos que *vivem para o hoje*, sem perspectiva de tempo futuro (LEVINE, 2006). Esses cidadãos têm horizonte de tempo imediatista que, ao contrário do horizonte temporal presentista, não está associado à

1

¹⁵⁸ Texto original: "... many individuals live in a 'now', relatively unconnected to the wider concerns linked to one's unified comprehension of life." (CLANCY, 2014, p. 42).

[&]quot;The sudden and massive renewal of the elite must create a different conception of time: past, present and, above all, future. Utopian – or better u-chronic politics – helps to overcome the shortened time perspective of democratic politics, but it can also lead to the demand for hic et nunc solutions, voluntatistic action, incompatible with democratic political processes. It can also lead to the devaluation of any present gain as ultimately irrelevant". (LINZ, 1998, p. 32).

¹⁶⁰ Texto original: "In the absence of such a longer time frame the democratic process will be accompanied by great incertitude, considerable volatility and turmoil or disenchantment" (LINZ, 1998, p. 20).

ação política com elevada eficiência temporal. Isso acontece porque o indivíduo imediatista assim o é por causa de sua condição de vulnerabilidade existencial (NORRIS & INGLEHART, 2011) e de sua baixa capacidade percebida no tempo presente. Impossibilitado de demandar a realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, o cidadão imediatista não traduz sua vontade em práxis social. E no que o cidadão imediatista se diferencia do cidadão presentista? Incapaz de demandar a realização no tempo presente de sua vontade política, sua práxis política não é orientada pelo presentismo. Consequentemente, o curto prazo político assume a forma do imediatismo que, aliás, tem sido característica marcante da democracia recente, de tal forma que

o presente, finalmente, o ponto de movimento entre passado e futuro, está cada vez mais se tornando o principal ponto de referência na política democrática. Com passado e futuro ambos perdendo sua certeza, sua simplicidade, seu apelo, suas capacidades de impor sacrifícios. Em suma, com ambos os horizontes se tornando obscuros e carentes de significado prático, a política democrática está cada vez mais forçada a viver e a agir no 'aqui e agora'. (SCHEDLER & SANTISO, 1998, p. 7 – tradução livre)¹⁶¹

Duas ressalvas se fazem necessárias. Uma de ordem prática, outra de ordem metodológica. Em primeiro lugar, Schedler & Santiso críticam a hegemonia do imediatismo na política, a primazia de interesses políticos de curto prazo outros que não a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Os autores argumentam que a política está se tornando linear, um eterno presente, em seus instrumentos e meios, na medida em que é tomada por uma rotina que compromete seu apelo popular. O tempo político é um tempo rotinizado: "Na política moderna, assim como nas religiões primitivas, a rotina serve para padronizar expectativas" (GOODIN, 1998, p. 41) 162. Obviamente, o imediatismo e expectativas padronizadas não são exclusividade de regimes democráticos de governo. Em segundo lugar, o trecho deixa claro que, se não fizermos a distinção, aqui estabelecida, entre presentismo político e imediatismo político, corremos o risco de pensar que a política de curto prazo é algo ruim. Pelo tom negativo dos autores, percebe-se que se trata uma crítica ao imediatismo e não um elogio ao presentismo. Isso porque Schedler e Santiso (1998), por não se aperceberem da diferença entre imediatismo e

¹⁶¹ Texto original: "The present, finally, the moving point between past and future, is more an more turning into the main reference point of democratic politics. With both the past and the future loosing their certainty, their simplicity, their promise, their capacity to impose sacrifices, in essence, with both horizons becoming blurred and deprived of practical meaning, democratic politics is increasingly forced to live and act in the "here and now"." (SCHEDLER & SANTISO, 1998, p. 7).

¹⁶² Texto original: "In modern politics as in primitive religions, routines serve to standardize expectations" (GOODIN, 1998, p. 41).

presentismo, consideram a ação política concentrada no tempo presente como algo ruim para a política. E tal postura não há de causar estranhamento. Os autores a adotam porque a manifestação mais comum da política concentrada no tempo presente é o imediatismo político, e não o presentismo político.

O horizonte de tempo que argumentamos ser determinante na eficiência temporal do sistema político é o horizonte presentista. Esse pressupõe não a ausência de perspectiva de futuro, mas a capacidade de demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, pois o presentismo do tempo político é a totalização da política no tempo presente. Essa capacidade é consequência da urgência existencial do tempo presente, traduzida para a práxis política sob a forma de presentismo radical do tempo político. Essa práxis política existencialista coloca em evidência a exiguidade do microtempo existencial *vis-à-vis* o macrotempo das instituições políticas.

Ao incluirmos a distinção entre presentismo e imediatismo em nossa abordagem da temporalidade política, temos que lembrar que a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal (*Dasman*). Fazendo isso, descobrimos que o imediatismo é a temporalidade do agora político tal como levada a cabo pelo impessoal. O imediatismo é a temporalidade do agora político que atende aos interesses de estabilidade da instituição, não à demanda por eficiência, derivada da urgência existencial do tempo presente. Com isso não estamos supondo que a estabilidade não atende aos interesses dos cidadãos, mas que a estabilidade acontece no macrotempo institucional, ao passo que a eficiência temporal da ação política acontece no microtempo existencial.

Anteriormente mostramos que a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente é um ideal de práxis política, pois, como bem lembra Agostinho (2001), o presente é tão fugaz que não ocupa espaço algum no tempo.

Se se concebe algo do tempo que não possa ser dividido em parte nenhuma, mesmo que em minutíssimas partes de momentos, isso apenas é o que pode ser dito presente; mas este transvoa tão rapidamente do futuro ao passado, que não se estende por nenhum momentinho. Pois, se se estende, divide-se em passado e futuro: o presente, contudo, não tem espaço nenhum. (AGOSTINHO *apud* PUENTE & JÚNIOR, 2014, p. 125)

O ideal de totalização da política no tempo presente nos faz lembrar que o imediatismo não é a única temporalidade do agora político ontologicamente possível. O presentismo radical do tempo político não é uma utopia, é uma temporalidade do agora político ontologicamente possível.

Dado que é políticamente inviável o estabelecimento de políticas públicas e qualquer outro tipo de ação política *ad hoc*, direcionada à cada indivíduo, a eficiência temporal de dada ação política não é a mesma para cada indivíduo ou geração de indivíduos. Uma vez que não há um denominador comum para existências temporalmente desencontradas, a única solução lógica para garantir a equidade distributiva da eficiência temporal da ação política consiste em realizar a ação política no imediato presente. É por causa disso que a urgência existencial do tempo presente imprime à práxis política a necessidade de um presentismo radical do tempo político. O presentismo radical do tempo político é o denominador comum entre a individualidade, inerente à condição existencial, e a coletividade, inerente ao sistema político. Essa é a justificativa lógica e existencial da importância que conferimos à eficiência temporal da ação política como parâmetro de avaliação da eficiência de governo. E nisso consiste o núcleo de nossa interpretação da temporalização da temporalidade política por meio da analítica existencial. No último capítulo deste trabalho, concluiremos esse argumento. Vejamos, antes disso, as manifestações possíveis do agora político.

9.2. O agora político como presente-presente e o agora político como presentefuturo

Permite-se, senhor, buscar, com mais amplidão, minha esperança; não se perturbe a minha intenção. Se, com efeito, existem coisas futuras e passadas, quero saber onde estão. Porque, se ainda não me é possível, sei, no entanto que, onde quer que estejam, ali elas não são futuras ou passadas, mas presentes. Pois, se também ali são futuras, ainda não estão ali, e se ali são passadas, já não estão ali. Portanto, estejam onde estiverem, sejam quais forem, não são senão presentes. (AGOSTINHO *Cf. a apóstrofe, em 18, 23 apud* PUENTE & JÚNIOR, 2014, p. 128-9)

Nos compete aqui identificar as manifestações possíveis do agora político. Em seu modo de ser cotidiano, o *Dasein* é a temporalidade do acontecer político. O tempo experimentado pelo homem é a projeção do passado e do futuro no presente (BALSLEV & MOHANTY, 1993), não uma sucessão de agoras, como sugere o conceito aristotélico de tempo. Para Heidegger (2006), a existência se resume ao exercício de projetar-se no futuro, de modo que um constante *estando-aqui-e-estando-lá* é o modo de ser do homem. Com a política não é diferente. Devido à capacidade do *ser-aí* de transcender a si mesmo, "[a] consciência do Dasein não está confinada no momento presente. Ela se antecipa em direção ao futuro e retorna em direção ao passado. O Dasein é temporal" (INWOOD, 2000, p. 68 –

tradução livre)¹⁶³. Sendo o *ser-ai* antecipação de si mesmo,

o presente individual não é um ponto; é um contínuo temporal de síntese interpretativa, um contínuo dinâmico que traz para a temporalização do presente, via pensamento imaginativo, a possibilidade futura, que ele incorpora no presente, e a experiência passada, que ajuda a retificá-lo. (SHEROVER, 1971, p. 260 – tradução livre)¹⁶⁴

O presente, portanto, é o contínuo de tempo em que ocorre o encontro entre o determinismo do passado e a expectativa do futuro. Ainda assim, interpretar o agora político nos obriga a considerar o tempo como sendo uma sucessão de agoras, e o tempo político como sendo uma sucessão de presentes políticos: os presentes que um dia estiveram presentes mas que agora são passado, o presente que agora é presente, e os presentes que um dia serão presentes mas que agora são futuro. As estruturas de temporalização da temporalidade política podem temporalizar o agora político como presente-passado, como presente-presente ou como presente-futuro. Neste capítulo justificaremos logicamente nossa assertiva de que a política está totalizada no tempo presente: o presente-presente é o único tempo que não pode ter sido e não pode vir a ser. Futuro e passado são como memória (RICOEUR, 2010a) e como projeção (HEIDEGGER, 2006). O presente é o único quinhão do tempo que está incondicionalmente disponível à mão (vorhanden) para o ser-aí, e, portanto, não pode ter sido e também não pode vir a ser.

O presentismo do tempo político é a elevação do *kairos* (BALSLEV & MOHANTY, 1993), o momento único, o tempo certo, à condição de tempo de realização da ação política. É no momento decisivo (*Augenblick*) de Heidegger (2005) que se concentra a ação política.

A questão do "quando" do passado indeterminado, e em geral do "quanto tempo" do tempo, é a questão do que ainda resta para mim, do que ainda resta como presente. Apresentar o tempo como "quanto tempo" significa considerá-lo o agora do presente. Inquirir-se sobre o "quanto tempo" do tempo significa se tornar absorvido pela preocupação com algum "que" que é presente. O Dasein foge na presença do "como" e se apega a um "o que" específico, que é o presente. O Dasein é aquilo com o que ele se preocupa; o Dasein é o seu presente. Tudo que é encontrado no mundo é encontrado pelo Dasein como estando no agora; portanto o Dasein encontra o próprio tempo no qual o Dasein em cada caso está, mas está como presente. (HEIDEGGER, 1992, p. 15-6 – tradução livre)¹⁶⁵

¹⁶⁴ Texto original: "The individual present is not a point; it is a temporal spread of interpretative synthesis, a dynamic spread which brings into the present presentation, by imaginative thinking, the future possibility it presently incorporates and the past experience which helps verify it" (SHEROVER, 1971, p. 260).

1

¹⁶³ Texto original: "Dasein is not confined in its awareness to the present moment. It runs ahead into the future and reaches back into the past. Dasein is temporal" (INWOOD, 2000, p. 68).

Texto original: "The question of the 'when' of the indeterminate past, and in general of the 'how much' of

Toda ação política acontece no presente, pois passado e futuro são abstrações da existência temporal concreta, que é o presente (MUELLER, 1946). "É sempre em referência dos seres vivos do momento que os acontecimentos se revestem do caráter de passado, presente e futuro" (ELIAS, 1998, p. 65). Para Heidegger, não existe passado, presente e futuro separados, o que existe é a síntese temporal em que as experiências do passado e as perspectivas possíveis do futuro se moldam na conformação do comportamento presente (SHEROVER, 1971). A história acontece no tempo presente, muito embora exista em todos os três tempos (passado, presente e futuro). Por mais fugaz que seja o tempo presente, é no presente que a história acontece: "o tempo presente é o tempo das decisões morais e das responsabilidades. Eu me faço responsável pelo uso certo ou errado do meu tempo. Isso é o que cria, por si só, o "momento histórico" (MUELLER, 1946, p. 430 – tradução livre)¹⁶⁶. Também é no presente que a política acontece. É no presente que decidimos ou pela realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente ou por sua projeção em algum tempo futuro, o que se dá na forma de expectativa. No primeiro caso, a ação política é realizada no presente-presente. O agora político como presentepresente é o efeito que a temporalização da temporalidade política como urgência gera sobre o agora político. O presente-presente é a projeção do futuro no presente, que acontece quando o ser-aí autêntico temporaliza a temporalidade política como urgência ao demandar a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Trata-se de uma projeção do futuro no presente porque, uma vez que toda ação política demanda algum tempo para ser realizada, então sua realização só pode se dar no futuro. Antecipá-la para o presente é projetar o futuro no presente. Imbuído da urgência existencial do tempo presente, o ser-aí autêntico busca realizar no tempo presente a ação política concebida no tempo presente e, assim, projeta o futuro no presente.

No segundo caso, o presente-futuro, estamos projetando o presente no futuro: a ação política, que só pode se dar no tempo presente, tempo por excelência da ação política, é projetada para o futuro. Como não há presente político sem ação política, o que antes era presente político, agora passa a ser presente-futuro. Já que o presente é deslocado para o

time, is the question of what still remains for me, still remains as present. To bring time into the 'how much' means to take it as the now of the present. To ask after the 'how much' of time means to become absorbed in concern with some 'what' that is present. Dasein flees in the face of the 'how' and clings to the specific 'what' that is present. Dasein is what it is concerned with; Dasein is its present. Everything that is encountered in the world is encountered by Dasein as residing in the now; thus it encounters the time itself that Dasein in each case is, but is as present" (HEIDEGGER, 1992, p. 15-6).

¹⁶⁶ Texto original: "the present time is the time of moral decisions and responsibilities. I make myself responsible for the right or wrong use of my time. This in itself creates the "historical moment" (MUELLER, 1946, p. 430).

futuro, o presente político é ocupado pela não ação política, pela inércia política. O presentefuturo é o efeito da temporalização que a temporalidade política como espera gera sobre o agora político. É um presente futuro porque a ação política acontecerá, quiçá, em um presente postergado para o tempo futuro. É o presente no futuro, e não o futuro no presente.

> Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o serno-mundo se compreende a partir daquilo *de que se* ocupa. O *compreender* impróprio projeta-se para o que é passível de ocupação e feitura, para o que é urgente e inevitável nos negócios dos afazeres cotidianos. (HEIDEGGER, 2006, p. 422)

Conceber a urgência existencial do tempo político e demandar a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente não é considerado algo "passível de ocupação e feitura". O motivo disso é a incompatibilidade entre a temporalidade do impessoal e a urgência existencial do tempo presente. Sendo impessoalmente-si-mesmo, o ser-aí cotidiano se perde no impessoal: sendo todos e ao mesmo tempo nenhum, o impessoal jamais pode ser-para-a-morte. Como resultado, os afazeres cotidianos necessários à estabilidade e amadurecimento do sistema político acabam ocupando a maior parte da prática política e da opinião pública: formação de coalizões, por meios lícitos ou ilícitos, busca de fontes de financiamento de campanha, busca de apoio político, estudos e planejamento de viabilidade políticas públicas, que ao fim e ao cabo acabam sendo mal implementadas; corrupção, denúncia, julgamentos, escândalo, crise política, judicialização da política. Estando os atores políticos ocupados em resolver esses problemas, não sobra tempo para realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Tampouco há eficiência temporal da ação política. Essa é também a vitória do imediatismo sobre o presentismo político.

A ação política acontece sempre no tempo presente. Quando há projeção em tempo futuro da realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, a temporalidade política é temporalizada como espera. No agora político como presente-futuro, projeta-se o presente no futuro, mas não se retira do presente postergado a condição de tempo da ação política, apenas se posterga a ação política ao se atrasar o presente. O agora político como presente-futuro contradiz a urgência existencial do tempo presente, pois no microtempo existencial não existe nada parecido com uma "eternidade atemporal" (OSBORNE, 1995, p. 143 – tradução livre) da existência humana. Somente o impessoal, sendo ao mesmo tempo todos e nenhum, nunca morre (HEIDEGGER, 2006). O agora político como presente-futuro é a forma como a sociedade, e com ela o cidadão mediano, enxergam o agora político. Se a

temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal, o agora político como presente-futuro é como o sistema político enxerga o agora.

A primeira vista, nossa conclusão de que o presente é o tempo por excelência da ação política, pois a ação política somente gera efeito político quando realizada no tempo presente, pode parecer divergir da tese heideggeriana de que o fenômeno fundamental do tempo é o futuro 167. Duas ressalvas esclarecem esse ponto. Primeiramente, nosso estudo também reconhece que a temporalidade do ser-aí é orientada para o futuro, pois é no futuro (aí) que o agente político projeta sua ação política. Disso concluímos que a projeção no tempo futuro da realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente é a práxis política por excelência do ser-aí inautêntico que, levado pela impessoalidade do coletivo, temporaliza a temporalidade política como espera, gerando o agora político como presente-futuro. Em segundo lugar, uma coisa é dizer que a temporalidade do ser-aí é orientada para o futuro, outra é conceber um presentismo radical do tempo político. O presentismo é o ideal de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente e se dá em contraponto ao imediatismo e à protelação política, o agora politico como presente-futuro. Afirmar que o presente é o tempo por excelência da ação política é afirmar que hoje, amanhã ou daqui a cem anos, a ação política será concebida ou manifestada sempre num agora. As estruturas de temporalização da temporalidade política apenas alocam a realização da ação política num agora do tempo.

Afirmar a totalização da política no tempo presente pode levar o leitor a julgar nosso estudo como sendo pós-moderno. Isso seria um equívoco. A nossa não é uma abordagem pós-moderna da temporalidade política¹⁶⁸. Em primeiro lugar, ao incorporar a modernização como

¹⁶⁷ "A temporalidade ekstática e horizontal temporaliza-se, *primordialmente*, a partir do *porvir*. A compreensão vulgar do tempo, ao contrário, vê o fenômeno fundamental do tempo no *agora* e no puro agora que, moldado em toda sua estrutura, se costuma chamar de "presente"" (HEIDEGGER, 2006, p. 524).

¹⁶⁸ Para um exemplo de abordagem do tempo político com alguma nuance pós-material e pós-moderna da política, ver James Rifkin, *Time Wars*, (1987). "Jeremy Rifkin profetiza que guerras do tempo [...] irão dominar cada vez mais a política do futuro. 'Há uma guerra em escalada quanto à política do futuro', ele acredita. 'Seu resultado poderá determinar o futuro da política ao redor do mundo no século vindouro'. A divisão tradicional do espectro político entre esquerda e direita, Rifkin argumenta, será substituída por 'um novo espectro temporal com ritmos empáticos em um polo e ritmos de poder em outro. Aqueles que se alinharem com a temporalidade do poder estão comprometidos com os valores da eficiência e da velocidade, característicos da dogmática 'tempo é dinheiro' da sociedade industrial moderna. Adeptos da temporalidade empática argumentam contra 'as temporalidades artificiais criadas pelo homem moderno... Seu interesse é redirecionar a consciência humana rumo a uma união mais empática com os ritmos da natureza'. Rifkin prevê que 'a política, por muito tempo considerada uma ciência espacial, agora está prestes a ser considerada uma arte temporal" (LEVINE, 2006, p. 79; tradução livre; Citado no original de Time Wars (1987), de Jeremy Rifkin). Texto original: "Jeremy Rifkin predicts that time wars [...] will increasily dominate the politics of the future. "A battle is brewing over the politics of time", he believes. "Its outcome could determine the future of politics around the world in the coming century." The traditional split in the political spectrum between left and right wings, Rifkin argues, will be replaced by a "new temporal spectrum with empathetic rhythms on one pole and power rhythms on the other." Those aligning themselves with the power time frame are committed to the values of efficiency and speed that

uma das dimensões de temporalização da temporalidade política, mostramos que determinantes materiais influenciam o tempo político. Em segundo lugar, o pensamento pósmoderno é a negação do sujeito. A nossa teoria política do tempo presente faz justamente o contrário: a afirmação do homem como sujeito da temporalização da temporalidade política, sujeito que atua sempre num presente político: demandando no tempo presente a vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, de onde temos o agora político como presente-presente, ou projetando em tempo futuro essa vontade política, dando origem a um agora político como presente-no-futuro. Em terceiro lugar, ao interpretarmos a temporalidade política como sendo derivada do transcendentalismo e da modernização, estamos automaticamente incorporando o tempo passado na temporalização da temporalidade política. E fazendo o mesmo com o futuro, espaço necessário para a projeção das expectativas políticas, para a não realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Postura aliás que é a regra na temporalidade política, visto que o ser-aí cotidiano, perdido no impessoal (Dasman), temporaliza a temporalidade política como espera. É para a projeção de expectativas no horizonte político que dedicamos o penúltimo capítulo de nosso trabalho.

characterize the "time is money" dogma of the modern industrial age. Supporters of the empathetic time frame argue against "the artificial time frames that we have created... Their interest is in redirecting the human consciousness toward a more empathetic union with the rhythms of nature". Rifkin predicts that "Politics, long viewed as a spatial science, is now also about to be considerated as a temporal art" (LEVINE, 2006, p. 79).

10. EXPECTATIVAS COMO PROJEÇÃO DO HORIZONTE POLÍTICO

O tempo futuro não é longo, porque não existe, mas é longo o futuro por ser longa a expectação do futuro... (AGOSTINHO *Cf. a apóstrofe, em 28, 37 apud* PUENTE & JÚNIOR, 2014, p. 143)

O que agora é evidente e claro, é que não há nem coisas futuras, nem passadas, nem se diz propriamente: há três tempos, passado, presente e futuro, mas talvez se diga propriamente: há três tempos, o presente relativo às coisas passadas, o presente relativo às presentes, e o presente relativo às futuras. Esses três estão na alma e não os vejo em outro lugar: a memória é o presente relativo às coisas passadas; a intuição, o presente relativo às presentes; a expectativa, o presente relativo às futuras. (AGOSTINHO *Cf. a apóstrofe, em 20, 26 apud* PUENTE & JÚNIOR, 2014, p. 130)

Temporalizando-se a temporalidade política como espera, a ação política tende a ser projetada para um futuro distante. A política do cotidiano fica resumida a uma sucessão de não acontecimentos políticos. Como é possível que se legitime tal *modus inoperandi* da política? A resposta está no conceito de capacidade do indivíduo percebida no tempo presente. Quanto menor é a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente, menos provável é a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente.

Para a temporalização da temporalidade do *ser-ai*, mais importante do que a *actualização*, a realidade, é a possibilidade (HEIDEGGER, 2006). *Ser-ai* é tentar realizar a possibilidade. Essa é a *actualização*, que depende da facticidade (*Faktizitāt*), que inclui as capacidades acumuladas no passado. A capacidade do indivíduo de, no tempo presente, projetar a possibilidade de realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente depende de sua capacidade acumulada. Essa capacidade é determinada pela *facticidade*, aqui representada pelas estruturas de temporalização da temporalidade política. O *ser-ai* é modo de ser resultante da escolha do ente homem, que se dá no tempo presente, mas que depende da facticidade acumulada desde o passado. É a partir da facticidade que o *ser-ai* formula suas expectativas, projeta seu ser lá, vive o lá aqui. A expectativa é importante porque, vivendo o *ser-ai* como projeção de possibilidades, "[a]quilo que ainda não é real mas pode vir a ser é nosso principal modo de interpretação do real, daquilo que 'é', e daquilo que 'foi'" (SHEROVER, 1971, p. 270 – tradução livre)¹⁶⁹. É a partir da expectativa que o homem forma sua realidade. Como a expectativa presente e a capacidade do indivíduo percebida no

1.

¹⁶⁹ Texto original: "The what-is-not-actual-but-can-be is thus the primary mode of our interpretation of the actual, of the 'is', and of 'the what-has been'." (SHEROVER, 1971, p. 270).

tempo presente temporalizam a temporalidade política é algo que veremos agora.

Havendo diferença entre expectativa presente e capacidade do indivíduo percebida no tempo presente (t₀), a demanda por ação política acontecerá em tempo futuro (t₁, diferente de t₀). Quanto mais além da capacidade estiverem as expectativas, maior será a projeção do presente no futuro. Assim, quanto maior for a diferença entre expectativa presente e capacidade percebida no tempo presente, tão mais distante no tempo futuro estará localizado o tempo (t₁) em que é projetada a expectativa de realização da vontade política concebida no tempo presente. A vontade presente se transforma em expectativa, acarretando dilatação do horizonte temporal do indivíduo e submissão do microtempo existencial ao macrotempo institucional ou, como diria Heidegger (2006), da temporalidade do *ser-aí* à temporalidade do impessoal. Esperando ação política no tempo futuro, o *ser-aí* se perde na temporalidade daquele ser que desconhece a necessidade de urgência existencial: o impessoal (*Dasman*).

Uma vez que a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente está diretamente relacionada ao nível de modernização social, econômica e política do nicho imediato de socialização do indivíduo, e que essa capacidade determina a demanda política (HUNTINGTON, 1975; NORRIS & INGLEHART, 2011), há uma correlação positiva entre modernização e demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Com isso queremos dizer que a diferença entre expectativa presente e capacidade de ação percebida no tempo presente tende a ser menor para o cidadão médio de uma sociedade econômica, política e socialmente moderna do que para o cidadão médio de uma sociedade não moderna. Argumentamos que isso acontece quando, e apenas quando, a modernização está associada a desenvolvimento humano, mobilidade econômica e participação política (HUNTINGTON, 1975, NORRIS & INGLEHART, 2011; LIPSET, 1960). Para o cidadão mediano moderno, já que é maior sua capacidade de ação percebida no tempo presente, a possibilidade de realização de sua demanda política concebida ou manifestada no tempo presente (t₀) é projetada em um tempo futuro (t₁), diferente, mas não muito distante de t₀. É assim que a demanda política, desencadeada pelo aumento da capacidade percebida gerado pela modernização, temporaliza a temporalidade política como urgência. Por outro lado, para um indivíduo mediano de sociedade com pouca modernização, é grande a distância entre expectativa presente e capacidade percebida no tempo presente. Assim sendo, a possibilidade de realização de sua demanda política concebida ou manifestada no tempo presente (t₀) é projetada em um tempo futuro (t₂), distante de t₀ e posterior a t₁. Vivendo como espera no futuro, o indivíduo projeta em possibilidade uma capacidade de ação ausente no presente. Desse modo, temporaliza a temporalidade política como espera.

A temporalização da temporalidade política tem papel vital na estabilização do sistema político, e agora vamos compreender o porquê disso. A política como espera da ação política no tempo futuro que, em verdade, é um não-ser político, que se traduz em baixa eficiência temporal da ação política, será tolerada e considerada a norma de comportamento do sistema político enquanto estivermos no período compreendido entre o tempo de concepção da vontade política do indivíduo (t₀) e o tempo futuro no qual foi projetada a possibilidade de realização da vontade política (t₁ na política como urgência; t₂ na política como espera). Quando esse fenômeno acontece para um sem-número de indivíduos e de demandas políticas, então a espera se torna o *modus operandi* do sistema político. É assim que a temporalidade política do impessoal é a temporalidade da espera.

Se for pequena a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente, então não há demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. A política é temporalizada como espera, e a eficiência temporal do sistema político é baixa. O microtempo existencial é subordinado ao macrotempo institucional, e o presente político, tempo em que acontece a ação política, é deslocado para o futuro (t₂), sendo $(t_1 \le t_2 \le \infty)$. Se lembrarmos que a existência é a totalidade do tempo político, de modo que a ação política que acontece além do tempo de vida é um nada político, então temos que, obrigatoriamente, t₁, que é o tempo de realização da ação política quando a modernização temporaliza a temporalidade política como urgência, e t₂, que é o tempo de realização da ação política quando a falta de modernização temporaliza a temporalidade política como espera, têm que estar dentro do tempo de vida do indivíduo demandante da ação política, não podem estar no infinito: $t_0 < t_1 < t_2 < \infty$. Assim sendo, a ação política tem alguma eficiência temporal, que será tão maior quanto menor for o tempo transcorrido entre a demanda por ação política (t₀) e sua realização (t₁ ou t₂). Por outro lado, se o tempo de realização da ação política (t₂) transcender o tempo de vida do indivíduo demandante, a eficiência temporal da ação política será nula, pois aí não se trata de um fato político, mas de um nada político. Se a existência é a totalidade do tempo político, então, a esse nada não se pode chamar ação política. Já que a morte é a impossibilidade de toda e qualquer possibilidade (HEIDEGGER, 2006), pois nada pode ser para aquilo que já não é, a eficiência temporal desse nada político será nula, independentemente de esta não-coisa política ocorrer dez minutos após a morte do indivíduo, um ano depois, ou nunca.

10.1. A capacidade do indivíduo percebida no tempo presente

O Dasein é temporal porque é projeção de seu próprio ser no tempo (HEIDEGGER, 2006). Dizer que o Dasein é o ser-aqui-ser-lá, que vive o lá aqui, significa dizer que o Dasein é o ente que vive o futuro no presente, antecipa algo que ainda não aconteceu e que não se sabe se acontecerá. Lançado (geworfen) em suas possibilidades, o ser-aí é sempre projeto de ser (HEIDEGGER, 2006; STEIN, 1966): "Enquanto ela é" e até seu fim, a presença [o ser-aí] relaciona-se com o seu poder-ser" (HEIDEGGER, 2006, p. 309). Projetando seu ser no aí do tempo, o homem administra sua vontade de acordo com sua capacidade de realizar essa vontade: "Eu projeto minha existência, como ser-no-mundo pelas possibilidades que compreendo como meu poder-ser" (STEIN, 1966, p. 49).

Se a projeção em possibilidades é o modo de ser temporal do homem, então mais importante ainda é aquilo que determina a materialidade dessas possibilidades. Isso de que falamos é a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente. Muito embora a capacidade de projeção seja inata ao *Dasein* (HEIDEGGER, 2006), o *aonde* dessa projeção depende das condições do *Dasein* que determinam sua capacidade percebida no tempo presente. O desdobramento político disso é que a realização da vontade política concebida no tempo presente depende da capacidade do indivíduo percebida no tempo presente, fator que determina o quão próximo ou distante no futuro está o *aí* em que o cidadão projeta a realização de uma demanda política por ele concebida no tempo presente. Neste capítulo, mostraremos como a capacidade do indivíduo determina sua demanda política e, com isso, ajusta o compasso do relógio político.

Vimos que o *ser-aí* é *ser-lançado-no-mundo* (HEIDEGGER, 2006). Essa condição ontológica do homem guarda em si uma carga determinista muito grande que não pode ser ignorada. O *aonde* e o *quando* o *ser-aí* é lançado não podem ser revertidos: ninguém pode permutar sua existência pela de outro. A liberdade do *ser-aí* está no *como*, nas possibilidades de ser, não no *quando* nem no *aonde* do seu ser.

O estar-lançado [geworfen] [...] é o modo de ser de um ente que sempre é ele mesmo as suas possibilidades e isso de tal maneira que ele se compreende nessas possibilidades e a partir delas (projeta-se para elas). (HEIDEGGER, 2006, p. 247)

Temporal, o *ser-ai* vive como possibilidade futura (HEIDEGGER, 2006). A capacidade do indivíduo percebida no tempo presente é o potencial de ação política que o indivíduo atribui a si mesmo em um dado momento de acordo com suas capacidades. De que depende essa capacidade de ação política? A resposta para essa pergunta é o próprio ponto de

encontro entre a temporalidade do *ser-aí* e a teoria política. A capacidade de ação política num dado tempo presente depende da modernização (HUNTINGTON, 1975), pois "a interseção ou concomitância de vulnerabilidades decorrentes da insegurança econômica, ambiental, física, de saúde e outras amplifica o impacto negativo nas liberdades e na capacidade de ação" (PNUD, 2014, p. 12). É por isso que a modernização é uma das duas estruturas de temporalização da temporalidade política. É aqui que a ontologia do ser encontra a teoria política.

E também é aqui que ratificamos a totalização da política no tempo presente. A despeito de projetar-se no futuro, o indivíduo apenas pode ser político por meio de sua capacidade de ação percebida no tempo presente. O cidadão, embora orientado para o futuro em seu próprio *ser*, realiza ação política sempre no tempo presente. A projeção do presente político no futuro, a projeção em tempo futuro da realização da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, é um não ser político do *ser-ai* inautêntico, que, perdido no impessoal, temporaliza a temporalidade política como espera.

A capacidade do indivíduo percebida no tempo presente é seminal para a temporalidade política pois o *Dasein* age por antecipação: ele decide no presente, com base naquilo que quer ser no futuro, mas sem poder ignorar tudo que foi no passado e também o aonde e o quando de seu ser, sua condição de *ser-lançado-no-mundo* (HEIDEGGER, 2006). Isso é a historicidade do *Dasein*. Reconhecendo-a,

o Dasein determinado vai antecipadamente em direção à sua morte, e retroativamente em direção ao passado, antes de decidir o que fazer no presente, o presente autêntico ou *Augenblick*, o momento de visão" (INWOOD, 2000, p. 88-9 – tradução livre)¹⁷⁰

Do modo *ser-aí* de existência do homem decorrem duas possibilidades existenciais de ação política: a projeção no tempo futuro da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente e a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. A efetivação de uma ou outra depende da capacidade do indivíduo percebida no tempo presente. Há aqui um grande determinismo porque a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente depende de seu passado, daquilo que Heidegger (2006) chama de *ter-sido* (*Gewesenheit*) do *Dasein*.

¹⁷⁰ Texto original: "Resolute Dasein runs ahead to its death, and reaches back into the past, before deciding what to do in the present, the authentic present or *Augenblick*, the moment of vision. It goes back to the past, since it cannot fully grasp its present situation or decide how to act in it unless it knows how it reached its present situation" (INWOOD, 2000, p. 88-9).

A determinação antecipadora (*Entschlossenheit*) do *ser-ai* é o elemento que o liberta do passado e o permite determinar com autenticidade seu porvir (HEIDEGGER, 2006). Poder-se-ia supor que a modernização, nas suas três vertentes (social, econômica e política), aumenta a determinação antecipadora do *Dasein*. Não é isso que fazemos, pois isso seria passar por cima da crítica de Heidegger à modernidade. É apoiados na teoria da modernização (HUNTINGTON, 1975) que lançamos a hipótese de que a modernização temporaliza a temporalidade política como urgência, na medida em que contribui para aumentar a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Contudo é importante destacar que a crítica de Heidegger à modernização não invalida a associação positiva entre temporalidade da modernização está aqui compreendida como desenvolvimento humano. Poderíamos muito bem substituir a *dimensão modernização da temporalidade política* por *dimensão desenvolvimento da temporalidade política*. Somente mantemos o termo modernização por causa do poder de síntese que o mesmo carrega na teoria política.

Voltemos para a temporalidade do ser. Para Agostinho (2001), a expectativa é o presente relativo às coisas futuras. Na temporalidade política, a expectativa é o presente projetado no futuro. Projeta-se no futuro a realização de algo considerado inviável no presente. Quanto mais espera, mais o indivíduo projeta o presente político no futuro, e o projeta na forma de expectativa. Manifestação da temporalização da temporalidade política como espera, a expectativa está associada à baixa eficiência temporal da ação política, pois esta depende da capacidade do indivíduo percebida no tempo presente, não no tempo futuro. Para tornar esse raciocínio mais claro, basta conceber a situação hipotética em que a vontade política concebida ou manifestada no tempo presente fosse de fato realizada no tempo presente. Nesse caso, máxima seria a eficiência temporal da ação política, e não haveria a necessidade de projeção de expectativas quanto à realização dessa ação política. Na política do mundo real não é assim que acontece. O cidadão tem que demandar a realização de uma vontade política, e somente é capaz de fazê-lo quando é grande sua capacidade percebida no tempo presente.

Poder-se-ia argumentar que o cidadão que tem elevada capacidade percebida no tempo presente não tem o que demandar da política. Não é isso que acontece. Do contrário as manifestações mundo afora, de *Occupy Wall Street* à Primavera Árabe, passando pela *Brazilian Spring* de 2013, não teriam sido protagonizadas por contingentes das classes médias. A capacidade do indivíduo percebida no tempo presente está associada à eficiência

temporal da ação política pois determina a vontade de ação política do indivíduo e, assim, a propensão do cidadão a demandar no tempo presente a vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. A urgência existencial do tempo presente é o aspecto que desencadeia todo esse processo. Ao contrário do que se pensa, não são nem a vulnerabilidade nem a emergência os fatores que revelam a urgência existencial do tempo presente, e com ela a demanda por ação política no tempo presente. A vulnerabilidade existencial está associada à baixa demanda por ação política (NORRIS & INGLEHART, 2011). É o desenvolvimento econômico, social e político, que aqui agregamos no conceito modernização, que faz aumentar a demanda política (HUNTINGTON, 1975). A falta de desenvolvimento é causadora de apatia e imobilidade política, não de reivindicação e ação políticas. É por isso que as classes médias costumam ser as protagonistas dos processos de ruptura política. Entretanto, uma vez que a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal (*Dasman*), a temporalidade política é, antes de mais nada, a temporalidade daquilo que é considerado possível, não daquilo que é considerado desejável.

10.2. A capacidade do indivíduo percebida no tempo presente e o politicamente possível

O ser humano está orientado para o *ainda-não* de seu *ser* (HEIDEGGER, 2006; ALWEISS, 2003). Vimos acima que o prazo ou tempo de projeção da realização desse *ainda-não* está diretamente associado à capacidade do indivíduo percebida no tempo presente. A capacidade do indivíduo percebida no tempo presente determina a demanda política e, portanto, a eficiência temporal da ação política, porque a noção de politicamente possível está associado à essa própria capacidade. A temporalidade do ser humano está orientada para o futuro e é movida por expectativas: "... [o] que medimos não são as coisas futuras ou passadas, mas sua expectativa e sua lembrança" (RICOEUR, 2010a, p. 38). "No compreender, a presença [o *ser-ai*] projeta seu ser para possibilidades" (HEIDEGGER, 2006, p. 209). O possível é não só realidade, mas também percepção. A capacidade do indivíduo percebida no tempo presente determina também a noção do possível político de cada *ser-ai*.

Frequentemente se diz que a política é a arte do possível. [...] Entretanto, aqui, como em todo lugar, muito do que sabemos ou do que pensamos que sabemos, simplesmente não é verdade. Então aqui, como Bentham reclama "o argumento da impossibilidade se apresenta em cada etapa, como justificativa de injustiças de toda forma. (GOODIN, 1998, p. 46 – tradução

livre)¹⁷¹

É a noção de políticamente possível que determina a expectativa política, que influencia na demanda política que, por sua vez, é o desencadeador da eficiência temporal da ação política. Para melhor compreendermos essa relação entre capacidade percebida no tempo presente, noção de politicamente possível, e eficiência temporal da ação política, devemos responder duas questões. A primeira refere-se ao porquê de a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente estar associada ao desenvolvimento. Essa questão foi esclarecida no subcapítulo anterior. O que ainda precisa ser respondido é o seguinte: não seria a falta de desenvolvimento o desencadeador do imperativo da urgência e, portanto, não estaria nossa interpretação da dimensão modernização da temporalidade política completamente equivocada? Em outras palavras, não seria a demanda por urgência política algo típico dos grupos pobres, e a demanda política descrescente à medida em que se sobe na pirâmide social em direção às classes médias e altas? Não. Vejamos o porquê.

[U]m baixo nível de consciência política e informação política ... [é realidade na] maior parte das favelas urbanas. [...] Essas atitudes de indiferença e alheamento em relação à política e à possibilidade de mudança política formam a base do conservadorismo do pobre. E esse conservadorismo não deve surpreender... [pois] quem está preocupado com o que vai comer não tem possibilidade de pensar em revoltas. (HUNTINGTON, 1975, p. 288-90)

O possível se dá pela necessidade premente. É a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente que determina o politicamente possível e o politicamente impossível para cada indivíduo em cada agora político. Quanto menor a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente, maior é a tendência à projeção em tempo futuro da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Assim é formada a expectativa política. Com isso, o politicamente possível passa a ser objeto de disputa e manipulação por parte dos grupos de poder:

fazendo referência ao que está e ao que não está na hora de fazer, os políticos apelam implicitamente para imagens [...] da inevitabilidade ou da impossibilidade, de coisas que estão fora de nosso controle e, portanto, fora do escopo de deliberação ou debate político. O apelo é desonesto, pois as causas da inevitabilidade e da impossibildiade nunca são detalhadas. O apelo

-

¹⁷¹ Texto original: "Politics, it is common said, is the art of the possible. [...] Here as elsewhere, however, much of what we know or think we know turns out to be untrue. So here, as Bentham again complains, "the plea of impossibility offers itself at every step, in justification of injustice in all its forms" (Bentham, 1827, vol 7:285)" (GOODIN, 1998, p. 46). Citado no original de (Bentham, 1827, vol 7:285).

é manipulador, pois, sem muito esforço, induz os cidadãos a diminuirem suas demandas e a seguirem na direção que os líderes desejam. (GOODIN, 1998, p. 40 – tradução livre)¹⁷²

É assim que a temporalização da temporalidade política como espera é também a formação do agora político como imediatismo político. E aqui não podemos comprar o argumento simplista da criminalização da classe política. O imediatismo político acontece não por causa da suposta desonestidade e da manipulação de uma "sempre malévola" classe política, mas porque o *ser-aí*, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, é *impessoalmente-si-mesmo* e assume como sendo possivelmente seu somente aquilo que é possível para o impessoal (*Dasman*), para os outros. O cidadão mediano desconhece a necessidade existencial de ampliar a noção de politicamente possível. Também a religião desempenha papel importante nesse processo (DAHL, 2009):

[o quanto uma desigualdade objetiva é considerada legítima ou ilegítima] ... depende das ideias predominantes na cultura e na subcultura do meio de socialização do indivíduo. O grupo marginalizado pode muito bem acreditar que sua condição de inferioridade real é inerente à ordem das coisas, justificada pela religião e pela cosmologia (assim como o hinduísmo legitima as castas), e passível de mudança apenas por meio de algum tipo de redenção final, talvez até de caráter apocalíptico. A visão de mundo que justifica e 'racionaliza' a desigualdade não persiste apenas porque assim convém às elites que se beneficiam do status quo, mas também porque, entre os próprios grupos destituídos, a concepção de mundo que nega a primazia do indivíduo pode contribuir para tornar-lhe mais suportável e compreensível uma existência amiúde miserável e humilhante. Um grupo que durante muito tempo tenha tido de enfrentar desigualdades aparentemente impossíveis de serem erradicadas pode aprender a arrefecer suas demandas e adaptá-las aos ingratos limites do possível. (p. 98 traducão livre)¹⁷³

É mais por consentimento que por possibilidade que a política se restringe ao suposto

move in directions that leaders desire" (GOODIN, 1998, p. 40).

_

¹⁷² Texto original: "With their references to what it is or is not "time for," politicians implicitly appeal to images [...] of inevitability or impossibility, of things that are outside of our control and thus outside the proper scope of political deliberation or debate. The appeal is devious, insofar as the sources of this inevitability or impossibility are never detailed. The appeal is manipulative, insofar as it effortlessly induces followers to drop demands or to

¹⁷³ Texto original: "[Existen desigualdades objetivas: ¿Las consideran ilegítimas?] [Esto] depende de las ideas prevalecentes en la cultura o subcultura donde el individuo se ha socializado. El grupo marginado muy bien puede creer que su condición de inferioridad actual es inherente al orden de las cosas, justificada por la religión y la cosmología (así es como el hinduismo legitimó las castas), y sujeta únicamente a modificaciones debidas a algún tipo de redención final, quizá de carácter apocalíptico. La visión del mundo que justifica y "racionaliza" la desigualdad no persiste sólo porque así conviene a las elites que se benefician de este *statu quo*, sino porque entre los proprios grupos carenciales la concepción del mundo que niega el "sí mismo" puede contribuir a hacerles más llevadera y compreensible una existencia muchas veces miserable y humillante. El grupo que durante mucho tiempo haya tenido que hacer frente a desigualdades aparentemente imposibles de erradicar, puede aprender a acallar sus demandas y adaptarlas a los ingratos límites de lo posible" (DAHL, 2009, p. 98).

"limite do possível". "É graças a uma expectativa presente que as coisas futuras são presentes para nós como por vir" (RICOEUR, 2010a, p. 17). A projeção do presente no futuro acontece quando a vontade não pode ser realizada no presente, quando a coisa futura não pode se fazer presente como realidade agora. Essa conclusão nos remete à própria natureza da expectativa política *vis-à-vis* o tempo, tema do qual, recorrendo à lógica temporal, trataremos agora. A realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente constitui a projeção do futuro no presente e não do presente no futuro. Do mesmo modo, a projeção em tempo futuro da realização de uma vontade política concebida ou manifestada no tempo presente é a projeção do presente no futuro e não projeção do futuro no presente. Por quê? Temos quatro respostas.

Primeiro. O presente é o tempo político por excelência de realização da ação política. Toda ação política acontece somente no tempo presente, num agora. A temporalização da temporalidade política como espera gera o agora político como presente-futuro: projeção, em tempo futuro, da realização da vontade política concebida no tempo presente. A temporalização da temporalidade política como urgência gera o agora político como presente-presente: realização no tempo presente, ou no futuro imediato, da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente.

Segundo. Consideremos a hipótese de realização da ação política no futuro. Se, conforme argumentamos em capítulo anterior, toda ação política somente pode ser realizada num tempo presente, então isso significa que, havendo projeção no tempo futuro da realização da vontade política concebida no tempo presente, o presente político é projetado no futuro. Transferir para o tempo futuro a realização de uma vontade política concebida ou manifestada no tempo presente significa projetar o presente político no tempo futuro, postergar a ação política. Consideremos agora o contrário, a hipótese de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Antecipar a realização da ação política concebida ou manifestada no tempo presente, até o limite possível de realizá-la no mesmo tempo de sua concepção ou da manifestação de sua demanda, significa projetar o futuro no presente, pois toda ação política demanda algum tempo para ser realizada e, como tal, somente pode ser realizada ao longo de um tempo, por mais ínfimo que seja. Assim sendo, a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente constitui a projeção do futuro no presente.

Terceiro. A terceira resposta também é de ordem lógica e parte do pensamento de Ricoeur: "é graças a uma expectativa presente que as coisas futuras são presentes para nós como por vir" (RICOEUR, 2010a, p. 17). Dizer que uma coisa futura é *presente como por vir*

significa dizer que algo que ainda não existe no presente, mas que pode existir no tempo futuro, é projetado no presente, sob a forma de expectatativa, independentemente de vir a constituir realidade no futuro. A expectativa de realização da ação política existe independentemente de sua realização, independentemente da existência fática da ação política. Enquanto a ação política não existir, será uma não-coisa política. O tempo político é o tempo da realização de uma *coisa* política, e a coisa política em questão é a própria ação política. Uma coisa somente adquire existência fática à medida que acontece num tempo. Não basta que seja projetada em um ainda-não-tempo, que é a condição do porvir. Do mesmo modo, a ação política projetada como expectativa no porvir é uma não-coisa. Sua existência não pode ser afirmada a priori. Por um lado, caso usássemos projeção do presente no futuro para nos referirmos à realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, estaríamos afirmando que a ação política, a própria coisa política realizada no tempo presente, acontece no ainda-não-tempo, que é o futuro. Isso não faria sentido lógico. Por outro, se considerássemos que a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente é uma projeção do presente no futuro, estaríamos cometendo a incongruência lógica de deslocar, para um ainda-não-tempo, a ação política realizada no mesmo tempo ou em tempo imediatamente posterior à manifestação de sua vontade.

Afirmar que o presente é o tempo político por excelência significa supor que aquilo que é antecipado é sempre o próprio presente político, tempo de realização da ação política. O presente é o único quinhão do tempo que está incondicionalmente disponível à mão (vorhanden) do ser-aí, e, portanto, não pode ter sido e também não pode vir a ser. O presente não pode sair do lugar, pois o Dasein está preso ao tempo, e o Dasein é pre-sença (HEIDEGGER, 2006). E também porque o Dasein está preso no tempo, o futuro existe apenas como expectativa. É por isso que o futuro é um ainda-não-tempo, e a ação política projetada no futuro é uma ainda-não-coisa, cuja existência pode se dar apenas no plano hipotético. Desse modo, ao se realizar em tempo presente a vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, o futuro é projetado no presente, e não o presente no futuro, pois o futuro é apenas um ainda-não tempo, um tempo do porvir. O futuro político é um não-tempo, sem subjetividade, uma realidade puramente objetiva, que se manifesta apenas como expectativa de realização de uma vontade política considerada impossível de ser realizada no presente.

Quarto. Se a ação política concebida no tempo presente e realizada no tempo presente é uma coisa política, a ação política concebida no tempo presente, mas cuja realização é

projetada no tempo futuro é uma *não-coisa* política enquanto não for realizada. A expectativa política está fundamentada em uma não-coisa política. Somente uma não-coisa política pode ser projetada em um não-tempo político. Desse modo, concluímos que a projeção no tempo futuro de uma vontade política concebida no tempo presente nada mais é do que a projeção de uma não-coisa (ação política considerada impossível de ser realizada no tempo presente) em um não-tempo, o porvir. Retomando a nossa pergunta inicial, se considerássemos a realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente como sendo uma projeção do presente no futuro, estaríamos reduzindo a própria ação política ao campo do possibilismo, já que o único tempo que não está sujeito ao possibilismo é o tempo presente. Isso seria logicamente incoerente, pois a ação política, uma vez realizada, não é mais apenas possibilidade, mas actualidade. É somente no tempo presente que as coisas são; no passado, elas apenas foram ou poderiam ter sido; no futuro elas apenas poderão ser, manifestando-se transcendentalmente no tempo presente como expectativa. É por isso que é sempre o presente político que ocupa o tempo político. É por isso que a ação política é a totalização da política no tempo presente. A expectativa política é a fuga da política do tempo presente. Isso tudo é o mesmo que dizer que a expectativa não é projeção do futuro político no presente (essa é a ação política), mas a projeção do presente político no futuro, a fuga do presente político para o futuro.

Quando é baixa a capacidade do indivíduo percebida no tempo presente, a temporalização da temporalidade se transforma em projeção da esperança. É a projeção em tempo futuro da possibilidade de realização de uma vontade concebida ou manifestada no tempo presente, porém considerada inexequível nesse mesmo presente. A ação política dá lugar à expectativa política. Expectativa que antecipa-se como atualização, como realização, não apenas como possibilidade, pois ""compreendendo-se no "então", o aguardar-se se interpreta e, assim, compreende como atualização, a partir de seu "agora", aquilo que aguarda. Nesse caso, então, já subsiste na "indicação" do "então" o "agora-ainda-não"" (HEIDEGGER, 2006, p. 503-4). Expliquemos o que isso significa para a temporalidade política. Porque o acontecer esperado - acontecer que ontologicamente é um ser - é compreendido como realização, muito embora, em verdade, seja uma não-ação, que é o avesso da ação política, a temporalização da temporalidade política como espera subsiste como esperança. Mas se só há tempo político quando há ação política, a temporalização da temporalidade política como espera faz gerar, no lugar do tempo político, um nada político, um 'agora-ainda-não" político. Enquanto não for realizada, a vontade política concebida ou manifestada no tempo presente subsiste no modo do "agora-ainda-não", localizada na esperança que o *ser-ai* inautêntico deposita no impessoal (*Dasman*), na expectativa política que o cidadão deposita no sistema político. É por isso que a não-ação política é sempre justificada com base no impessoal, em suas mais diversas manifestações: metas fiscais, limites orçamentários, incompatibilidade de agenda, falta de apoio político e as mais variadas crises.

Goodin (1998) atribui à classe política a capacidade de manipular indivíduos para distorcer a noção de possível: "manipular as percepções das pessoas sobre o que é e o que não é possível é um dos melhores truques do arsenal político" (p. 46 – tradução livre)¹⁷⁴. Desvelar a temporalização da temporalidade política a partir da temporalidade do *ser-aí* nos mostra que culpar a classe política é apenas um atalho que pouco ajuda a revelar a raíz da morosidade política.

No capítulo seguinte, que encerra nossa interpretação da temporalidade política concebida por meio da analítica existencial desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*, voltaremos ao macrotempo institucional e ao microtempo existencial. Mostraremos como uma e outra temporalidade política são inseparáveis, uma vez que ambas são derivadas da temporalidade do sujeito da temporalização da temporalidade política, que é o *ser-aí* em seu modo de ser cotidiano.

_

¹⁷⁴ Texto original: "Manipulating people's perceptions of what is and is not possible is one of the better tricks in the politician's arsenal (Goodin, 1982b)." (GOODIN, 1998, p. 46).

11. A TEMPORALIDADE DO BINÔMIO INDIVÍDUO-INSTITUIÇÃO

O que significa o tempo "prossegue e passa"? o que significa "no tempo" em geral e, de maneira específica, "no" e "do futuro"? Em que sentido "o tempo" é infinito? Estas perguntas devem ser esclarecidas para que as objecões vulgares contra a finitude do tempo originário não permanecam infundadas. Este esclarecimento, porém, só pode realizar-se caso se alcance um questionamento adequado de finitude e in-finitude. Este, por sua vez, surge de uma visão compreensiva do fenômeno originário do tempo. O problema não pode ser, portanto: como é que o tempo infinito e "derivado", "no qual" nasce e perece o ser simplesmente dado, torna-se temporalidade finita e originária, mas sim como o tempo im-próprio provém da temporalidade finita e própria, e como ela, sendo *im*-própria, temporaliza um tempo *in*-finito a partir do tempo finito. Somente porque o tempo originário é finito é que o tempo "derivado" pode temporalizar-se como in-finito. Na ordem da apreensão compreensiva, a finitude do tempo só se torna plenamente visível quando se explicita o "tempo sem fim" para contrapô-lo à finitude. (HEIDEGGER, 2006, p. 357)

Neste capítulo final de nosso estudo sobre as contribuições heideggerianas para o entendimento do tempo político, mostraremos como pode a mesma temporalização, que é a temporalização da temporalidade do *ser-ai* cotidiano, gerar duas temporalidades: o macrotempo institucional e o microtempo existencial.

Anthony Giddens (2009) identifica três níveis temporais que estruturam a sociedade: primeiro, a *durée* da experiência cotidiana, marcada por um "tempo reversível"; segundo, o tempo de vida do indivíduo, um "tempo irreversível" devido à natureza da existência humana e seu ciclo vital; e, terceiro, a *longue durée* de instituições, também marcada por um "tempo reversível". De onde vem a longa duração das instituições é algo que terminaremos de mostrar neste capítulo, bem como seus desdobramentos para a temporalidade política. A interpretação da temporalidade política por meio da analítica existencial (HEIDEGGER, 2006) nos permitiu descobrir que o sujeito de todos esses níveis temporais não pode ser outro que não o *ser-ati*¹⁷⁵, pois a temporalidade do sistema político é derivada da temporalidade humana. É do homem que vem a morosidade política, não da instituição. É na temporalidade humana que está "a *durée* "supraindividual" da existência a longo prazo das instituições, a *longue durée* do tempo institucional" (GIDDENS, 2009, p. 41-2).

Nossos esforços se concentraram em desvelar a temporalidade política dos dois modos

_

¹⁷⁵ Cabe notar que para Giddens (2009), a longa duração do tempo institucional é uma consequência da repetição de elementos do ciclo vital do ser humano no decorrer de gerações. As instituições não mudam porque a natureza humana, em sua essência (biológica e social), se mantém constante ao longo de gerações em um dado período histórico.

de ser apresentados por Heidegger: autenticidade e inautenticidade. Buscamos mostrar também os desdobramentos de cada um para a temporalização da temporalidade política. Por um lado, conferindo à realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente o status de práxis política, o *ser-aí* autêntico temporaliza a temporalidade política como urgência. Por outro, fugindo da finitude, sendo *impessoalmente-si-mesmo* e *sendo-para-a-morte* como fuga da morte, o *ser-aí* inautêntico temporaliza a temporalidade política como espera. Neste capítulo final retomamos a questão da incongruência entre o macrotempo institucional e o microtempo existencial.

A diferenciação entre macrotempo institucional e microtempo existencial somente faz sentido para o *ser-ai* autêntico, que temporaliza a temporalidade política como urgência. Sendo *impessoalmente-si-mesmo*, o *ser-ai* inautêntico assume como sua a temporalidade do sistema político, o macrotempo institucional, que é a temporalidade do impessoal. É o entendimento dos conceitos autenticidade (*Eigentlichkeit*) e finitude (*Endlichkeit*) que nos permite estabelecer a distinção entre microtempo existencial e macrotempo institucional.

Com o conceito de eficiência temporal da ação política, justificamos que não basta que a ação política seja eficiente, ela deve ser eficiente em tempo hábil. O fato de cada indivíduo nascer e morrer num tempo diferente, ao passo que a instituição tem apenas um macrotempo, nos mostra que o único paralelo de encontro entre o macrotempo institucional e todos os microtempos existenciais de cada *ser-ai* é o imediato presente. O tempo hábil é o imediato presente. Justificou-se, com isso, a totalização da política no tempo presente.

A dissonância entre macrotempo institucional e microtempo existencial nos remete à seguinte questão: pode a política ser para *mim* e não apenas para *a gente*? Pode. Dizer que a política funciona para o impessoal mas não para o indivíduo seria impreciso. A política é ao mesmo tempo para o *Dasein* e para o *Dasman*. A questão não é "sim ou não", mas de gradação. A temporalização da temporalidade política como espera, norma do sistema político, que preza pela estabilidade mesmo quando em detrimento da eficiência, torna difícil inserir na temporalidade política a urgência existencial do tempo presente. E isso tudo acontece porque, sendo o *ser-ai* cotidiano *impessoalmente-si-mesmo* (HEIDEGGER, 2006), a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal (*Dasman*). Essa conclusão de que o *ser-ai* inautêntico gera o macrotempo político nos remete ao tema central deste capítulo: a indissociabilidade do binômio indivíduo-instituição, devida ao fato de a temporalidade do sistema político ser derivada da temporalidade do indivíduo. Vejamos como isso acontece.

11.1. A indissociabilidade do binômio indivíduo-instituição

O microtempo existencial e o macrotempo institucional são derivações da temporalidade de um mesmo sujeito: o *ser-ai* cotidiano em seu simples ato de ser. Antes de apresentarmos o que vem a ser a indissociabilidade do binômio indivíduo-instituição, observemos brevemente o método fenomenológico de investigação, a partir da relfexão do professor Stein (2002):

não temos relações causais com esse mundo, ele por nós é constituído e nos constitui, ao mesmo tempo, num contexto significativo. É dessa maneira que nos movimentamos num universo que precede a clássica distinção entre idealismo e realismo, porque, desde sempre, ser e pensar se dão numa unidade em que sentido e percepção, linguagem e objeto, palavras e coisas não estão separadas. É por isso que se afirma, de um modo peremptório, a unidade do fenômeno, podendo-se, no máximo, falar de suas faces do fenômeno, a face que se vela e a face que se mostra, sendo a face que se mostra de modo algum aquela que depende casualmente daquele da que vela. O que existe é apenas um jogo entre a atividade enunciativa, mostradora, apofântica [reveladora] e um comportar-se operativo, já sempre em movimento, que constitui sempre a outra face. (p. 89-90)

Se a fenomenologia é o estudo da unidade do fenômeno, a unidade do fenômeno tempo político é justamente o binômio indivíduo-instituição, indissociável pois a face desvelada, que é a temporalidade das instituições políticas, vela a face oculta, que é a temporalidade do indivíduo. Essas duas temporalidades são indissociáveis pois são faces distintas de um mesmo ser: a temporalização da temporalidade do *ser-aí*.

A temporalidade do sistema político é derivada da temporalidade do *ser-ai*. O impessoal e o *ser-ai* políticos são os mesmos na temporalização, mas podem gerar duas diferentes temporalidades. Isso acontece porque o impessoal temporaliza a temporalidade política como espera, e o *ser-ai* autêntico temporaliza a temporalidade política como urgência. O impessoal não temporaliza a temporalidade política como urgência porque, sendo ao mesmo tempo todos e nenhum, o impessoal nunca é um *ser-para-a-morte*.

A indissociabilidade do binômio indivíduo-instituição acontece porque, ontologicamente, na sua condição de ser, o impessoal não se separa do eu: "os "outros" não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está" (HEIDEGGER, 2006, p. 174). Na política, a indissociabilidade ontológica do binômio indivíduo-instituição existe porque as instituições são aquilo do *eu* que não se separa do *coletivo* e aquilo de *coletivo* que não se

separa do *eu*. Ser e instituição são o mesmo *ser* do processo de temporalização da temporalidade. É só a temporalidade, resultante da temporalização, que é uma para o *ser-ai* autêntico e outra para a instituição. Desse modo,

não há motivo algum para limitar a atividade mental a indivíduos isolados ou a suas relações com os outros. A mentalidade individual, a mentalidade interpessoal e a mentalidade coletiva são apenas três dimensões da totalidade do fenômeno psíquico. (Myrtle Korenbaum *apud* GURVITCH, 1964, p. xxi – tradução livre)¹⁷⁶

Por meio da indissociabilidade, justificamos ser teoricamente viável e empiricamente relevante considerar a temporalidade do indivíduo como sendo nada mais do que a face comumente não revelada da temporalidade institucional. Resta agora descobrir como acontece a incongruência entre macrotempo institucional e microtempo existencial e como é possível que o mesmo sujeito, o indivíduo, temporalize esses dois tipos de temporalidade política. A resposta está justamente na inautenticidade do *ser-aí* cotidiano, que, sendo como negação ou fuga da finitude, desconhece a necessidade de temporalizar a temporalidade política como urgência.

Vejamos primeiro a origem da incongruência entre microtempo existencial e macrotempo institucional. A temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal porque a instituição é uma forma de impessoal. Não podendo *ser-para-a-morte* e sendo, por isso, desprovido de urgência existencial do tempo presente, o sistema político é, a princípio, incapaz de temporalizar a temporalidade política como urgência. Com isso, a motivo da incongruência está na temporalização da instituição política, que, não sendo originada pela determinação (*Entschlossenheit*) do *ser-aí* autêntico, é movida pelo *Dasein inautêntico*, que, perdido na impessoalidade do *Dasman*, é *impessoalmente-si-mesmo* (HEIDEGGER, 2006) e atua, politicamente, como espera da ação do impessoal, das instituições.

Vejamos agora como, por causa desse fenômeno, o indivíduo temporaliza dois tipos de temporalidade política: macrotempo institucional e microtempo existencial. A instituição política pode assumir tanto a temporalidade do impessoal (*Dasman*) como a temporalidade do *Dasein* autêntico. Tudo depende da forma de temporalização predominante: a temporalização da temporalidade política como urgência está associada ao desenvolvimento humano e é o

-

¹⁷⁶ Texto original: "There is no reason to limit mental life to isolated individuals or to their relations with others. The individual mentality, the interpersonal mentality, and the collective mentality are only three dimensions of the total psychic phenomena" (Myrtle Korenbaum *apud* GURVITCH 1964, p. xxi).

modo de ser político do *Dasein* autêntico; a temporalização da temporalidade política como espera está associada à tradição e ao transcendentalismo e é o modo de ser político do *Dasein* perdido no *impessoalmente-si-mesmo* (*Man-selbst*) ¹⁷⁷. Quando predomina a primeira, a política acontece no microtempo existencial, e há elevada eficiência temporal da ação política. Quando predomina a segunda, a política obedece à temporalidade do macrotempo institucional, e a eficiência temporal da ação política fica relegada a segundo plano.

Para encerrar, apresentamos uma solução para a aporia do tempo político, a incompatibilidade lógica que parece haver entre o tempo do indivíduo, que é um só, seu microtempo existencial, e o tempo do sistema político, que por um lado é o tempo da coletividade de indivíduos, o macrotempo do impessoal, e por outro também tem que ser o tempo de cada indivíduo, haja vista que a política é feita para a sociedade, mas também por e para cada cidadão.

11.2. O imediato presente como o denominador comum entre o tempo do cidadão e o tempo da coletividade de existências independentes umas das outras no tempo

Cada existência vive seu próprio tempo. Carrega sua própria medida temporal dentro de si mesma. É seu próprio padrão. Esse padrão temporal existencial está presente em todos os indivíduos em todos tempos empíricos. Se muitas estruturas de tempo existencial estão correlacionadas, temos um tempo histórico ou uma era, estrutura de tempos existenciais análoga à simultaneidade dos eventos observados no espaço. [...] [Este] é o coletivo ou duração social de tempos existenciais correlatos. (MUELLER, 1946, p. 429-30 – tradução livre)¹⁷⁸

Se cada pessoa nasce e morre em um tempo diferente, é possível encontrar um paralelo entre o tempo de cada indivíduo e o tempo do sistema político? No capítulo 9, vimos que sim. Nosso objetivo aqui é apresentar um denominador comum para a temporalidade individual e a temporalidade da coletividade, para a existência do *Dasein* e existência de uma coletividade de existências contemporâneas mas independentes umas das outras no tempo. Dois são os caminhos dessa busca. O primeiro, ontológico, consiste em encontrar, na

Texto original: "Each existence lives its own time. It carries its own temporal measure within itself. It is its own standard. This existential time standard is present in all individuals at all experiential times. If many existencial time-structures are correlated, we have a historical time or age, a structure of existential times analogous to the simultaneity of observed events in space. [...] [This] is the collective or social duration of

correlated existential times" (MUELLER, 1946, p. 429-30).

-

¹⁷⁷ Conforme foi explicado nos capítulos 4 e 10, assumir que a temporalidade da modernização (aqui compreendida como desenvolvimento humano) está associada à urgência existencial do tempo presente não implica em desconsiderar a crítica de Heidegger à modernização e à técnica. Nossa premissa de que a modernização desencadeia a temporalização da temporalidade política como urgência está sustentada na teoria política (HUNTINGTON, 1975).

ontologia do ser, o elemento individualizador do homem. Esse elemento é a morte (HEIDEGGER, 2006). O segundo é de ordem lógica e deriva de uma verdade universal: cada ser-aí nasce e morre em um tempo diferente. Só existe um momento no tempo em que todos os *Dasein* de um dado sistema político são. Esse momento é o imediato presente. Ambos os caminhos revelam que o imediato presente é o único denominador comum entre a temporalidade da instituição e a temporalidade existencial.

Pensemos primeiro no argumento ontológico. "Na medida em que "é", a morte é, essencialmente, e cada vez, minha" (HEIDEGGER, 2006, p. 314). A morte é o elemento individualizador do homem, é o que tira o *Dasein* do impessoal (*Dasman*). A indissociabilidade do binômio indivíduo-instituição acontece porque a temporalidade do sistema político é derivada da temporalidade dos indivíduos. Como a temporalização da temporalidade do indivíduo gera por um lado o microtempo existencial e por outro o macrotempo institucional? A resposta, conforme descobrimos, está na ontologia do ser, de Heidegger (2006). O *ser-ai* é, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, *impessoalmente-si-mesmo*. Fugindo da morte no impessoal, o indivíduo inautêntico desconhece a urgência existencial do tempo presente e acaba temporalizando a temporalidade política como espera.

Pensemos agora no segundo argumento: o fato de que a existência de cada indivíduo é separada da existencia dos demais nos revela que o presente é o único denominador comum para o tempo de vida de todos os indivíduos num dado sistema político. A eficiência temporal é tão maior quanto mais imediatamente no tempo presente acontece a realização da ação política; é mínima se a realização da vontade política concebida ou manifestada num dado tempo presente acontecer apenas no final da vida do indivíduo, é nula se a realização da ação política concebida ou manifestada pelo indivíduo acontecer após sua morte. Essa consequência, um tanto elementar, acarreta um desafio existencial de ordem prática para a política. Por um lado, pessoas nascem e morrem todos os dias, de modo que as existências dos indivíduos de uma dada coletividade são desencontradas no tempo. Por outro lado, cabe à instituição política atender à vontade política de todos, mesmo contando com uma só temporalidade, que, conforme já sabemos, é a temporalidade do impessoal (*Dasman*). Haja vista que é apenas no imediato presente que todos os indivíduos de um dado sistema político são, a solução para esse impasse consiste em fazer política como busca da realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente.

Gurvitch (1964) diferencia grupos sociais de cadência lenta, média e rápida. Não fazemos essa distinção, pois isso seria o mesmo que justificar a priori a lentidão de

instituições políticas, sobretudo daquelas consideradas de cadência lenta e média. Acreditamos – e passamos o trabalho inteiro argumentando isto – que a cadência de cada instituição é, a priori, aquela resultante da temporalização da temporalidade dos indivíduos nela envolvidos. É a temporalização da temporalidade política que determina o prazo considerado concebível para o desempenho dos atributos institucionais do sistema político.

Haja vista que cada cidadão nasce e morre num momento diferente, e que as vontades políticas emanam de cada indivíduo, então somente a realização no tempo presente das vontades políticas concebidas ou manifestadas no tempo presente garante a eficiência temporal máxima da ação política. O imediato presente é o denominador comum entre o tempo do ser-aí e o tempo da coletividade de existências independentes umas das outras no tempo pois é o único lugar no tempo em que há a existência de todos os Dasein políticamente demandantes. Isso significa que, ontologicamente, somente a totalização da política no tempo presente permite que o microtempo existencial prevaleça sobre o macrotempo institucional na temporalização da temporalidade política. Isso acontece porque, realizando-se no tempo presente a vontade política concebida ou manifestada no tempo presente, atende-se à demanda política de todos que no presente existem. Obviamente, isso apenas acontece no plano ideal. A política do ser-aí cotidiano, perdido na impessoalidade do Dasman, é temporalizada como espera. Temporalizando sua própria temporalidade como espera da ação no impessoal, o cidadão mediano constrói as estruturas de temporalidade de seu tempo histórico e nelas se prende.

Quais são as consequências práticas de o imediato presente ser o denominador comum entre o tempo do indivíduo e o tempo da coletividade? Consideremos uma vontade política qualquer, concebida ou manifestada no tempo (t₀), cuja realização pode ou acontecer no futuro imediato (t₁) ou ser projetada no futuro distante (t₂). Se cada um nasce e morre num momento diferente, e as instituições políticas atuam em prol da coletividade, então, existencialmente, a única maneira de exercer o existencialismo como práxis política é realizar no tempo presente a ação política concebida ou manifestada no tempo presente. É por isso que toda ação política não realizada nem no presente (t₀) nem no imediato futuro (t₁), mas projetada no futuro distante (t₂), é uma *não-coisa política*. Sua eficiência temporal tende a zero, e, quanto mais demorada for sua realização, tão mais próxima de zero estará. Para qualquer indivíduo que morre entre o tempo presente (t₀), de concepção ou manifestação da demanda política, e o futuro distante (t₂), no qual foi projetada e realizada a ação política, a ação política tem eficiência temporal nula. Considerando-se que a existência é a totalidade do tempo político, para esse indivíduo, a expectativa política deu origem a uma *não-coisa*

política. Por outro lado, para o indivíduo que morre depois de t_2 , a ação política em questão tem alguma eficiência temporal, que será tão maior quanto menor for o tempo decorrido entre t_0 e t_2 .

Perceber que a existência é a totalidade do tempo político nos faz descobrir que o extremo mínimo de eficiência temporal da ação política não é o futuro infinito. Para o *ser-ai*, finito, o futuro infinito não pode jamais ser *actualizado*. Não pode ser sequer possibilidade. Saber que a existência é a totalidade do tempo político nos mostra que o ponto de eficiência temporal mínima da ação política está muito antes do infinito: é antecipado para o fim da vida do indivíduo. Por causa disso, o sistema político só tem algum nível, ainda que mínimo, de eficiência temporal, se consegue realizar durante o tempo de vida do indivíduo sua vontade política concebida ou manifestada num dado tempo presente. Quando apresentamos o conflito intergeracional, inerente à ação política num cenário de escassez de recursos de toda sorte, que é como acontece a política no mundo real, argumentamos que, por causa da urgência existencial, o conflito intergeracional deve ser resolvido sempre em prol daquele que, tendo sido por mais tempo, menos tempo ainda tem para ser. É assim que a urgência existencial do tempo presente nos revela a necessidade de eficiência temporal na ação política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma política temporal deve, portanto, mudar a experiência do tempo em diversos níveis, como um recurso físico, como um recurso existencial e como compreensão de nós mesmos como seres temporais". (CLANCY, 2014, p. 42 – tradução livre)¹⁷⁹

A conclusão mais óbvia gerada pela compreensão da temporalidade política por meio da temporalidade do indivíduo é que o tempo político emana de governantes e de governados. A urgência existencial, condição necessária para a temporalização da temporalidade política como urgência, é sempre minha, nunca nossa. É por isso que a ação política no presente ou no imediato futuro somente é desencadeada pela autenticidade, pelo ser-para-a-morte (Sein-zum-Tode) como urgência existencial do tempo presente. É esse o modo de ser que temporiza a temporalidade política como urgência. É por isso também que a urgência política remonta à política pelo e para o indivíduo, não para o coletivo. O impessoal (Dasman) é ao mesmo tempo todos e nenhum. Sendo qualquer um, o impessoal nunca morre e, por isso, a necessidade de urgência não faz parte de sua ontologia. Se a temporalidade do sistema político é a temporalidade do impessoal, o próprio sistema político, distante do indivíduo, é alheio à necessidade de urgência existencial e estranho à necessidade de realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente. Esse estranhamento acontece porque o sujeito da temporalização da temporalidade política é o seraí cotidiano, o cidadão que, sendo impessoalmente-si-mesmo, ignora sua temporalidade finita e constrói sua identidade e sua participação com os outros, encobrindo sua própria existência. O coletivo desconhece a urgência e, como tal, aceita a demora e temporaliza a temporalidade política como espera. É desse modo que desvelando a temporalização da temporalidade política a partir da temporalidade do indivíduo, descobrimos a origem da morosidade política, da política em estado de permanente espera.

Apresentamos também os desdobramentos metodológicos desta descoberta. Metodologicamente, a política existencial é a retomada do indivíduo como centro da práxis política, como razão de ser do próprio ser da política. O tempo é tão onipresente que dele se esqueceu. Quanto ao ser do tempo político, desse talvez nunca se tenha lembrado. Este trabalho é um resgate do ser do tempo político: a isso que chamamos de temporalização. Empreendemos esse resgate por meio de reflexão filosófica acerca da temporalidade do

¹⁷⁹ Texto original: "A temporal policy must therefore change the experience of time on several levels, as a physical resource, an existential resource and as the apprehension of ourselves as temporal..." (CLANCY, 2014, p. 42).

indivíduo, mas também por meio de uma investigação rigorosamente científica desta temporalidade. Filosofia e ciência são indissociáveis. O problema é que a ciência se tornou repetição. O que é mais importante para a ciência: revelar um problema, ainda que não se mostre sua solução, ou apresentar uma nova solução para um problema já conhecido e solucionável? Se for o primeiro caso, então nosso trabalho atingiu seus objetivos. Mostramos que a temporalização da temporalidade política acontece como urgência e também como espera. E que a temporalização da temporalidade política como espera pode acontecer apenas em dois dos cinco tempos que constituem a totalidade conjuntural do tempo humano: tempo social e tempo transcendental. O cidadão não é apenas a temporalidade intencional, revelada pelo seu modo de ser social-transcendental, mas é também temporalidade não intencional, circunscrita ao tempo biológico-cronológico-existencial do indivíduo. É assim que os tempos do homem são dois: o tempo do ser social, que espera, e o tempo do ser biológico, que não espera. Estudar apenas um ou outro é estudar a temporalidade incompleta do ente homem, erro que a ciência social comete à exaustão. A ciência política não o comete porque sequer se dedica a investigar a temporalidade política por meio da temporalidade do cidadão. Com este estudo, pretendemos preencher, ainda que em parte, esta lacuna.

Este trabalho não é nem uma apologia à modernização nem uma execração do transcendentalismo – nem tampouco da religiosidade. Não apenas porque ambas são estruturas de temporalização e, como tais, estão muito além do poder de governantes e de governados, mas também porque – e isso é forçoso reconhecer – não é do interesse de governo algum promover a demanda por realização no tempo presente da vontade política concebida ou manifestada no tempo presente: tamanho não seria o pesadelo para a governabilidade cidadãos demandando ação política imediata, aqui e agora! Urgência e espera, os dois modos de ser do tempo político, não são reflexo da vontade de governantes e de governados, mas emanam da objetivação que o *ser-ai* cotidiano faz da própria relação existência-temporalidade. Isso é determinista? Obviamente que sim, mas como muito bem afirma o próprio Heidegger (2006), "o poder-ser em que o *Dasein* existe sempre já se entregou a determinadas possibilidades. E isso porque se trata de um ente [já] lançado" (p. 349).

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo, bispo de Hipona. Confissões. Lisboa: Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira. Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2001.

ALWEISS, Lilian. Heidegger and the concept of time in History of the Human Sciences 15. 2002. 117-132.

BALSLEV, A. N.; MOHANTY, J.N. Religion and time. E. J. Brill, Leiden. 1993.

BELL, Daniel A. China e Ásia: Beyond liberal democracy: political thinking for an East Asian Context. (2006)

BROOK, Angus. A phenomenology of religion? 2005. University of Sidney, 2005. 386 f. Tese de Doutorado (Filosofia da Religião) – University of Sidney, Australia, Sidney, 2007. Disponível em http://ses.library.usyd.edu.au//bitstream/2123/994/2/02whole.pdf. Acesso em 27/05/2015.

CLANCY, Craig A. The politics of temporality: Autonomy, temporal spaces and resoluteness. Time & Society 2014, Vol. 23(1) 28–48.

CRITCHLEY, Simon. Being and time part 1: Why Heidegger matters. **The Guardian**. Londres. 08 de junho de 2009. Disponível em http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jun/05/heidegger-philosophy. Acesso em 28/04/2015. 2009a.

Being and time part 3: Being-in-the-world. **The Guardian**. Londres. 22 de junho de 2009. 2009b. Disponível em http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jun/22/heidegger-religion-philosophy Acesso em 28/04/2015.

______. Being and time part 6: Death. **The Guardian**. Londres. 13 de julho de 2009. 2009c. Disponível em http://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jul/13/heidegger-being-time. Acesso em 08/04/2015.

CROWELL, Steven Gait. Who is the Political Actor? An Existential Phenomenological Approach in **THOMPSON**, Kevin; **EMBREE**, Lester (Org). Phenomenology of the political. Dordretch: Kluwer Academic Publishers. 2000.

DAHL, Robert A.. La poliarquía: participación y oposición. 3. ed. Madrid: Tecnos, 2009.

DEELY, John. Purely objective reality: semiotics, communications and cognition 4. Berlin:

Mouton de Gruyter. 2009.

ECONOMIST INTELLIGENCE UNIT (EIU). Democracy index 2012: democracy at a standstill. The Economist Intelligence Unit, 2013. Disponível em http://pages.eiu.com/rs/eiu2/images/Democracy-Index-2012.pdf. Acesso em 28/01/2015.

ELIAS, Norbert. Sobre o tempo. Rio de Janeiro: J. Zahar, c1998.

GIDDENS, Anthony. A constituição da sociedade. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

GOODIN, Robert. Keeping Political Time: The Rhythms of Democracy. **International Political Science Review**. Vol. 19, n. 1, p. 39-54. janeiro 1998.

GURVITCH, Georges. The spectrum of social time. Springer: Netherlands, 1964

HEIDEGGER, Martin. The concept of time. 1992. 1924. Oxford, Blackwell, 1992.

_____. Ser e tempo. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.

_____. Tempo e Ser. Conferência pronunciada por Martin Heidegger no Auditorium Maximum da Universidade de Freiburg Im Breisgau, Alemanha. 30 de janeiro de 1962, in STEIN, Ernildo: Introdução ao pensamento de Martin Heidegger. Porto Alegre: Ithaca. 1966.

HEMMING, Laurance Paul. Heidegger's Atheism: The Refusal of a Theological Voice. University of Notre Dame Press; 1a Ed. 2002.

HOBSBAWM, E. J., A Era das Revoluções: 1789-1848. 25. ed. rev. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

HUNTINGTON, Samuel. A Ordem Política nas Sociedades em Mudança. São Paulo: Forense, 1975.

_____. A terceira Onda: a Democratização no Final do Século XX. São Paulo: Ática, 1994.

INWOOD, Michael. Heidegger, a very short introduction. Oxford university press: New York. 2000

_____. Heidegger.Edições Loyola: São Paulo, 2004.

KUHN, Thomas. A Estrutura das Revoluções Científicas. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

LEVINE, Robert. The Geography of Time: the temporal misadventures of a social psychologist or how every culture keeps time just a little bit different. Oxford: Oneworld, 2006.

LIJPHART, Arend. Modelos de democracia: desempenho e padrões de governo em 36 países. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

LINZ, Juan J. Democracy's Time Constraints. **International Political Science Review**. Vol. 19, n. 1, p. 19-37. janeiro 1998.

LIPSET, Seymour M. Political Man: The Social Bases of Politics. New York: Doubleday, 1960.

MANASAN, Rosario; GONZALES, Eduardo; GAFFUD, Romualdo. Indicators of good governance: developing an index of vernance quality at the LGU level. **Journal of Philippine Development**. Discussion paper series n. 99-04. Fevereiro 1999.

McTAGGART, J. M. E. The unreality of time. Mind: A Quarterly Review of Psychology and Philosophy, New Series, Vol. 17, n. 68, p. 457-474. Outubro 1908.

MUELLER, Gustav E. Experiential and existential time. **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 6, N. 3, p. 424-435. Março 1946.

NORRIS, Pippa. Driving Democracy. Driving democracy: do powersharing institutions work? (2008).

NORRIS, Pippa; INGLEHART, Ronald. Sacred and secular: religion and politics worldwide. New York: Cambridge University Press, 2011. 2a. Ed.

NUNES, Benedito. Heidegger & Ser e tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

OSBORNE, Peter. The politics of time: modernity and avant-garde. Londres: Verso. 1995

PHILIPSE, Herman. Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1998.

PIERSON, Paul. Politics in time: history, institutions, and social analysis. Princeton: Princeton University Press, 2004.

PNUD. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Relatório do Desenvolvimento Humano 2014. Disponível em http://www.pnud.org.br/arquivos/RDH2014pt.pdf. Acesso em 25/04/2015.

POPPER, Karl. A Lógica da Pesquisa Científica. São Paulo: Cultrix, 1972.

PUENTE, Fernando Rey; JÚNIOR, José Boracat (Org). Tratados sobre o tempo: Aristóteles, Plotino e Agostinho. Belo Horizonte, Ed. UFMG. 2014.

RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa v.1. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010^a.

_____. Tempo e narrativa v.2. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

SARTRE, Jean-Paul. O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenólogica. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SCHEDLER, Andreas; SANTISO, Javier. Democracy and Time: An Invitation. **International Political Science Review**. Vol. 19, n. 1, p. 5-18. janeiro 1998.

SCHMITTER, Philippe; SANTISO, Javier. Three Temporal Dimensions to the Consolidation of Democracy. **International Political Science Review**. Vol. 19, n. 1, p. 69-92. janeiro 1998.

SHEROVER, Charles M., Heidegger, Kant and Time. Bloomington: Indiana. University Press, 1971.

STEIN, Ernildo. Introdução ao pensamento de Martin Heidegger. Porto Alegre: Ithaca. 1966.

Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico. Ijuí: Ed. Unijuí, 2002.

SWAZO, Norman K. Crisis Theory and World Order: Heideggerian Reflections. Albany: State University of New York Press, 2002.

SZTOMPKA, Piotr. A sociologia da mudança social. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.