

Maria Antônia: história e crítica do presente

Anderson Lima da Silva

Instituto Federal de São Paulo

RESUMO

Partindo das reflexões de Franklin Leopoldo e Silva, procuraremos recuperar alguns fragmentos da experiência da Maria Antônia de modo a compreendê-la em sua densidade histórica, qual seja, enquanto *vivência concreta* marcada pela experiência de *pertencimento* ao tempo presente e como *transgressão* dos limites do estabelecido. Num segundo momento, buscaremos refletir sobre a ambiguidade dessa experiência como “abertura de possíveis” e “perda do irrealizado”. Isso nos levará à necessidade de questionar o “presentismo” e o fenômeno de adaptação que lhe é inerente, propondo assim uma reelaboração crítica das relações entre passado e presente, isto é, da experiência histórica, a partir da qual o acontecimento Maria Antônia pode ser atualizado sob a perspectiva de uma crítica do presente.

PALAVRAS-CHAVE

Maria Antônia; história; experiência; presentismo; crítica do presente.

ABSTRACT

Starting from Franklin Leopoldo e Silva's reflections, we will seek to recover some fragments of the Maria Antônia event to understand it in its historical density, that is, as a concrete experience marked by the experience of belonging to the present time and as a transgression of the established limits. After that, we will try to reflect on the ambiguity of this experience as an “opening up of possibilities” and “loss of the as-yet-unrealized”. This consideration will lead us to question “presentism” and the adaptation phenomenon that is inherent to it, thus proposing a critical re-elaboration of the relations between past and present, that is, of the historical experience, from which the Maria Antônia event could be updated from the perspective of a critique of the present.

KEY WORDS

Maria Antônia; history; experience; presentism; critique of the present.

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de “agoras”.

(Benjamin, 1994, p. 229)

I.

Na capa da revista *Veja* de 9 de outubro de 1968 lê-se: “A incrível batalha dos estudantes”¹. Em seu miolo, encontramos uma foto colorida de alguns estudantes secundaristas. A paisagem é a da rua Maria Antônia convulsionada. Os estudantes se encontram estrategicamente posicionados atrás de tapumes. No centro, um garoto franzino segura um rojão, enquanto observa atentamente o outro lado. Trata-se do estudante de filosofia Franklin Leopoldo e Silva num dos episódios da afamada Batalha da Maria Antônia.



Mas por que retomar os acontecimentos da Maria Antônia?

Afinal, a darmos crédito a diversos documentos e às comemorações oficiais, inclusive da própria Universidade (Cardoso, 2001a, 2001b, 2001c), poderíamos inferir que os idos da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP na rua Maria Antônia reduzem-se a um passado sem qualquer herança ou significação relevantes. O seu retorno como efeméride, no ciclo de datas comemorativas, quando muito poderia revelar uma tentativa de preservação saudosista de um mito de origem, do qual

¹ No presente texto, procuramos manter a oralidade da comunicação apresentada no Colóquio *A obra de Franklin Leopoldo e Silva* (21/03 a 23/03/2023).

a fatídica Batalha da Maria Antônia constituiria um dos capítulos de um folclore inócuo aludido apenas como curiosidade.

Ora, o que a banalidade dessas fórmulas mal disfarça é o esforço de ocultamento e interdição do passado, cujo *modus operandi* consiste em sugerir que qualquer tentativa de iluminar o presente por via da experiência passada não deve ser vista senão como arcaísmo, retrocesso ou nostalgia (Silva, 2014c).

Na contramão dessa perspectiva, procuraremos recuperar alguns fragmentos da experiência Maria Antônia de modo a compreendê-la em sua densidade histórica, qual seja, enquanto *vivência concreta* marcada pelo sentido de *pertencimento* ao tempo presente e como atitude de *transgressão* dos limites do estabelecido. Num segundo momento, procuraremos refletir sobre a ambiguidade dessa experiência como “abertura de possíveis” e “perda do irrealizado”. O que nos levará à necessidade de questionar o “presentismo” e o fenômeno de adaptação que lhe é inerente, propondo assim uma reelaboração crítica das relações entre passado e presente, isto é, da experiência histórica, a partir da qual o acontecimento Maria Antônia pode ser atualizado sob a perspectiva de uma crítica do presente.

Com esse intuito, tomaremos como pontos de apoio dois momentos da reflexão de Franklin Leopoldo e Silva. Primeiro, seu escrito intitulado “Rua Maria Antônia” (*Id.*, 1988) e, na sequência, alguns dos tópicos trabalhados no artigo “A perda da experiência da formação na Universidade contemporânea” (*Id.*, 2014a). Sobretudo neste primeiro momento, visando preservar a pungência e a singularidade da narrativa, procuraremos, tanto quanto possível, mantermo-nos fiéis às expressões e impressões do autor, tomando, no entanto, a liberdade de evocar diálogos e observações que entretivemos ao longo dos anos.

Maria Antônia não era apenas o nome de uma rua onde se situava a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP. Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva, Maria Antônia era, antes de tudo, um “clima”. Um clima de personalidade única, multifacetada, fragmentária, múltipla. Uma experiência ao mesmo tempo coletiva e individual, diversificada e singular, passageira e marcante. Esse clima personalíssimo propiciou, num dado momento histórico, certa convergência de aspirações, de projetos, de utopias e, por óbvio, de equívocos e ilusões. Despertou em diversas consciências “o sentimento intenso de participação num presente à mão, modelado com perplexidade e quase já penetrado da amarga dureza dos anos futuros” (*Id.*, 1988, p. 132).

Sem dúvida, não é simples tarefa deslindar os significados desse significante Maria Antônia. Uma alternativa analítica seria a de tentar enquadrar o que ali ocorrera nos marcos do turbilhão contestatório que varria o mundo nos anos 1960. Seja do ponto de vista da transição dos valores e das mudanças comportamentais, seja sob a óptica da eflorescência cultural que se chocava com os valores tradicionais, ou ainda, por fim,

sob o prisma da efervescência ideológica que, neste caso, tomava a forma de resistência e revolta contra a ditadura implantada. Feições que, reconhece Franklin, são válidas e dão conta de um ou outro aspecto real a partir dos quais os eventos podem ser analisados. Mas nenhum deles esgota uma compreensão plausível do que aconteceu. Não apenas por serem parciais, mas porque deixam escapar “o entrelaçamento complexo que desenha a teia de motivos presente na vivência efetiva dos eventos que tiveram a rua Maria Antônia como centro referencial” (*Ibid.*, p. 133). Mais do que enumerar casos, fatos e datas, Franklin Leopoldo se propõe a um exercício de apreensão da *vivência concreta* desses eventos, compreendida como a relação dinâmica e tensa entre subjetividade e história, entre pensamento e ação, entre ética e política.

Com isso em vista, seria preciso, antes de tudo, lembrar que a Maria Antônia, dentre outras coisas, era um “marco cultural” por nela se localizar a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, núcleo da Universidade de São Paulo. E era também, à época, uma “referência política obrigatória, dada a importância da Universidade no contexto político nacional” (*Ibid.*). Essa importância cultural e política justifica-se em parte pelo papel desempenhado pelo movimento estudantil que, desde o início, opusera-se à Ditadura Militar implantada em 1964. Mais do que a congregação de professores e alunos, o movimento estudantil extravasava os limites estritamente universitários em direção à galvanização do “polo constituinte de uma luta ampla e generalizada, que integrava a vontade política de toda a camada cultural, esmagada sob o peso da censura, do arbítrio e do obscurantismo” (*Ibid.*).

Esse polo, sob a projeção contestatória do movimento estudantil, ansiava e em certa medida efetivamente congregava setores diversos da sociedade. Algo que, seguramente, deveria ser beneficiado pelo estratégico posicionamento da Universidade no seio da cidade, de modo que as mobilizações estudantis encontravam eco e visibilidade imediatos, o que proporcionava certa integração entre estudantes, professores e sociedade.

No entanto, seria preciso acrescentar a essa função de *agregação* da resistência à ditadura o aspecto de *irradiação* do pensamento e da ação que efetivava tal contestação. “A Maria Antônia funcionou intensamente como polo de captação e de afirmação da insatisfação coletiva, a que fornecia o respaldo crítico de um centro produtor de ideias” (Cardoso, Silva, 1996, p. 47).

A atitude de transgressão dos limites políticos se estendia igualmente ao registro cultural, levando ao questionamento ou à recusa daquilo que se impunha como moral ou socialmente consolidado, ou seja, tudo o que fosse identificado como a “ordem burguesa”.

O espaço da rua Maria Antônia era, de certa forma, o palco onde se criavam, se ensaiavam as atitudes e os comportamentos que deveriam concretizar a recusa da ordem estabelecida, nos seus vários aspectos, desde a maneira de se portar, de se vestir, de falar, até a postura que se deveria assumir perante os valores tradicionais (Silva, 1988, p. 134).

O âmbito político e cultural não poderia ser efetivamente concebido sem a consideração que se tratava igualmente de uma postura existencial. Uma postura existencial imbuída do sentido de pertencimento histórico, vivenciado como responsabilidade do pensamento e da ação na história. O que gerava, conseqüentemente, uma “euforia angustiante de se situar no meio da História, o sentimento de responsabilidade pelo momento seguinte, pelo passo a seguir, pelo delineamento do futuro” (*Ibid.*). O despertar da consciência da liberdade conduzia inevitavelmente à responsabilização em relação às próprias condutas e ante o destino político comum. De tal forma que as transformações individuais se apoiavam mutuamente, gerando uma “densidade e uma espécie de solidariedade operante” (*Ibid.*).

Essa correlação intrincada entre a postura ética e a política certamente não ocorria sem dificuldades e tensões. Com efeito, diversos são os meios de apreender e experienciar o respectivo peso da individualidade e da consciência coletiva. Que o diga o jovem estudante que aparece no centro da fotografia, cuja participação política, embora constante e intensa, foi abertamente limitada em suas pretensões. Afinal, ele cometia a imperdoável ofensa de sustentar uma “ideologia” reputada nos meios do movimento estudantil como “pequeno-burguesa” e que lhe valeria a infamante alcunha de “existencialista”. Ao existencialista, segundo suas palavras, eram confiadas tão somente tarefas táticas e muito específicas no desenrolar dos acontecimentos. Ao passo que as grandes ações e as discussões estratégicas importantes, a “política séria”, era reservada aos membros oficiais dos partidos e das diversas tendências de esquerda.

Nunca pertenci a nenhuma tendência política, eu sempre me mantive independente, não por achar que não deveria pertencer a alguma coisa, até tinha intenção de fazer isso, mas nunca tive a oportunidade suficiente de fazer uma escolha, uma opção, e também ser aceito pelos grupos existentes, tendo em vista que provavelmente meu perfil, minha visão pessoal das coisas não coadunava com o que era frequente nesses grupos, muitos dos quais eram bem dogmáticos (Clélia, Ivanov, 2013, p. 242).

E, no entanto, não deixa de ser digno de nota que esse Mathieu Delarue dos trópicos, embora se considerasse deveras “mais existencialista do que político”, tenha se engajado desde o primeiro momento, procurando antes exercer do que preservar sua liberdade. Não sem uma dose de desconfiança por parte do pessoal da “política séria”, essa ausência de filiação partidária estrita teria lhe permitido transitar entre tendências

diversas e ocupar vários cargos no movimento estudantil e no Centro Acadêmico, do qual foi membro da diretoria por pelo menos três anos (*Ibid.*, p. 243).

Contudo, ao centrar o foco nessas fissuras internas próprias às intermináveis discussões e enfrentamentos entre as distintas tendências, perde-se de vista tanto a mencionada solidariedade Maria Antônia, como também se deixa de considerar aquela que poderia ser a ótica do observador externo. É possível supor que houvesse para fora da Maria Antônia, para o restante das pessoas, a projeção razoavelmente homogênea de um grupo que se definia ou bem como “ameaça à ordem” ou bem como “esperança e promessa de futuro”.

Dada a virulência da repressão que se abateu sobre a Faculdade de Filosofia, é mais provável que a “ameaça à ordem” tenha sido a tônica dessa leitura externa, o que pode ser evidenciado ao colocá-la em perspectiva com seus rivais do outro lado da rua, os estudantes da Universidade Mackenzie. Segundo Antonio Candido (1988, p. 38),

aos olhos da opinião convencional, a coisa devia se configurar mais ou menos assim: no Mackenzie, a ordem, os bons costumes, a tradição escorada em mestres corretos e jovens de famílias bem organizadas; na Faculdade de Filosofia da USP, a subversão, a baderna, a libertinagem, a ameaça à estabilidade, por parte de uma juventude sem amparo ou pulso familiar e mal orientada por professores rebeldes.

Essa índole contestatória derivava, decerto, de ideias. Ideias que circulavam e que se discutiam dentro da Faculdade e fora, nas calçadas, nas esquinas, nos bares, nas livrarias e arredores. No entanto, essas ideias tinham uma especificidade, menos do ponto de vista do conteúdo propriamente dito do que no seu modo de ser. E essa talvez seja uma das características mais notáveis desse “clima Maria Antônia”: havia, segundo Franklin Leopoldo, uma enorme reciprocidade entre vida e pensamento.

Cada qual julgava dever transformar-se exatamente para que essas ideias que discutia e propagava não fossem apenas ideias; cada um julgava que a participação política na transformação do mundo exigia viver concretamente os valores que propunha. A consciência crítica somente seria *real* se fosse *vital*.

Ao que remata afirmando que “provavelmente nunca se viveu, como então, a possibilidade concreta do trânsito das ideias à ação, a continuidade inquietante da teoria à prática” (Silva, 1988, pp. 133-134).

Esse modo de ver e de viver altera a própria ideia de Universidade:

numa época e num lugar em que inexistiam fronteiras entre o saber acadêmico e a vida ordinária, entre o conhecimento e a conduta, era talvez natural que se

considerassem mais próximos entre si as ideias e as coisas, os ideais e a realidade. A Universidade não era uma interferência na vida dos universitários; era um meio de existir, uma razão de ser e de pensar (*Ibid.*, p. 135).

Donde aqueles que por lá passaram pudessem dizer indiferentemente, *a faculdade* ou *a Maria Antônia*. A convivência cotidiana nos bares, calçadas e cercanias era um dos traços característicos da vida universitária, de modo que a instituição “prolongava-se no convívio da rua sem ruptura perceptível entre ofício e paixão, sem diferença marcante que estigmatizasse o saber. [...] Não havia a demarcação arquitetônica da formação universitária talvez porque se soubesse que ela inclui muito mais do que ouvir lições” (*Ibid.*, p. 135-136).

A ambiguidade fundamental que Franklin Leopoldo procura expor é a de que Maria Antônia não pode ser apreendida tendo em vista tão somente seu caráter material, seja o prédio, seja a rua. Ela se caracteriza, antes de tudo, por uma *atitude* (Cardoso, Silva, 1996, p. 49). Atitude que consiste num modo de relação com a atualidade histórica, colocando-se sob a perspectiva da ruptura e da transgressão de seus limites. Atitude ao mesmo tempo individual e coletiva, maneira de ser e de pensar, de sentir e de se conduzir, imbuída da compreensão crítica de pertencimento e de agência histórica dos sujeitos (Foucault, 2001). Atitude, por fim, que, fazendo da atualidade seu ponto fractal e decisivo, viabiliza, por meio de uma crítica do presente, a resignificação do passado e a projeção criativa do futuro. Clima, atitude, *ethos* Maria Antônia.

À vista disso, o seu desaparecimento reveste-se também de um caráter simbólico. A abrupta destruição do edifício de nº 294 significou muito mais do que o desfecho de um conflito entre estudantes da Faculdade de Filosofia e da Universidade Mackenzie. À parte a desigualdade de forças em questão – de um lado, estudantes visando defender as dependências da Faculdade com pedras e rojões e, do outro, do alto dos prédios do Mackenzie, grupos paramilitares de extrema direita como o Comando de Caça aos Comunistas fazendo livre uso de bombas e armas de fogo com a cumplicidade das autoridades civis e a proteção das forças policiais (Cardoso; Tavares, 2018) – há de se ressaltar a depredação e a tentativa de destruição do edifício *mesmo depois de evacuado* (Cardoso, 2001a). O que se visava era justamente o aniquilamento simbólico daquele polo de agregação e irradiação crítica e contestatória por meio da destruição do seu *lugar*. O que em certa medida se realizou com a desativação do edifício nº 294 e a consequente guetização da Universidade no círculo endógeno e autorreferente de uma Cidade Universitária apartada da cidade (Silva, 2014b).

Franklin Leopoldo chega ao último parágrafo de seu escrito sobre a Maria Antônia com uma afirmação peremptória: “não é o caso de avaliar o que se perdeu. Nada seria mais terrível do que as gerações repetirem-se umas às outras” (*Id.*, 1988, p. 136). Apesar disso, considera necessário levantar uma última ponderação. A saber,

tudo isto que tentamos descrever e compreender não se acabou naturalmente, no ritmo dissolvente do tempo. Houve a ação violenta daqueles que usurparam lugares na História, o que nos impede de lembrar a rua Maria Antônia com a tranquilidade com que se concede, na memória, um lugar àquilo que passou. Pelo contrário, aqui a memória sofre o desconforto da incompletude, como se lembrar fosse presentificar ausência, procurar vazio ou contemplar uma morte prematura. Assim, na impossibilidade de antecipar realidades, nada seria mais odioso, em relação à experiência da Maria Antônia, do que procurar extrair ensinamentos ou avaliar resultados. Resta apenas a memória retorcida ante o inconclusivo e o sentimento – como estranho afeto suspenso no ar – da perda do irrealizado (*Ibid.*).

Convém traçar uma breve reflexão a propósito desta “perda do irrealizado”.

II.

Certa vez, quando trabalhávamos sobre Maio de 68 (Castoriadis, Lefort, Morin, 2018), perguntei ao Franklin o que, a seu ver, restava de Maio de 68. Ao que ele me respondeu, numa fórmula quase oracular: a necessidade de *compreender a derrota* de Maio de 68. Diante da minha perplexidade, acrescentou: isso significa compreender o paradoxo de que aquele que era para ser um novo futuro se tornou possível, mas não se tornou real.

Há sem dúvida aqui, da parte de Franklin Leopoldo, uma decidida renitência em relação a uma visão positivista da história como mera sucessão temporal quantitativa que tende a se arvorar como uma necessidade pretensamente absoluta.

Com efeito, à medida que o processo histórico realiza alguns possíveis e deixa outros sepultados ao longo de seu próprio percurso, essa visão positivista tende a apresentar-se como uma necessidade imanente,

pois quando o acontecimento se torna passado, quando o presente já aconteceu, os possíveis que orbitam em torno da realidade também se tornam passado. De que adianta perguntarmos, a partir do já ocorrido, como as coisas poderiam ter ocorrido? É dessa forma que se encoraja uma explicação totalmente positiva do passado histórico – e da história – que no entanto não é uma compreensão da história, porque deixa de lado exatamente *o conflito de possibilidades que está no engendramento de cada presente* (Silva, 2014a, p. 94-95).

A visão positivista da história age sob um fundo de homogeneidade que dissolve a diversidade e a variedade do fluxo do tempo, diluindo as possibilidades, contradições, imprevisibilidades, realizações e irrealizações num fluxo contínuo cujo desaguadouro é o presente, erigido assim como o ponto de chegada e justificativa da marcha inevitável e irreversível do progresso. Michel Foucault (1988, p. 26) notara que esse modo de visar a história supõe

um ponto de vista supra-histórico: uma história que teria por função recolher em uma totalidade bem fechada sobre si mesma a diversidade, enfim reduzida, do tempo; uma história que nos permitiria nos reconhecermos em toda parte e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação.

Essa história constrói um “ponto de apoio fora do tempo” e “pretende tudo julgar segundo uma objetividade apocalíptica”, o que significa que a visão positivista da história atua de maneira a traçar uma falsa equivalência entre a “*inexorabilidade da passagem do tempo* e a *inevitabilidade dos eventos que se sucedem*”, dando a entender que todos os acontecimentos devem ser compreendidos “em função de uma história presente que os constrói, por assim dizer preparando-os para se tornarem reais” (Silva, 2014c, p. 132). Esse modo de visar a história subentende o engendramento de uma sensibilidade estritamente voltada para o presente e a seu enaltecimento, o que poderíamos designar como “presentismo”. De modo a tomar esse presente, paradoxalmente, como um “ponto de apoio fora do tempo” que, como “ponto de vista supra-histórico”, julga a partir de uma “objetividade apocalíptica”.

A hipervalorização e a fixação do presente como “ponto de apoio fora do tempo” acarreta duas consequências de monta. Em primeiro plano, a invisibilidade ou a negação do passado e a subsequente inviabilização do discernimento de suas possíveis implicações no presente (Cardoso, 2001a). O que significa dizer que o presente *absorve* o passado, *dissolvendo-o* em suas significações atuais.

Em segundo lugar, o presentismo perpetrado pela visão positivista da história reduz a perspectiva de construção do futuro ao mero aprofundamento contínuo e necessário de características já afirmadas no presente. Admitindo a lei de continuidade do progresso, “diríamos, numa linguagem analítica, que o futuro, como *efeito*, somente pode conter aquilo que já está contido em sua causa no presente” (Silva, 2014c, p. 132). O futuro passa a ser visado não sob o prisma das possibilidades de *transformações efetivas*, mas como resultado e prolongamento homogêneo do presente imediato. No limite, uma vez privada da possibilidade da *diferença*, a expectativa de futuro não vai além de um *presente amplificado*.

Ora, esse modo positivista de visar a história estaria “na origem do fenômeno massivo de *adaptação* enquanto aceitação absolutamente realista do presente, uma

conformação à ‘objetividade’ do presente histórico, atitude conformista que procura ignorar como o presente se formou” (*Id.*, 2014a, p. 95). Esse fenômeno liga-se àquilo que Adorno (2006) identificara como o “hiper-realismo” ou o “realismo supervalorizado”, que leva as pessoas a entenderem que a única conduta coerente perante a realidade – tomada como um dado natural e imutável – é a passividade e a adaptação ao que existe, “como se não fosse possível agir de outra maneira, já que a realidade também não pode se apresentar de outra forma” (Silva, *op. cit.*, p. 89).

A esse hiper-realismo, afirma Franklin Leopoldo (*Ibid.*, p. 92), corresponde algo como “uma vontade de unicamente afirmar”, no sentido de corroborar sempre a realidade. O que gera um dogmatismo que sequer é fruto de uma “crença forte”, mas que desempenha uma “função acomodadora” que tende a descartar qualquer postura que não parta da aquiescência total ao que se impõe como realidade. De tal sorte que qualquer atitude que tome a forma da contestação ou da crítica ao “consenso” do hiper-realismo é sumariamente rechaçada e considerada como “antinatural”, “insensata” ou “utópica”.

O corolário desse quadro é a atrofia da capacidade crítica e o empobrecimento existencial e cultural, isto é, o empobrecimento e a desfiguração da experiência, compreendendo por experiência o processo de *formação do sujeito*, o que exige enfatizar que há uma relação recíproca entre *sujeito, formação e experiência*. Para ser mais específico, a experiência deve ser compreendida como essa “relação mais ampla entre a consciência e os objetos na qual, por autorreflexão, *se forma* o sujeito, isto é, se estabelecem as mediações por meio das quais o sujeito tomará consciência de si diante dos objetos” (*Ibid.*, p. 90). Analogamente, a formação deve ser concebida como o processo de experiência de uma subjetividade que se constitui em contato com os objetos, com eles estabelecendo mediações a partir das quais o sujeito tomará consciência de si diante dos objetos.

Essa mediação entre o sujeito, a consciência de si e os objetos supõe uma *diferença* fundamental que os une e distingue. Qual seja, a capacidade do sujeito de *opor-se* ao objeto, o que Franklin Leopoldo concebe como sua capacidade de “exercer a liberdade de negar a realidade presente”: “é próprio do ser natural viver de um único modo e sempre o mesmo; a consciência humana tem como sua diferença a prerrogativa da escolha, e quando nega essa diferença nega a si própria” (*Ibid.*, p. 89). Ao naturalizar sua relação com o mundo, ao abdicar de sua diferença fundamental em relação ao existente, o sujeito nega a si mesmo, anula-se, aliena-se. Como resultado, o próprio processo de formação do sujeito em seu contato e diferenciação com o mundo – a experiência – torna-se cada vez mais pobre, senão arruinada.

Ora, uma vez que a experiência de formação do sujeito dá-se em condições sociais e históricas determinadas, o exercício da liberdade que consiste em negar a realidade

presente, enquanto recusa da adaptação, certamente “não substitui a ordem do existente, mas pode suspender criticamente o processo de ajustamento ao realismo exacerbado” (*Ibid.*, p. 91). A compreensão de que a possibilidade de oposição e transformação é propriamente a característica distintiva da experiência histórica, isto é, de que não existe uma ordem natural e inelutável, mas resultados contingentes da *ação* histórica dos sujeitos a partir de condições concretas, recoloca a experiência humana em termos de abertura de possibilidades históricas, ainda que sujeitas a contradições e irrealizações.

É a apreensão dessa ambiguidade que viabiliza a compreensão da história com vistas ao *conflito de possibilidades que está no engendramento de cada presente*. E, portanto, à sua não-necessidade, visto que o processo histórico se revela como o triunfo de possibilidades tão contingentes quanto aquelas que deixaram de se realizar. Esse componente de irrealização que se conserva na realização histórica nos permite, segundo Franklin Leopoldo, “relacionar a cristalização do passado com a liberdade dos agentes históricos que o construíram como presente” (*Ibid.*, p. 95). O reconhecimento dessa contingência recoloca os sujeitos como obra e artistas da história e abre o presente às possibilidades de transformação, tanto quanto convoca à responsabilidade ante a história, tanto a história já-feita, quanto àquela a ser feita.

É por isso que “a consciência histórica tem que operar negativamente, criticamente, se quiser compreender que a história não é a compilação de dados históricos, mas a experiência humana que nela se formou” (*Ibid.*). A apreensão dos conflitos, lacunas, deslocamentos, fissuras, brechas, possibilidades, promessas e irrealizações *de cada presente* que estão na gênese da constituição histórica atual abre a possibilidade de que, ao sabermos como o presente se formou, possamos desabsolutizá-lo e modificá-lo.

Isso enseja, conseqüentemente, a possibilidade de uma crítica imanente, uma vez que não é necessário o apelo a ideais absolutos ou a modelos e valores transcendentais, pois a experiência histórica guarda uma série de possíveis capazes de colocar em perspectiva as injunções do presente. E não somente as possibilidades realizadas, mas também – e talvez *sobretudo* – as possibilidades que deixaram de se realizar, que foram *silenciadas* ou *derrotadas*, isto é, as *promessas de futuro que se tornaram possíveis, mas não se tornaram reais*.

Franklin Leopoldo sustenta que a esperança de um futuro que não seja mera reiteração do presente talvez dependa em grande parte da capacidade de ressuscitar, ao menos em pensamento, essas promessas mortas prematuramente, incorporando-as aos nossos projetos (*Id.*, 2014c, p. 148), o que é um outro modo de dizer que o recurso à experiência histórica é capaz de oferecer um ponto de vista para o empreendimento de uma *crítica do presente*.

Essa crítica do presente implica, portanto, uma rearticulação da temporalidade histórica capaz de conjugar a *inserção no presente* a partir de uma *articulação entre o presente e o passado históricos*. Uma percepção do tempo que se coloque numa “posição instável” que, “ao não se fixar no passado, nem no presente, permite movimentos de ida e volta, do presente para o passado e do passado para o presente, um vaivém, que constrói a tensão temporal, condição da crítica” (Cardoso, 2001a, p. 96). A *atualização do passado* histórico pode fornecer elementos para a *oposição* crítica ao império do presentismo e, assim, promover uma perspectiva que permita o tensionamento ou transgressão dos limites do estabelecido à medida que apreende reflexivamente o presente como *processo* histórico e *ação* humana, isto é, como construção e transformação histórica dos sujeitos.

É nesse sentido que o passado histórico, quando adequadamente elaborado, pode sustentar a crítica do presente, não porque uma tal crítica se confunda com nostalgia ou desejo de volta ao passado, mas porque as possibilidades do passado, tanto as realizadas, quanto as irrealizadas, nos ajudam a ampliar ou aprofundar os critérios de consideração do presente (Silva, 2014a, p. 92-93).

Ao elaborar adequadamente o passado e lançar uma nova perspectiva sobre o acontecimento Maria Antônia, logramos mais do que escapar a uma leitura positivista da história: esse movimento nos permite ressignificar e atualizar o *ethos* crítico e disruptivo dos possíveis in(de)terminados que ali vicejaram e contrapô-los criativamente aos imperativos de adaptação atuais, alimentando assim a possibilidade de transgressão dos limites do tempo presente. Em vez de perda, atualização do irrealizado. Para além de passado inconcluso, o vigor do acontecimento que ultrapassa o seu acontecer.

Daí porque possamos concluir com Franklin Leopoldo e Silva que Maria Antônia não é um *lugar*, *não é mais* um clima, mas é certamente, para nós, uma experiência histórica fundamental para uma crítica do presente.

Bibliografia

- Adorno, T. (2006). “Educação – para quê?”. In: *Educação e Emancipação*. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra.
- Benjamin, W. (1994). “Sobre o conceito de História”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura (Obras escolhidas, v.I)*. São Paulo: Brasiliense.
- Candido, A. (1988). “O mundo coberto de moços”. In: Maria Cecília Loschiavo dos Santos (Org.). *Maria Antônia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, p. 35-39.
- Cardoso, I. (2001a). “Maria Antonia: o edifício de nº 294”. In: *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, p. 95-119.

- _____. (2001b). Memória de 68: terror e interdição do passado. In *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, pp. 147-161.
- _____. (2001c). 68: a comemoração impossível. In *Para uma crítica do presente*. São Paulo: Editora 34, pp. 199-214.
- _____.; Tavares, A. (org.) (2018). *Livro branco sobre os acontecimentos da rua Maria Antônia (2 e 3 de outubro de 1968)*. 2ª ed. São Paulo: FFLCH-USP.
- _____.; Silva, F. L. (1996). “Maria Antônia: uma transversal do tempo”. *Revista da Biblioteca Mário de Andrade*, 54, p. 45-50.
- Castoriadis, C.; Lefort, C.; Morin, E. (2018). *Maio de 68: a brecha*. Trad. Anderson Lima da Silva e Martha Coletto Costa. São Paulo: Autonomia Literária.
- Foucault, M. (1984). “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: *Microfísica do poder*. 4ª ed. Tradução e organização de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, p. 15-37.
- _____. (2001). “Qu’est-ce que les Lumières”. In : *Dits et écrits II - 1976-1988*. Paris: Éditions Gallimard “Quarto”, p. 1381-1397.
- Leopoldo e Silva, F. (1988). “Rua Maria Antônia”. In: Maria Cecília Loschiavo dos Santos (Org.), *Maria Antônia: uma rua na contramão*. São Paulo: Nobel, p. 132-136.
- _____. (2014a). “A perda da experiência da formação na Universidade contemporânea”. In: *Universidade, cidade, cidadania*. São Paulo: Hedra, p. 85-98.
- _____. (2014b). “Universidade, cidade, cidadania”. In: *Universidade, cidade, cidadania*. São Paulo: Hedra, p. 117-129.
- _____. (2014c). “O futuro da Universidade”. In: *Universidade, cidade, cidadania*. São Paulo: Hedra, p. 131-149.
- Martins, C.; Ivanov, A. (2013). “Entrevista com o Professor Franklin Leopoldo e Silva”. *Trans/Form/Ação*, 36 (1), p. 239-266.