

Esperançar o presente: sobre futuros inéditos e viáveis

BRUNO SOUZA LEAL ^I

ANA REGINA REGO ^{II}

Introdução

EM SEU *Ideias para adiar o fim do mundo*, Ailton Krenak reflete sobre o ideal de uma humanidade única e igual que se materializou no processo colonizador e que, tomando os povos originários como “selvagens”, atuou para que esses fossem desqualificados, exterminados ou incorporados aos modo de vida europeu. Recusando essa concepção de humanidade, que se desconecta da natureza e do planeta Terra, Krenak (2019, p.16) afirma a diversidade de culturas e dos seres que o habitam, humanos inclusive. Ele recorre à imagem de “suspender o céu” como modo de adiar o fim do mundo, observando que isso é “ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial”.

É bastante significativa essa diferença feita pelo pensador Krenak entre um horizonte “prospectivo” e outro “existencial”. Para o pensamento ocidental, isso pode parecer uma contradição, uma vez que a experiência temporal que se constituiu a partir da Europa é linear, teleológica, quantificável (Pomian, 1993; Hartog, 2014; 2025) e, após o século XVIII, marcada pela ideia de progresso (Koselleck, 2006; 2014; Ricoeur, 2010; Hartog, 2014; 2025). Nessa perspectiva, o horizonte “existencial” só pode ser “prospectivo”, uma vez que estamos no presente “construindo o futuro”. Como denomina Hartog (2014; 2025), essa experiência temporal ocidental coloca no amanhã o sentido do agir atual, podendo assim ser classificada, segundo ele, como “futurista”.

A distância entre um horizonte “prospectivo” e um “existencial” surge em Krenak vinculada a uma outra experiência temporal. Tal como observado em Leal e Rego (2024), para Krenak (como para outros povos não ocidentais ou à margem do Ocidente) o tempo não é linear, mas próximo do circular ou do espiralar, fortemente baseado no vínculo com o que passou, com a memória coletiva do seu povo. É o que permite que Krenak afirme sua não preocupação com o futuro, que “não existe”, e cuja experiência se dá na segurança de um passado que informa e orienta as ações no presente. Esse, por sua vez, se torna a oportunidade de aventuras, o que abriga a “alegria de estar vivo” e de viver histórias. Krenak, assim, não recusa a incerteza ou a imprevisibilidade do futuro, mas isso não faz que esse seja ameaçador: ele é ancestral, uma vez que não se constitui, como no Ocidente, na descontinuidade com o presente e com o passado.

Ao mesmo tempo que afirma a “alegria de estar vivo”, integrada a um horizonte existencial que não se preocupa com o que virá, Krenak é bastante consciente dos efeitos violentos, cruéis e em curso do colonialismo e da colonialidade do poder. Daí sua recusa à ideia de “uma só humanidade” e também da afirmação do sonho como algo que não está vinculado a um mundo outro, apartado da vida diurna. Krenak (2019, p.25) observa antes uma articulação,

[...] uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autocohecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas.

O recurso ao sonho que se faz diurno se integra à visão de Krenak de uma vida coletiva, de convivência positiva com outros povos, culturas e seres que habitam o planeta, novamente afirmando a continuidade naquilo que o Ocidente constitui como ruptura (sonho/realidade; identidade/diferença; sociedade/natureza). A importância do sonho surge como parte de um modo de lidar com o “alarme” que a noção de Antropoceno traz para todos na Terra, que aponta para as consequências drásticas e em certa medida irreversíveis do modo exploratório, em escala (Tsing, 2019; Shiva, 2002), e predatório com que o Ocidente lida com o planeta. O sonho é sem dúvida importante para a “alegria de estar vivo”, uma vez que se torna um modo de conhecimento que alimenta a relação com o mundo.

A repercussão que a obra e o pensamento de Ailton Krenak vêm encontrando, no Brasil e em diferentes países, parece se articular com o diagnóstico que ele mesmo faz, do impacto do reconhecimento de uma era “Antropocena”. Tema de diferentes ensaios, debates e reflexões, essa era que molda o planeta hoje pode ser caracterizada sob o signo da perda, como o fazem Waldow, Berguès e Chandler (2024, p.3):

O Antropoceno é, então, a volta para casa das consequências da negação modernista de sua devoração voraz da vida na Terra, da mesma forma que Aimé Césaire (2000, 36-7) e outros viram o fascismo e o Holocausto como reveladores da barbárie racial negada no coração da colonialidade. Dessa forma, o Antropoceno abre a modernidade para uma crítica que vai além de qualquer questão de salvamento ou mitigação. A questão que a perda ontológica coloca, nesse caso, é como viver na realização de nossa inescapável cumplicidade na desastrosa situação deste mundo.

Para esses autores, o desafio de viver no Antropoceno, ou seja, em meio às catástrofes cotidianas instituídas pela modernidade ocidental, pela colonialidade e seu modelo econômico, reposiciona uma dimensão da experiência humana que, em outros momentos, foi tanto desvalorizada quanto sobredestacada, quase sempre, nesse caso, associada à utopia. Trata-se da esperança, que vem sendo tema de diferentes reflexões recentes e, curiosa e significativamente, sendo dissociada do otimismo (Bryant; Knight, 2019; Waldow; Berguès; Chandler,

2024; Eagleton, 2023; Han, 2024; Snow, 2024; Yarnold, 2024; Ayuero, 2024; Svendsen, 2024).

A esperança é um tema delicado no pensamento ocidental. Uma de suas primeiras imagens está nos poemas *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, nos quais ela surge como parte da história de Pandora. Tendo libertado todos os males do mundo, Pandora, nos diz Hesíodo, consegue reter dentro de sua jarra apenas ela, a esperança (em grego, *elpis*). As interpretações desse mito não poderiam ser mais controversas. Como observa Terry Eagleton (2023, n/d),

A lenda de Pandora é curiosamente ambígua a respeito da questão de saber se a esperança é doença ou cura, ou, de uma forma homeopática, ambas ao mesmo tempo. Será que esperar por uma terapia para as nossas angústias por acaso faz parte delas, já que isso nos impede de enganá-las por meio do suicídio? Será que a esperança, como a Vontade malévola de Schopenhauer, nos mantém vivos para que possamos continuar a ser atormentados, como um torturador que despeja um balde d'água na cabeça da vítima?

Se é um mal, a esperança leva ao esvaziamento do presente, retirando nossa capacidade de ação em nome de uma ilusão do amanhã. Se um bem, na direção contrária, a esperança se torna exatamente o oposto, aquilo que abre, no presente, espaço para a agência e o engajamento. A ambivalência da esperança está ligada inclusive na polissemia do termo grego *elpis*, que pode ser traduzido também por antecipação e expectativa, conferindo então nuances específicas e decisivas nas relações temporais que comporta. Cientes dessas complexidades, a esperança é retomada agora como uma “intensidade” (Han, 2024), que se opõe ao medo (e também ao otimismo, como já dissemos) e que impele o ser humano à ação (Han, 2024; Waldow; Bergues; Chandler, 2024). Ela se torna também “sombria”, pois, diante do peso do Antropoceno, ela recusa seu vínculo com a utopia (ao menos em seu sentido mais usual) e se torna menos uma expectativa de futuro e mais a condição de ação no presente. Em outras palavras: a esperança se apresenta em tempos atuais como a recusa do futuro decadente e apocalíptico e como o que impulsiona a ação no presente, de modo a abrir possibilidades outras para o amanhã. *A esperança é para hoje, para que haja amanhãs.*

Neste artigo, recuperamos parte das reflexões recentes sobre a esperança de modo a observar seus contornos como modo possível de avivar o presente, diante do futuro sombrio, ameaçador e apocalíptico que é desenhado no Ocidente. Essa percepção “nova” da esperança nos parece curiosamente muito próxima do que propõe um dos grandes pensadores brasileiros, crítico constante do modo de vida exploratório e desapropriador da humanidade. Em Paulo Freire, em diferentes obras, como *Pedagogia do oprimido*, *Pedagogia da esperança* e *Ação cultural para a liberdade*, a esperança adquire um *status* bastante peculiar e que estabelece seu foco na ação crítica consciente para o presente, como condição de abertura de futuros imprevistos. A esperança freiriana é dita por ele mesmo como utópica, mas esse termo ganha um sentido específico, distante do usual e da noção de

“sem lugar”. A esperança está vinculada, no pensamento freiriano, à importância de buscar “inéditos viáveis”, sendo fundamental para o exercício da liberdade humana. Assim retornamos então à obra de Paulo Freire para refletirmos sobre os contornos dessa esperança para ação e seu fundo social e existencial.

De que esperança precisamos hoje?

Desde o final do século XX, o futuro entrou em crise no Ocidente, ou, ao menos uma visão hegemônica dele, a que o associa intimamente ao progresso. Contendo em seu núcleo semântico as ideias de avanço, crescimento, desenvolvimento, melhoria e expansão, o “progresso” é ele mesmo um ideal em nome do qual modernamente se age e que conforma uma experiência temporal peculiar. Nesse ideal, passado e futuro mantêm uma relação causal e o presente é um ponto de passagem entre um e outro. Para alcançar um futuro, melhor que o presente e à distância de um passado que se quer deixar cada vez mais para trás, faz-se necessário então romper com o passado para começar a construir hoje o que virá. Esse sonho do amanhã melhor transmuta-se então em um prognóstico, em um agir racional em nome desse objetivo a ser alcançado.

No entanto, como apontam pesquisadores tão diversos como Achille Mbembe (2017), Rivera Cusicanqui (2018), Ziauddin Sardar (2003), Arjun Appadurai (1996; 2013), Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Dano-wski (2014), Krenak (2019; 2022), Kopenawa e Albert (2015), Leal (2021a; 2021b), Rêgo (2025), frente a esse ideal de progresso, ao longo dos anos – e não sem dor – fomos obrigados a perguntar: “futuro melhor” de quem e para quem? Quem afinal cabe nesse horizonte prometido? E a que preço?

A modernidade norte-atlântica e seu ideal de progresso conformaram indiscutivelmente o planeta e o modo como hoje o vivenciamos. Povos e terras foram colonizados; riquezas foram exploradas; tecnologias foram desenvolvidas, atingiram seu apogeu e foram tornadas obsoletas; massacres, guerras e desigualdades marcam nossas histórias e nossos presentes em que alguns têm muito e outros são tidos como menos humanos. A expansão constante da colonização europeia e depois estadunidense do planeta certamente encontrou resistências diversas e é vista hoje como em declínio, com a perda de aderência ao ideal e à experiência temporal do progresso. Com isso, o futuro, que seria “melhor”, resulta ser agora assustador e catastrófico, até mesmo pelas consequências da colonização moderna do planeta. Não à toa, esse outro “amanhã”, nada promissor, está fortemente associado ao “presenteísmo”, ou seja, à experiência de um presente que se estende, projetando um futuro que não comportaria nem incerteza, nem mudança consistentes (Augé, 2013; 2015; 2016; Novaes, 2015; 2016; Gumbrecht, 2015; Leal; Borges; Tognolo, 2019; Rego, 2025).

Para Waldow, Bergués e Chandler (2024), as catástrofes da modernidade norte-atlântica, que conformam o Antropoceno, implicaram uma “perda ontológica”, irrecuperável, do mundo, uma vez que não há nenhuma “garantia de futuro”. Essa perda, a nosso ver e em diálogo com Rosa (2019), não diz

respeito apenas à “dominação” ou controle do mundo por processos coloniais, mas ao entendimento de que a promessa moderna, que orientou os processos de colonização, de “construir” o lar humano no planeta a partir de certos valores e premissas, não só é irrealizável como é também desastrosa. Nesse cenário, segundo Waldow, Bergués e Chandler (2024, p.3), a esperança, agora “sombria” e “não-utópica”, é um componente central. Dizem eles:

[...] a perda ontológica, com a suposição de que ainda devemos continuar a viver, coloca a esperança no centro das atenções e abre três áreas fundamentais de problematização: as da agência, da governança e da negação. A primeira, a da agência, abre a problemática de como nos orientar e agir em um mundo que não pode ser reconstruído. A segunda área, a governança, diz respeito a questões de ordem regulatória e legitimação e à possibilidade de que a esperança possa ser apropriada indevidamente em abordagens políticas de gestão de crises e resiliência a desastres. Por fim, há uma terceira área de problematização, no centro da qual está precisamente a questão da negação, onde a esperança reside nas tarefas de ruptura, desconstrução e decomposição, em vez de salvamento e redenção. (no original em inglês)

Como se vê, mesmo no “centro das atenções”, a esperança se mantém ambígua. Por um lado, vinculada à agência, ela tem um caráter positivo, pois se torna um elemento de orientação no presente. Por outro, a necessidade de uma “ordem regulatória” deriva de uma apropriação “indevida”, na qual a esperança pode tomar a forma de ilusão, de expectativa equivocada, de manipulação. Entre um e outro polo, a esperança pode levar tanto à ruptura quanto à redenção, ao salvamento e à desconstrução. De qualquer modo, a esperança surge como um contraponto ao medo, exatamente o medo paralisante, presentista talvez, diante de um futuro ameaçador. Conforme diagnostica Han (2024, p.10), a perspectiva de um futuro apocalíptico e de um presente no qual se salta “de uma crise para outra, de uma catástrofe para outra, de um problema para outro” institui uma realidade em que o medo é uma constante, inclusive nos discursos de ódio e nas campanhas difamatórias. Nesse cenário, a esperança se torna uma espécie de antídoto, não apenas capaz de abrir futuros, como também de avivar o presente.

Isso não é dizer, porém, que a esperança mantenha laços com o otimismo. Para Eagleton (2023, n/d), o otimismo não precisa de razão ou fundamento, pois se trata de uma “peculiaridade de temperamento”, sendo então “autossuficiente”. Afinal, para o pesquisador britânico, o otimismo “[...] é uma postura primordial diante do mundo que, como o cinismo ou a credulidade, ilumina os fatos a partir do seu ponto de vista específico, e, portanto, resiste a ser refutado por eles” (Eagleton, 2023, n/d). Nesse aspecto, falta ao otimista o engajamento corajoso de quem, mesmo considerando que as coisas podem dar errado, age com esperança. Para Han (2024), em posição próxima, o otimismo basicamente abole o futuro, uma vez que esse é incerto por definição, uma vez que a pessoa otimista supõe que as coisas se darão sempre de um modo bom e positivo.

Diante das catástrofes cotidianas, a esperança adquire um status peculiar, portanto, que se contrapõe ao medo e a afasta do otimismo. Como observam Eagleton (2023), Svendsen (2024), Bryant e Knight (2019) e Han (2024), a esperança está intimamente ligada à incerteza, à indeterminação e às possibilidades que se abrem no presente. Como observa Svendsen (2024, p.17), a esperança é “contingente com a existência de uma possibilidade real”. Esse “real”, porém, não tem a ordem de um dado incontornável do mundo, sendo algo relativo e situado. Aquilo que é entendido como uma “possibilidade real” numa dada cultura, para uma pessoa específica ou em uma certa situação está relacionado a uma articulação variável de fatores, historicamente localizados, não sendo nem de longe algo absoluto ou inquestionável. Bryant e Knight (2019, p.134) observam que a esperança tem a ver com a potência do presente, que conduz à “ação no processo de vir a ser” (*actuation in the process of becoming*), sendo portanto “uma forma de lidar com a indeterminação da potencialidade, de aproveitar seus resquícios para impulsionar um futuro que navega pelo que não é real”.¹ Isso é dizer então que a esperança

[...] diz respeito a algo que não existe atualmente, mas que poderia existir potencialmente; a esperança se baseia em mais do que uma possibilidade e menos do que uma probabilidade. Nesse sentido, a esperança é uma forma de impulsionar virtualmente a potencialidade para a realidade. O potencial nunca é realizado de todas as maneiras possíveis; o restante, argumentamos, sempre gera (nova) esperança. (ibidem)²

Assim como Han (2024), Bryant e Knight (2019) entendem que a esperança é impulsionada, inclinada para o futuro, o que, no entanto, não é inteiramente corroborado por autores como Eagleton (2023) e Svendsen (2024). Reconhecendo que as formas mais comuns de esperança estão ligadas ao que virá, ambos consideram, em que pesem as diferenças entre suas perspectivas, que é possível ter esperança em relação ao passado ou ao presente, como torcer que ninguém note o furo na roupa de uma pessoa ou que não tenha reparado o quão bêbado um amigo estava na festa de ontem. Esses exemplos, que indicam a amplitude temporal da esperança, também fazem ver as conexões que ela tem com o desejo, a antecipação, a expectativa, o sonho, a presunção e a fé. Na experiência cotidiana, parece ser particularmente difícil distinguir, por exemplo, desejo de esperança.

Terry Eagleton (2023) se apoia em Tomás de Aquino para entender que a esperança não necessariamente precisa de um objeto (como quando se tem a esperança de se casar, de que alguém volte, de uma cura, de ganhar na loteria). Para ele, a esperança é uma virtude, uma disposição de espírito, um ânimo, que pode se manifestar na forma de um sentimento, mas que não se confunde com ele. Para Eagleton (2023), “esperança é um tipo de virtude que envolve um conjunto de qualidades igualmente respeitáveis: paciência, confiança, coragem, tenacidade, resiliência, indulgência, perseverança, resignação, entre outras”. Nesse sentido, a esperança não se opõe à razão, pois envolve lidar também

racionalmente com as possibilidades e potencialidades do presente. Se há um elemento de desejo na esperança, ele é contrabalançado, à diferença do otimista ou do crédulo ingênuo, com o entendimento racional da realidade. Concordando pontualmente com Ernest Bloch, autor de *O princípio esperança*, Eagleton afirma que não há razão sem esperança, que, por sua vez, não pode florescer sem aquela.

O vínculo entre esperança e razão não implica sua convergência com o conhecimento. Diz Eagleton (2023, n/d):

Existe um consenso entre os teóricos de que não é possível esperar por algo que temos certeza de que acontecerá. A esperança e o conhecimento aparentemente se excluíam mutuamente, mais ou menos como acontece com a fé e o conhecimento na heresia fideísta. A frase “Espero que sim” geralmente implica incerteza. É menos enfática que “Penso que sim”, que, por sua vez, é menos enfática que “Eu sei”.

Essa percepção afirma a associação entre a esperança e a indeterminação, mas não elimina a razoabilidade da postura esperançosa. Nesse sentido, Eagleton concorda com Bloch ao entender que a esperança pode ser cultivada, exercitada, treinada, uma vez que se constitui numa virtude, numa espécie de ânimo que impele à ação. Afinal, segundo o pesquisador britânico, sabe-se que alguém é esperançoso, que tem esperança, não pela expressão de um sentimento, e sim pelas ações que realiza, pelos modos com que lida com situações e acontecimentos. De certo modo, segundo ele, há um elemento de esperança de qualquer ação humana, mesmo no simples gesto de levar um copo com líquido à boca.

Uma política do tempo, com a esperança por método

A relação íntima entre esperança, ação e razão aparece sem dúvida nas reflexões de Paulo Freire. O pensador brasileiro não tinha como cenário, à diferença dos autores coligidos até aqui, nem o Antropoceno, nem as catástrofes climáticas e ambientais cotidianas, nem ainda a descrença nas promessas da modernidade. Na sua afirmação da importância da consciência crítica e da práxis a ela vinculadas, Freire se preocupava com os processos de desumanização e de opressão social, que hoje podemos nomear de modos de subalternização e que entendemos como parte dos desastres da modernidade. Seu esforço pedagógico e político baseava-se na esperança e na construção da liberdade, resultado da ação crítica de agentes socialmente conscientes. Não por acaso, um dos seus últimos livros publicados, em 1991, chama-se exatamente *Pedagogia da esperança*.

Quando Freire revisita sua obra e seu tempo em *Pedagogia da esperança*, ele insiste que a esperança não é uma abdicação do real, mas uma energia sem a qual sequer começamos a agir; contudo, sem a ação ela degrada em espera passiva. Diz Freire (2013a, n/d): “[a] esperança é necessidade ontológica; a desesperança, esperança que, perdendo o endereço, se torna distorção da necessidade ontológica”. E, em seguida, delimita o núcleo duro de sua pedagogia da esperança: “[e]nquanto necessidade ontológica, a esperança precisa da prática

para tornar-se concretude histórica. É por isso que não há esperança na pura espera, nem tampouco se alcança o que se espera na espera pura, que vira, assim, espera vã” (ibidem). Se a esperança é uma “necessidade ontológica”, seu avesso – a desesperança – não é apenas um estado de ânimo, mas um dispositivo político que esteriliza a potência democrática do diálogo. É por isso que, ao pensar a dialogicidade, Freire vincula fé nos homens, humildade e esperança. Sem uma “intensa fé nos homens” (ibidem), o diálogo degrada em manipulação; e “se o diálogo é o encontro dos homens para ser mais, este não pode realizar-se na desesperança” (ibidem).

A centralidade da esperança no pensamento freiriano está intimamente vinculada à sua recusa do determinismo histórico-social e da percepção de futuro fechado e antecipado, por um lado, e à afirmação recorrente e fundamental da agência humana e da liberdade constitutiva desse agir, por outro. Em *Ação cultural para a liberdade*, de 1976, ele já explicitava: “[s]ó a esperança que nasce do hoje e no hoje desta luta confere sentido ao futuro, não como vaguidade alienada ou como algo predeterminado, mas ao futuro como tarefa de construção, como ‘façanha da liberdade’” (Freire, 2011). Em outras palavras:

Não pode haver esperança verdadeira, também, naqueles que tentam fazer do futuro a pura repetição de seu presente, nem naqueles que veem o futuro como algo predeterminado. Têm ambos uma noção “domesticada” da história. Os primeiros, porque pretendem parar o tempo; os segundos, porque estão certos de um futuro já “conhecido”. A esperança utópica, pelo contrário, é engajamento arriscado. (Freire, 2011, n/d)

Assim, a formulação *ontopolítica* da esperança se articula a um conceito de futuro que desmonta, de um lado, o progressismo automático, e, de outro, o conservadorismo que naturaliza o presente. Um amanhã inexorável, seja ele pura repetição do hoje, seja um progresso linear, diz ele – “implicam uma visão fatalista da história, onde não há lugar para a autêntica esperança” (Freire, 2011, n/d). A esperança, então, não aguarda: projeta e produz; não fecha os olhos às condições materiais, mas as toma como matéria do devir. Paulo Freire insiste que a esperança não é espera passiva, mas ação. Para ele, esperar é verbo ativo, gesto de se pôr em movimento com os outros, abrindo o futuro como construção.

Essa compreensão dialoga profundamente com a reflexão agostiniana sobre o tempo. Em *Confissões*, Agostinho (2014, p.301) afirma que “é impróprio afirmar que os tempos são três: passado, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são: presente das coisas passadas, o presente das coisas presentes, o presente das coisas futuras”. O presente das coisas futuras é, para Agostinho, esperança e expectativa; e essa esperança não é inércia, mas modo de presença ativa no tempo, que projeta ação. Freire e Agostinho se encontram nesse ponto: a esperança só existe como presentificação do futuro, quando já mobiliza o sujeito no agora. O “esperançar” freiriano corresponde, em chave

pedagógica e política, ao *visio/actio* do presente-presente agostiniano: ambos recusam a ideia de futuro como algo dado, esperando apenas por consumir-se. O futuro só se abre como esperança quando se inscreve em ações no presente, seja como oração e desejo em Agostinho, seja como práxis libertadora em Freire. Nesse cruzamento, a pedagogia da esperança pode ser lida como atualização da temporalidade agostiniana: a esperança é a força que move a ação humana a não se resignar, mas a fazer do tempo uma história aberta.

Há uma diferença significativa entre eles, porém. Enquanto para Agostinho a esperança se converte em expectativa do futuro, em Freire aquela se dirige ao presente, à capacidade humana de transformar a si e ao seu modo de vida, abrindo futuros. Se para Agostinho o “presente das coisas futuras” é esperança porque se vive no agora a expectativa ativa do que virá (Agostinho 2014, p.301), em Freire a esperança é igualmente inseparável do presente e da prática, mas se articula não diretamente à expectativa, mas à abertura do futuro (e da história) como possibilidade. Em *Ação cultural para a liberdade*, Freire (2011, n/d) afirma que a “verdadeira paciência”, que é associada à “autêntica esperança”, “[...] caracteriza a atitude dos que sabem que, para fazer o impossível, é preciso torná-lo possível. E a melhor maneira de tornar o impossível possível é realizar o possível de hoje. Vista assim, a conscientização não vem antes ou depois da alfabetização”.

Nessa chave, a pedagogia freiriana opera sobre duas frentes inseparáveis: desnaturalizar o mundo (a leitura crítica do contexto) e organizar a prática transformadora (a práxis). A esperança é o elo vivo entre ambas. Em *Pedagogia da esperança*, ele escreve que “[n]ecessitamos da esperança crítica como o peixe necessita da água limpa”, sublinhando que a esperança é necessária, embora “não seja suficiente” (Freire, 2013a, p.24). A metáfora é simples e implacável: sem água limpa, o peixe morre; sem esperança crítica, a educação e a política sufocam-se no fatalismo. E, quando essa esperança se decompõe em mero desejo imobilizante, o diálogo se torna impossível. Em *Pedagogia do oprimido*, afirma ele que: “Não há também, diálogo, se não há uma intensa fé nos homens. Fé no seu poder de fazer e de refazer. De criar e recriar. Fé na sua vocação de ser mais, que não é privilégio de alguns eleitos, mas direito dos homens” (Freire, 2013b). Esperança e diálogo, portanto, são coimplicadas: onde a desesperança domina, a palavra se burocratiza; onde a esperança se educa e se organiza, a palavra se faz mundo.

A esperança freiriana, é importante ressaltar, enraíza na cultura e na memória. Em sua narrativa, há uma valorização das experiências populares, das histórias de vida, das lutas cotidianas. É nesse chão concreto que a pedagogia da esperança se constrói. O educador popular não é aquele que impõe verdades, mas aquele que aprende com os oprimidos e junto com eles constrói conhecimento. Essa circularidade rompe a lógica vertical da educação bancária e institui uma pedagogia dialógica, em que a esperança se manifesta como confiança na capacidade humana de reinventar-se.

A pedagogia da esperança, enquanto reencantamento crítico da pedagogia do oprimido, desautoriza ainda duas caricaturas que frequentemente a assombram. A primeira, a da esperança como sentimento privado, psicologizado, incapaz de enfrentar estruturas. A segunda, a da esperança como crença milagreira. Contra ambas, Freire repete que esperança sem análise e sem organização cede ao imobilismo, e que educar a esperança é uma tarefa política do educador progressista: “desvelar as possibilidades [...] para a esperança, sem a qual pouco podemos fazer...” (Freire, 2013b, n/d), já dizia em *Pedagogia do oprimido*. A esperança, educada, aprende a nomear os obstáculos, não para naturalizá-los, mas para convertê-los em matéria de ação. E é por isso que, no mesmo movimento, ele rejeita o messianismo vanguardista.

O núcleo libertador dessa ética do porvir só se consuma em comunhão, e aqui o diálogo com *Pedagogia do oprimido* é incontornável. No capítulo I, aparece – como enunciado de método e de horizonte – a fórmula mais citada de Freire: “Ninguém liberta ninguém, ninguém se liberta sozinho. Os homens se libertam em comunhão” (Freire, 2013b, n/d). O ponto aqui é duplo. Por um lado, a libertação não é operação de um sujeito sobre outro; não há exterioridade redentora que substitua a autoconstituição dos oprimidos como sujeitos históricos. Por outro, essa autoconstituição não é subjetivismo voluntarista: o “entre” – a comunhão em torno do mundo, da leitura comum de suas contradições e da ação partilhada – é a condição política da passagem de condição à posição.

Esse “entre” da comunhão encontra sua prática na superação da educação bancária por uma pedagogia problematizadora. Freire desloca o foco do educador ao mundo mediador. A esperança atua aí como tensão estruturante: é ela que sustenta a aposta de que o educando é sujeito de saberes e pode, no diálogo, produzir conhecimento novo; e é ela que mantém o professor em estado de escuta rigorosa, recusando tanto a arrogância tecnocrática quanto o populismo que abdica de intervir. Nesse sentido, como se explicita em *Pedagogia da esperança*, educar a esperança é fazer que esse impulso fundamental se direcione ao presente, à luta, às transformações possíveis. É, consequentemente, evitar e combater a desesperança, sinônimo, para Freire, de inação, de fatalismo, de imobilismo. A esperança, educada, não adula – convoca. Não paternaliza – confia. Não prescreve o futuro – constrói o inédito viável com os outros. Aqui, a esperança deixa de ser sinônima de otimismo: dialogar não é supor que tudo dará certo, mas afirmar que os sujeitos podem fazer algo sobre o que está dado; que a história é aberta e que o caminho se constrói na travessia. Quando a desesperança ocupa a cena, o tempo histórico se “normaliza”, a imaginação se fecha, e o presente se eterniza. Educar para a esperança é, por isso, educar para a temporalidade crítica.

É nesse horizonte que o tema da utopia emerge, em Freire, como o que orienta a ação, como abertura de possibilidades, como rigor e como ética – não como fuga ou como um desenho pré-determinado do futuro. A utopia, impli-

cada no sonho, deixa de ser o “não-lugar” e se converte em direção histórica quando amarrada ao trabalho político que encurta a distância entre desejar e fazer. Na sua linguagem característica, Freire (2013b) fala do “sonho” e do “inédito viável”: o que ainda não foi, mas pode vir a ser, quando se tornam visíveis as situações e os atos que as rompem. Na *Pedagogia da esperança*, esse nexo é recorrente: “O sonho se converte em uma necessidade, indispensável” (ibidem). Dessa forma, a utopia não é licença para imaginar sem compromisso, nem uma imagem fechada ou totalizante do futuro; é sim disciplina de imaginação histórica, uma ética do porvir que só respira no presente quando se faz organização, leitura do mundo e luta.

O sentido freiriano de utopia, assim, ilumina sua percepção crítica das temporalidades. Longe de um além-mundo idealista, a utopia – quando pensada a partir da esperança crítica – é o nome de uma relação tensa entre sonho e método. O sonho só ganha densidade histórica quando se encosta nas condições concretas e aceita a prova do real: “temos de fazê-lo [o futuro] não arbitrariamente, mas com os materiais, com o concreto de que dispomos e mais com o projeto, com o sonho por que lutamos” (ibidem). O sonho, assim disciplinado, torna visível o que ainda não é perceptível e, sob a forma do “inédito viável”, organiza a transição entre o diagnosticado e o possível. A pedagogia da esperança, nesse registro, é a arte política de sustentar o fio entre a imaginação do porvir e a percepção nítida do presente.

É significativo observar, nesse sentido, que esse inédito viável não é “utópico” no sentido de uma proposição geral para todos os seres humanos, e sim algo que é tornado perceptível na ação concreta das pessoas, diante das situações peculiares e localizadas que vivem e sobre as quais adquirem consciência. O futuro em Paulo Freire não se confunde com promessa messiânica nem com determinismo histórico. É um tempo aberto, indeterminado, a ser construído pela ação coletiva. O amanhã não surge como algo dado, mas como algo problemático, porém passível de ser transformado. Freire reforça que a temporalidade da esperança não é linear nem inevitável: depende de escolhas, práticas e da coragem de enfrentar a realidade opressora. A pedagogia da esperança, portanto, é a pedagogia do inacabamento: reconhece o ser humano como inconcluso e a história como processo em aberto. Daí a centralidade da educação como prática da liberdade.

Há, nessa proposição, uma ética do risco e do rigor. Risco, porque educar a esperança é sempre expor-se, visto que para Freire não é possível viver a prática pedagógica sem a abertura acerca do que virá. Rigor, porque a esperança crítica não tolera atalhos: exige estudo, leitura (do mundo e da palavra), organização, coerência entre meios e fins. Em seu confronto com os determinismos historicistas, Freire sublinha que nem a humanização, nem a desumanização são destinos fixos, visto que são possibilidades. E, justamente por isso, a utopia não é garantia – é tarefa. A esperança se faz responsável por suas promessas.

No Brasil, país de democracias interrompidas e promessas adiadas, esse léxico não é luxo acadêmico. A recusa freiriana ao “fatalismo liberador” (Freire, 2013a, n/d) ajuda a desmontar a sedução de um progresso que viria sozinho – versão moderna da velha espera. E a recusa simétrica do “amanhã igual ao hoje” permite que a crítica radical às estruturas existentes não se converta em cinismo. Esperançar, na cadência freiriana, é verbo transitivo: supõe o mundo a transformar e supõe companhia, os outros com quem se transforma. O educador que alimenta apenas expectativas, sem organizar a sua prática para que a esperança vire história concreta (Freire, 2013a, p.25), serve sem querer ao imobilismo; o militante que se entrega à desesperança perde a capacidade de formar alianças e de ler o tempo. Entre um e outro, a pedagogia da esperança insiste no meio difícil: sonhar com método, lutar com ternura, estudar com indignação.

O vínculo entre esperança e comunhão devolve à pedagogia o seu sentido político originário: a educação como prática de liberdade. Quando Freire (2013a; 2013b) afirma que ninguém educa ninguém, que a educação acontece em comunhão, está afirmando que a tarefa de educar-se não é delegável. Está dizendo, de outro modo, que a esperança – enquanto rigor do possível – não cabe num eu isolado. O futuro com o qual sonhamos é preciso que seja construído. Utopia, aqui, ganha o seu rosto mais simples: o de um encontro disciplinado entre desejo e trabalho, entre palavra e mundo, entre hoje e amanhã. Verificamos em Freire, portanto, uma política do tempo, que tem a esperança por método. Em *Pedagogia do oprimido*, Freire já apresentava a utopia como horizonte que impede a capitulação diante da realidade opressora. O autor rejeita tanto o pessimismo fatalista quanto o otimismo ingênuo: não se trata de negar a dureza da realidade, mas de não se resignar a ela. A utopia, nesse sentido, não é um sonho irrealizável, mas uma proposição para o diálogo entre a denúncia e a luta diante da realidade e a possibilidade de anúncio de uma realidade transformada e transformadora. A esperança pedagógica nasce dessa tensão: denunciar o presente injusto e anunciar um futuro possível.

A utopia, nesse movimento, como dissemos, é a imaginação histórica que alimenta a esperança. A utopia surge como possibilidade. É a dialética entre a necessidade e as possibilidades transformadoras. Assim, a utopia tem caráter educativo, porque desafia a naturalização da realidade dada e instiga a busca de alternativas. Ensinar e aprender são, portanto, práticas utópicas, que se orientam por esse “inédito viável” capaz de inspirar luta e resistência. Freire afasta-se de qualquer concepção de educação como mera adaptação; para ele, a educação é projeto, e o projeto é sempre utópico. A esperança, em Paulo Freire, não é, portanto, mero sentimento individual ou uma disposição otimista diante da vida. Ela é, sobretudo, prática e pedagogia, categoria fundante de sua filosofia da educação, que encontra no diálogo, na consciência crítica e na utopia os horizontes para pensar o futuro.

O ensaio sobre esperança, utopia e futuro em Paulo Freire revela que sua pedagogia se constitui como prática ética e política enraizada no sonho de justiça. Sua pedagogia não se esgota em métodos, mas se abre como horizonte de transformação. Esperançar é verbo ativo que traduz a aposta no ser humano como sujeito histórico capaz de criar um mundo diferente. A utopia é o motor que alimenta esse processo, impedindo que a educação se reduza à reprodução do existente. E o futuro, nesse quadro, é sempre possibilidade, nunca destino fechado.

Horizontes: para além de expectativas, existências

Essa breve revisão do pensamento de Paulo Freire faz ver o modo peculiar como o pensador brasileiro adota e desloca percepções e termos presentes na perspectiva ocidental moderna do tempo. A noção de progresso, por exemplo, está presente, mas alterada, pois não se trata de buscar um futuro “melhor” e sim de “ser mais”, de humanizar-se consciente e criticamente. Estamos também distantes da noção de um futuro determinado ou que caminha em uma direção única. A proposta de ação consciente e libertadora, fundamental à pedagogia freiriana, afirma a liberdade e a esperança como horizontes e princípios da ação humana, mas retira delas tanto o otimismo quanto o determinismo, concebendo a história como campo de possibilidades e não como orientada a uma utopia que conforma um futuro específico. A esperança é para o presente, de modo que se abra inéditos, viáveis nas condições específicas do agora. Nesse sentido, o pensamento freiriano recusa a ideia de um tempo único, determinado, para toda a gente, afirmando a importância de “inéditos viáveis” localizados, social e historicamente situados.

Nesse sentido, se, conforme diz Paulo Freire, é no presente que se constrói o futuro, não estamos diante de uma visão de tempo marcadamente futurista, como define Hartog (2014; 2025), no qual o agora é apenas ponto de passagem para o futuro, no qual o passado é deixado para trás. A consciência crítica freiriana articula passado, presente e futuro de modo bastante distinto. O passado não é abandonado, mas, alimentando a ação no agora, é revisado criticamente. A esperança que governa esse agir, por sua vez, refere-se antes ao presente, à capacidade humana de consciência e ação, o que permite abrir futuros outros que não aquele estabelecido em visões deterministas da história. Como dissemos, esperança-se o presente, para que possibilidades de futuro existam. E essas possibilidades, se inéditas, terão sua viabilidade testada e condicionada no presente. Não há, portanto, “futurismo” e, sim, engajamento crítico no hoje e uma crença fundamental na liberdade e na potência humanas. É exatamente essa crença, que perpassa toda a obra de Paulo Freire, o que a torna, por um lado, tanto atual quanto passível de revisões. De acordo com bell hooks (2024), a proposta pedagógica de Freire é suficientemente acolhedora ao seu questionamento crítico, inclusive, como avalia a pensadora estadunidense, em seus aspectos sexistas, patriarcais e falocêntricos.

Esse posicionamento peculiar de Paulo Freire na tradição do pensamento ocidental fica mais explícita quando aproximamos os seus modos de entendimento de esperança e utopia aos de Ernest Bloch (2005). O filósofo alemão concebe a esperança (em alemão *Hoffnung*) como algo radicalmente ligado ao “ainda-não”: aquilo que ainda não aconteceu, mas que é visível em rastros no presente. Para Bloch, a utopia não é mera ilusão, mas o horizonte de possibilidades que impulsiona ação; seu princípio é o porvir, um “poder de mudança” que se manifesta em sonhos, em imagens e em desejos. No pensamento de Bloch, há uma distinção importante entre esperança concreta e fantasia escapista. Ele alerta para os perigos do otimismo vazio, de promessas que alienam, de utopias irreais que desmobilizam em vez de mobilizar. A esperança verdadeira exige crítica – reconhecimento das contradições, dores, impossibilidades presentes – e coragem para imaginar alternativas viáveis. Em Bloch, a cultura, a arte, os sonhos, as práticas sociais cotidianas são locais onde se escondem rastros do futuro, sementes do ainda-não. A utopia, então, habita o possível, e a tarefa humana é cultivá-lo.

Em princípio, há semelhanças interessantes entre os dois pensadores. Paulo Freire entende a esperança como a produtora de um “inédito viável”: algo que ainda não se realizou, mas cuja possibilidade pulsa no presente, convocando ação educativa (Freire 2013a; 2013b; 2011; Oliveira; Rodrigues, 2014). Ele e Bloch convergem então ao insistir que a utopia é exigência de tempo futuro, mas essencialmente presente, visível nos lampejos de realidade que nos convocam. Freire, em sua “esperança do verbo esperar”, não ignora a opressão, não nega a dor, mas, através da leitura do mundo, conscientiza para a ação transformadora. Para ele, não se pode educar sem confrontar o real, nem esperar sem estudar o real, nem querer o futuro sem participar da construção do presente. Outra afinidade profunda: tanto Bloch quanto Freire entendem a educação como lugar de germinação da utopia/esperança. Freire vê no “entre” dialógico entre educando e educador, entre mundo e palavra, a possibilidade de emergirem novas formas de existência – formas de humanidade que ainda não foram, mas que podem (e devem) ser. Para Freire, cada gesto educativo que desafia a reprodução meramente técnica e a alienação funcionaliza algo de utópico: no diálogo, na leitura crítica, na cultura, na memória.

No entanto, as diferenças são significativas. Bloch possui uma ambição filosófica muito ampla, quase metafísica: sua esperança se funde com uma utopia geral que atravessa o tempo humano inteiro, sendo visão de futuro que contempla grandes transformações civilizatórias e históricas. O horizonte de Bloch pode parecer distante, abstrato, transcendendo o imediato, o local; ele busca as grandes mudanças estruturais, os silêncios e sombras da história, mas também o específico das pequenas utopias. Como observa Terry Eagleton (2023, n/d), um leitor bastante crítico do pensamento de Bloch, para este a esperança é “[...] uma dinâmica objetiva do mundo – de fato, não apenas da história humana, mas do próprio cosmo” (ibidem). Para Eagleton, a noção de esperança em Bloch é

excessivamente jovem e tão cosmológicamente fundamental, que “[...] ele consegue detectar um impulso utópico, embora monstruosamente deformado, até mesmo nas aspirações mais maléficas” (ibidem). Com isso,

[...] deslocar o mundo inteiro tão firmemente ao redor do seu eixo para se voltar para o futuro, de modo que todo pensamento autêntico se torne antecipatório, toda arte autêntica, utópica, e toda ação válida uma antevisão do Ainda-Não, é diminuir o real enquanto o exaltamos. É atribuir à arte, ao pensamento e à ação um significado importante enquanto afirmamos que a sua verdade se encontra fora deles. A realidade é afastada de si mesma, transferida continuamente para um telos especulativo. (ibidem)

Na leitura de Eagleton (2023, n/d), portanto, “[u]m dos aspectos mais vergonhosos da obra de Bloch é seu desprezo pelo empírico”, na qual “[a] visão utópica não pode ser refutada por nada tão vulgar quanto a realidade factual”. Nada garante, porém, aponta Eagleton, que a mudança será positiva ou que ela seja um fim em si mesma. Neste início do século XXI, aliás, a esperança ressurge exatamente como uma necessidade de enfrentamento de mudanças que no passado se prometeram boas e que trouxeram consequências catastróficas e assustadoras. Como observa Eagleton (2023, n/d)

Muitos dos nossos antepassados eram de fato muito cruéis, como de fato são cruéis vários dos nossos contemporâneos. A Bíblia retrata um mundo de estupros, saques, tortura, escravidão e massacres indiscriminados. [...] Em vários momentos no passado, a pessoa poderia ser condenada à morte por mexericar, roubar repolho, recolher lenha aos domingos, discutir com os pais ou fazer comentários críticos a respeito dos jardins reais. Até bem recentemente, a tortura não era esporádica, clandestina nem condenada mundialmente, mas sistemática, praticada às claras e mesmo recomendada como uma oportunidade de criatividade tecnológica. Não é exatamente um histórico que gere esperança.

Ou, como dizem Waldow, Bergués e Chandler (2024, p.2)

De mudanças climáticas catastróficas a episódios brutais de migração em massa, desapropriação de terras ou violência (pós-)colonial contra as pessoas negras, essa perda hoje é ontológica, irrecuperável. Tudo o que parecia ser bom na modernidade como progresso científico e técnico, novas formas de produção e a rica extensão das opções de consumo, no Antropoceno é transvalorizado como negativo e destrutivo. As histórias dos sucessos da modernidade no passado distante ou mesmo recente – do desenvolvimento humanitário, das agendas de democratização e construção do Estado – agora aparecem sob uma nova luz como uma ladainha de crimes de colonialismo, extrativismo, desperdício e arrogância. (no original em inglês)

Ambos os diagnósticos apontam para um passado que não nos autoriza nem uma crença vã na bondade como componente fundamental da humanidade nem em promessas de futuro com soluções perfeitas e nem, ainda, a aceitar o presente como o “melhor ou único possível”. Sem dúvida, diagnósticos como os citados acima podem ser entendidos sob o signo da desesperança, da “perda ontológica” do mundo e da própria humanidade. No entanto, é exatamente essa realidade histórica que convoca novamente a esperança. Não qualquer esperança, mas uma que, por um lado, articula passado, presente e futuro de modo distinto da linearidade moderno-ocidental e, por outro, não tem ilusões quanto à humanidade e as realidades histórico-sociais. Para Eagleton (2023, n/d),

O fato de as nossas desgraças serem, em grande medida, sistêmicas é, de certa forma, motivo de desespero, já que pode ser extremamente difícil mudar os sistemas. Mas também é motivo de esperança. Não sabemos quão maior seria o nosso esplendor moral se essas instituições fossem transformadas. Talvez não muito. Mas temos o dever de descobrir. Pode ser que aqueles que fazem referência à maldade do coração dos homens não estejam errados, mas talvez estejam sendo precipitados. Esta, portanto, é a boa notícia; a má notícia é que não há motivo para supor que as desgraças criadas pelo homem sejam, em princípio, mais sanáveis que as desgraças naturais. É provável que descubramos a cura do câncer, mas não a do assassinato.

A esperança que emerge dessa percepção não é somente “sem otimismo”, como assume o próprio Eagleton; é também marcado por um senso de realidade e de consciência histórica, que alcançam inclusive os “futuros passados” de projetos e ideais de progresso. É também uma esperança para o agora, para que se evite, no presente, um futuro desesperançado. Nesse sentido, noções de esperança como a de Paulo Freire parecem ser mais e mais necessárias, especialmente pelo seu chamado ao empírico, à distância de Bloch. Freire, embora também se preocupe com estrutura, com transformações sociais amplas, está mais centrado no concreto pedagógico: na sala de aula, no diálogo, no aprender-a-ler o mundo, no agir coletivo no local. Sua utopia é modestamente situada, mas não por isso menos radical: sua radicalidade está justamente em tornar utopia algo exercível no dia a dia, na práxis educativa. Para Freire, não basta “esperar”: é necessário “esperançar”, agir com os outros, produzir comunhão, intervir no presente para que se realize aquilo que se deseja para o futuro. Freire, muito consciente do risco da utopia descolada do contexto, insiste no “diagnóstico” – o estudo do mundo – como condição para que a esperança não seja ilusão. Se Bloch inspira o horizonte, Freire trava um embate com a realidade concreta. A pedagogia da esperança, no diálogo com Bloch, ganha então intensidade: não como fuga, não como promessa vazia, mas como ética de lucidez, imaginação histórica ligada à prática transformadora.

É importante observar que, em *Pedagogia da esperança*, Freire responde a críticas sofridas por sua obra anterior, especialmente acusações de utopismo ingênuo. Ele reafirma, porém, que a utopia não é ilusão, mas motor de ação: é um olhar para frente, com a certeza de que é possível mudar as imposições de um mundo injusto. Assim, a esperança enquanto pedagogia se traduz em compromisso ativo com a criação de condições para que o futuro não seja repetição do presente, mas abertura para a novidade. Ao articular *Pedagogia do oprimido*, *Ação cultural para liberdade* e *Pedagogia da esperança*, percebe-se que Freire não compreende a esperança como uma espera passiva, mas como verbo ativo: esperar. A força dessa formulação está em converter a esperança em prática histórica, em ato de resistência e de produção de futuro.

Ao longo de sua obra, Freire alerta contra a naturalização da opressão. Sua pedagogia propõe que as pessoas se reconheçam como sujeitos históricos, capazes de intervir na realidade. Essa consciência crítica é inseparável da esperança. É nesse “vir a ser” que se localiza a dimensão de futuro, que não aparece como destino inevitável, mas como construção coletiva, fundada em práticas educativas que libertam e não domesticam. A esperança, nesse quadro, não é individual, mas comunitária, ligada a processos de solidariedade e engajamento transformador. Freire alerta também para o perigo da desesperança, que não apenas paralisa, mas legitima a opressão. A desesperança é a linguagem do cinismo, do pragmatismo vazio, da crença de que nada pode ser feito. Contra isso, a pedagogia da esperança afirma a potência da imaginação política. Essa utopia necessária é pedagógica, porque ensina a sonhar criticamente, a projetar horizontes possíveis, sem perder o rigor da análise da realidade.

Há, então, uma mudança aparentemente sutil, mas decisiva, de um horizonte “de expectativas”, para um outro, “esperançoso”, em um jogo de palavras com as categorias meta-históricas de Koselleck (2006; 2014). Enquanto a expectativa aponta para o futuro “preenchido” de conteúdos, o segundo resgata o aspecto aberto e incerto do porvir. Se a esperança se faz presente quando há incerteza, é preciso então recusar não apenas compreensões “cosmológicas” acerca dela, como também evitar objetivá-la em excesso. A esperança por um inédito viável, ou seja, o agir em nome de potências de futuro que se abrem no presente, se apresenta então como resposta possível aos cotidianos e prognósticos catastróficos. Talvez esse horizonte “esperançoso”, em sua materialização histórica, tenha um aspecto existencial, de organização e de sentido da vida de indivíduos e coletivos. Nesse sentido, ele prospecta o hoje, o que é presença no mundo, de modo a abrir caminhos de humanização, de dessubalternização, de enfrentamento das catástrofes em curso. Talvez esses inéditos viáveis, por mais localizados que sejam, em suas confluências ofereçam alternativas potentes para sonhos que não sejam desumanos, reacionários, escapistas ou apocalípticos.

Notas

- 1 No original inglês: “*a way of handling the indeterminacy of potentiality, of harnessing its remainders for momentum into a future that navigates the otherwise-than-actual*”.
- 2 No original inglês: “*Hope is about something that doesn’t presently exist but potentially could; hope is based on more than a possibility and less than a probability. In that sense, hope is a way of virtually pushing potentiality into actuality. The potential is never actualized in all the ways that are possible; the remainder, we argue, always breeds (new) hope.*”

Referências

- AGOSTINHO (Santo). *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- APPADURAI, A. *Modernity at large*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- _____. *The future as cultural fact*. New York: Verso, 2013.
- AUGÉ, M. *El tempo en ruínas*. Barcelona: Gedisa, 2013.
- _____. *¿Que pasó con la confianza en el futuro?* Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015.
- _____. *El tiempo sin edad*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2016.
- AYUERO, J. (Org.) *Portraits of persistence*. Austin: Texas University Press, 2024.
- BERTOL, R. et al. (Org.) *Catástrofes e crises do tempo*. Belo Horizonte: Selo PPGCOM/UFMG, 2020
- BLOCH, E. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: Contraponto; Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2005.
- BORGES, F. et al. Cartografias do fim do mundo: resistências, rearticulações e territorialidades. In: FONSECA, M. et al. (Org.) *Temporalidades e espacialidades nos processos comunicacionais*. Belo Horizonte: Fafich/Selo PPGCOM UFMG, 2023.
- BRYANT, R.; KNIGHT, D. (Org.) *The anthropology of the future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- EAGLETON, T. *Esperança sem otimismo*. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2023.
- FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade*. Edição Digital. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- _____. *Pedagogia da esperança*. Edição Digital. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013a.
- _____. *Pedagogia do oprimido*. Edição Digital. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013b.
- GUMBRECHT, H. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- HAN, B. *O espírito da esperança*. Petrópolis: Vozes, 2024.
- HARTOG, F. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- _____. *Chronos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2025.
- hooks, b. *Ensinando a transgredir*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2024.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

- KOSELLECK, R. *Futuro passado*: contribuições à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. Puc-Rio, 2006.
- _____. *Estratos do tempo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2019.
- _____. *O futuro é ancestral*. São Paulo: Cia. das Letras, 2022.
- LANDOWSKI, E. *Presença do outro*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- LATOUR, B. *Diante de Gaia*. Rio De Janeiro: Ubu, 2020a.
- _____. *Onde aterrizar?* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020b.
- LE BRUN, A. *O sentimento de catástrofe*. Entre o real e o imaginário. São Paulo: Iluminuras, 2016.
- LEAL, B.; REGO, A. R. Entre Koselleck e Krenak: diálogos entre espaço de experiência, horizonte de expectativas e ancestralidade? *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, v.17, p.1-24, 2024. <https://orcid.org/10.15848/HhV17.2095>
- LEAL, B. S. *Imagens e imaginários da pandemia*: relatos de um grupo em pesquisa. Belo Horizonte: Selo PPGCOM/UFGM, 2021a.
- _____. O futuro em disputa, hoje. In: TAVARES, F.; PRADO, D.; TAVARES, M. (Org.) *Mídia, tempo e interações sociais*: conceitos em circulação. Belo Horizonte: Selo PPGCOM/UFGM, 2021b.
- LEAL, B. S.; BORGES, F; TOGNOLO, D. O futuro é para poucos: o destino da humanidade em séries de TV. *Contemporanea* (Ufba. Online), v.17, p.144-64, 2019.
- MANNA, N.; LAGE, I. Uma “catástrofe do tempo”: narrativa e historicidade pelas vozes de Tchernóbil. *Galáxia*, Especial 1 – Comunicação E Historicidades, 2019, p.34-46.
- MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- NOVAES, A. *Mutações*: o futuro não é mais o que era antigamente. São Paulo: Sesc, 2015.
- _____. *Mutações*: o novo espírito utópico. São Paulo: Sesc, 2016.
- OLIVEIRA, C.; RODRIGUES, V. Interloquções teóricas entre Paulo Freire e Ernst Bloch: diálogos acerca do Princípio e da *Pedagogia da Esperança*. *Educação: Teoria e Prática*, v.24, n.46, p.40-54, 2014.
- POMIAN, K. *Tempo/Temporalidade*. Lisboa: Casa da Moeda, 1993.
- RÊGO, A. R. *A seta do tempo*: plataformas, inteligência artificial e desinformação. Rio de Janeiro: Mauad, 2025.
- RICOUER, P. *Tempo e narrativa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- RIVERA CUSICANQUI, S. *Un mundo Ch'ixi es posible*. Ensayos desde un Presente en Crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.
- ROSA, H. *Resonance*. Edição digital. Medford: Polity Press, 2019.
- SARDAR, Z. Other futures: Non-Western Cultures in Future Studies. In: INAYATULLAH, I.; BOXWELL, G. (Org.) *The Ziauddin Sardar Reader*. London: Pluto Press, 2003.

- SHIVA, V. *Monoculturas da mente*. São Paulo: Gaia, 2002.
- SNOW, N. (Org.) *The Virtue of Hope*. Oxford: Oxford University Press, 2024.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*. Resistir à barbárie que se aproxima. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SVENDSEN, L. *A Philosophy of Hope*. Glasgow: Reaktion Books, 2024.
- TSING, A. *Viver nas ruínas*. Brasília: Mil Folhas, 2019.
- VIVEIROS DE CASTRO, E; DANOWSKI, D. *Há mundo por vir?* Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.
- WALDOW, V.; BARGUÉS, P.; CHANDLER D. (Org.) *Hope in the Anthropocene*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2024.
- YARNOLD, D. *The Geography of Hope*. Redlands: Esri Press, 2024.

RESUMO – O artigo discute como a crise do progresso moderno e o diagnóstico do Antropoceno recolocam a esperança no centro do debate ético e político contemporâneo. A partir de Krenak, contrapõe temporalidades ocidentais futuristas a horizontes existenciais que abrem o presente como espaço de ação. Dialoga com autores como Han, Eagleton e Waldow, Berguès e Chandler, mostrando que a esperança atual é “sombria”, distinta do otimismo e orientada à ação no agora. O texto então confronta Paulo Freire e Ernst Bloch: embora ambos pensem a esperança como abertura do “ainda-não”, Bloch tende a uma utopia cosmológica e especulativa, criticada por Eagleton, enquanto Freire insiste no enraizamento empírico, situado e pedagógico da esperança. Para Freire, esperar é prática histórica, crítica e coletiva, produtora de “inéditos viáveis”, evitando tanto fatalismos quanto utopismos abstratos. O artigo mostra que sua pedagogia opera como política do tempo, articulando passado, presente e futuro sem determinismo. Conclui que essa esperança concreta – existencial, crítica e orientada ao presente – oferece alternativas éticas e políticas para enfrentar os impasses contemporâneos sem capitular ao cinismo nem recorrer a ilusões apocalípticas ou escapistas.

PALAVRAS-CHAVE: Esperança, Antropoceno, Paulo Freire.

ABSTRACT – The article discusses how the crisis of modern progress and the diagnosis of the Anthropocene put hope back at the center of contemporary ethical and political debate. Starting with Krenak, it contrasts futuristic Western temporalities with existential horizons that open up the present as a space for action. It dialogues with authors such as Han, Eagleton and Waldow, Berguès and Chandler, showing that current hope is “gloomy”, distinct from optimism and oriented towards action in the now. The text then confronts Paulo Freire and Ernst Bloch: although both think of hope as opening up the “not yet”, Bloch tends towards a cosmological and speculative utopia, criticized by Eagleton, while Freire insists on the empirical, situated and pedagogical roots of hope. For Freire, hope is a historical, critical and collective practice, which produces “viable unprecedentedness”, avoiding both fatalism and abstract utopianism. The article shows that his pedagogy operates as a politics of time, linking past, present and future without determinism. It concludes that this concrete hope - existential, critical and oriented towards the present – offers ethical and political alternatives to face contemporary impasses without capitulating to cynicism or resorting to apocalyptic or escapist illusions.

KEYWORDS: Hope, Anthropocene, Paulo Freire.

Disponibilidade de dados de pesquisa

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Declaração de conflito de interesse

Não há conflito de interesse declarado.

Editores

Sérgio Adorno e Dario Luis Borelli

Bruno Souza Leal é professor titular do Departamento de Comunicação e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisador do CNPq. @ – brunosleal@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-6937-6976>.

Ana Regina Rego é professora do Departamento de Comunicação da Universidade Federal do Piauí e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da UFPI. Pesquisadora do CNPq.

@ – anareginarego@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0002-0915-8715>.

Recebido em 30.11.2025 e aceito em 9.1.2026.

^I Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Comunicação, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

^{II} Universidade Federal do Piauí, Departamento de Comunicação, Teresina, Piauí, Brasil.