



MATEUS SABATO ROMANO

**O CONCEITO DE TEOLOGIA NAS TESES SOBRE O
CONCEITO DE HISTÓRIA DE WALTER BENJAMIN**

**LAVRAS – MG
2021**

MATEUS SABATO ROMANO

**O CONCEITO DE TEOLOGIA NAS TESES SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA DE
WALTER BENJAMIN**

Monografia apresentada à Universidade Federal de
Lavras, como parte das exigências do Curso de
Filosofia, para a obtenção do título de Licenciado.

Prof. Dr. João Geraldo Martins da Cunha

Orientador

**LAVRAS – MG
2021**

**Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da Biblioteca
Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).**

Romano, Mateus Sabato.

O CONCEITO DE TEOLOGIA NAS TESES SOBRE O
CONCEITO DE HISTÓRIA DE WALTER BENJAMIN / Mateus
Sabato Romano. - 2021.

134 p.

Orientador(a): João Geraldo Martins da Cunha.

TCC (graduação) - Universidade Federal de Lavras, 2021.

Bibliografia.

1. Dialética. 2. Teologia. 3. Filosofia da história. I. Geraldo
Martins da Cunha, João. II. Título.

*Para Roberto “Babum” Sabato (in memoriam)
e Claudio de Mello Romano (in memoriam),
que me ensinaram a rememoração.*

*Para Astrid Imbiriba
e Maria de Lourdes Castro Oliveira,
que me ensinaram a presença de espírito.*

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Dr. João Geraldo Martins da Cunha pela paciência, sempre bem-humorada, com qual me auxiliou neste trabalho.

Aos membros da banca, prof. Amaro de Oliveira Fleck e profa. Dra. Taisa Helena Pascale Palhares, pela gentil solicitude.

A toda minha família, não apenas a consanguínea, em especial, à meus pais, Beto Sabato e Márcia Romano, por todo apoio e ternura, às minhas irmãs, Iara Romano e Luana Romano pela fraternidade de incontáveis momentos e à Mariana Castro pela amabilidade.

Aos amigos inseparáveis, Amanda “Dimi” Candido e Jopa Moraes, por compartilharem comigo a teimosia de acreditar na vida e à Lara Vichiatto e Luan Gabriel por compartilharem comigo esta amizade baseada no carinhoso acolhimento.

À Universidade Federal de Lavras (UFLA) e à Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas, Educação e Letras (FFCHEL), assim como a todos os professores da Faculdade, por possibilitarem minha formação, em sentido amplo.

À CAPES pela possibilidade de expandir da experiência da graduação.

Enquanto narrativa histórica divinatória do que está iminente no futuro: por conseguinte, enquanto descrição, possível *a priori*, dos eventos que então devem acontecer. — Mas como é possível uma história *a priori*! — Resposta: Se o próprio adivinho *faz* e organiza os eventos que previamente anuncia.

Immanuel Kant

RESUMO

As teses *Sobre o conceito de história* de Walter Benjamin constituem um genuíno testemunho da catástrofe do séc. XX e, ao mesmo tempo, uma das mais aguçadas críticas à ideia de progresso da modernidade. Nascidas da constelação da guerra e da crescente dominação nazifascista na Europa, esta obra empreende tanto uma crítica da história universal, quanto uma reformulação do tempo histórico que permitiria embasar as ações no presente de maneira que estas possam fazer justiça ao passado. A confiança cega em um progresso técnico que contaminou aquela época produziu a crença de que também a humanidade rumava para um futuro seguramente melhor. Contra esta crença, Benjamin propõe uma história que é objeto de construção e atenção permanentes. Desta forma, o presente trabalho pretende mostrar como o autor das teses construirá seu conceito de história conjugando o materialismo-histórico com a teologia, e, por conseguinte, em que termos, cada parte desta combinação inusitada, é entendida por ele. Mais exatamente, procura-se montar um percurso pelo qual faremos a análise de cada uma das teses, para aos poucos, desenrolar o sentido desses fragmentos.

Palavras-chave: Walter Benjamin. Materialismo histórico. Teologia.

ABSTRACT

Walter Benjamin's theses *On concept of history* are a genuine testimony to the catastrophe of the 20th century and, at the same time, one of the most sharp criticisms of the idea of progress in modernity. Born from the constellation of the war and the growing fascist domination in Europe. This work makes both a critique of universal history and a reformulation of historical time, that would allow to base the actions in the present as means to do justice to the past. The Blind trust in technical progress that spread throughout this era, created the believe that humankind was moving towards a better future, inexorably. Against this belief, Benjamin proposes a story that is the object of permanent construction and attention. So, this monograph intents to show how the author of these thesis will build his concept of history combining historical materialism with theology, and therefore, in what terms, each part of this unusual combination could be understood. Specifically, we would like to set up a path through which we can analyze each of the theses, to gradually unfold the meaning behind these fragments.

Keywords: Walter Benjamin. Historical materialism. Theology.

SUMÁRIO

1 O TRABALHO DAS TESES: FRAGMENTOS POR MEIO DE DUALIDADES	1
1.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA.....	4
1.2 CONTEXTUALIZAÇÃO METODOLÓGICA.....	12
2 MEMÓRIA E RECORDAÇÃO; HISTÓRIA OU CULTURA	22
3 CRÍTICA AO FATALISMO OTIMISTA COMO HISTORICISMO DOGMÁTICO.....	36
3.1 A URGÊNCIA DO HISTORIADOR MATERIALISTA	46
3.2 A HISTÓRIA UNIVERSAL E O SENTIDO DO PROGRESSO.....	60
4 TEOLOGIA E TOTALIDADE PERDIDA.....	74
5 BIBLIOGRAFIA.....	85

1 O TRABALHO DAS TESES: FRAGMENTOS POR MEIO DE DUALIDADES

As teses *Sobre o conceito de história*, de Walter Benjamin, têm como principal objetivo a crítica de certas teorias interpretativas da história que, na modernidade, apoiadas na crença dogmática de que o progresso técnico que permite ao homem o domínio acelerado da natureza também o levaria, ao mesmo passo, ao engrandecimento condizente às ciências do espírito. De acordo com estas teorias o conjunto da humanidade civilizada afastara-se concomitantemente e irresistivelmente da possibilidade de um retorno na história, isto é, repetir as barbáries da antiguidade, este passado distante estaria, portanto, encerrado e fechado como conjunto de possibilidades que ficou para trás daqueles que caminhariam em linha reta para o único futuro possível. Essa linha de pensamento excessivamente confiante em um destino certo da razão universal foi capaz de se alastrar e impregnar toda a percepção histórica de uma época com sua ideologia do progresso do gênero humano. Assim teóricos e ativistas embarcam no trajeto histórico como passageiros em um trem, cujo maquinista é a própria razão universal, que os conduziria por trilhos firmes e seguros rumo à estação final. Assim também, gerações observariam pacientemente o trajeto passar velozmente, acomodadas em suas poltronas, pela janela.

Tentarei situar aqui o contexto histórico geral da redação das teses e como ela se relaciona como o resto da obra benjaminiana, – já tentando explicitar no recorte feito, para além do obvio motivo de não perder o objeto de análise, o porquê elenquei certas obras para elucidação das teses enquanto deixei outras de lado. As teses datam de 1940, ano de morte do autor, reúnem porém conceitos e temas recorrentes ao longo de toda sua obra, assemelha-se particularmente a alguns ensaios e textos que tentava, de maneira quase sempre frustrada, escrever no início da II Guerra Mundial, em plena decadência financeira e em constante mudança de residência, fundamentalmente: *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, seus ensaios sobre Baudelaire e no trabalho das *Passagens*, esta última inacabada, assim como as teses *Sobre o conceito de história*. As três obras são concomitantes em seu período de escrita, não apenas o mesmo pressuposto teórico de apontar para um materialismo histórico que se desprenda da ideia de progresso está presente nas três, como também fragmentos inteiros são compartilhados por esses trabalhos.

Assim, a preocupação em denunciar as correntes interpretativas, de sua época, que comungam de princípios positivistas, é dupla: teórica, “o positivismo parece assim aos olhos de Benjamin, como o denominador comum das tendências que ele vai criticar: o historicismo conservador, o evolucionismo social-democrata, o marxismo-vulgar” (LÖWY, 2005, p.33); segunda, essa

ampla adesão a um conceito de história que se valha da ideologia do progresso permite o livre retrocesso que, na civilização europeia, encontra sua maior representação da catástrofe sendo gestada no nazismo. A precariedade da vida econômica de parte da Europa, que mal sobrevivera às guerras de conquista imperialistas e a primeira guerra mundial, se mostrava não apenas na barbárie que continuamente acumulava escombros que compunham o cenário, mas na barbárie vindoura que se apoderaria do conhecimento técnico e científico para a fabricação da morte de massas em larga escala, encontrando largo caminho para se instaurar não apenas na Alemanha. Na França, Benjamin vê com temor as políticas de resistência ao fascismo perderem forças e a direita ganhar cada vez mais a simpatia dos intelectuais, a lógica do capital se manifestava inclusive nas reformas arquitetônicas de Paris, cuja modernização de seu centro expurgava as classes mais baixas para a construção de verdadeiros altares à mercadoria. Notavelmente essa modernização pavimenta os amplos bulevares nos quais, mais tarde, iriam marchar as tropas dos nazistas alemães – bulevares onde nenhuma trincheira é capaz de ser erguida.

Os comunistas depositavam suas maiores esperanças na União Soviética. Os chamados “processos de Moscou” (ou “expurgos”), contudo, mostravam aspectos profundamente preocupantes no funcionamento do Estado dirigido por Stálin. Velhos bolcheviques, que tinham desempenhado um papel decisivo na tomada do poder em 1917, estavam sendo liquidados; a revolução devorava seus filhos diletos. Em 24/08/1936, Zinoviev e Kamenev foram condenados a morte; em 31/08/1936, Benjamin escreveu a Horkheimer: “estou, naturalmente, acompanhando os acontecimentos na Rússia com grande atenção. E me parece que não sou o único que perdi meu latim”. Alguns meses depois chegava a notícia de novos fuzilamentos e ele tornava a escrever ao mesmo Horkheimer: para compreender o que está acontecendo na União Soviética, “não disponho de nenhuma chave”. (KONDER, 1989, p.77)

É objetivo final deste trabalho tentar entender de que maneira Benjamin tenta relacionar, quase paradoxalmente, sua adesão ao materialismo histórico com elementos da teologia, que surgem no corpo das teses quase sempre no intuito de mostrar uma concepção que ainda faltaria ao historiador escolado em Marx, para assim fundamentar um conceito de história que nunca perdeu de vista a crítica da ideia do progresso do gênero humano. Mesmo no breve momento de maior fascínio pela experiência soviética, o autor possui uma severa desconfiança política na crença obstinada de alguns contemporâneos de que a revolução finalmente teria assegurado para a humanidade a possibilidade de emancipação, que estaria quase visível no horizonte que se aproximava. A suspeita evocada nas teses *Sobre o conceito de história* poderia ser dita da seguinte maneira: nenhum evento ocorrido está de fato hermeticamente cerrado em um passado distante, os processos históricos se distendem e reverberam em nós. Deveriam auxiliar nossa ação, mas a convicção em um processo histórico retilíneo e inevitável impede a ação no presente

a adequar-se as aspirações, também as passadas, de uma vitória emancipadora. Trata-se então, não apenas de satisfazer os anseios daqueles que nos são contemporâneos mas, de alguma maneira “misteriosa”, redimir os anseios não cumpridos de felicidade daqueles que padeceram. Nas palavras do autor: “Se assim é, um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos procedeu, uma fraca força messiânica, à qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo. O materialista histórico sabe disso.” (BENJAMIN, 2005, p.48). No *Fragmento teológico-político* “nosso autor escrevia que a tarefa da política na luta pela libertação dos homens só podia ser a da *restitutio in integrum* das experiências vividas pelos seres humanos no passado – uma tarefa que provinha, claramente, da religião” (KONDER, 1989, p.37).

Essa é, em última instância, a intenção deste trabalho ao percorrer as teses: primeiramente mostrar do que se trata essa teologia intentada por Benjamin que deve ser tomada a serviço do materialismo histórico para derrotar seus adversários. Essa apreensão particular da teologia e de uma lógica messiânica do tempo se distanciam tanto da religião¹, em sentido estrito, quanto das formas teocráticas de governo. Qualquer entendimento de messianismo para falar da política, em seu sentido mais usual também não faria a jus a proposta do autor.

Michael Löwy, em *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, ao analisar o *Fragmento teológico-político*, de 1921-1922, nos diz que: “Em um primeiro momento ele parece distinguir radicalmente a esfera do devir histórico daquele do Messias: ‘Nenhuma realidade histórica pode por si mesma se referir ao messianismo.’ Mas imediatamente depois, constrói, nesse abismo aparentemente intransponível, uma ponte dialética, uma passarela frágil” (LÖWY, 2005, p.21). A caracterização da dialética em Benjamin é retratada com essa peculiar fragilidade, ou fugacidade, como um momento, que se não apoderado de maneira autêntica, parece sempre estar a ponto de se esvaír, de se perder. Essa fraca “ponte dialética” está subsequentemente indicada no *Fragmento*, com o mesmo caráter enigmático – não apenas deste, mas de outros textos que coabitam essa mesma fase produtiva:

Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – nele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico não é o objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*). Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas religioso. (...) A ordem do profano tem de se orientar pela ideia da felicidade. A relação dessa ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história. (...) então não há dúvida de que a busca da felicidade pela

¹ Aqui me parece que quase escapa a Leandro Konder um rigor terminológico, que evitaria passar impressão de que o autor é mais enigmático do que efetivamente já o é. Ao usar “religião” e “teologia” indiscriminadamente corre-se o risco de perder de vista exatamente a proposta conceitual de Walter Benjamin.

humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico. (BENJAMIN, 2012, p.23)²

A diferenciação colocada aqui é importante. Primeiramente, falar sobre os modelos teocráticos de governo não interessa a quem se propõe a pensar a política e, evidentemente, não interessa a Walter Benjamin, que se propõe a falar da história a partir do materialismo histórico. O que se pretende aqui é pensar o reino de Deus, não como finalidade, mas como meio possível, isto é, para pensar o mundo, aquilo que há de mais profano pode se valer de qualidades teológicas. A maneira pela qual a teologia pode conceder ao materialismo histórico categorias filosóficas que ainda lhe faltam veremos mais a frente, por hora é importante apenas abandonar a ideia de que Benjamin estaria falando de teologia em seu sentido usual para não cair na interpretação de que se trataria de submeter a política e a história à providência divina, ou mesmo de uma defesa de algum tipo de despotismo esclarecido.

1.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

Algumas datas-chaves são importantes para entender o contexto histórico alemão que levará desde do processo de unificação do território nacional, por meio de assimilações territoriais e de guerras, até as crises econômicas e representativas, fruto de um estado carregado de tensões não dissolvidas, que acabará por gerar a situação trágica vivida pelo seu povo ao longo dos anos 20, e até 1933, com a nomeação a chanceler de Hitler, e o começo de uma nova guerra mundial que se aproximava com a promessa de uma nova extensão de destroços por mais seis longos anos.

Em 1849 as possibilidades de realização dos ideais de uma Alemanha democrática começam a ser suprimidas de maneira sistemática e violenta, logo, já na segunda metade do século XIX, na Alemanha, era visível a convivência de dois projetos políticos antagônicos, com forças profundamente discrepantes. Liderados por Bismarck, as elites conservadoras da Prússia comandam militarmente o processo de invasão, assimilação de principados, cidades, como na Áustria, Dinamarca e França. Para os movimentos mais liberais e pró democracia, esse movimento coordenado pelo interesse da nobreza agrária prussiana junto a uma burguesia crescente, não passava de uma estratégia imperialista que visava a partilha de mercado – esta percepção se tornaria cada vez mais evidente com a ampliação das forças navais para concorrer

² No tocante ao tema da “felicidade”, vale também notar que, apesar de se repetir nas teses, aqui a inspiração parece ser, como aponta Löwy (2005, p.48) a *Estrela da Redenção* de Franz Rosenzweig, enquanto no texto das teses, particularmente na tese II, a referência clara, e manifesta em carta a Horkheimer, é Rudolf Hermann Lotze.

no mercado internacional contra a Inglaterra, políticas que ficaram conhecidas como *Weltpolitik*.

Assim, O *Kaiserreich* se funda sobre os marcos do conservadorismo militarista, do autoritarismo aristocrático e da ambição de uma burguesia industrial que iria modernizar o Estado-nação sem mexer nas estruturas de poder vigentes. Estrutura que era ainda mantida pela submissão dos indivíduos às altas hierarquias no âmbito do trabalho e nas famílias, por cúmulo, pela agressividade contra “subordinados”, nominalmente trabalhadores, mulheres e judeus. O antissemitismo, já àquela época, estava vivo e forte, alimentado pelas duras estruturas patriarcais e sentimento de superioridade cultural:

Esse compromisso entre nobreza agrária prussiana e burguesia deu uma configuração peculiar à Alemanha moderna. O diagnóstico de Marx em 1867, no "Prefácio" à primeira edição do primeiro volume de *O capital*, ao retomar o tema do desenvolvimento "desigual e combinado", resume de modo preciso a configuração social alemã:

“Onde a produção capitalista se implantou plenamente entre nós, por exemplo, nas fábricas propriamente ditas, as condições são muito piores do que na Inglaterra, pois falta o contrapeso das leis fabris. Em todas as outras esferas tortura-nos - assim como em todo o resto do continente da Europa Ocidental - não só o desenvolvimento da produção capitalista, mas também a carência do seu desenvolvimento. Além das misérias modernas, oprime-nos toda uma série de misérias herdadas, decorrentes do fato de continuarem vegetando modos de produção arcaicos e ultrapassados, com o seu séquito de relações sociais e políticas anacrônicas. Somos atormentados não só pelos vivos, como também pelos mortos.” (1983, p.12)

O predomínio da Prússia no processo de unificação da Alemanha também teve sérias consequências no plano cultural.

(...) A modernização rápida do país revelava outra peculiaridade do comportamento local: o alemão, numa atitude compensatória, via a si mesmo como um ser superior, portador da "Cultura", identificado com os valores elevados do espírito e contra o materialismo da "civilização" ocidental, percebido como destruidor da pacata vida tradicional. (LOUREIRO, 2005, p.20-26)

Até o início da Primeira guerra mundial, o *Kaiserreich* se mantém firme tanto no avanço tecnológico, na industrialização e nos avanços bélicos se esforçando para lidar com os problemas inerentes a esses processos, isto é, de uma sociedade capitalista industrial, que se recusa a modificar fundamentalmente as estruturas sociais e políticas:

Para a social-democracia, essa formação social peculiar representava um problema complicado. Democratizar um país no qual as estruturas repressivas eram um obstáculo implicava que toda revolução política tendia a ser também uma revolução social. (...)

Bismarck, para combater a social-democracia, que via como uma força desestabilizadora – costumava dizer que “contra os social-democratas só servem os soldados” –, usou todas as armas ao seu alcance, de medidas de política social, ainda que limitadas, para a classe trabalhadora (seguro contra doença, acidentes, amparo à

velhice), até a lei de exceção³ contra os socialistas (1878-1890). Sua política ilustra bem o dito de Lampedusa: é preciso “mudar alguma coisa para que tudo continue igual”. (LOUREIRO, 2005, p.27)

O caráter fragmentado do estado alemão se configurou em rivalidade interna de seus atores políticos e econômicos, ao passo que solapava sua enorme população. “Em uma palavra, a Prússia marcou a Alemanha com seu rosto de Jano bifronte: uma burguesia triunfante, mais voltada para o lucro que para os "estéreis" debates parlamentares, e os grandes proprietários de terra a leste do Elba, cuja arrogância e força militar a Europa temia desde os anos 1860.” (LOUREIRO, 2005, p.20-26). Tudo demonstrava essa cisão na nação do *Kaiserreich* que apesar de unificada, sua extensão que vinha da Prússia, possuidora de metade da população e dos recursos naturais e o imperador (*Kaiser*), a quem se submetia tanto o conselho federal (*Bundesrat*) quanto o parlamento (*Reichstag*) de poderes extremamente limitados, até Baviera, Saxônia e Württemberg, que possuíam seus próprios reis, Baden e Hesse seus grão-duques e as cidades livres de Hamburgo, Bremen e Lubeck com seus senados.

Cada um dos estados havia mantido sua constituição própria e seus sistemas eleitorais, a própria Prússia possui um caso icônico da disfuncionalidade de seu sistema. Àquela época a Prússia possuía um sistema de votos em três classes, de caráter censitário “o exemplo clássico é dado por um fabricante de salsichas e único eleitor de primeira classe na 58ª seção eleitoral de Berlim, que 1903 constituía sozinho uma classe” (LOUREIRO, 2005, p.28).

Assim, o caráter indiscutivelmente arcaico do sistema político da Alemanha não é apenas anedotário, ele é uma bomba-relógio, saturado pelas contradições internas que se tentava administrar por meio de concessões e repressões. Embora o partido social-democrata (SPD/ *Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) fosse o mais votado no parlamento (*Reichstag*) não tinha quase nenhum poder frente às instâncias superiores. De modo que a Alemanha, embora tenha se constituído como Estado-nação, funcionava com tantos intermédios burocráticos quanto possíveis, sempre passivos dos desmandos da aristocracia prussiana. Tendo se tornado uma potência industrial enorme lidava paliativamente com o crescimento populacional das

³ “Nas eleições gerais de 1877, a social-democracia obteve quinhentos mil votos, e com seus 12 deputados eleitos para o *Reichstag*, tornou-se o quarto partido político do *Reich*. Contra o perigo representado pela socialdemocracia, Bismarck fez promulgar a lei de exceção (21 de outubro de 1878), que proibia o funcionamento das associações e a publicação dos jornais socialistas. Apenas um exemplo: na Prússia, de outubro de 1879 a novembro de 1880, mais de 11 mil pessoas foram presas por motivos políticos. Foi a fase heroica da social-democracia alemã, que, apesar da repressão e das medidas de política social com o objetivo de afastar os operários do socialismo, sobreviveu e cresceu camuflada em associações eleitorais e culturais diversas. De 1887 a 1890, a social-democracia duplicou seus votos, levando 35 deputados ao *Reichstag*. Quando Bismarck quis prorrogar a lei de exceção e fortalecê-la, o *Reichstag* recusou, e o partido voltou à legalidade, com 1,5 milhão de eleitores (18% do total).” (LOUREIRO, 2005, p.33).

idades com reformas sociais pontuais para conter a insatisfação dos trabalhadores e enfraquecer o SPD que, privado de maiores poderes políticos, tinha aglutinado ao seu redor diversos setores que, pelas mais diversas razões, se opunham ao *Kaiserreich*.

Enquanto o estado alemão se prendia à contradição interna de novas máquinas e velhas práticas, o Partido Social-democrata tinha sua própria: a modernização econômica representaria as condições objetivas da transição ao socialismo e ao mesmo tempo a melhoria das condições de vida que dissipava o impulso revolucionário. Integrada à sociedade imperial, a social-democracia recai no imobilismo da vontade e se apega aos ganhos paulatinos de um progresso nacional que teria um destino nefasto. E que foi assegurado como destino por este mesmo imobilismo, primeiramente frente ao imperialismo de Guilherme II, posteriormente em 1922 quando se nega a fazer parte de uma frente única, junto ao Partido Comunista contra a ingerência do exército, para fugir a um enfrentamento de classes e em última instância: “Depois do breve interregno do general Schleicher, Adolf Hitler foi nomeado chanceler em 30 de janeiro de 1933. Mesmo assim, os líderes social-democratas não reagiram, pensando que nas próximas eleições dariam o troco.”. (LOUREIRO, 2005, p.166).

Assim, o assassinato do arquiduque Francisco Fernando, herdeiro do Império Austro-Húngaro é o gatilho da primeira guerra mundial: “A partir daí, a social-democracia converteu-se à política da união nacional (*Burgfrieden*), abandonando o princípio marxista da luta de classes tanto no plano prático - o que não era novidade - quanto no plano teórico.” (LOUREIRO, 2005, p. 42). A aprovação em unanimidade dos créditos de guerra em 4 de agosto de 1914 pela bancada social-democrata no parlamento (*Reichstag*) marca não apenas o seu diversionismo ideológico, votando contra seu programa e contra o programa da Internacional Socialista, a divisão interna do partido também se faz clara quando quatro meses depois, em uma nova votação, Karl Liebknecht vota sozinho contra seu partido e contra a guerra. Ao final de 1914 já se desenhava as três tendências que viriam nascer do racha do Partido social-democrata: os majoritários, os independentes e os *spartakistas*, esse último, em 1918, fariam alianças para a formação do Partido Comunista Alemão (KPD).

A partir daí:

De 1918 a 1923, a Alemanha foi palco da primeira revolução numa sociedade industrial desenvolvida. Depois da Revolução Russa em 1917, pela primeira vez pareciam possíveis as perspectivas de uma vitória do socialismo no Ocidente. Mas, contrariamente ao que ocorreu na Rússia, a Revolução Alemã fracassou, e a vitória das forças conservadoras acabou por pavimentar o caminho para a queda da República e a ascensão do nazismo. (LOUREIRO, 2005, p.19)

Os anos que precedem a República de Weimar são marcados pelos problemas de abastecimento de comida e carvão que fazem crescer o descontentamento com a guerra e que acaba por gerar levantes espontâneos que se expandem de Berlim para Leipzig e posteriormente até a Áustria-Hungria. Os levantes crescem em tamanho e adesão bem como a repressão e as prisões em massa. Os social-democratas majoritários são o último refúgio das elites conservadoras, principalmente na pessoa de Friedrich Ebert que para evitar que os conselhos de trabalhadores e os movimentos nas ruas tomassem rumos similares aos da União soviética, assumiu o *Reich* e se esforçou em orientar o desejo de união no pós-guerra, tão presente nos trabalhadores que a essa altura reivindicavam a paz imediata e em pactuar com o alto escalão do exército um esforço unificado contra os conselhos e o “perigo do bolchevismo”, em outras palavras, já que parte das bases do próprio exército não eram confiáveis trataram de criar milícias voluntárias. Aqui surge os Corpos Francos, que se tornariam um forte núcleo antidemocrático e antirrevolucionário, além de reduto para nomes como “Rudolf Hess, que no começo da década de 1930 foi nomeado presidente do comitê central do partido nazista; Ernst Röhm, mais tarde chefe do Estado-Maior das SA; Heinrich Himmler, mais tarde comandante da SS; Hermann Esser, antecessor de Goebbels como chefe da propaganda do partido nazista, só para mencionar os mais conhecidos.” (LOUREIRO, 2005, p.103). A solução angariada pela direita era enterrar as mais diversas expectativas revolucionárias ao longo de todo o território alemão, fim sangrento promovido por suas milícias.

“A revolução de 1918-1919 só acabaria com o massacre selvagem dos movimentos grevistas, dos tumultos e das experiências conselhistas do início de 1919 pelos corpos francos. Passava a reinar na Alemanha a ordem imposta a ferro e fogo pelo governo da ala majoritária do SPD, legitimado pelas eleições à Assembleia Nacional e apoiado pelas forças conservadoras.” (LOUREIRO, 2005, p.84). Mas que logo sofreria a reviravolta, as próprias forças conservadoras que não tardaram em retirar a culpa do exército pela derrota na guerra e propagandear que ela havia sido resultado de um boicote de socialistas e judeus, dando início a famosa lenda da “punhalada nas costas”. De maneira sumária, após 1919, uma série de tentativas de golpes fracassados contra a república se sucedem, em um contexto de crise econômica crescente e no qual, assim como o exército, o judiciário não havia sofrido grandes renovações e carregava ainda os ideais antirrepublicanos extremamente conservadores.

Nota-se então, que o caráter de uma forte ambiguidade política na Alemanha antes representado pelas forças progressistas democráticas e conservadoras imperiais, em rígido antagonismo, foi reconfigurado pelas opções de coalizão dos social-democratas com as forças do exército. Estes representavam um nacionalismo conservador que se espalhava pelas massas no pós-guerra, mas

era sobretudo, a justa representação dos resíduos autoritários e monárquicos que as forças de mudança política não conseguiram ceifar nos momentos em que houve chance ou mesmo, optaram por deixar viver e se aproveitaram de suas forças para abater as experiências verdadeiramente democráticas que se fundavam nos conselhos.

A república Weimar é marcada por essa última oportunidade perdida:

no começo de 1920 foi perdida a última grande oportunidade de criar e enraizar solidamente a República Social, encarada como fim por uma parte do movimento de massas, e por outra como estágio preliminar para uma sociedade socialista. A responsabilidade pelo fracasso recai sobre as lideranças dos partidos operários, que, de maneiras diferentes, se mostraram despreparadas para canalizar essa energia no sentido de uma transformação democrática do país (Feldmann, Kolb, Rurup, 1972, p.103- 4).

A partir daquele momento, a iniciativa cabia à contrarrevolução. O movimento conselhistas, base de apoio da revolução e da greve geral de 1920, tinha sido definitivamente derrotado. (LOUREIRO, 2005, p. 118).

Se foi necessário até aqui mostrar as contradições e polaridades em disputa, as prevalências de tendências conservadoras às custas dos anseios verdadeiramente democráticos e das experiências libertadoras, representadas nas reivindicações das classes dilaceradas pelos vencedores dessas disputas, enfim, o foi para evidenciar ao menos dois pontos que parecem fundamentais na concepção de história que Walter Benjamin traz.

Primeiramente, nas teses *Sobre o conceito de história*, um dos adversários mais atacados é, sem dúvida, a social-democracia em sua inabilidade de se orientar pela realidade e pelas oportunidades únicas de ação política que lhe foram apresentadas. O pensamento social-democrata, para Benjamin, motivava-se pela certeza de que, ao assumir o lado dos mantenedores da tradição, seguiam a corrente do progresso do gênero humano, segundo o qual, invariavelmente, o aperfeiçoamento técnico e tecnológico garantiria as melhores condições sociais em um processo infinito e irresistível de aperfeiçoamento. Na verdade, como nos diz Benjamin: “O conformismo que, desde o início, sentiu-se em casa na social-democracia, adere não só à sua tática política, mas também, às suas ideias econômicas” (BENJAMIN, 2005, p.100). Então, a concepção que Benjamin tem da história deve se pautar a partir do entendimento cuidadoso do que está em jogo nos momentos decisivos em que as ações transformadoras possam se efetivar e dar vazão aos anseios que por tanto tempo foram mascarados por um historicismo fatalista.

Em segundo lugar, a partir dessa contextualização histórica, talvez valha ainda iluminar um último ponto. Dando prosseguimento ao argumento benjaminiano, de que a inevitabilidade do destino político criado pelos social-democratas não é o único destino que poderia ser evitado, mas também o econômico sofre dessas mesmas interpretações.

A inflação alemã em 1923, que já havia batido na cotação do dólar 325 milhões de marcos, chegou a subir a cada hora, a moeda perdeu todo seu valor e a crise de abastecimento gerou ondas de pilhagens e saques.

Além disso, a inflação não era inevitável. Muitos economistas da época pensavam que ela poderia ter sido impedida se o governo alemão estivesse disposto a utilizar suas reservas em ouro e a introduzir um sistema de impostos viável. De fato, em três ocasiões, o governo conseguiu estabilizar provisoriamente o valor da moeda: em 1920, no início de 1922, e por fim em março/abril de 1923, o que mostra que, com vontade política, a inflação podia ser controlada. (LOUREIRO, 2005, p. 134)

A hiperinflação derivava dos empréstimos feitos durante a guerra e na política de emissão de moeda que se prolongou após a guerra era, na verdade, extremamente prospero para certas classes alemãs que lucravam à custa do pandemônio social que havia se instalado neste ano.

O exemplo de Hugo Stinnes, o industrial mais poderoso da Alemanha na época, ilustra bem o caso. Stinnes referia-se frequentemente à "arma da inflação", que sabia manejar com grande destreza em proveito próprio. O império industrial que ele controlava cresceu de forma poderosa com o aumento dos preços a partir de 1914. Ele e outros grandes industriais tinham fácil acesso ao crédito bancário, que pagavam depois em dinheiro desvalorizado. Com isso podiam comprar empresas menores sem acesso ao crédito. Durante a guerra, o império de Stinnes cresceu até abarcar minas de carvão, fábricas de ferro e aço, e uma parte da indústria elétrica. A inflação que continuava no pós-guerra permitiu-lhe estender esse império a fábricas de papel e tipografias, jornais e editoras, estaleiros e companhias de navegação, hotéis e fazendas, chegando por fim a quatro mil empresas diferentes. Além disso, seu controle sobre as exportações forneceu-lhe divisas estrangeiras, permitindo-lhe especular contra o marco e comprar nada menos que 572 empresas no exterior. Em suma, os grandes capitalistas realizavam seus lucros em dólar ou ouro, mas pagavam suas dívidas, impostos e salários em marcos, fazendo assim negócios milionários. Sempre que o governo procurava estabilizar o marco, os grandes industriais se opunham a essas tentativas. Por exemplo, a decisão de Stinnes de realizar uma compra maciça de divisas deu novo impulso à espiral inflacionária em abril de 1923. Com o não pagamento de impostos e a inflação, que arruinava o Estado, o povo e o país, os industriais queriam garantir seu poder e aumentar a fuga de capitais para o exterior. (LOUREIRO, 2005, p. 135)

Os industriais se tornaram o principal empecilho da regularização econômica alemã e quando, finalmente, aceitaram "ajudar" no controle da inflação as contrapartidas pedidas (como aumento da jornada de trabalho e o fim de inúmeros auxílios sociais) correspondiam exatamente à aniquilação dos poucos ganhos que os trabalhadores haviam conquistado com a revolução 1918.

Os primeiros esboços de um importante texto de Benjamin podem ser traçados a partir de um manuscrito entregue a Gershom Scholem em setembro de 1923 este receberia, posteriormente, o título provisório de *Análise descritiva da decadência alemã* e encontra-se, em sua versão final, publicada em 1928, na famosa coleção aforística intitulada *Rua de Mão Única*, com o

título *Panorama imperial: Viagem pela inflação alemã*. Walter Benjamin acusa a falta de clareza que o povo alemão possui das causas de sua própria decadência: econômicas e sociais. Os alemães haviam perdido todo o sentido de seu comprometimento social e o trocaram por uma vida tipicamente ensimesmada.

O diálogo desaparece entre as pessoas, no lugar da consideração pelo outro, impõe-se um “outro” de caráter impessoal: o *dinheiro*, que se torna o objeto do pensamento e da fala (Ibidem, p.98). Uma visão conformista, através da qual o indivíduo nada mais faz do que justificar a sua permanência, a sua atividade e sua participação “nesse caos” (Ibidem, p.98). É um engeguecimento [*Verblendung*] geral. Benjamin não deixa de relevar de que modo teorias da vida e visões de mundo como sanção de uma situação privada “totalmente insignificante”. E completa: “Por isso mesmo o ar está também tão cheio de ilusões, miragens de um futuro cultural que apesar de tudo irrompe florescente da noite para o dia, porque cada qual se compromete com as ilusões óticas de seu ponto de vista isolado” (Ibidem). (MACHADO, 2015, p.135).

A denúncia dá um duplo significado à cegueira. A mais explícita e imediata mostra-se pela observação atenta do comportamento e dos modos de fala do alemão comum: a dos transeuntes frente aos pobres e miseráveis que habitavam as ruas, o aburguesamento dos indivíduos que ao ver seu dinheiro desvalorizar mais e mais, viravam as costas para o empresariado que obtinha lucros na medida oposta, lamuriavam discursos ilusórios e, a partir deles apontavam para supostos culpados na massa para destilar seu ódio. Mas há também a cegueira histórica. “Sujeira e miséria crescem como muros, obra de mãos invisíveis” é a inversão da formulação de Adam Smith que Benjamin propõe de maneira irônica para designar a cegueira que teima em não ver toda inflação como arma política, toda exceção como tendência predominante de estado e a instabilidade dos tempos como uma tendência antiga que se perpetua como uma única catástrofe permanente:

No glossário de expressões que diariamente põe em evidência o modo de ser do burguês alemão, feito de um cruzamento de estupidez e covardia, aquela que fala da catástrofe iminente – ao dizer que “as coisas não podem continuar assim” – dá particularmente que pensar. A desesperada fixação nas ideias da segurança e da posse, que dominaram as décadas passadas, impedem o homem comum de se aperceber das extraordinárias formas de estabilidade, absolutamente novas, que estão na base da atual situação. Como a relativa estabilidade dos anos antes da guerra lhe foi favorável, ele acha que tem de considerar instável toda a situação que lhe retire posses. Mas nunca as situações estáveis tiveram de ser também situações agradáveis, e já antes da guerra havia camadas sociais para as quais a situação estável significava a miséria estável. A decadência em nada é menos estável, em nada mais singular que o progresso ascensional. Somente um cálculo que admita encontrar no declínio a única *ratio* da situação atual passaria do entorpecedor espanto por aquilo que diariamente se repete à constatação de que as manifestações da decadência são o que há de mais estável e a única coisa que salva, algo de extraordinário, a raiar o portentoso e insondável. (...)Pelo contrário, a expectativa de que as coisas não possam continuar assim terá um dia de convencer-se de que o sofrimento dos indivíduos e das comunidades só tem um limite para além do qual nada poderá continuar: o aniquilamento. (BENJAMIN, 2013, p.12-13).

As conseqüências da modernidade europeia se fazem notar de maneira cristalina na fragmentação dos processos sociais, na paulatina desintegração dos laços que podiam ser capazes de remeter os indivíduos uns aos outros, em sua experiência compartilhada da realidade. A arrebatadora vivência da guerra joga-os face a face com forças impessoais assombrosas, ao encarar a técnica em seu caráter destrutivo desmesurado, nada em seu arcabouço foi capaz de abarcar tamanha destruição, não foi possível assimilar a modificação da percepção por tais forças de maneira tão veloz. Neste processo, o indivíduo recolhe-se em sua interioridade, ele o “reenvia à vida do indivíduo particular, na sua inefável preciosidade, mas também na sua solidão” (GAGNEBIN, 1994, p. 68), o movimento para dentro da solidão, em sua busca desesperada por algo ainda reconhecível, e logo, de sua própria autopreservação, impossibilita justamente o reconhecimento deste mundo.

Reconhecer-se em um mundo no qual há um processo de fragmentação da experiência, não autorizaria a dedução de uma tendência irreversível, pois reconhecer-se deveria pressupor implicar-se neste processo histórico, nesta temporalidade comum, mais que qualquer tipo de formulação consoladora catastrofista.

1.2 CONTEXTUALIZAÇÃO METODOLÓGICA

É importante notar que há uma guinada materialista no pensamento de Walter Benjamin, que se desenvolve ao longo dos anos 20 e 30 e que está coodeterminada pela situação econômica, política e social em que se encontra a Europa, bem como por novos encontros, que mudam drasticamente seu ponto de clivagem teórico e pela sua insistente sondagem de vanguardas artísticas, que estes anos promovem, aos quais o autor não adere nunca integralmente, mantendo a força de seu pensamento na medida em que vai se aproximando e distanciando das triangulações que forma de suas influências. Alguns encontros são determinantes para esta virada.

Aliás, ao não respeitar os limites entre o literato e o filosófico, fez da necessidade empírica a sua virtude inteligível. Para sua própria vergonha, as universidades o recusaram, enquanto nele o antiquário se sentia atraído pelo acadêmico com a mesma ironia da atração de um Kafka pelas companhias de seguros. (...) Ao mesmo tempo, no entanto, o incomensurável de sua natureza, impossível de superar por tática alguma e incapaz de fazer o jogo social na república dos espíritos, permitiu-lhe, em compensação, ganhar a vida, por si mesmo e sem qualquer proteção, como ensaísta. Isso estimulou infinitamente a agilidade de seu senso profundo. Com uma risadela calada, aprendeu a demonstrar o caráter oco das arcaicas pretensões da *prima philosophia*. Todas as suas manifestações estão à mesma distância do ponto central. Os artigos dispersos na *Literarische Welt* e na *Frankfurter Zeitung* não testemunham menos essa tenaz intenção do que os livros e os grandes ensaios da *Zeitschrift für*

Sozialforschung. A máxima contida na *Einbahnstrasse* [Via de mão única] – de que hoje todos os golpes decisivos seriam dados com a mão esquerda – foi seguida por ele mesmo, sem, no entanto, abandonar minimamente a verdade. (ADORNO, 1998, p.227)

Em 1925, Benjamin ainda estava em meio a sua pesquisa para concluir sua tese de habilitação, seu trabalho sobre o drama trágico alemão:

Usava citações como detonadores de ideias que explodiam contra o contexto analítico para produzir uma montagem tão fragmentária e aforística quanto o material do estudo. Fragmentava textos em diversos significados e em nenhum, se recusando a fixá-los e determinando que a própria inconclusividade seria de primordial significância. Confundia a leitura, traçando como suporte simultaneamente teoria da linguagem cabalística e idealismo platônico, “singularidade universal” de Croce e monadismo leibniziano.⁴ (LESLIE, 2007, p.65)

Não obstante, a *Origem do Drama trágico alemão* era tudo que a academia da época exigia, porém de maneira exagerada e idiossincrática. O trabalho se debruçava sobre acepções filológicas, sobre certos aspectos da história que se refletiam por meio de alegorias no drama e no conceito de melancolia dos séculos XVI e XVII. Tinha como objetivo principal se livrar de certas divisões das disciplinas para tratar dessas convenções culturais. Assim, por meio de um emaranhado de citações e profundas reflexões que dialogam com teóricos emergentes de sua época

Ele também investigava livros de emblema, esses fragmentários e de enigmáticas combinações hieroglíficas de palavra e imagem unidas com finalidade de fornecer instruções morais. Através disto, ele pensou a hierarquia das formas estéticas, especificamente alegoria e simbolismo. Examinando como a tragédia clássica emerge do mito, enquanto esses dramas trágicos tiram sua energia da própria história. Seu período histórico específico é marcado por melancolia e destroços, guerras sem fim. Que se expressa em uma catástrofe atemporal, que contudo propõem – contra o fatalismo do mito – que ação histórica existe, mesmo que os protagonistas fossem incapazes de tomar plena consciência disto e sua *Realpolitik* colapsasse retornando ao mito e a paralisia. O heroísmo e a transcendência do período clássico foram negados a esses políticos mundanos.⁵ (LESLIE, 2007, p.64).

⁴ Tradução nossa: “It used quotations as detonators of ideas that blasted against the analytic context to produce a montage as fragmentary and aphoristic as the body of material under study. It fractured texts into many meanings and none, refusing to pin things down, and determining that very inconclusiveness to be of prime significance. It confounded reading, drawing to its aid simultaneously Kabbalist language theory and Platonic idealism, Croce’s ‘universal singularity’ and Leibnizian Monadism.” (LESLIE, 2007, p.65).

⁵ Tradução nossa: “He also investigated emblem books, those fragmentary and riddle-like hieroglyphic combinations of word and image set together for purposes of moral instruction. Through these he pondered the hierarchies of aesthetic form, specifically allegory and symbolism. He examined how classical tragedy emerged from myth, while these mourning plays drew their energies from history itself. Their specific historical period was one of gloom and wreckage and endless war, which expressed itself in doomy timelessness, but also proposed – contra the fatality of myth – that historical agency does exist, even if the protagonists were unable to realise this fully and their Real-politicking collapsed back into myth and paralysis. The heroism and transcendence of the classical world was denied to these political worldlings.” (LESLIE, 2007, p.64).

Nesta época, Benjamin lê *História e consciência de classe* de György Lukács, por recomendação de Ernst Bloch, texto pelo qual Benjamin demonstra imediata admiração, em particular pelo que se apresentava como reificação, e possibilita-o, em última instância, um novo olhar sobre a tradição marxista como possibilidade da crítica do tempo presente. Benjamin, antes disso, constantemente se esquivava da crítica da mercadoria, mesmo quando falava de fatores socioeconômicos, usualmente estes apareciam elencados em seus textos na forma de contradições justapostas, ele não se interessava tanto em imprimir nos textos um movimento dialético entre estes objetos. Este ainda é o caso de *Rua de mão única*, que talvez seja o ponto central desta guinada ao materialismo histórico. A obra funciona como uma espécie de prosa literária, como um manuscrito de aforismos, que trata de uma multiplicidade de coisas: cenas de sonhos, de infância, impressões de mercados e mercadorias, feiras e portos, casas, salas de estar, embaixadas, sobre coleções, sobre métodos acadêmicos, sobre cartazes, apetrechos, roupas, utensílios e bugigangas, dentre todas essas coisas, fala também sobre os modos de vida naturalizados na Alemanha, o crescente nacionalismo e a melancolia estagnadora que paira como o pano de fundo econômico da inflação e da miséria, como já vimos.

Os dois livros lançados no ano de 1928 tem uma baixa circulação, mas recebem uma apreciação crítica do escritor Siegfried Kracauer, que dedica-lhe um ensaio sobre as duas obras. Para Kracauer, Benjamin realizaria em *Rua de mão única* o contrário de sua definição do alemão comum, que põe os olhos no extraordinário à espera de um milagre, ele nos guiaria por uma rede de vias que “confluem nos fenômenos da vida contemporânea”, buscando “despertar o mundo de seu sonho”, ele diz:

Seu alvo é claro: mostrar a “estrutura descontínua do mundo”; os aforismos anunciam “o fim da era burguesa”. Com pleno conhecimento dos propósitos intelectuais de Benjamin, traça um paralelo entre o conjunto de aforismos e o livro sobre o drama barroco, só não utiliza, como faço aqui, a definição deles como “montagem literária”: “O método de dissociar de modo direto das unidades vividas – que ele aplica em seu livro do barroco – assume necessariamente – se aplicado ao mundo de hoje – um significado explosivo, se não revolucionário”. E chama atenção sobre a novidade do método expositivo do livro, sobretudo em relação ao próprio desenvolvimento intelectual de Benjamin, o paralelo com o seu próprio desenvolvimento intelectual é evidente, basta pensar no ensaio de 1927 – “O ornamento da massa”: “o livro se diferencia dos trabalhos anteriores pelo seu *materialismo* particular”. Mais do que isso, ao dirigir a atenção ao que aparentemente é sem importância, aos dejetos [*Abfälle*]. Desse modo, a dialética das essências – o que me parece decisivo –, segundo Kracauer, “assume uma aparência *estética*”. É aquele lugar privilegiado, conforme fórmula Benjamin em seu livro sobre o drama barroco, “entre o pesquisador e o artista”. Um tipo de pensamento que caiu no esquecimento desde o advento do idealismo. Um “materialismo particular” capaz de realizar a crítica do mundo das coisas. (MACHADO, 2015, p.136).

Esta obra é, por fim, dedicada a um segundo importante encontro: Asja Lacis⁶, diretora do teatro de vanguarda e do teatro infantil proletário na Letônia e, na posição de assistente de Brecht, a responsável por apresentá-los. Ela foi também um dos motivos de algumas viagens de Benjamin, em particular, a para Moscou em 1926, onde mesmo fascinado pela experiência soviética, atento, como é de costume, aos pequenos objetos da cultura como vestuário, culinária, possui sempre a preocupação com a instabilidade do estado atual das coisas: “é completamente imprevisível o que se vai criar na Rússia. Talvez uma autêntica comunidade socialista, talvez algo bem diferente” (BENJAMIN apud KONDER, 1988, p.34). Ali tudo acontece a todo momento, a construção e reconstrução incessante é marca característica da capital pós-revolucionária, a indefinição sobre o estado das coisas marca a percepção de Benjamin. Se, de um lado, a União Soviética representou a revolução do proletariado que em sua construção solapava sua cultura ao assumir o primado das instituições burocráticas e da experiência política, “ele observa no surrealismo francês a perspectiva inversa: a mobilização de energias poéticas que devem interferir na práxis política. (...) a busca por um conceito de práxis o leva a postular como tarefa específica do artista a conquista e transformação do espaço imagético” (BOLLE, 1986, p.11). Isto é,

Enquanto a vanguarda reimplementava os materiais do cotidiano achados para fazer da experiência material algo significativo – rejeitando a adulação do sublime – assim Benjamin também demandava uma abertura para a contingência, procurando por sentido envolto na constelação da experiência. Em Moscou o fundamento kantiano do tempo foi remodelado, visto que sua unidade de medida era *seichas*, “de imediato”, ouvido centenas de vezes por dia, até que a promessa era eventualmente cumprida. “Cada hora era abundante, cada dia exaustivo, cada vida um momento”. Se o tempo foi fragmentado por estar demasiadamente preenchido por demasiadas atividades, então o espaço também foi interrompido⁷ (LESLIE, 2007, p.80).

Novamente está expressa aqui a abertura de sentido e a preocupação com o declínio que as conjunturas europeias poderiam tomar, caso não se preocupassem com a construção de um caminho ascendente. O que se coloca em *Rua de mão única* pela primeira vez repete-se no texto sobre experiência em Moscou, uma montagem literária, fruto das anotações de um diário que

⁶ Não por acaso, as cidades de Moscou, Riga e Nápoles, onde Benjamin esteve em companhia de Asja, são tematizadas em *Rua de mão única*, ao lado de Berlim e Paris. O que homenageia também à possibilidade de uma nova direção na vida de Benjamin, através da imagem da “rua” sem volta, porque de mão única, conforme se ilustra no livro. (...) O que ele certamente aprendeu em Capri, graças à paixão por Asja, é que a felicidade individual e erótica e a libertação política e coletiva caminham juntas, isto é, que a separação entre felicidade privada e felicidade coletiva é uma das piores armadilhas do pensamento dominado pela lógica capitalista.” (GAGNEBIN, 2017, p.27-30).

⁷ Tradução nossa: As the avant-garde redeployed found materials of daily life in order to make material experience significant – rejecting the blandishments of the sublime – so too Benjamin demanded an openness to contingency, searching for meaning ruffled in the constellations of experience. In Moscow the Kantian fundamental of time was remoulded, for its unit of measurement was *seichas*, ‘at once’, heard a hundred times a day, until the promise was eventually carried out. Each hour was ‘superabundant, each day exhausting, each life a moment’. If time was shattered by too much fullness, too much activity, then space too was disrupted.

manteve durante toda sua estadia, ele desembaraça suas percepções sobre teatro, o cinema, o comércio, o culto à personalidade de Lenin, comparações de ruas, prédios e objetos:

Rua de mão única desenha como que uma tentativa de alternativa a essa rua que Benjamin chama de “ladeirenta rua da amargura” e à qual opõe o “caminho ascensional da revolta” (em alemão: “die abschüssige Strasse des Grams” isto é, a ladeira abaixo da amargura, da mágoa em oposição ao caminho ascensional da revolta, “den aufsteigenden Pfad der Revolte”). Na edição crítica alemã, uma variante anterior fala da “ladeirenta rua do ódio” e do “caminho ascensional da oração”, uma oposição bem menos política que aquela expressão da edição de 1928! Se minha hipótese de leitura for válida, *Rua de mão única* configuraria uma reação literária, filosófica e política ao desânimo que o desastre da República de Weimar provoca em Benjamin. E o encontro com Asja certamente contribui sobremaneira para essa reação. Com sua descrição costumeira, Benjamin comenta numa carta a Scholem em julho de 1924, escrita de Capri: “o que se passou não foi certamente bom para o meu trabalho ameaçadoramente interrompido [Benjamin evoca a redação de sua tese de *Habilitation*, o trabalho sobre o drama barroco alemão], não foi também talvez bom para aquele ritmo de vida burguês indispensável a um trabalho como este; mas foi com certeza o melhor para uma libertação vital e para a experiência intensa da atualidade de um comunismo radical. Conheci uma revolucionária russa de Riga, uma das mulheres mais notáveis que encontrei até hoje.” (GAGNEBIN, 2017, p.29).

Na medida em que Benjamin faz esse movimento de aproximação e afastamento de correntes políticas, artísticas e literárias, ele aprimora uma metodologia de exposição⁸, suas “montagens” com “imagens de pensamento” pretendem, como bem percebeu Kracauer, acordar seu leitor de um sonho, ou mesmo chocá-lo a ponto de quebrar a ilusão que havia se constituído na modernidade, como aparecerá – paradoxalmente – em sua maneira mais acabada no trabalho das *Passagens*. Neste projeto inacabado, que consumiu seus últimos treze anos de vida, ele nos diz que:

seu trabalho “deve desenvolver ao máximo grau a arte de citar sem usar aspas”. Um método que se opõe radicalmente ao formalismo da exposição metodológica tradicional (abstrata), desconectada da construção específica do objeto analisado. Em contrapartida, afirma de modo provocativo, em outro trecho: “método desse trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Só a mostrar”. A “montagem literária” vai lhe permitir revelar a descontinuidade na continuidade dos processos históricos, seus momentos de ruptura, dando fisionomia, vozes e seus respectivos nomes próprios aos dados imediatos e datas – decifrando a expressão na cultura, no caso das *passages*, da vida material do capitalismo da época e sua fantasmagoria própria produzida pela dinâmica da produção de mercadorias; sendo ela mesma, a cultura e suas objetivações, transformada em mera mercadoria como outra qualquer. É o fenômeno originário do capitalismo tardio. É justamente a montagem literária que lhe possibilita pensar a história a contrapelo, em direção diametralmente oposta, à ilusória e ideológica ideia dessa como uma mera projeção linear no tempo, um *continuum*, à maneira do historicismo, que pretende reconstruir os períodos e épocas

⁸ Como bem aponta Renato Franco, essa pesquisa incessante pelas experiências estéticas e políticas que surgiam moldou profundamente seu pensamento e à época levou Benjamin “a assumir um novo papel, o de divulgador e apresentador da cultura de vanguarda europeia e russa na Alemanha do final da década de 1920 e no início da seguinte.” (FRANCO, 2015, p. 50).

“exatamente como foram” – base mesma de sua crítica à ideia de progresso. (MACHADO, 2015, p.136)

As teses *Sobre o conceito de história* reelaboram essa tensão e guiam seu leitor para o que Walter Benjamin considera ser o papel do verdadeiro historiador, em contraposição a estas vertentes interpretativas modernas da história cujas análises apostam em um encadeamento de eventos necessários. A afluência harmônica de todos estes eventos constituiria um único corpo linear ao qual o historicismo chama de história universal.

Esse é exatamente o procedimento negado por Benjamin: o historicismo, tendo como pressuposto o íntimo vínculo com uma época, se diz capaz de firmar uma imagem verdadeira do período e distinguir entre necessidades e contingências do curso histórico de maneira objetiva, dito de outra maneira, é a crença na razão do progresso histórico que se opõe ao objetivo fundamental das teses de maneira prática e teórica. Para o autor: “nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, à qual o passado tem pretensão” (BENJAMIN, 2005, p.48) e é o materialismo histórico que deve compreender essa disposição furtiva, e até então anônima, que remete cada passado a sua redenção no presente. Para tanto, a tentativa de defender esse presente como um tempo de construção ativa depende primeiramente da negação da acedia que irá se conceber com o que se chamará de “tempo-de-agora” (*Jetztzeit*), desenvolvida a partir de uma associação, que a um primeiro olhar parece conflitante, entre materialismo histórico e teologia.

A tese que inaugura essa obra póstuma, nos apresenta em uma alegoria esses dois principais elementos constituidores de sua concepção histórica, o materialismo e a teologia que estão representados como o boneco autômato e o anão corcunda escondido sob o maquinário, respectivamente. Michael Löwy, em *Aviso de incêndio*, rastreia sua origem no ensaio “O jogador de xadrez de Maelzel” de Edgar Allan Poe. A analogia, então, descreve um maquinário complexo que contava com um sistema de espelhos, causando a ilusão de um autômato, sentado a frente do tabuleiro, na forma de uma marionete vestida em trajes turcos, programado para vencer cada partida de xadrez com a contrajogada adequada, escondido por debaixo do tabuleiro encontrava-se um anão corcunda, mestre enxadrista que coordenava, por um sofisticado sistema de fios, cada movimento do boneco “automático”, a dualidade desse sistema anão e marionete/teologia e materialismo não é apenas aparente, parece ser necessário que ela funcione desta forma, pois, como se diz ao final da tese: o anão – e portanto a teologia – hoje é pequeno e feio demais para se mostrar. Há uma reciprocidade misteriosa e até irônica entre o materialismo e a teologia expressa por Benjamin nessa passagem, a teologia, enquanto ser orgânico, vivifica o materialismo, que deveria ser uma máquina de cálculo estratégico de jogadas e contrajogadas.

O maquinário conta não apenas com um sistema de fios para movimentar a ação do boneco turco mas com um sistema de espelhos que esconde o anão fazendo o interior da máquina parecer oco. Ela cria uma ilusão de ótica que faz o “materialismo/ boneco turco” parecer uma máquina automatizada para ganhar sempre. Como bem aponta Löwy, “o uso das aspas e o estilo da frase sugerem que esse autômato não é o ‘verdadeiro’ materialismo histórico, mas aquele que se costuma chamar assim (...), um método que percebe a história como um tipo de máquina que conduz ‘automaticamente’ ao triunfo do socialismo” (LÖWY, 2005, p.41). Se faz necessário entender, portanto, que tipo de revitalização a teologia poderia trazer ao materialismo histórico, ou ainda, o que seria o materialismo histórico que, nas palavras das *Passagens*, “aniquilou em si a ideia de progresso” e, por isso, “precisamente aqui o materialismo histórico tem todos os motivos para se diferenciar rigorosamente dos hábitos de pensamentos burgueses” (BENJAMIN, 2009, p.502).

Além disso, seria preciso tentar esclarecer que motivos teológicos são esses tentados por Benjamin que, longe de qualquer significação usual, permite ao materialismo vencer qualquer batalha. Expressamente no caso de Benjamin, a preocupação é dupla, como já apontado: a de contrapor-se fortemente a uma interpretação da história hegemônica baseada na ideia de progresso e, como efeito quase direto desta, a de vencer o inimigo de seu tempo, a barbárie emergente que tem como representantes principais as tragédias perpetradas pelo nazi-fascismo europeu em expansão.

Já se faz notar, a esse ponto, que é preciso considerar, com vagar, como a proposta benjaminiana se constitui por meio dessas dualidades desenvolvidas nas teses *Sobre o conceito de história* – mas que em verdade, se fazem presente ao longo de toda sua produção filosófica. Se é importante para o projeto das teses a combinação contraintuitiva de elementos tão dispares, este trabalho será desenvolvido tendo isso em mente, procurando não se furtar a apresentação de cada elemento que constitui o pensamento do filósofo.

Também, pretende-se evitar uma leitura unilateral e apressada, que tentaria encaixá-lo como apenas um pensador materialista que expõem sua teoria por meio de metáforas ou, por oposição, apenas um teólogo judeu com agudas preocupações sociais. Uma leitura mais segura da obra de Walter Benjamin passa por dar credibilidade à integridade de seu pensamento, que longe de ter pretensões programáticas ou mesmo constitutivas de um sistema fechado, mostra sua originalidade e beleza nas nuances da exposição de suas ideias.

Seria pertinente, nesse ponto, explicitar de saída algumas de minhas divergências com estas leituras apressadas. Três concepções rasteiras, mas usuais, valem ser notadas, todas elas precipitadas e deficientes de uma compreensão mais ampla, tentam vincular o pensador das

teses exclusivamente a uma das várias tendências que compõem o projeto benjaminiano da história: primeiramente, não se trataria, a partir da afiliação a certas ideias do Romantismo alemão do final do século XIX, de recrutá-lo à algum tipo de movimento nostálgico que clamaria por um retorno anterior a todo desenvolvimento da cultura ocidental; da mesma maneira, não é possível nomeá-lo com um pós-moderno *avant la lettre*, seus interesses são próprios à modernidade no momento que ela se constrói e é escrita. A própria tentativa de desestruturar certas compreensões da história, não se exaure em um puro desconstrucionismo, não vem sem uma proposição positiva, sem uma substituição da noção de progresso no âmago da concepção de história na modernidade – seja ela bem-sucedida ou não –; finalmente, apenas classificá-lo como ingênuo teórico utopista não faria jus a complexa crítica que ele faz de seu tempo:

Walter Benjamin escapa a essas classificações. Ele é um crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do ‘progressismo’, um nostálgico do passado que sonha com o futuro, um romântico partidário do materialismo. Ele é, em todas as acepções da palavra, ‘inclassificável’ (...) Sua obra se apresenta, realmente, como um bloco errático à margem das grandes tendências da filosofia contemporânea. (LÖWY, 2005, p.14).

Entretanto, apenas afirmar a idiosincrasia de sua escrita não retira o papel problemático de algumas de suas formulações, pelo contrário, é preciso enfrentá-las com vagar metodológico para que delas seja extraído o sentido desse entrecruzamento de perspectivas tão distintas.

Benjamin, a certo momento, fala de seu aparato filosófico comparando-o a experiência estética descrita por Giedion. Os degraus da Torre Eiffel, essas estruturas estendidas no ar, fornecem passagens à visão que, tomada a devida distância, permitem ver os objetos em seu movimento na paisagem logo abaixo. Isto se dá, fundamentalmente, porque as estruturas rígidas dos degraus são de ferro trançado. Na descida, conforme se aproxima do chão, as figuras rodopiam e se misturam por entre a fina rede. Aqui, trata-se, sem dúvida, de uma construção excêntrica assim. Importa, para nós, tomar o tempo da mudança focal, trata-se de tornar visível essa rede, evitando a vertigem e a fadiga – sempre que possível –, este percurso, estou certo, mostra, degrau após degrau, seus pontos de apoio na longa subida.

O que pretendo ter demonstrado até aqui é exatamente o caráter de um pensador que está preocupado com os problemas reais de seu tempo, que tem um desenvolvimento metodológico de exposição que se aproxima muito mais das correntes artísticas vanguardistas do que do tradicionalismo acadêmico – o que torna seu texto muitas vezes carregado de traços de experimentalismo – e que, não obstante, dialoga, faz uso e atualiza as mais importantes tendências do pensamento moderno. Entretanto, seu intuito não é de convencer, como ele

mesmo diz ironicamente no menor aforismo de *Rua de mão única*: “convencer é estéril” (BENJAMIN, 2013, p. 6).

O ensaio e o folhetim eram adequados aos talentos de Benjamin e sua influência considerável reside, não em pequena medida, no fato dele ser um estilista formidável. Suas sentenças são notáveis pela sua força paradoxal, a arrebatadora mistura de clareza e enigma. Tanto quanto pelo brilhantismo em sua perífrase. Dois exemplos vão ter que dar conta. Sua grande meditação teológica sobre *As afinidades eletivas de Goethe* termina desta forma: “Apenas Em virtude dos desesperançados nos é concedida a esperança”. Na outra ponta de sua carreira, em seu último ensaio, *Sobre o Conceito de História*, ele escreve: “Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”. Em nenhuma das instâncias Benjamin desenvolve uma argumentação que iria fundamentar essas impressionantes afirmações literárias. Para dizer mais, como ele afirma em *Sobre o conceito de história*, que o materialismo histórico reage a barbárie da cultura ao “escovar a história a contrapelo” isso não é explicar o assunto, mas dar a ele um slogan. Em outras palavras – e as palavras aqui são as do próprio Benjamin – Benjamin está mais interessado na compreensão do lampejo, não no trovão de explicação que se segue.⁹ (KAUFMANN, 2018, p.124).

A grande reclamação sobre os escritos de Benjamin por volta da década de 30, por parte de Adorno, é a falta de dialética, a continua justaposição de dualidades e dicotomias sem que se monte propriamente uma exposição dialética. E acusação é sumariada por Kaufmann da seguinte forma:

Ele, portanto, parece se contradizer. Vê-lo se autossabotando ou se contradizendo é realmente tentador, mas, perder-se-ia de vista, as triangulações benjaminianas. Benjamin quis redimir verdadeiro potencial em todas as posições, não importando o quão viciadas essas posições pudessem ser. Além do mais, Benjamin provocava o mal-entendido. Como nos lembra Adorno em um debate sobre Benjamin: “mal-entendidos são os meios pelos quais o não comunicável é comunicado” (...) Se Adorno está correto e o trabalho de Benjamin não parece dialético, como explicar então com o que se passava ali? Benjamin era por sua formação filosófica e suas inclinações um neokantiano. Ele estudou com Rickert e sua correspondência da década de 1910 é marcada por seus comentários, as vezes indigestos, sobre o grande neokantiano, Hermann Cohen. Uma das obras mais polêmicas de Benjamin, nos anos da guerra, foi a, não publicada, *Sobre o programa da filosofia por vir* (1918), uma crítica pós-kantiana das restrições que Kant coloca na experiência. Logo, o kantismo

⁹ Tradução nossa: The essay and the feuilleton suited Benjamin’s talents, and in no small part Benjamin’s considerable influence lies with the fact that he was a formidable stylist. His sentences are notable for their paradoxical force, their arresting mixture of clarity and enigma. They are just as remarkable for the brilliance of their indirection. Two examples will have to do. His great theological meditation on Goethe’s *Elective Affinities* ends this way: ‘Only for the sake of the hopeless have we been hope’ (Benjamin, 1996: 356). At the other end of his career, in his last essay, ‘On the Concept of History’, he writes: ‘There is no document of culture which is not at the same time a document of barbarism’ (Benjamin, 2003: 392). In neither instance does Benjamin unfold an argument that would support these literally stunning statements. To go on to say, as he does in ‘On the Concept of History’, that the materialist historian reacts to the barbarism of culture by ‘brush[ing] history against the grain’ (Benjamin, 2003: 392) is not to explain the matter but to give it a slogan. In other words – and the words here are Benjamin’s – Benjamin is most interested in the lightning flash of insight, not the thunder of explication that follows (Benjamin, 1999b: 456). (KAUFMANN, 2018, p.124). Para as citações feitas por Kaufmann das obras de Benjamin das *Afinidades Eletivas de Goethe* optou-se por usar a tradução de Mônica Krausz Bornebusch (2009, p.121) e para *Sobre o conceito de história* optou-se por usar a tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller para o livro de Michael Löwy *Walter Benjamin: aviso de incêndio* (2005, p.70).

em Benjamin era, em grande medida, circunstancial. Hegel não era do seu gosto. Como ele escreveu a Scholem em 1918, “Aquilo que li de Hegel... até agora só me causou repulsa... é um intelectual bruto, um místico da força bruta, do pior tipo; mas ainda sim um místico”. Dito isso, o desprezo de Benjamin por Hegel é mais que uma questão de disposição, é porque ele trairia um escrúpulo teológico. Mesmo em sua fase mais materialista Benjamin escreveu que a interpretação detalhada da realidade requer um método teológico, e ele está ciente de que seu pensamento está saturado com teologia. (KAUFMANN, 2018, p.125-126).¹⁰

Parece haver um salto dialético na obra de Walter Benjamin com seus últimos escritos: os estudos sobre Charles Baudelaire, sobre Eduard Fuchs, no trabalho das *Passagens* e, principalmente, nas teses *Sobre o Conceito de História*. Estas se relacionam intimamente em temática e no desenvolvimento de uma nova conceitualização, como o próprio Benjamin (2012, p.256) indica em carta a Horkheimer de 22 de fevereiro de 1940, noticiando a escrita das teses: “A recusa da ideia de um contínuo da história postulada no ensaio sobre Fuchs tem de ter consequências epistemológicas; uma das mais importantes dessas consequências parece-me ser a determinação das fronteiras traçadas para o conceito do progresso na história”.

Anuncia-se assim a preocupação teórica das teses *Sobre o conceito de história*: a crítica do conceito de progresso. Desta maneira, voltaremos ao ensaio *Eduard Fuchs, colecionador e historiador* mais a frente, quando será oportuno para a análise do conteúdo das teses – especialmente da tese V. Proponho, então, a dar início a análise do conjunto das teses, tentando oferecer, por meio de paralelos com outras obras, uma visão do projeto benjaminiano para uma nova concepção de história, tentarei fazer com que estas se iluminem simultaneamente, para que destes traçados, de momentos distintos de sua produção, surja uma imagem maior do autor, talvez não menos conflitante ou inteiramente resolvida, mas ainda sim uma imagem mais elucidativa de seu pensamento.

¹⁰ Tradução nossa: He therefore appears to contradict himself. To see him as self-defeating or self-contradictory is tempting, but it misses the point of Benjamin’s triangulations. Benjamin wanted to redeem the truth-potential of *all* positions, no matter how vitiated those positions might have been. What is more, Benjamin courted misunderstanding. As Adorno reminds us in a discussion of Benjamin: ‘misunderstandings are the medium in which the noncommunicable is communicated’ (Adorno, 1983: 131). (...) If Adorno is right and Benjamin’s work does not *look* dialectical, how do we explain what Benjamin was up to? Benjamin was by philosophical education and bent a Neo-Kantian. He studied with Rickert, and his correspondence of the 1910s is punctuated by his sometimes dyspeptic comments about the great Neo-Kantian, Hermann Cohen (Caygill, 1998; Friedlander, 2012). One of Benjamin’s most polemical works of the war years is the unpublished ‘On the Program for the Coming Philosophy’ (1918), a post-Kantian critique of Kant’s strictures on experience. Now, Benjamin’s Kantianism was in good part dispositional. Hegel was not to his *taste*. As he wrote to Scholem in 1918, ‘The Hegel I have read... has so far totally repelled me... an intellectual brute, a mystic of brute force, the worst there is; but a mystic, nonetheless’ (Benjamin, 1994: 112). That said, Benjamin’s disdain for Hegel is more than a question of disposition, because it betrays a theological scruple. Even at his most materialist, Benjamin could write that the detailed interpretation of reality requires a *theological* method (Benjamin, 1999b: 460), and he is aware that his thought is ‘saturated’ with theology (Benjamin, 1999b: 471). (KAUFMANN, 2018, p.125-126).

2 MEMÓRIA E RECORDAÇÃO; HISTÓRIA OU CULTURA

Benjamin parece, muitas vezes, se esquivar da noção de totalidade como mediação dialética para propor uma nova forma de relação com o passado. Em seus trabalhos, a dialética ganha, em sentido próprio, terminologias como: interrupção, suspensão, constelação, mônada, despertar, mas principalmente, imagem. A resistência de Benjamin à concepção dialética de história aos moldes da concepção hegeliana não pode, porém, ser derivada de uma distinção meramente terminológica, sua preocupação se direciona muito mais à divergência das correntes de interpretação da história e da história da cultura. Em sua teologia, ele encontrara motivos de interpretação, importantes demais para se abrir mão deles, que divergem, assim, da limitada leitura que ele tivera das obras de Marx, das tradições hegemônicas de interpretação marxista de sua época, mas, principalmente, das teorias sobre a história fundamentadas na concepção hegeliana de progresso do espírito. A história se torna um banho de sangue, coloca-se como essencial a hostilidade fundamental da consciência em oposição ao outro, o inessencial; reafirma-se, em cada momento do desenvolvimento do espírito, que a história é um abatedouro, a consciência, por sua vez, olha para trás, para todo esse desenvolvimento, e repete para si que tratar-se-ia do caminho necessário para a realização do espírito, para sua autorrealização – para a ciência, para a totalidade, para a liberdade.

As consequências, para a história que deriva na noção de progresso são duas: primeiramente, a Europa, à beira do colapso da civilização moderna, olha para si como o suprassumo de sua trajetória sanguinolenta e observa qualquer aspiração de suas liberdades se esvaír; ela olha também para o passado e não consegue ver outra coisa que não a cadeia dos grandiosos acontecimentos que levou até este momento de crise. Iludidos pelo progresso que achavam trilhar, eles poderiam se perguntar como chegaram até ali. Ao que Benjamin poderia responder: “Um francês espirituoso disse um dia: ‘Raramente um alemão terá de si uma ideia clara. E se alguma vez a tiver, não o diz. E se o disser não conseguirá fazer-se entender’.” (BENJAMIN, 2013, p.15). Ele observa a distância – da França – com horror e escreve suas teses tentando dizer aquilo que seus compatriotas não conseguem compreender, nem dizer de si mesmos. As teses estão marcadas pelo pacto de não agressão entre a União Soviética e a Alemanha nazista, documento assinado em 1939 e que dá testemunho da barbárie.

Então o problema com o comprometimento intelectual com o progresso – e, como Kierkegaard argumenta, a sua maior brutalidade fica clara em Hegel – é que se sacrifica todos os estágios intermediários em função de um objetivo por vir, o meio sangrento por um fim glorioso. O conceito de progresso nada fez pelas pessoas que

sofreram para que a liberdade achasse seu final adequado no Estado prussiano. Para Benjamin, escrevendo sob a assombrosa vitória do fascismo e a iminência da guerra, o progresso tinha se transformado em uma noção impossível de engolir.¹¹ (KAUFMANN, 2018, p.128)

Vejamos uma passagem de Hegel que ilustra bem como suas concepções foram desdobradas, corrompidas e impregnaram reflexões tão seguras de si em seu tempo, com os olhares fixados no futuro, e tão pouco interessadas em entender o percurso, os intermédios que as levaram até seu momento histórico. Pode-se ler logo no prefácio da *Fenomenologia do Espírito*:

Aliás, não é difícil ver que nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar, que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração - um salto qualitativo - interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados; a frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronasse gradual, que não alterava a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo. (HEGEL, 1992, p.26)

A ideologia do progresso que se desdobra, a partir do sistema hegeliano, no momento do perigo iminente, gera, por um lado, o conformismo dos agentes históricos que depositaram suas esperanças no desenvolvimento do espírito e na progressão da consciência, por outro, os “profetas da decadência”. A falsidade dessas duas faces da mesma moeda são consequências do idealismo na dialética vulgarizada. Aquela que dispõe o espírito em um movimento, sempre “para frente”, de superar, conservar e elevar a experiência da consciência histórica, resulta dessa crença ilusória, da realização da liberdade humana no decorrer invariável de sua história, a passividade que arrefece qualquer tipo de ação orientada no mesmo sentido. Unificam-se a essa perspectiva, paradigmaticamente, alguns autores do sociologismo marxista e a teoria social-democrata do progresso histórico. Sua contrapartida é ciência literária burguesa e a forte corrente de interpretação da história denominada historicismo.

Essa escola, nascida da oposição a visão hegeliana do desenvolvimento progressivo da história em direção a um objeto último, reivindica a singularidade de cada momento da história humana, independente de seu lugar em um processo global,

¹¹ Tradução nossa: “So the problem with the intellectual commitment to progress – and, as Kierkegaard argued, its full brutality becomes clear in Hegel – is that it sacrifices all the intervening stages to the supervening goal, the bloody middle to the glorious end. The concept of progress does nothing for the people who suffered so that freedom could finally find its fitting end in the Prussian state. For Benjamin, writing in the shadow of the stunning success of Fascism and the imminence of war, progress had become an impossible notion to swallow.”

cujo o fim não se pode prever (...) Esse ideal de pesquisa iria renovar a ciência histórica (particularmente com Droysen e Ranke) e lançar as bases da hermenêutica moderna através da reflexão de Dilthey sobre as condições de possibilidade de compreensão do passado. (GAGNEBIN, 1993, p. 53-54).

Este mundo antigo, que está a ponto de submergir no passado, que Hegel na passagem supracitada opõe a seu próprio tempo, ainda se faz presente no tempo de Walter Benjamin, ele é a continuação de um projeto de dominação de classes. De maneira geral, pode-se dizer que o salto qualitativo não foi dado, e os tijolos permanecem em forma de ruína. Comparativamente ainda, se, para Hegel, a estrutura da realidade necessita que o momento “abstrato ou do entendimento” passe pelo momento “dialético ou negativamente-racional” para que, enfim, se apreenda a “unidade das determinações em sua oposição no momento”, “positivamente racional”; é justo dizer que Benjamin gostaria de colocar a dialética em sua imobilidade. É preciso interromper a história para lembrar daquilo que foi descartado do passado à maneira que se apresenta ao presente, não para revivê-lo ou para buscar sua “autenticidade” e “originalidade”, importa mais ao historiador materialista buscar a verdade do passado nos fragmentos, no inconcluso e, portanto, na gama de possibilidades que ali residia, nos outros futuros que o passado comportava. Duas teses¹² indicam, complementarmente, sua proposta de rearticular o passado:

Tese II

‘Pertence às mais notáveis particularidades do espírito humano, [...] ao lado de tanto egoísmo no indivíduo, a ausência geral de inveja de cada presente em face do seu futuro’, diz Lotze. Essa reflexão leva a reconhecer que a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo a que, uma vez por todas, nos remeteu o decurso de nossa existência. Felicidade que poderia despertar inveja em nós existe tão somente no ar que respiramos, com os homens com quem teríamos podido conversar, com as mulheres que poderiam ter-se dado a nós. Em outras palavras, na representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos procederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãs que jamais conheceram? Se assim é, um encontro secreto está

¹² Todas as teses aqui utilizadas da tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller e são retiradas na íntegra mantendo a diagramação original na qual estão dispostas em LÖVY, Michael. Walter Benjamin: aviso de incêndio. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma fraca força messiânica, à qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo. O materialista histórico sabe disso.

Ao citar Hermann Lotze, autor de *Mikrokosmos*, Benjamin vincula o presente não em relação ao seu futuro, mas em relação ao seu passado. Assim, conjuga sua interpretação toda no futuro do pretérito. As aspirações do presente estão em sincronia com as do passado, logo, realizá-las tem sentido mais amplo, pois trata-se dos anseios decisivos de mais de uma geração. O presente representa suas aspirações de felicidade moldadas por representações do passado que foram necessariamente interrompidas, isto é, que não se realizaram.

A ideia de um índice histórico que se apropria das aspirações passadas para remetê-las à redenção no presente indica uma espécie de memória involuntária que nos ocorreria de geração em geração: “Segundo os fragmentos do *Mikrokosmos* citados por Benjamin em *Das Passagen-Werk*, não há progresso se as almas que sofrem não têm direito à felicidade (*Glück*) e à realização (*Vollkommenheit*). (...) É preciso, insiste ele, que o progresso se realize também para as gerações passadas de uma maneira misteriosa (*geheimnisvoll*)” (LÖWY, 2005, p.49). Esta ideia remete à história sua função de memória redentora:

Tese III

O cronista que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história. Certamente, só à humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só à humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um dos seus instantes. Cada um dos instantes vividos por ela torna-se uma citation à l’ordre du jour – dia que é justamente, o do Juízo Final.

Essa tese inverte o sentido de ação da anterior, se na tese II era o passado que tinha pretensão a redenção, e nós “fomos esperados sobre a terra” pelas gerações anteriores, nesta, o cronista busca narrar aquilo que não pode se perder no passado, os eventos devem ser resgatados no presente, assim aqui a intenção redentora pertence ao cronista, ao presente, ao historiador. Poderíamos justapor esta tese a uma frase de Goethe que Benjamin havia citado – na qual ele opera uma pequena modificação para servir a seu propósito – no ensaio sobre Eduard Fuchs, ao

ilustrar o desassossego do historiador materialista frente à tranquila contemplação do passado: “Tudo aquilo que exerceu uma grande influência não pode de fato, ser já objeto de um juízo” (GOETHE apud BENJAMIN, 2012, p.128) – A frase original de Goethe remete-se a Shakespeare, e diz apenas de “um livro que teve grande repercussão...”.

Apesar disso, a primeira questão que salta aos olhos em divergência a colocação de Goethe diz respeito à diferenciação entre pequenos e grandes eventos: para alcançar a verdade contida neles, essa distinção não pode ser feita. É preciso poder citá-los e, assim, salvar do esquecimento também aqueles pequenos instantes desconhecidos, pois é sua qualidade significativa que interessa e não seu tamanho e durabilidade. Criar uma história na qual é possível narrar todos os eventos tem de ter como característica não apenas o reconhecimento dos momentos do passado, mas sua reconciliação com o presente, no resgate das forças lá dispostas seria possível fazer-lhes justiça ao empregá-las no agora.

Logo, uma segunda questão sobre a escolha da figura do cronista como sujeito da tese III revela-se extremamente interessante. Neste modelo narrativo, é próprio ao cronista narrar os fatos cotidianos ou aquilo que é comum ao mundo da vida e àqueles que compartilham da mesma experiência. “A reflexão sobre a crítica materialista da literatura conduz, então a uma reflexão sobre a história, no duplo sentido do termo: como conjunto dos eventos do passado e como sua própria escritura” (GAGNEBIN, 1993, p. 53). Ou ainda, aproximando mais à reflexão ao tema das teses:

“Escrever a história dos vencidos exige a aquisição de uma memória que não consta nos livros da história oficial. (...) Para fazer isso, é necessário a obtenção de uma experiência histórica capaz de estabelecer uma ligação entre o passado submerso e o presente. Tal conceito de experiência (*Erfahrung*) tem, na teoria benjaminiana, uma origem literária: é tomado à procura proustiana e ao modelo de narração.” (GAGNEBIN, 1993, p. 58).

A história precisa ser tomada em seu duplo sentido porque a memória proposta por Benjamin não trata de contar aquilo que foi e nem mesmo é apenas descrever aquilo que mais lhe interessa no passado, mas seus possíveis não realizados, contidos nos eventos ocultos. Garantir a compreensão das injustiças passadas é sem dúvida papel do materialismo histórico, mas há algo que se une misteriosamente a ele e o remete a ação redentora.

Se “a história toma por sua causa” a representação da redenção do passado, não são só os eventos precedentes que apresentam-se ainda por contar, está também em aberto o final dessas histórias para serem “escritas” no presente. Em uma carta de Horkheimer à Benjamin de 1937, ele o confrontara exatamente neste ponto dizendo: “a injustiça do passado está consumada e acabada. Os assassinados foram realmente assassinados... Se levarmos a sério o não fechamento

da história, teremos de acreditar no Juízo Final...” (HORKHEMER apud LÖWY, 2003, p.50) e, não obstante, lá está a referência ao juízo final, ao final da tese III. Nessa insistência de Benjamin pouco se explica, apenas nos é dito que nos foi dada “uma fraca força messiânica à qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo. O materialismo histórico sabe disso”. Se ele o sabe, aqui está aludida que a proposta de memória benjaminiana carrega uma função teológica. Esta indicação irá se aclarar um pouco mais a frente, por ora voltemos a tese I para entender um pouco melhor a associação entre materialismo histórico e teologia ali referida.

Tese I

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de uma enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado ‘materialismo histórico’ deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver.

Já dissemos sobre a primeira tese que é preciso entender o conluio entre materialismo e teologia para a formação do conceito benjaminiano de história, apontamos, seguindo Michael Löwy, para a similaridade do motivo benjaminiano nesta tese com o ensaio de Edgar Allan Poe e para o fato de que o materialismo histórico, dito como autômato, estar escrito entre aspas, semelhante ao que Baudelaire faz com essa nova palavra chamada “modernidade”. Assim, é preciso regressar um pouco mais para tentar esclarecer as origens que inspiraram a tese.

No outono de 1937, Benjamin trabalhava em uma série de contos e pequenas histórias, uma delas chama atenção, foi publicada em novembro deste mesmo ano em um jornal suíço: *Rastelli erzählt*,

É uma parábola sobre um malabarista idiossincrático, cuja genialidade consistia no manejo, nunca antes visto, de uma única bola. “Aqueles que haviam visto o mestre em ação tinham a impressão de que ele jogava com um comparsa vivo – alternadamente dócil e resistente, afável e zombador, exigente e vacilante – não com

um objeto inanimado.” De fato, o segredo do artista, ou o artifício, é que sua bola é, ou ao menos contém, um ser vivo. Seu comparsa é um anão, que se esconde secretamente dentro da bola e é capaz de acioná-la através de um complexo sistema de molas internas. O conto narra a melhor apresentação do malabarista (e também a mais arriscada). Diante de um sultão sabidamente caprichoso, um déspota cruel, ele realiza a melhor apresentação de sua vida. É apenas quando está prestes a deixar o teatro que lhe é entregue – tardiamente – a seguinte mensagem do anão, ainda lacrada: “Caro mestre, não se zague comigo. Hoje você não será capaz de aparecer diante do sultão. Estou doente e não consigo sair da cama.” *Rastelli erzählt* é, então, um conto de um enganador, enganado no decurso de sua própria enganação.¹³ (MEHLMAN, 1993, p.9).

A principal fonte para o conto de Rastelli de Benjamin é na verdade o poema em prosa de Baudelaire chamado *Une mort heroïque*:

Fanciouille, um ator, foi declarado culpado por conspirar contra seu príncipe. Sua chance de perdão parece depender de uma apresentação ordenada, surpreendentemente, por este príncipe. Ele é estupendo: o príncipe (ou mestre) parece estar sucumbindo dialeticamente pelo poder estético do bobo (ou escravo). A dialética, no entanto, é imobilizada, quando o príncipe ordena a um de seus serviçais que corra até um canto isolado do teatro e emita um assobio de irromper os ouvidos, durante um dos momentos mais sublimes do bobo. “Fanciouille, atordoado, acorda no meio de seu sonho, primeiramente fecha seus olhos e depois abre-os novamente, arregalados, abre sua boca como se fosse respirar convulsivamente, cambaleia alguns passos para frente, alguns para trás, então cai morto no palco.” A dialética foi interrompida pelo prematuro assobio explosivo do serviçal. Mas a interrupção do mestre em sua maestria, no decurso de (ou imediatamente após) sua mais sublime façanha, uma performance ordenada (provavelmente) sob pena de morte, é a dívida substancial que Benjamin tem com *Une mort héroïque* de Baudelaire em “*Rastelli erzählt...*” é um fim para a dialética (da verdade, da história, da história como verdade) que Benjamin captura bem nas palavras finais – atribuídas ao seu narrador, Rastelli, o famoso malabarista – de sua narrativa: “vejam só, disse Rastelli, após um momento em silêncio, nossa arte não data de ontem e nós também temos nossa história, ou pelo menos nossas histórias (*unsere Geschichten*).” Uma pluralidade de contos confere a “verdade” da história.¹⁴ (MEHLMAN, 1993, p.11).

¹³ Tradução nossa: “It is the tale of an idiosyncratic juggler, whose genius consist in his unprecedented manipulation of a single ball. “Those who had seen the master at work had the impression that he was playing with a live accomplice – alternately docile and recalcitrant, tender and mocking, obliging and faltering – rather than with a lifeless object.” In point of fact, the ‘master’s’ secret, or fraud, is that his ball is, or at least contains, a living being. His accomplice is a dwarf, who is secretly hidden inside the ball, and is able to activate it through a complex system of internal springs. The tale recounts the juggler’s greatest (and riskiest) performance. Before a notoriously capricious sultan, a cruel despot, he gives the performance of his life. It is only upon leaving the theater, that he is handed – late – the following sealed message from the dwarf: “Dear master, don’t be angry with me. Today, you will not be able to appear before the sultan. I am ill and cannot leave my bed.” *Rastelli erzählt* is thus a tale of a deceiver deceived in the course of his own deception.”

¹⁴ Tradução nossa: “Fanciouille, an actor, has been found guilty of conspiring against his prince. His chance for a pardon seems contingent on a command performance the prince surprisingly orders him to give. He is superb: the prince (or master) seems to be succumbing dialectically to the aesthetic power of his buffoon (or slave). The dialectic, however, is brought to a standstill, when the prince orders a page to rush off to a far corner of the theater and deliver an ear-splitting whistle (*coup de sifflet*) during one of the buffoon’s most sublime moments. “Fanciouille, stunned, awakened in the middle of his dream, at first closed his eyes, then opened then again, excessively wide, then opened his mouth as if to breathe convulsively, teetered a few steps forward, a few back, than fell stone dead on the stage.” The dialectic has been cut short by the untimely blast of the page’s whistle. But this disruption of the mastery of the master performer, in the course of (or immediately following) his most sublime

Há muitas diferenças a serem notadas aqui. Podemos dizer que, o modelo do enxadrista na tese I, em *Sobre o conceito de história*, realmente advém do meticuloso ensaio de Poe intitulado O jogador de Xadrez de Maelzel, nele já estão contidas todas as especulações e descrições sobre a engenhoca presentes, parcialmente, na tese de Benjamin. Porém o interesse principal contido nesta última não diz respeito às descrições referentes aos pistões, engrenagens e jogos de espelho. Na tese a atenção está guiada para o papel atribuído a cada um dos personagens na alegoria, portanto ele efetivamente tem uma dívida substancial com o poema de Baudelaire – dívida dupla, pois foi a partir da tradução de Baudelaire dos textos de Edgar Allan Poe que Benjamin leu o ensaio sobre enxadrista de Maelzel.

Comparando-as então, vemos que a principal diferença do poema de Baudelaire para o conto benjaminiano se dá no momento de interrupção do espetáculo, no primeiro caso, a interrupção violenta se dá quando mestre artista está no meio de sua apresentação, quebrando o encanto estético do que poderia se supor ser sua apresentação mais sublime, este não tem outro destino se não a morte em palco. No caso do mestre artista de Benjamin, ocorre exatamente o contrário, ele não só não morre, como a interrupção não se dá exatamente em sua performance, mas sim, após tê-la executado com maestria, o encanto se quebra para ele mesmo, ao perceber que sua engenhosidade não comparecera, ou mesmo que sua trapaça o enganou. O engano, porém, lhe foi favorável. A expectativa de êxito se dá de maneira diversa da esperada, mas ainda assim, exitosa. A convicção de que não poderia falhar em sua performance, auxiliado pelo anão dentro da bola, lhe possibilitou realizar exatamente aquilo que se propôs. O enganado ao final do conto é ele mesmo e não seu público. Porém, ao ser enganado no decurso de sua enganação, não é seu sucesso que lhe vem à mente, este parece ser mais um pretexto para outra compreensão, a de que sua arte não pertence ao passado, ele parece encontrar, ironicamente, a “verdade” de sua arte no presente. As interpretações aqui podem ser múltiplas, mas o que eu gostaria de salientar nos dois contos são seus pontos de convergência: em um momento de perigo, a vidas desses artistas parece ter sido colocada em jogo por figuras tirânicas, algo acontece e suspende o ato sublime performado, em Baudelaire morre o artista no palco, para Benjamin, desfaz-se a ilusão do artista que permanece vivo.

achievement, a command performance given under (probable) threat of death, is the substance of Benjamin’s debt to Baudelaire’s “*Une mort héroïque*” in “Rastelli erzählt...” It is an end to the dialectic (of truth, of history, of history as truth) which Benjamin captures nicely in the final words – attributed to his narrator, Rastelli, the famous juggler – of his tale: “you see, said Rastelli, after a moment of silence, that our art does not date from yesterday and that we too have our history, or at least our stories (unsere Geschichten).” A plurality of tales invests the “truth” of history.”.

Logo, o que se pode dizer a partir desta diferenciação entre Baudelaire e Benjamin, para diferenciação do conto e da tese, é que, primeiramente, no xadrez, diferente do malabarismo, está em jogo as capacidades intelectuais do homem frente a máquina. Faz-se, portanto, um exemplo fortuito, pois, tanto em Poe, quanto em Benjamin, o interesse é de reclamar as façanhas do autômato para o intelecto humano, para o espírito, para algo vivo que anima o maquinário técnico, por debaixo da ilusão criada, na contrapartida filosófica benjaminiana para a teologia/anão que coloca o materialismo histórico/boneco turco em movimento. Mesmo assim, não parece explicitado na tese as características de cada contrapartida, o autor limita-se apenas a dizer que a teologia/anão deve se manter oculta.

É possível, no entanto, especular sobre algumas questões. Depois desta análise é possível, junto a Löwy, afirmar que autores como Rolf Tiedemann estão, decisivamente, enganados quando este, por exemplo, “escreve: ‘O anão teológico também está morto, porque se tornou uma peça de um aparelho morto. O conjunto do autômato está morto e talvez já represente o campo de morte e de ruínas da tese IX.’ Se o conjunto, inclusive o anão, está morto e arruinado, como pode ganhar a partida contra o adversário? O que a tese sugere é exatamente o contrário: graças à ação revitalizadora do anão, o conjunto se torna vivo e ativo” (LÖWY, 2003, p.43). Voltaremos brevemente a essas ponderações, mas, desde logo acreditamos ter conseguido desdobrar suficientemente as ideias iniciais das teses *Sobre o conceito de história* para prosseguir com sua exposição.

O que vimos até o presente momento, pode ser resumido da seguinte maneira: Walter Benjamin pretende apresentar uma nova proposta do materialismo histórico, nova justamente porque se almeja reativar as forças do materialismo até então adormecidas, inertes ou inanimadas; para tanto, Benjamin diz ser preciso que se “tome a seu serviço a teologia”. Ele não chega a desenvolver esta relação, a busca, porém, por seu sentido parece apresentar algumas características vinculadas à memória narrada, que tem como duplo papel na história recolher dos eventos do passado em sua totalidade e no presente redimi-los.

Em aberta oposição à ciência literária burguesa, à teoria do partido social-democrata alemão do progresso histórico, a algumas correntes marxistas igualmente “cultuadoras” do progresso e ao historicismo, Benjamin parece denunciar nelas sua inaptidão por constituírem seus pressupostos em identificações afetivas, ao mesmo tempo ele parece apontar para a enorme importância das questões espirituais e anímicas no verdadeiro trabalho dialético com a história.

No caso das da experiência burguesa, a crítica é mais evidente, a condição de sua experiência já estava indicada em *Rua de mão única*, quando diz sobre os alemães, que em tempos de crise, se ensimesmam nos interiores de suas casas e em sua própria interioridade, sua narração e

memória se restringe a sua subjetividade, que, do passado apenas interessa o acúmulo de bens e no presente se perde na ilusão real das novidades modernas, seu valor narrativo segue os imperativos do mercado e da economia, portanto do fetichismo e das fantasmagorias.

Em seguida, teríamos o historicismo e sua proposta de uma história universal, cujos adversários desde o princípio “condenaram-lhe aquilo que justamente constitui sua força um relativismo total e uma erudição maçante, já que essa minuciosa descrição do passado não encontra qualquer justificativa para além de si mesma” (GAGNEBIN, 1993, p.54), seu ideal de pesquisa repousa sobre um tempo vazio, linear e homogêneo, ou seja, no historicismo seria preciso conceber a história como um espaço vazio e linear nos quais os acontecimentos tomam lugares sempre iguais, são pontos constituintes dessa linha na qual não haveria diferenças quantitativas, nem qualitativas:

A questão do saber se e como o sujeito do saber histórico pode verdadeiramente conhecer e compreender esse objeto que é o passado, tão diferente e tão afastado dele, é resolvida pelo axioma da sua identidade essencial: na filosofia de Dilthey os dois são, ao final das contas, manifestações do mesmo vivente. “A célula original do mundo histórico”, como ele afirma, “é a experiência vivida” (*Erlebnis*). Para o historiador, trata-se, portanto, de tornar sua experiência vivida das gerações anteriores, sendo que o diálogo entre dois sujeitos da mesma natureza fornece o modelo epistemológico privilegiado da compreensão. Esta compreensão é, a princípio, um esforço de identificação afetiva (*Einfühlung*, sentir-se em), uma espécie de transposição intuitiva para o Outro, uma fusão dele com o eu cognoscente. (GAGNEBIN, 1993, p.55).

Esta afeição de espírito vige em todas as correntes supracitadas, fato é que a falta de reflexão sobre seus pressupostos metodológicos se esconde atrás de um suposto interesse puramente “científico”, essa orientação positivista, leva esses historiadores a ignorar a seu próprio papel na recepção e na transmissão desse conhecimento. Logo, o princípio de acumulação do capital se mostra na pesquisa histórica: “seu objeto torna-se uma propriedade (cultural), a fonte de um enriquecimento (espiritual) do indivíduo” (GAGNEBIN, 1993, p.56) e o “historicismo une-se ao pragmatismo de origem hegeliana vulgar, que entretanto pretendia combater, transformando o sucesso em prova de validade histórica” (GAGNEBIN, 1993, p.57).

Ora, se os eventos de outrora tiveram seu desfecho em épocas longínquas, o passado estaria dado, de antemão, ao historiador que o quisesse coletar esses fatos históricos encerrados. A perversidade dessa lógica é que ela rompe qualquer tipo de comunicação possível das lutas passadas com as do presente. O marxismo não poderia ter se aproximado desta concepção, pois a pacificação das lutas do passado produz uma estranha desorientação no presente:

*“Buscai primeiro, o de quê comer
e vestir, e o reino de Deus vos advirá por si.”*

Hegel, 1807.

A luta de classes, que um historiador e escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais. Apesar disso, estas últimas estão presentes na luta de classes de outra maneira que a da representação de uma presa que toca ao vencedor. Elas estão vivas, nessa luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir.

O espiritual em Benjamin não se apresenta, como nas correntes criticadas, como uma identificação afetiva. Ao que se mostrou até o momento, ela é uma configuração de atenção ao passado “a serviço” do materialismo histórico, uma “força”, uma “pretensão” e, finalmente, aqui – como no malabarista Rastelli – uma “confiança”. Ao separar as coisas brutas e materiais, por um lado, “sem as quais não há coisas finas e espirituais”, de outro, entende-se que estas últimas não são “despojos que cabem ao vencedor depois do saque” (BENJAMIN, 2012, p. 11)¹⁵ mas estão vivas e seu movimento apontam do presente para o passado, em um processo que não cessa de contestar aqueles que dominam a história e a cultura em cada período. A epígrafe, que retira Hegel de seu contexto original, indica exatamente o papel heterodoxo do materialismo histórico para Benjamin que, de todo o escopo da análise do capital o ponto de maior consideração é a luta de classes e seus modos de apresentação na cultura moderna. Na percepção das mudanças desse objeto preterido, a mais difícil de notar aparece na simultaneidade do movimento. Não apenas quando o presente aponta para o passado, mas quando esse aponta de volta. Como flores que voltam suas corolas para o nascer do sol no céu da história, esse “secreto heliotropismo”, já foi descrito anteriormente na tese II, como “índice secreto” que o passado carrega e “pelo qual ele é remetido à redenção”, à felicidade. Ao mesmo tempo, o movimento inverso foi tratado na tese III como rememoração que agora ela parece

¹⁵ Faço referência, aqui excepcionalmente, à tradução da mesma tese IV, de João Barrento, por achar que a formulação e a opção de tradução ganham clareza de sentido nessa frase em particular.

estar acrescida de uma força motivadora que vivifica uma coragem que irá contestar as vitórias sangrentas do passado.

O movimento afigurado nesta tese retoma uma imagem do jogo de forças, já aludida anteriormente, do *Fragmento teológico político* que nos diz:

A ordem do profano tem de se orientar pela ideia de felicidade. A relação dessa ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história. De fato, essa relação determina uma concepção mística da história cuja problemática se pode apresentar através de uma imagem. Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico. O profano não é categoria de tal reino, mas é uma categoria – e das mais decisivas – da mais imperceptível forma do aproximar desse reino. Pois na felicidade tudo o que é terreno aspira a sua dissolução, mas só na felicidade ele está destinado a encontrar a sua dissolução. Já a intensidade messiânica espontânea do coração, do homem interior e individualizado, atravessa a infelicidade, no sentido do sofrimento. (BENJAMIN, 2012, p.24)

É certo que o fragmento pode mais confundir do que elucidar, o que é colocado aqui como axioma parece mais um oximoro. Fazemos um pequeno esforço para tirar dele algumas consequências: primeiramente, não há compatibilidade entre o tempo messiânico e o histórico, aguardar o Messias redentor parece ser uma concepção mística da história, a crença na teodiceia divina que justifica os males do mundo material parece reservar apenas infelicidade e sofrimento aos indivíduos. De maneira contrária parece que, ao se aproximar do reino messiânico, nunca se alcançaria a dissolução de tudo na felicidade, a vinda apocalíptica do Messias, aquela do juízo final, que dissolve e cumpre o *telos* está muito distante da aposta redentora de Benjamin. Se a teologia redentora é exatamente aquilo que o permite dar sentido político ao processo de contestar a ideologia do progresso, ela deve ser, como dito, no próprio fragmento, meio e não fim.

O profano – em sua aplicação vetorial histórica, a qual não se pode resolver com uma simples lei dos cossenos – é, então, paradoxalmente, o mais próximo que é permitido chegar da ordem do messiânico, parece, entretanto, dissolver aquilo que é da ordem do terreno na felicidade em seu movimento quase imperceptível. Se, por outro lado, a seta que indica o sentido da humanidade secular aponta paralelamente, ou mesmo, se sobrepõe àquela que aponta o reino messiânico, em mesmo sentido e direção, o módulo desses vetores transpostos para sua contrapartida histórica, estagnar-se-ia nesta intensidade da expectativa do Messias na ordem do profano.

Assim, a essa meia luz do fragmento, é possível ponderar, novamente junto a Löwy, quanto a perspicácia do comentário de Irving Wohlfarth, quando este afirma sobre a tese III, “com toda a razão, que o cronista antecipa o Juízo Final”. Essa experiência histórica pode se fazer ainda mais clara se voltarmos a um outro ponto já mencionado, sobre as bases constitutivas da noção de memória na proposta da narração e em sua aproximação da busca proustiana.

A emergência do romance como gênero literário liga-se, portanto, ao isolamento crescente do indivíduo na sociedade burguesa. O desaparecimento de uma memória e de uma experiência coletivas traz também como consequência o culto do sempre novo, razão de ser da imprensa escrita. A informação jornalística afasta-se diametralmente da informação fornecida por uma história contada de acordo com a narrativa tradicional. (...) A informação subjacente ao relato do narrador concerne a uma experiência antiga e pacientemente retransmitida. Seu sentido não é evidente. Para Benjamin, a arte do narrador é também a arte de contar, sem a preocupação de ter de explicar tudo; a arte de reservar aos acontecimentos sua força secreta, de não encerrá-los numa única versão. Ao contrário da coerência psicológica do romance e da plausibilidade da informação jornalística, o relato do narrador permanece irreduzível a interpretações posteriores, capaz por isso mesmo de provocar surpresa e reflexão mesmo depois de muitos séculos, semelhante, diz Benjamin, “às sementes mantidas no vácuo durante vários séculos nas pirâmides, e que até hoje conservam sua força germinativa”. (GAGNEBIN, 1993, p.59-61)

É certo que as mudanças nas formas de produção artísticas e industriais modificam drasticamente a percepção individual e coletiva, a dispersão da narrativa em narrativas, que proliferam na Europa, sejam elas romances de vivências, tentando dar conta dos sintomas sociais sentidos a nível individual, ou mesmo a narrativa presentista, que se acompanha no dia a dia, por meio dos jornais, são frutos do desenvolvimento das técnicas literárias e da prensa que tentam acompanhar a velocidade dos tempos. Esse diagnóstico apenas constata a problemática relação da modernidade com o tempo.

“O que se opõem a esta tarefa de retomada salvadora do passado não é somente o fim de uma tradição e de uma experiência compartilhadas” (GAGNEBIN, 1994, p. 72), a perda de uma narrativa é, pois também, a perda da autoridade narrativa que produziria vínculos de experiências, que ecoavam entre aquelas núcleos ou sociedades e que dariam sentido e direção no mundo.

Jeanne Marie Gagnebin, explicita a partir dos textos *O Narrador* e de *Experiencia e pobreza*, um sentido particular dessa autoridade narrativa, quer dizer, a habilidade de dar “conselhos”. Se, toda crônica requer uma “moral da história”, o cronista, da tese III, reaparece aqui no diagnóstico benjaminiano da perda da experiência comum – que, por ser comum, pressupõe sua comunicabilidade – e toma seu lugar nesse diagnóstico da perda daquela experiência que lhe seria própria. O esvaziamento da noção de tempo coincide com a perda da referência antinômica

entre o agora e a eternidade, a disposição narrativa permanece, por consequência, nesse não lugar no tempo. Está seria a disposição na modernidade.

Em contraposição, poder-se-ia falar daquele historiador que faria uso do passado em momentos oportunos de sua história presente: se as histórias individuais ganham o espaço da história comum, nos momentos decisivos, nos quais o próprio desfecho da história está em questão, este sujeito é capaz de citar um evento longínquo, que, não obstante, possui profunda e estranha atualidade com aquilo que se vive hoje. Ele demonstraria, desta maneira, como cada fio de movimento vivido estaria entranhado no novelo da história, sua possibilidade de ser entretecido, mesmo a daquele fio arrebitado, faz na possibilidade do novelo, no movimento contínuo de desembaraçá-lo.

Assim, em Proust, também se dá essa sincronicidade dos tempos da experiência histórica na memória:

Ela faz coincidir uma sensação perdida do passado com a evidência do presente, operando uma fusão entre um tempo e outro. Essa fusão faz Proust feliz ao extremo, porque, como diz no final de seu livro, assim ele tem a impressão de poder escapar à fluência inexorável do tempo (e portanto, da própria morte), graças a esse encontro efêmero do passado esquecido com a luminosidade do presente. Como notou Peter Szondi, Benjamin se afasta de Proust exatamente nesse ponto. A coincidência do passado com o presente não deve, para ele, liberar o indivíduo do julgo do tempo, mas operar uma espécie de condensação que permita ao presente reencontrar, reativar um aspecto perdido do passado, e retomar, por assim dizer, o fio de uma história inacabada, para tecer-lhe a continuação (Benjamin utiliza frequentemente a metáfora da tecedura em relação à experiência histórica). Como escreve, ainda P. Szondi, a filosofia da história de Benjamin se desdobra no tempo paradoxal do futuro do pretérito: isto que teria podido se construir no futuro do passado. (GAGNEBIN, 1993, p.61).

O encontro com o tempo perdido, esta história particular da vida vivida, em Proust pode ser dito, por meio do exemplo clássico da mordida da Madeleine, que faz fervilhar sua memória com imagens da infância, que ele não procurava naquele exato momento. A história individual de Marcel Proust não importa tanto a Benjamin. No entanto, este momento serve como uma resposta a uma busca consciente na memória que ele se coloca a pesquisar. O ímpeto de Proust seria essa síntese entre uma busca consciente e uma memória inconsciente, que se revelaria aquém da vontade, para possibilitar sua narrativa, sua obra possui esse impulso de se construir naquilo que parece inconstituível. Este movimento a partir da falta, ou de narrar a partir daquilo que se esqueceu move o projeto benjaminiano.

3 CRÍTICA AO FATALISMO OTIMISTA COMO HISTORICISMO DOGMÁTICO

Essas memórias que surgem do passado e parecem deslocadas de seu tempo original para o presente, constituem objeto de cuidado do materialismo histórico. Essa concepção, que antagoniza com as principais correntes teóricas concorrentes, busca alicerce em uma atitude prática na figura do colecionador. Aquele que trabalha com os objetos descartados, esquecidos e os dispõe em uma nova configuração em sua coleção, que é essencialmente diferente daquela original de cada objeto.

No ensaio sobre *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, encomendado para publicação na revista do Instituto de Pesquisa Social, já estão presentes não apenas as temáticas, mas passagens inteiras são recortadas e constituem versões preliminares do trabalho das teses *Sobre o conceito de história* – precisamente as teses V, VI, VII, XIV, XVI e XVII. Para além da caracterização da figura do colecionador e das predileções do próprio Fuchs, é a aproximação deste com a ainda incipiente teoria materialista da arte que acaba por fazer com que esse ensaio compartilhe dos mesmos princípios críticos contidos nas teses. Fuchs se faz historiador por uma “intuição mais ou menos clara de uma situação histórica a qual estava inserido. Era a situação do próprio materialismo histórico” (BENJAMIN, 2012, p.126), isto é, sua paixão pelas coleções torna-se “a resposta do prático às aporias da teoria” (BENJAMIN, 2012, p.130).

A teoria materialista da arte possui uma dificuldade de saída, ela não teria história ainda, com exceção de Franz Mehring e G. H. Plekanov, pouco havia se discutido sobre as funções emancipadoras da arte ou mesmo sobre o trabalho a ser realizado com a cultura de massas. Benjamin afirma que mesmo Marx e Engels não foram capazes de desenvolver essa problemática, deixando apenas como sugestão o vasto campo de estudo que estaria disponível ali. Logo, a situação problemática que se inscrevia à época era a preponderância do materialismo pelas vias da social-democracia, Mehring, via de exemplo, desde cedo mostrava que suas interpretações estavam carregadas de um lassalismo e

só relativamente tarde entrou em contato com Engels, já no final da vida deste. Fuchs, por seu lado, encontrou-se cedo com Mehring. Na relação entre os dois esboça-se pela primeira vez uma tradição da linha materialista histórica no âmbito da história das ideias. Mas o domínio de trabalho de Mehring – a história literária – tinha, no espírito dos dois estudiosos, poucos pontos de contato com o de Fuchs. E mais decisiva ainda é a diferença das suas orientações: Mehring era um erudito, Fuchs, um colecionador. (BENJAMIN, 2012, p.126).

O colecionador produz uma abordagem, distinta dos eruditos, sobre os mesmos problemas daquela atualidade. “Os começos de Fuchs coincidem com a época em que, como se podia ler num dos números da revista *Neue Zeit*, ‘o tronco do Partido social-democrata começava a crescer por toda a parte organicamente, anel a anel’. Isso significava a necessidade de afirmação

de novas tarefas no âmbito do trabalho cultural do partido.” (BENJAMIN, 2012, p.133) tarefa essa que nunca chegou a se cumprir porque o partido socialdemocrata falhou ao encarar os destinatários dos trabalhos culturais produzidos como público, inversamente deveria tê-los visto como classe. O materialismo histórico exercido pela social-democracia perderia, por conta de seus pressupostos positivistas, o contato com a prática política na formação das massas justamente no momento em que estas depositavam sua confiança no partido. O problema no campo das ideias, relativo ao problema do trabalho cultural que se impunha à época, aparece expresso, logo no começo do ensaio sobre Fuchs, com a citação de uma carta de Engels à Mehring datada de 1893:

Aquilo que mais contribui para a cegueira da maior parte das pessoas é essa aparência de uma história autônoma das formas de organização política, dos sistemas do Direito, das concepções ideológicas nos seus respectivos domínios específicos. Quando acontece a ‘superação’ da religião católica oficial por Lutero e Calvino, quando Hegel supera Fichte e Kant, ou Rousseau, indiretamente, com seu Contrato Social, o constitucionalista Montesquieu, trata-se de um processo que permanece adentro dos limites da teologia, da filosofia, da teoria política, que representa uma etapa na história dessas áreas de pensamento e não sai delas. E desde que a ilusão burguesa da natureza eterna e em absoluto definitiva da produção capitalista chegou a essa conclusão, até a superação dos mercantilistas pelos fisiocratas e Adam Smith é vista como uma mera vitória do pensamento, não como reflexo, no pensamento, da transformação de fatos econômicos, mas como visão correta e finalmente alcançada de condições reais eterna e universalmente vigentes. (ENGELS apud BENJAMIN, 2012, p.127)

Algumas questões fundamentais estão presentes aqui. O que Engels está contestando é, primeiramente, o hábito de apresentar a história das ideias como evolução, reação e superação de um antigo dogma por um novo, mas também o hábito de apresentá-los desassociados de “seus efeitos sobre as pessoas e do seu processo de produção, tanto espiritual como econômico” (BENJAMIN, 2012, p.127). Um terceiro ponto fixa o sentido da crítica, a separação das áreas de conhecimento em suas produções, hermeticamente fechadas em si, criam a falsa percepção de que não há qualquer tipo de determinação que lhes seria comum, essa aparência encobre justamente as ciências de dominação da natureza, em suma, Engels está reivindicando como denominador comum a essas produções, exatamente o estágio do desenvolvimento técnico produtivo em que elas se encontram no momento de seu surgimento.

Mas é preciso não esquecer que a técnica não é uma pura manifestação das ciências da natureza, é também uma manifestação histórica. Enquanto tal ela obriga-nos a testar a separação positivista e não dialética que se tentou instituir entre as ciências da natureza e as “ciência do espírito”. As questões que a humanidade coloca à natureza são codeterminadas pelo estágio da sua produção. É esse o ponto em que o positivismo fracassa, porque, na evolução da técnica, só foi capaz de reconhecer os progressos da técnica, não os retrocessos da sociedade. Mas não se apercebeu de que essa evolução foi decisivamente determinada pelo capitalismo. E também aos

positivistas entre os teóricos social-democratas escapou o fato de que tal evolução tornou cada vez mais precário o ato, que se revelava cada vez mais urgente, de uma futura tomada de posse dessa técnica pelo proletariado. E ignoraram o lado destrutivo desses desenvolvimentos porque tinham alheado do lado destrutivo da dialética (BENJAMIN, 2012, p.135).

Mas este seria o único trabalho do materialismo histórico? Remontar as condições de produção ao que o desenvolvimento técnico permitia à época? No âmbito da cultura, isto resultaria em uma noção terrível, pois, ao entender que apenas interessa na análise de cada objeto sua gênese originária, a pós-vida de cada um destes é reduzida a qualquer configuração contingente que os permitiu ultrapassar seu tempo para se encontrar perdido no presente. Porém, estes não teriam nada a dizer, já que unicamente seriam capazes de expor suas condições de produção preexistentes, assim, toda grande obra, todo objeto de cultura seria apenas o reflexo das forças das forças produtivas da época que o criou.

O que Engels aponta parece colocar apenas metade do problema, e assim, perigosamente se aproximar dos sentidos do positivismo, em perfeita analogia com o postulado de Leopold von Ranke: para a história científica conhecer aquilo que foi “‘Tal como foi realmente’, que seria, afinal, ‘o único’ que importa” (BENJAMIN, 2012, p.129), perde o sentido “destrutivo da dialética”, de uma história da recepção. E assim foi, de Marx e Engels à Mehring e ao partido social-democrata, a concepção de cultura orientava, com o lema “Saber é poder”, as massas a adquirir um saber que pertencia as classes dominantes, a aquisição por si, acreditavam eles, fundariam as bases de sua libertação. O problema da popularização da ciência se mostra desde a fundação da social-democracia. Se Ferdinand Lassalle colocava a questão da disseminação cultural em termos de herança cultural, para Marx e Engels o proletariado moderno evidenciava seu direito de posse pelo trabalho que exerciam e que a produzia, assim a ciência histórica ou a história cultural transforma-se em um inventário dos fatos e objetos fechados do passado, passíveis de serem conhecidos em sua configuração original produtiva mas que nada dizem ao presente ou às massas trabalhadoras, pois esta relação está desprovida de qualquer experiência política.

Em resumo: a história da cultura apenas aparentemente representa um avanço do ponto de vista, e nem aparentemente um avanço da dialética. Porque lhe falta o momento destrutivo que assegura o pensamento dialético e a autenticidade da experiência do historiador dialético. Aumenta com certeza o peso dos tesouros que se acumulam sobre os ombros da humanidade. Mas não lhe dá forças para sacudi-los, e assim ficar com eles na mão. (BENJAMIN, 2012, p.138)

Algumas características da obra de Fuchs demonstram seu pioneirismo na crítica da história da cultura, mesmo que de uma posição delicada de quem crítica e simultaneamente participa dela.

As coleções de Eduard Fuchs constituíam-se de algumas pinturas de Honoré Daumier, arte erótica, mas principalmente de suas caricaturas políticas e dos costumes europeus. Sua escolha pela arte desprezada, apócrifa, julgada degenerada, constitui essa afronta ao inventário da história da cultura que celebra os grandes monumentos sem, no entanto, perceber que nem a todo monumento vale celebração. A concepção classicista da arte nega as perversas caricaturas organizadas por Fuchs e vangloriam o progresso técnico, mas não conseguem ver que as caricaturas representam exatamente uma das formas artísticas mais favorecidas pelo estágio do desenvolvimento da reprodutibilidade técnica, isto porque,

“(…) não é de se estranhar o fenômeno curioso de que todas as grandes mudanças históricas, que levaram ao poder classes que destronaram as dominantes condicionaram também regularmente as mudanças nas técnicas de reprodução de imagens. É preciso lembrar esse fato de forma clara.” Pontos de vista como esse evidenciam o papel pioneiro de Fuchs. Com eles chamou a atenção para objetos cujo estudo pode servir de escola do materialismo histórico. O grau de desenvolvimento técnico das artes é um deles. Segui-lo é reparar muitos dos estragos provocados pelo conceito corrente de cultura das ciências do espírito (por vezes até no próprio Fuchs). (...) A caricatura é para ele uma arte de massas. Não existe caricatura sem a difusão em massa de seus produtos. (BENJAMIN, 2012, p.163)

Enquanto o historicismo olha para os objetos de cultura e vê apenas o reflexo da técnica em um movimento ascensional, o colecionador, por conhecer profundamente a história que constitui cada objeto de sua coleção, entende os sacrifícios feitos para a produção e transmissão de cada objeto que permitiu que este chegasse em suas mãos. Assim, seu modelo deve servir para o historiador materialista que deve escapar à ilusão do progresso, nos objetos de cultura, isto é, nas artes e na ciência como obras de gênios criadores mas relaciona-los a “escravidão anônima de seus contemporâneos” (BENJAMIN, 2012, p.137).

TESE VII

*“considerai a escuridão e o frio intenso
Neste vale, onde ressoam lamentos”*

Brecht, A ópera dos três vinténs

Ao historiador que quiser reviver uma época, Fustel de Coulanges recomenda banir de sua cabeça tudo o que saiba do curso ulterior da história. Não se poderia caracterizar melhor o procedimento com o qual o materialismo histórico rompeu. É um procedimento de identificação afetiva. Sua origem é a indolência do coração, a acedia, que hesita em apoderar-se da imagem histórica autêntica que lampeja fugaz. Para os teólogos da Idade Média ela contava como fundamento originário da tristeza. Flaubert, que

bem a conheceu, escreve: ‘Poucas pessoas serão capazes de imaginar como foi preciso estar triste para ressuscitar Cartago’. A natureza dessa tristeza torna-se mais nítida quando se levanta a questão de saber com quem, afinal, propriamente o historiador do Historicismo se identifica afetivamente? A resposta é, inegavelmente: com o vencedor. Ora, os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A identificação afetiva com o vencedor ocorre, portanto, sempre, em proveito dos dominantes de turno. Isso diz o suficiente para o materialismo histórico. Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra. A presa, como sempre de costume é conduzida no cortejo triunfante. Chamam-na bens culturais. Eles terão de contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com seu olhar, abarca como bens culturais atesta, sem exceção, uma proveniência que ele não pode considerar sem horror. Sua existência não se deve somente ao esforço dos grandes gênios, seus criadores, mas, também, à corveia sem nome de seus contemporâneos. Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro. Por isso, o materialista histórico, na medida do possível, se afasta dessa transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo.

Interessa a Benjamin a ruptura com um conceito de história que se pautou em uma identificação afetiva, a escolha de Fustel de Coulanges como exemplo do tipo de historicidade a ser destruído é um ataque, não ao indivíduo, mas a toda história que ignora o passado em sua recepção pelo presente. Pois aquilo que aparece como o fundamento positivista da história em Fustel de Coulanges, se manifesta como um fatalismo e hesitação para o “materialismo histórico” no plano da política.

A contrapartida achada em Fuchs, não instaura, porém, a ruptura com a noção de cultura de sua época, mas representa uma interrupção importante no âmbito das ideias: como colecionador, ele só pode adquirir os objetos do passado com a intenção de presentificá-los, cada objeto resgatado do passado e do esquecimento ganha um propósito novo, ele participa de uma coleção, entretanto, ele só ganha lugar na coleção pelas afinidades que ele possui com aqueles

outros objetos resgatados, não interessa ao colecionador, assim, a verdade entendida na gênese de cada objeto, a intenção criadora de cada objeto que compõem sua coleção não é a intenção organizadora da coleção, não obstante uma das características mais surpreendentes de todo o verdadeiro colecionador é sua capacidade de discorrer longamente sobre a origem, trajetória e permanência de cada um deles. O colecionador, portanto, não é um historiador mas é um conhecedor profundo da duração e transmissão na vida material de cada um de seus objetos. Só ele conseguiu mostrar a os criadores apócrifos e dar nome aos anônimos que carregaram os objetos do passado até o presente.

O objetivo, pretendido por Benjamin, é mostrar a massa anônima pisoteada pelo cortejo triunfante, os gênios consagrados de cada época a quem os historiadores prestavam homenagens apaixonadamente, se é assim, é porque estes estavam mais interessados na gênese cultural de cada época em sua produção particular de exemplos exitosos. A identificação entre racionalidade e realidade se transpõe para o campo da história como admiração cega do factual triunfante. Mas se o colecionador serve como modelo ao propósito do materialismo histórico é no sentido de manter a história aberta em sua recepção a qualquer objeto do passado que se apresente.

O salto dialético estaria em justamente passar do “materialismo histórico” empregado pela social-democracia, que dissolve a história em uma história dos bens culturais, para um verdadeiro materialismo histórico que esteja disposto a produzir um sentido diferente daquele da comemoração obscena dos vitoriosos, dos eventos monumentais e da aquisição da técnica.

Era preciso um prognóstico que não foi feito, e isso marcou um processo que haveria de se revelar como um dos mais característicos do século passado: a desastrosa recepção da técnica. Esse desastre consistiu numa série de ensaios entusiásticos e sempre renovados que, sem exceção, tentaram passar por cima do fato de a técnica só servir a essa sociedade para a produção de mercadorias. No começo encontramos os saint-monistas, com a poesia industrial; segue-se o realismo de um Du Camp, que vê na locomotiva a salvação do futuro; e um Ludwig Pfau extrai as conclusões ao escrever: “De nada serve tornarmo-nos anjos, um caminho de ferro vale mais que um belo par de asas!”. (...) As energias que a técnica desenvolve para lá desse limiar são destruidoras. Reclamam em primeiro lugar as técnicas das guerras e da sua preparação propagandística. Dessa evolução, com a sua total determinação de classe, pode dizer-se que ela se realizou nas costas do século passado, que não tinha ainda consciência das energias destruidoras da técnica. Isso se aplica em particular à social-democracia da virada do século. Se é certo que aqui e ali contestou as ilusões do positivismo, no seu conjunto ficou presa a elas. Via o passado como definitivamente recolhido nos palheiros do presente; se o futuro prometia trabalho, não era menos certa a benção da colheita. (BENJAMIN, 2012, p.135-136).

Escovar a história a contrapelo não propõe, porém, um retorno idílico para antes dos avanços técnicos do século XIX, para antes da história ou mesmo para antes do capitalismo, o historiador

deve se afastar da transmissão mas ainda observá-la – com horror. A proposta tem, então, mais um sentido de resistência, de se opor as correntes históricas que vibram em um fatalismo otimista e mostrar que barbárie não se opõe à civilização, mas que “A barbárie está inserida no próprio conceito de cultura: como conceito de um tesouro de valores considerado de forma independente, não do processo de produção no qual nasceram os valores, mas do processo no qual eles sobrevivem. Desta maneira servem à apoteose deste último não importando o quão bárbaro possa ser” (BENJAMIN, 2009, p.509).

Nem tanto um prognóstico mas um impulso de renovação está presente nas coleções de Eduard Fuchs, que consegue justamente apontar para a dialética em seu lado destrutivo. A arte de colecionar, então, pode ser descrita da seguinte maneira: o colecionador elege uma categoria de objetos, quanto mais específicas, para sua coleção (exemplos seriam: selos, brinquedos... e suas determinações poderia se dizer: selos impressos de uma determinada forma, brinquedos de porcelana, pintados com uma determinada tinta ou de uma região determinada qualquer). Os objetos colecionáveis entram na coleção a partir da retirada de suas funções originais, assim é extremamente comum ver coleções inteiras de brinquedos que nunca serviram sua designação inicial: a de ser incorporado em alguma brincadeira. Estes objetos, incorporados à coleção, assumem um lugar junto aos outros objetos, unidos numa ordem interna à própria coleção.

Algumas indicações, para que se entenda o sentido autêntico de uma coleção que pode servir ao materialismo histórico, são absolutamente importantes aqui: primeiramente, a coleção não é uma simples união de objetos colecionados nos interiores burgueses, como souvenirs de viagens ou um conjunto de edições de luxo de uma editora qualquer, estes dizem respeito apenas a uma experiência particular de aquisição. O que não significa, por oposição, que o ato de colecionar se restringe ao acúmulo de antiguidades, em um mercado de pulgas ou um antiquário, os objetos que ali se encontraram, podem sim chamar a atenção do colecionador, mas enquanto permanecem dispostos nas prateleiras, seguem seu valor de troca e, o mais importante, não aguardam uma adição de uma nova peça, mas a dispersão que ocorreria com sua venda. “Talvez o motivo mais recôndito do colecionador possa ser circunscrito da seguinte forma: ele empreende a luta contra a dispersão”, mas, paradoxalmente, “sua coleção nunca está completa” (BENJAMIN, 2009, p.245). Ao configurar os objetos no sentido daquele que ainda está faltando, isto é, as afinidades que organizam os objetos, uns com os outros, permite que um novo elemento se apresente. O ato incessante do colecionador trabalha na iminência do perigo da perda, mas não do objeto subsequente aos outros já adquiridos, ao fim da coleção.

É decisivo na arte de colecionar que o objeto seja desligado de todas suas funções primitivas, a fim de travar a relação mais íntima que se pode imaginar com aquilo

que lhe é semelhante. Esta relação é diametralmente oposta à utilidade e situa-se sob a categoria singular da completude. O que é esta completude <?> É uma grandiosa tentativa de superar o caráter totalmente irracional de sua mera existência através da integração em um sistema histórico novo (BENJAMIN, 2009, p. 239).

É extremamente curioso que Benjamin recorra a uma tarefa fadada a sua incompletude para servir de apoio à tarefa dialética de que o materialismo histórico carece. Pois todo ímpeto do colecionador se assemelha à busca de totalidade para algo que não pode ser completo, há sempre uma abertura para o elemento que surge repentinamente e “exige” ser incorporado no meio da coleção. Se a busca se encerra, morre a coleção porque cessa o colecionar e, junto a ele, a intenção ordenadora dos elementos que a compõem.

Em suma: a escala de valores que antes determinara a relação com a obra de arte, no tempo de Winckelmann ou Goethe, perdeu toda sua influência no caso de Fuchs. Seria, porém, errôneo concluir daqui que se deitou abaixo a própria visão idealista da arte. Isso só acontecerá quando os *disiecta membra* a que o idealismo da arte chama “representação histórica”, por um lado, e “homenagem celebratória”, por outro, se transformarem num só e forem superados enquanto tal. Esse feito está destinado a uma ciência histórica cujo objeto não é constituído por um novelo de pura facticidade, mas por um conjunto determinado de fios que representam a penetração de um passado na textura do presente. Mas seria errado fazer equivaler essa penetração a um mero nexu causa. Trata-se de uma intervenção dialética, podem até ter-se perdido durante séculos alguns desses fios, e o processo histórico da atualidade retoma-os de uma forma imperceptível e súbita. (BENJAMIN, 2012, p. 139-140)

As exigências organizadoras próprias as suas coleções exigem também uma negação da história da cultura, bem como, das formas de valoração da estética clássica – na qual a verdade da obra se harmoniza a sua beleza. Assim, Fuchs não resolve o problema dialeticamente, não foi capaz de colocar as forças destrutivas da dialética na cultura de sua época, mas a percepção que ele tem é disruptiva, produz uma interrupção clara na ideia hegemônica que se tinha das tarefas culturais, essencial para qualquer aproximação posterior da teoria materialista da arte. “No que se refere à arte, (...) para aquele que delas se ocupa usando os instrumentos da dialética histórica, essas obras integram a sua pré e a sua pós-história – uma pós-história dada a qual também a sua pré-história se torna reconhecível como um processo de transformação permanente. (...) como a recepção pelos contemporâneos é parte integrante do efeito que a obra de arte exerce hoje sobre nós próprios” (BENJAMIN, 2012, p.128).

Como vemos na

TESE VI

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela

lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo. O perigo ameaça tanto o conteúdo dado da tradição quanto os seus destinatários. Para ambos o perigo é único e o mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante. Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la.

Assim, para o materialista histórico, esta visão da cultura pautada pela falsa consciência de seu passado não é menos problemática do que a degradação que sofre no presente. Como despojos da humanidade, a ideia de bens culturais rapidamente se degenera em mercadoria, “o conceito de cultura apresenta-se-lhe com traços fetichistas, reificada. A sua história não seria mais do que os resíduos depositados na consciência dos homens pelas coisas memoráveis, desprovidas de experiência autêntica, isto é, política.” (BENJAMIN, 2012, p.138).

Seria então um contrassenso pretender que um materialismo histórico-dialético trabalhe com bases na história da cultura, como queriam alguns socialistas, principalmente vinculados ao partido social-democrata, que tomaram a história da cultura como “grande marco e referência”. Já “Fuchs rejeita a visão classicista da arte, cujos vestígios ainda são visíveis em Marx.”. Ao se dedicar a crítica do formalismo, muitas vezes por sua prática como colecionador, rejeitando cânones como a bela aparência, a harmonia e a unidade na obra de arte que a legariam algum valor cultural, ele desvia sua atenção do olhar artístico e se preocupa fundamentalmente com as transformações sofridas no âmbito mudanças econômicas e técnicas, quando estas são incorporadas pela arte. O colecionador não consegue, entretanto, fugir a influências de época.

A árvore genealógica francesa de Fuchs é a do colecionador, a alemã, a do historiador. O rigor moral característico do historiador Fuchs dá-lhe o seu *facies* alemão. Já o dera a Gervinus, cuja *História das Belas-Letras Nacionais* pode ser vista como uma das primeiras tentativas da “história do espírito” na Alemanha. (...) Mas a escala de Gervinus é ainda a sua, e pode mesmo ser seguida para trás até o século XVIII pela mão do próprio Gervinus, cujo discurso em memória de C. F. Schlosser deu expressão grandiosa ao aguerrido moralismo da época revolucionária da burguesia. Já se acusou Schlosser de “rigorismo moral intragável”. (...) É esta a origem do moralismo de Fuchs: um jacobinismo alemão cujo marco maior é a história universal de Schlosser, que Fuchs conhecia desde a juventude. Esse moralismo burguês contém – e o fato não é surpreendente – ingredientes que colidiam com os materialistas em Fuchs. Se ele tivesse consciência disso, talvez conseguisse minorar o choque. Mas acontece que ele estava convencido que sua visão moralista da história e o materialismo histórico podiam conviver em perfeita harmonia. (BENJAMIN, 2012, p.152-153)

Benjamin ainda aponta que esta disposição moral, em Fuchs, não afeito a polêmicas, determinaria uma falta em sua obra: uma certa dialética erística, que, segundo Hegel, minaria “a força do adversário para destruí-lo por dentro”, acabando por não colocar à prova suas concepções históricas, aproximando-as ao *páthos* democrático de 1830. Isto é, que o materialismo científico levaria inexoravelmente a tomada de consciência do proletariado, elevando espontaneamente as condições do materialismo histórico, em um progresso irrefreável. Em outras palavras, um otimismo inabalável impedia a aproximação do colecionador do papel do historiador dialético.

Essas concepções que ajudaram a manter a confiança no partido social-democratas na época das perseguições de Bismarck, não configurou depois um otimismo nas forças de ação de classe, mas na “barbárie em gestão, de que um Engels e um Marx tiveram a intuição” (BENJAMIN, 2012, p.148). “Contra tal ideia é absolutamente necessário dar atenção ao espiritualismo que codeterminou aquelas revoluções, e cujos fios de ouro foram fiados pela moral [burguesa]” (BENJAMIN, 2012, p. 153). Os fios são de ouro para exaltar uma atitude complacente, até mesmo, celebrativa. A confiança no progresso é construída pela apologia da história universal como conjunto de fatos necessários no passado e no presente. A concepção da história, que retira as forças à ação de uma determinada classe, está profundamente vinculada com a construção da mesma história que representa o futuro melhor como uma conquista garantida e irreversível, ainda sim, uma construção.

Para aproximar o trabalho do colecionador a recorrente referência da história como tecedura, deve-se entender duas coisas a princípio: na coleção, como na tecelagem, as partes que as compõem possuem o todo como intenção final; mas é apenas no olhar que perde de foco o panorama do contínuo da coleção e no tato que desfia a peça costurada, que se encontra a descontinuidade no todo:

Este efeito está destinado a uma ciência da história cujo objeto não é constituído por um novelo de pura facticidade, mas por um conjunto determinado de fios que representam a penetração de um passado na textura do presente. Mas seria errado fazer equivaler essa penetração a um mero nexos causal. Trata-se de uma intervenção dialética, podem até ter-se perdido durante séculos alguns desses fios, e o processo histórico da atualidade retoma-os de forma imperceptível e súbita (BENJAMIN, 2012, p. 140).

O trabalho indicado por Benjamin passa, portanto, em apontar a quem interessaria uma história costurada nas bases do conformismo de classe e, por consequência, as fissuras nesta construção.

3.1 A URGÊNCIA DO HISTORIADOR MATERIALISTA

Se o texto *Eduard Fuchs, colecionador e historiador* já contém o antagonismo àqueles modelos de interpretação histórica, representados pela própria figura de Fuchs, faz-se necessário explicar como o modelo do colecionador serviria ao materialismo histórico. Fuchs, no ensaio, funciona muitas vezes como pretexto para atacar o conformismo que resulta da aplicação do positivismo ao âmbito da história. Poder-se-ia dizer que a identificação afetiva daquele que quer vivenciar os grandes feitos do passado, como método histórico, possui uma consequência nefasta, principalmente para a social-democracia, pois diferentemente das correntes alinhadas a historiografia burguesa, quando esta sucumbiu à acedia e à submissão fatalista, os vencidos de hoje e de ontem sucumbiram junto a ela.

Tese XI

O conformismo que, desde o início, sentiu-se em casa na social-democracia, adere não só à sua tática política, mas também às suas ideias econômicas. Ele é uma das causas do colapso ulterior. Não há nada que tenha corrompido tanto o operariado alemão quanto a crença de que ele nadava com a correnteza. O desenvolvimento técnico parecia-lhe o declive da correnteza em cujo sentido acreditava nadar. Daí era um só passo até a ilusão de que o trabalho fabril, que se inserisse no sulco do progresso técnico, representaria um feito político. A velha moral protestante do obrar celebrava, em forma secularizada, a sua ressurreição entre os operários alemães. O programa de Gotha em si já traz as marcas dessa confusão. Ele define o trabalho como 'a fonte de toda riqueza e de toda cultura'. Pressentindo funestas consequências Marx replicou que o homem que não possui outra propriedade a não ser sua força de trabalho 'tem que ser escravo dos outros homens que (...) se fizeram proprietários'. Malgrado essa advertência, a confusão continua a difundir-se e, pouco depois, Joseph Dietzgen proclama: 'Trabalho chama-se o salvador dos tempos recentes... No (...) aperfeiçoamento (...) do trabalho consiste a riqueza, que pode, agora, consumir o que nenhum redentor até hoje consumou'. Esse conceito marxista vulgar do que é o trabalho não se detém muito na questão de como os trabalhadores tiram proveito do seu produto enquanto dele não podem dispor. Esse conceito quer se aperceber dos progressos da dominação da natureza, mas não dos retrocessos da sociedade. Ele já mostra os traços tecnocráticos que serão encontrados, mais tarde, no fascismo. A esses pertence um conceito de natureza que, de maneira

preunciadora de sinistros, se destaca do conceito de natureza das utopias socialistas do Pré-Março [de 1848]. O trabalho como será compreendido a partir de então, se resume na exploração da natureza, que é, assim, com satisfação ingênua, contraposta à exploração do proletariado. Comparadas com essa concepção positivista, as fabulações de um Fourier, que deram tanta margem para escarnecê-lo, revelam o seu surpreendente bom-senso. Segundo Fourier, o trabalho social bem organizado deveria ter por consequência que quatro luas iluminassem a noite terrestre, que o gelo se retirasse dos polos, que a água do mar não fosse mais salgada e que os animais de rapina se pusessem a serviço do homem. Tudo isso ilustra um trabalho que, longe de explorar a natureza, é capaz de dar à luz as criações que dormitam como possíveis em seu seio. A esse conceito corrompido de trabalho pertence, como seu complemento, a natureza que segundo a expressão de Dietzgen: ‘está aí grátis’.

Há bastante aqui para comentar. Seguindo na caracterização da social-democracia em seu otimismo duvidoso, esta tese em particular, deriva daquela já mencionada crença no progresso por meio da dominação da natureza pela técnica. A credibilidade no progresso poderia ser dita mais ou menos assim, se o avanço técnico garantiria a emancipação, a implementação dos recursos tecnológicos junto aos trabalhadores deveria garantir avanços sociais equivalentes. Portanto, aqui o trabalho fabril “inserido no sulco do progresso técnico” foi considerado um “feito político”. De maneira similar àquela atitude, já descrita acima, do mesmo partido social-democrata, que defenderia a popularização da ciência como um meio de libertação imediato. O partido social-democrata escolheu como lema, para resolver tal problema: “Saber é poder”, contrapondo “Cultura e trabalho”. Acreditava-se que ao tomar posse dos conhecimentos das classes dominantes, os dominados formariam meios para sua libertação, esquecendo-se que este acesso ao saber dominante, pura e simplesmente, não significa nem a prescrição teórica da libertação, nem acesso imediato aos meios para qualquer práxis possível.

Vale notar neste mesmo sentido que o lema – de Franz Hermann Schulze –, contraposto pelos sociais-democratas à época, também não possui qualquer base sólida. Se a noção de cultura corrente já foi anteriormente demonstrada como testemunho e participante da barbárie vigente, a tese XI ataca o outro pilar: o trabalho. O conhecimento do descolamento do ascendente domínio técnico da natureza, com os “retrocessos da sociedade” produzidos pela forma do trabalho vigente no capitalismo industrializado, que não permitem o acesso do trabalhador ao

produto final de seu próprio trabalho, não poderia ter permitido a ninguém pensar que os meios de produção seriam colocados a dispor destes mesmos trabalhadores. Sua disposição, pelo contrário, encontra-se desde sempre aberta para a guerra e estes mesmos traços tecnocráticos “serão encontrados mais tarde no fascismo”.

A menção a velha moral protestante ressuscitada em sua “forma secularizada”, parece fazer alusão sim a Max Weber em sua *Ética protestante e o espírito do capitalismo*, como bem lembra Michael Löwy. Mas vale também lembrar um outro texto de Benjamin, publicado em 1930, intitulado *Teorias do fascismo alemão*, no qual ele já alertava para a impossibilidade contemporânea de harmonizar o avanço técnico com as condições políticas de reivindicação desses mesmos recursos para suprir as necessidades sociais, isto é, para colocar a técnica a serviço da vida humana. Ao falar da guerra imperialista de 1914, afirma que a primeira guerra mundial em seu

aspecto mais duro e mais funesto, é determinada também pela enorme discrepância entre os gigantescos meios tecnológicos por um lado e um mínimo conhecimento moral desses meios, por outro lado. De fato, de acordo com sua natureza econômica, a sociedade burguesa não pode deixar de separar, na medida do possível, a dimensão técnica da assim chamada dimensão espiritual, como não pode deixar de excluir decididamente a ideia técnica do direito da participação na ordem social. (BENJAMIN, 1986, p.130).

Nesse texto, Benjamin advoga contra alguns teóricos que tentam, em vão, harmonizar a guerra de materiais com algum “heroísmo” dos guerreiros germânicos, formando assim uma espécie estranha de idealismo alemão da guerra. Trata-se de uma resenha de uma coletânea intitulada *Guerra e guerreiros*, lançada na Alemanha no entre guerras. Os autores se dividem entre aqueles que defendem que esta guerra seria a última de todas e aqueles que dizem que a guerra não acabou, e que seria eterna. Por um lado, um pacifismo genérico que apela a uma última guerra e, por outro, um misticismo arcaico que exalta um heroísmo patriótico perverso. Em ambos, diz Benjamin, “o seu misticismo da guerra e o ideal estereotipado do pacifismo se equivalem”. (BENJAMIN, 1986, p.130). Sem conseguir compreender a dimensão da perda da guerra, eles “celebram o culto da guerra mesmo quando já não havia inimigo real” (BENJAMIN, 1986, p.133), trazem a trincheira para dentro da Alemanha e se armam reclamando a perda contra a sociedade e o Estado. “Não conseguiram, nem por um momento, tomar consciência do que haviam perdido, em vez de segurá-lo com unhas e dentes. Sempre lutaram em primeiro lugar e da maneira mais ferrenha contra a reflexão. Perderam a grande oportunidade dos vencidos, a de transpor a luta para uma outra esfera” (BENJAMIN, 1986, p. 133). “A guerra revelada nessa luz não é nem a “eterna”, invocada por esses novos alemães,

nem a "última", com que se entusiasma os pacifistas. Na verdade, é apenas isto: a única oportunidade, a mais terrível e derradeira, de corrigir a incapacidade dos povos de organizarem suas relações mútuas segundo o modelo de suas relações com a natureza, através da técnica¹⁶". O fim da primeira guerra, com a Alemanha culpabilizada e punida, é uma possibilidade única de reestruturação de suas relações internas. A perda da primeira guerra mundial não se equipara a perda da oportunidade de redirecionar as forças da técnica, extirpando-as do caráter de dominação, simultaneamente, do homem e da natureza. Essa possibilidade, Benjamin insiste, passaria por entender que o desenvolvimento técnico mobilizado para a guerra possui uma única lógica de movimento, a dominação da natureza reflete-se, portanto, na dominação das populações que são mandadas para os campos de batalha e fábricas para se massacrarem. O trabalho social organizado desta maneira serve apenas à manutenção da dominação de classe, que, nesta chave, entende a natureza e proletário como ferramentas, meros meios de exploração. Nada disso condiz com a realização do homem, isto é, "a técnica não é um fetiche para a destruição, mas uma chave para a felicidade" (BENJAMIN, 1986, p.137).

Voltemos ao exame da tese XI com isso em mente, o que é ofuscado pela ideologia do progresso técnico, é que "no paralelogramo de forças constituído pela natureza e pela nação, a diagonal é a guerra" (BENJAMIN, 1986, p.136), ela esconde a classe dominante como nação e transforma o trabalhador em mercenário, quando este retorna das trincheiras e se torna um "confiável guerreiro fascista na luta de classes" (BENJAMIN, 1986, p.136). Revelar essa configuração perversa poderia não impedir sua conclusão nefasta, mas, ao quebrar a ilusão que a máscara, retiraria do horizonte a possibilidade de confiar em uma perfectibilidade infinita, sempre ascendente dos anseios da classe oprimida.

A frase citada do Programa de *Gotha* é, naturalmente, citada por Karl Marx em sua *Crítica ao Programa de Gotha*, sua formulação data de 1875, da fundação do partido socialista na época

¹⁶ Nesse sentido ainda se encontram no texto formulações como "Com lança-chamas e trincheiras, a técnica tentou realçar os traços heróicos no rosto do idealismo alemão. Foi um equívoco. Pois o que ela julgava serem heróicos eram traços hipocráticos, os traços da morte. Assim, profundamente impregnada pela sua própria perversidade, a técnica modelou o rosto apocalíptico da natureza, fazendo-a emudecer, embora pudesse ter sido a força capaz de lhe dar voz. A guerra como abstração física, professada pelo novo nacionalismo, nada mais é do que a tentativa de desvendar por meio da técnica, de maneira mística e imediata, o segredo de uma natureza concebida em termos idealistas, ao invés de elucidar e utilizar esse Segredo indiretamente, pela organização das coisas humanas." (BENJAMIN, 1986, p.135) ou mesmo "Na medida em que renunciam à interação harmônica, justificam-se na guerra, a qual com suas destruições prova que a realidade social não estava madura para fazer da técnica seu órgão, e que a técnica não estava suficientemente forte para dominar as forças elementares da sociedade." (BENJAMIN, 1986, p.135). Começa a surgir aqui, pela primeira vez, temas que Benjamin irá trabalhar mais tarde como o de "segunda técnica", desenvolvido principalmente n'*A Obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. O tema é absolutamente amplo e demandaria um desvio enorme no trajeto deste trabalho, ainda sim vale pontuar que a crítica de Benjamin a técnica entendida como dominação da natureza participa do *corpus* benjaminiano de maneira consistente. Sobre isso, indico ainda o artigo de WOHLFARTH, Irving. *Spielraum*. O jogo e a aposta da "segunda técnica" em Walter Benjamin. Revista Limiar, Vol. 3, nr. 6, p. 3-53, 2016.

do império alemão, “que resultou da fusão de outros dois partidos: o *Sozialdemokratische Arbeiterpartei* (SDAP), liderado por August Bebel e Wilhelm Liebknecht e o *Allgemeine Deutsche Arbeiterverein* (ADAV), fundado por Ferdinand Lassale. O programa de Gotha coloca o trabalho no centro de seu projeto político.” (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 43). O partido responsável pela formulação do programa de *Gotha* passaria, não sem atribuições e modificações em sua constituição, a se chamar Partido Social-Democrata (SPD), em 1890. Márcio Seligmann-Silva, ainda nos mostra que Josef Dietzgen, membro do partido social-democrata, não coloca apenas o trabalho como redentor, mas “pode-se ler ainda no texto de Dietzgen: ‘na melhora potencializadas dos métodos e instrumentos de trabalho, é nisto que consistia a riqueza, que agora pode realizar aquilo que nenhum Redentor foi capaz’. Josef Dietzgen (1828-88) foi um filósofo alemão, que se correspondeu com Marx e chegou a ser elogiado por este trabalho filosófico”. (SELIGMANN-SILVA, 2020, p.43).

À noção de trabalho de Dietzgen é contraposta a de Charles Fourier, um socialista francês, ao final da tese, em uma formulação que propõe o “trabalho social bem organizado” como algo longe da exploração da natureza mas sendo “capaz de dar luz à criações que dormitam como possíveis em seu seio”. Ao voltar às *Passagens*, Löwy lembra que Benjamin escreve que Marx havia tomado posição em uma polêmica

‘(...) para defender Fourier e valorizar sua concepção colossal do homem. (...) Uma das características mais marcantes da utopia fourierista é que a ideia de exploração da natureza pelo homem, tão espalhada na época posterior, lhe é estranha’. Como observou, com pertinência, Philippe Ivernel, Benjamin vai cruzar os pensamentos de Marx e Fourier, ‘de tal forma que eles se corrigem, se direcionam e se dinamizam mutuamente’ (LÖWY, 2005, p. 107).

Já Seligmann-Silva, lembra que é acompanhando Fourier, que Benjamin propõem a dissolução da oposição entre trabalho e natureza, em prol da abertura ao “jogo”, o trabalho só é dominação da natureza porque os homens são dominados no âmbito social, se colocado de tal forma que já não mais visa a produção de valor, ele visaria, não o processo de sua degradação, “mas o melhoramento da natureza” (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 46).

Assim, para Benjamin não poderia importar menos as opiniões conservadoras que se multiplicavam pela Europa, a estas estavam reservadas as contundentes críticas, como por exemplo seu texto, supracitado, de 1930 sobre o fascismo alemão. Sua atenção se dirige a uma inteligência europeia imobilizada em certos dogmas, inclusive dentro do marxismo, que poderiam ser capazes de efetivar a libertação na qual depositavam apenas suas esperanças e não suas forças de mobilização.

“Nossa causa, com certeza, torna-se a cada
Dia mais clara e o povo mais inteligente”

Joseph Dietzgen,

La philosophie social-sémocrate

A teoria social-democrata, e, mais ainda, a sua práxis estavam determinadas por um conceito de progresso que não se orientava pela realidade, mas que tinha uma pretensão dogmática. O progresso tal como ele se desenhava na cabeça dos social-democratas era, primeiro, um progresso da própria humanidade (e não somente das suas habilidades e conhecimentos). Ele era, em segundo lugar, um progresso interminável (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade). Em terceiro lugar, ele era tido como um progresso essencialmente irresistível (como percorrendo, por um moto próprio, uma trajetória reta ou em espiral). Cada um desses predicados é controverso, e cada um deles oferecia flanco a crítica. Mas essa, se ela for implacável, tem de remontar muito além de todos esses predicados e dirigir-se àquilo que lhes é comum. A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio. A crítica à representação desse avanço tem de ser a base crítica da representação do progresso em geral.

Esta tese remonta, em parte, ao que já foi explicado até o momento, isto é, desmontar a frágil concepção teórica de história que se mantém por uma crença no progresso da humanidade. Dissemos já que o conjunto da humanidade não se beneficia integralmente pelo avanço técnico-científico, apenas certas classes dominantes detém as forças produtivas e se aproveitam desses avanços, de maneira particular. Logo, este avanço técnico não representa um avanço universalizável, apenas vantagens de classe. Se isto é verdade, então, também no âmbito da história da cultura, já dissemos que esta só poderia perder o peso de sua tradição sangrenta e estaria afeita a sua universalização quando superasse, não apenas o classicismo, o formalismo da bela e harmônica obra, a concepção do gênio criador da obra de arte, mas o pano de fundo que constitui o inventário da cultura da história ocidental – ou seja a própria história da cultura. Aqui, trata-se de chamar o fundo comum que representa a falsa consciência, de matizes tão distintos, que, à época de Benjamin, se distinguiriam por nome, mas não por credo. A ilusão no progresso é o denominador comum que permite unificar as tendências de interpretação no historicismo, estas pecam por fixar um futuro melhor por vir a qualquer custo, e um passado

encerrado e ajustado, assente a este mesmo futuro. Esta concepção seria, para eles, a consequência forçosa do desenvolvimento técnico. Se isto fosse verdade, nada precisariam fazer pois a humanidade, em sua totalidade, caminhava, mesmo que de maneira turbulenta, rumo a seu *telos*.

Tese X

Os objetos que a regra monacal propunha aos monges para a meditação tinham a tarefa de torná-los avessos ao mundo e à sua agitação. O curso de pensamento que aqui perseguimos emergiu de uma determinação semelhante. Num instante em que os políticos, em quem os adversários do fascismo tinham colocado as suas esperanças, jazem por terra e reforça sua derrota com a traição à própria causa, esse curso de pensamento se propõe a desvencilhar os filhos políticos deste século dos liames com que os políticos os tinham enredado. Partimos da consideração de que a crença obstinada desses políticos no progresso, sua confiança em sua 'base de massa' e, finalmente, sua submissão servil a um aparelho incontrolável, foram três aspectos de uma única e mesma coisa. Essa consideração procura dar uma ideia do quanto custa a nosso pensamento habitual elaborar uma concepção da história que evite toda e qualquer cumplicidade com aquela a que esses interesses políticos continuam se apegar.

Se, na tese XIII, Benjamin caracteriza a pretensão dogmática, adotada pela social-democracia, como sendo em um tipo de progresso: 1º da “própria humanidade”; 2º “interminável”; e 3º “irresistível”. Aqui ele deriva as consequências políticas dessa mesma concepção de progresso extrapolando a ação (ou inação) das políticas dos social-democratas, aqui estão incluídos, como sugere Michael Löwy, os “comunistas (stalinistas) que ‘traíram sua causa’ ao pactuarem com Hitler. (...) A esperança de um combate consequente contra o fascismo estava, aos olhos de Benjamin, no movimento comunista, bem mais do que na social-democracia” (LÖWY, 2005, p.96).

Não há dúvida de que o pacto de não agressão entre a União Soviética e a Alemanha nazista, e o imediato reconhecimento do KPD (Partido Comunista da Alemanha), teria deixado sua marca da desesperança em Benjamin e, consequentemente, nas teses – que datam do ano seguinte, como já dito. Este destinatário não comparece explicitamente aqui. Mas Löwy insiste, algumas páginas depois, dizendo que “Benjamin se refere, nessa tese a esquerda em geral e,

implicitamente, aso partidos comunistas. Em outras teses ele ataca a social-democracia.” (LÖWY, 2005, p. 98).

Dentre os aspectos elencados, já falamos longamente até aqui sobre “a crença obstinada desses políticos no progresso”, se passarmos, então, para o “aparelho incontrolável”, parece remeter novamente a Max Weber, “aqui fazendo a analogia entre o ‘aparelho burocrático’ e o ‘aparelho político’, isto é, o sistema político-partidário, uma das crenças básicas da socialdemocracia de Weimar”. (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 41). Logo, estes políticos estariam apoiados na confiança de que suas “bases de massa” não trairiam as expectativas do aparelho político-partidário.

Acerca dessa confiança cega no apoio das massas, vale lembrar a importância que Benjamin atribuiu então à teoria das massas, contra a tendência da esquerda a glorificar o proletariado como fonte imediata de redenção. Nos fragmentos de sua obra de arte na era de reprodutibilidade técnica, ele notou: ‘(...) a formação de classes no seio de uma massa é um evento concreto e importantíssimo quanto ao conteúdo’. (SELIGMANN-SILVA, 2020, p.41).

Mas é à massa, de maneira genérica, a quem esse ataque elucidativo pode ser proveitoso? Não, o sujeito da tese que precisa ser desenredado por sua crítica parece ser “os filhos políticos desse século”. Passagem retirada de *Minha vida. Poesia e Verdade* de Goethe¹⁷, que pode ser traduzida literalmente como “a criança política do mundo”, enquanto Missac propõe, de maneira muito arbitrária, ‘os bravos cidadãos’. É a tradução de Benjamin que nos dá o significado preciso do que ela quer dizer: “As crianças do século”, ou seja, a geração do século XX – sua geração.” (LÖWY, 2005, p.97). O sujeito a ser liberto, para Löwy, constitui a própria geração de Benjamin. Ele está certo. Afinal, como veremos a frente, para Benjamin, “o sujeito

¹⁷ “Os editores da *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe* de Benjamin indicam que a expressão *Weltkind*, literalmente ‘filho do mundo’(...) trata-se de um termo que indica uma oposição aos monges: seculares ou leigos, de esquerda ou de direita. De certo modo, Benjamin faz aqui uma crítica a todo o espectro da socialdemocracia (derrotada para os faz cistas em 1933) equivalente à que Marx tinha feito ao texto sobre o Programa de Gotha. (...) Na passagem de Goethe, ele reconstrói em sua autobiografia ironicamente seu encontro no qual ele esteve entre dois amigos que pregavam: o fisiognomista Johann Kaspar Lavater, que pregava o Apocalipse de um lado e o pedagogo Johann Bernhard Basedow, que tentava defender a inutilidade do batismo, do outro lado. Em versos, Goethe formulou de modo mordaz: ‘E, fôssemos para Emaús, seguíamos/ A passos de fogo e vento essa empreitada:/ Um profeta à esquerda, outro à direita,/ No meio, o mais mundano dos meninos [*Das Weltkind in der Mitten*]’. De *minha vida. Poesia e Verdade*, tradução Maurício Mendonça Cardozo, S. Paulo: Editora UNESP, 2017, p.745)” (SELIGMANN-SILVA, 2020, p.41).

Parece vir daqui, inclusive, a inquietante proposta de Benjamin em 1933, no texto intitulado *Experiência e pobreza*, de uma nova concepção de Barbárie, uma Barbárie positiva, que não olha nem para a esquerda, nem para a direita. Talvez possamos colocar como lapso, uma escorregada, talvez pouco importe pois o conceito de barbárie nunca volta a aparecer, após isso, com a mesma caracterização. Contudo, é impossível deixar completamente de lado, o ano constitui parte da inquietação que se retira de tal formulação. Também é curioso pensar por que Benjamin, não reformularia a frase com algo como: sem olhar para os profetas, nem a esquerda, nem a direita – já que já pudemos perceber que ele é afeito a modificar o sentido das frases para citá-las sem dar a referência, o vimos quando tratamos de *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, agora no exemplo das teses *Sobre o conceito de história e Experiência e pobreza*.

do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente.” (BENJAMIN, 2005, p.108) e, dentro dessa concepção materialista da história que é formulada, ele e os outros perseguidos do nazifascismo estariam no papel de destinatários da tradição daqueles que combatem a opressão e a barbárie ao longo da história. Não à toa, ele formula sua exigência para pensar a história em seu tempo: “É necessária uma teoria da história, a partir da qual se possa encarar o fascismo” (BENJAMIN, 2020, p.176).

Não obstante, é preciso lembrar que, mais cedo no século XX, a revolução alemã que se armou não frutificou, por dois grandes motivos, a falta de confiança, por parte da internacional comunista, que à época, não acreditava que a Alemanha estaria suficientemente industrializada, para uma revolução vitoriosa e da parte do partido Social-democrata, que, ao ter o maior número de filiados e de confiança por parte das massas de toda sua história, não as mobilizou em um sentido construtivo, optando por apaziguá-las, mesmo quando surgiram movimentações espontâneas nas ruas. Foi opção do partido a desmobilização de suas forças em prol de uma conciliação de classes, colocando os direitos dos trabalhadores adquiridos a perder, nos anos subsequentes, e, evidentemente tudo, a perder, após 1933, como já foi mostrado na seção 1.2. deste trabalho, os filhos desse século são muitos, pois enfim, se tratou de um século agitado.

Assim sendo, mesmo não entrando na disputa de tradução da frase de Goethe – o que estaria muito além de minhas habilidades – à qual Löwy nos introduz, a escolhida por ele continua não permitindo dizer que se trataria de um ataque encriptado para os soviéticos, pois, primeiramente, não vejo razão para Benjamin não dizer os nomes de cada inimigo dos “adversários do fascismo” àquela época. Löwy tampouco se justifica nesse sentido. Os filhos desse século seguiram, do começo ao fim, a mesma tendência conformada na acedia, em todas as configurações partidárias. A crítica que se constrói, em vários momentos das teses sobre a confiança cega em uma ideia de progresso esvaziada de sentido, parece apenas se alargar para abranger os vários exemplos políticos dessa mesma ideia.

Para além disso, a tese X já carrega controvérsia o suficiente por iniciar com uma recomendação de afastamento do mundo e de sua agitação. Como bem coloca Löwy: “a analogia que escolheu é muito estranha e se presta a mal-entendidos” (LÖWY, 2005, p. 96). Vale lembrar aqui, para que não caiamos em contradição direta com o que dizem as outras teses, do “observador distanciado” (BENJAMIN, 2005, p. 70) que é descrito na tese VII, no ato de afastar-se, próprio ao historiador materialista que vislumbra a transmissão dos bens culturais, movimento de transmissão esse, que “ele não pode considerar sem horror” (BENJAMIN, 2005, p. 70).

Mas esta tese trata mais da política que da cultura. Então, se por um lado há a impressão da contínua repetição dos mesmos erros na política, ainda falando da crença no progresso por parte

desses mesmos políticos, Benjamin refere-se àqueles que “nada aprenderam” (LÖWY, 2005, p.98). Contra a concepção esvaziada de um tempo contínuo e homogêneo, ele prescreve metodicamente: “A especificidade da experiência dialética consiste em dissipar a aparência do sempre igual – e mesmo da repetição na história. A experiência política autêntica está absolutamente livre dessa aparência. [N9, 5]” (BENJAMIN, 2009, p.515). E ainda: “o progresso não se situa na continuidade do tempo e sim em suas interferências, onde algo verdadeiramente novo se faz sentir pela primeira vez, com a sobriedade do amanhecer” [N9a, 7]” (BENJAMIN, 2009, p.516).

Em outras palavras, é uma exigência do pensamento que ele não seja só movimento, mas que, dentro do movimento histórico, ele tenha capacidade de imobilizar criticamente um momento de choque, de estranhamento, de maneira mais enfática; o pensamento necessita retirar o objeto que se apresenta do contínuo dos acontecimentos e fazer dele imagem, se ele gerar uma imagem genuína. O pensamento, em Benjamin, não é só movimento, ele é paralização e suspensão.

Ao pensamento pertence tanto o movimento quanto a imobilização dos pensamentos. Onde ele se imobiliza numa constelação saturada de tensões, aparece a imagem dialética. Ela é censura do movimento do pensamento. Naturalmente, seu lugar não é arbitrário. Em uma palavra, ela deve ser procurada onde a tensão entre opostos dialéticos é a maior possível. Assim, o objeto construído na apresentação do materialista da história é ele mesmo uma imagem dialética. Ela é idêntica ao objeto histórico e justifica seu arrancamento do continuum da história. [N10a, 3] (BENJAMIN, 2009, p.518).

Mas isso tudo veremos com mais profundidade no próximo capítulo, por ora, voltemos a questão do sujeito da história.

Tese XII

*“Precisamos da história, mas precisamos dela
de outra maneira que o mimado caminhante
ocioso no jardim”*

*Nietzsche, Segunda consideração
intempestiva: da utilidade e
da desvantagem da história para a vida*

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida¹⁸, a classe combatente. Em Marx ela se apresenta como a última classe escravizada, a

¹⁸ Em uma das primeiras traduções divulgadas em língua inglesa das teses *Sobre o conceito de história*, Hannah Arendt, traduz esta passagem da seguinte maneira: “not a man or a men but the struggling, oppressed class itself is the depositary of hitorical knowledge.” (BENJAMIN, 1973, p.262). Algo como: Não um homem ou mesmo os homens, mas a classe combativa e oprimida é a depositária do conhecimento histórico. Em nenhuma das seis versões conhecidas das teses, consta uma formulação parecida com esta.

classe vingadora que, em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra de libertação. Essa consciência que, por pouco tempo, se fez valer ainda uma vez no ‘Spartacus’, desde sempre escandalizou a social-democracia. No decurso de três decênios, a social-democracia quase conseguiu apagar o nome de um Blanqui, cujo som de bronze abalara o século anterior. Ela teve prazer em atribuir à classe trabalhadora o papel das gerações futuras. Com isso ela lhe cortou o tendão da melhor força. Nessa escola a classe trabalhadora desaprendeu tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício. Pois ambos se nutrem da visão dos ancestrais escravizados, e não do ideal dos descendentes libertados.

A tese XII complementa as anteriores partindo do polo oposto, o movimento aqui não parte da problemática concepção de progresso adotada pelo pensamento para mostrar a perversão causada no mundo da práxis.

A começar pela epígrafe, novamente encontramos o Nietzsche das *Considerações intempestivas*, o recorte feito por Benjamin, a harmoniza com sua própria intenção. Ele elenca exemplos que escandalizam o dogmatismo social-democrata, por derivar um conhecimento que vem da rememoração da prática e da experiência das classes oprimidas. Se a classe combatente encontra um conhecimento fortuito para sua luta de agora nas lutas que a antecederam, ela se torna capaz de rivalizar com a concepção histórica predominante no cerne dos partidos de esquerda. Este golpe abalaria a confiança das bases de massa e a submissão servil ao aparelho partidário.

Esses pensadores e políticos do progresso na social-democracia se preservam então ao virar as costas para o passado e enterrarem os exemplos históricos que poderiam nos dizer algo, atribuindo “à classe trabalhadora o papel de redentora das gerações futuras. Com isso ela lhe cortou o tendão da melhor força”. Já na tese X, Benjamin havia dito o “quanto custa a nosso pensamento habitual elaborar uma concepção da história que evite toda e qualquer cumplicidade com aquela a que esses interesses políticos continuam se apegar.” (BENJAMIN, 2005, p.96), pois seu resultado no âmbito da prática é a catástrofe na ação.

Os dois exemplos citados são, por um lado, Auguste Blanqui, um socialista que passou a maior parte de sua vida preso por ser um agitador das massas de trabalhadores e conspirar pela derrubada da monarquia, durante a Revolução de Julho de 1830, a de 1848 e a experiência da Comuna de Paris em 1871. Por outro lado, a Liga espartaquista, já citada anteriormente, que cumpriu um importante papel na resistência e denúncia da Primeira Guerra Mundial e nos levantes de massa que ocasionaram as revoluções de 1918, neste ano, depois de romper com o

partido social-democrata, “o grupo se reorganizou a nível nacional com o nome de ‘*Spartakusbund*’, sempre em homenagem a Espártaco, o escravo que liderou a rebelião dos escravos na Roma Antiga 73-71 a.C. (...) No dia 15 de janeiro Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, seus principais líderes, foram presos e barbaramente assassinados” (SELIGMANN-SILVA, 2020, p.47).

A visão cósmica que expõe Blanqui, tomando seus dados à ciência natural mecanicista burguesa, é uma visão do inferno – e é, ao mesmo tempo, um complemento da sociedade que “Blanqui, no fim de sua vida, foi obrigado a reconhecer como vitoriosa. O que causa um choque é a ausência de qualquer traço de ironia nesse esboço. É uma rendição incondicional, porém, ao mesmo tempo, a acusação mais terrível contra uma sociedade que projeta no céu esta imagem do cosmos, como imagem de si mesma. (...) [D5a, 6]” (BENJAMIN, 2009, p.152).

Portanto, o que Benjamin está exigindo como proposta de historiografia materialista é que se reverta a virada promovida por uma história que se guia pela esperança no futuro. Pois a historiografia que se propõe olhar para o futuro é ou um exercício de futurologia, ou alguém que aposta em um futuro que estaria circunscrito como possível efeito de suas ações políticas no presente – em nenhum caso tratar-se-ia de história. Primeiramente, ela é inconsequente com a história, pois, presa a uma noção de verdade histórica acachapante, troca as motivações e lutas do passado por uma sequência de fatos em nexos causais. Àquilo que ocorreu de fato, por direito se repetiria no horizonte do céu da história, que não poderia carregar se não a imagem dos próprios vencedores refletida, *ad infinitum* – pois vale lembrar que para essa concepção de história ela é interminável, irresistível e universal.

Em segundo lugar, “ela cortou o tendão da melhor força” que teriam os vencidos. No

paralelismo entre a tarefa revolucionária e o pensamento histórico, em ambos o agente é a classe oprimida e combatente. Se o combatente luta tendo em vista a libertação do passado reprimido e não combate tendo em vista um futuro radioso, da mesma forma o historiógrafo deve alimentar a luta presente a partir das imagens “dos antepassados escravizados”. Trata-se de uma estratégia de biopolítica das emoções, de canalização dos sentimentos de vingança, ódio e da capacidade de sacrifício a favor da revolução. Isso ocorre através de uma verdadeira guerra de imagens. No seu ensaio sobre o surrealismo de 1929 ele já formulara a necessidade de construção de um “*Bildraum*”, espaço de imagem, que ele associou a uma politização do pensamento histórico. Para ele, o corpo e o espaço das imagens interpenetradas permitirão que “todas as tensões revolucionárias se tornem inervações do corpo coletivo, e todas as inervações do corpo coletivo se tornem tensões revolucionárias.” (SELIGMANN-SILVA, 2020, p.48).

A versão do manuscrito que foi entregue a Hannah Arendt (M HA) traz consigo uma frase final que confirma este sentido da virada, que diz: “A revolução Russa sabia disso. O ditado ‘nenhuma glória para o vencedor, nenhuma compaixão para os vencidos’ é penetrante, porque

expressa mais a solidariedade com os irmãos mortos do que uma com os herdeiros.” (BENJAMIN, 2020, p.48).

Assim, na versão francesa das teses, também se encontra uma frase adicional:

“Para nós, nossa geração foi paga para saber disso, pois a única imagem que ela vai deixar é a de uma geração vencida. Esse será seu legado para os que vierem” (GS I, 3, p.1264). Ela mostra, de maneira explícita e direta, que quando ele fala dos vencidos da história está pensando também em si mesmo e em sua geração. Isso esclarece a *Stimmung* [atmosfera] do conjunto das teses, como sugere uma de suas últimas cartas, dirigida a seu amigo S. Lackner no dia 5 de maio de 1940: ‘Acabo de terminar um pequeno ensaio sobre o conceito de história, um trabalho que foi inspirado não só pela nova guerra, mas por toda a experiência de minha geração, que deve ser uma das mais duramente submetidas às provações da história.’ Com o mesmo espírito, ele menciona em uma das notas preparatórias o célebre poema de Brecht, ‘*An die Nachgeborenen*’ [Aos que vierem depois de nós], em que o escritor pede às gerações seguintes que se lembrem do sofrimento da sua. Benjamin acrescenta esse comentário dilacerante: ‘pedimos àqueles que vierem depois de nós não a gratidão por nossas vitórias, mas a rememoração de nossas derrotas. Isso é um consolo: o único consolo dado àqueles que não tem mais esperança de serem consolados’ (LÖWY, 2005, p.115).

A partir disso, começa-se a desenhar de maneira menos genérica o sentido de atualidade que Benjamin pretende ao refundar a relação entre passado e presente. “É com esta constelação de perigos que se confronta a historiografia materialista; é neste confronto que reside sua atualidade; é neste instante que ela tem que provar sua presença de espírito. Uma tal apresentação da história tem por objetivo, para falar como Engels, ‘ultrapassar o domínio do pensamento’. [N10a, 2]” (BENJAMIN, 2009, p. 517).

Trata-se de um confronto, sem dúvida, este momento de perigo é o mesmo que havíamos visto lá atrás, que ameaça tanto a tradição quanto seus destinatários. O perigo é sempre o mesmo “deixar-se transformar em instrumento da classe dominante. Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo” (BENJAMIN, 2005, p. 65), portanto. Se na tese VI, o conformismo ameaça subjugar os sujeitos históricos da classe combatente, na tese VII, era por meio da acedia, que se hesitava em apoderar das imagens autênticas da história, disseminada por “uma identificação afetiva”, por uma empatia com os vencedores.

Assim, antes de prosseguir às análises que ainda faltam, cabe colocar em questão se o que Benjamin estaria propondo não seria a inversão dessa identificação, isto é, uma empatia com os vencidos. Ao que eu tenderia a responder que não.

Na sentença adicional, que encontramos no manuscrito das teses entregue à Hannah Arendt, na tese XII, não se trata apenas de não conceder glória ao vencedor, mas igualmente não se compadecer do vencido. A crítica à empatia constitutiva do historicismo só pode ser entendida por completo se entendermos também que esta empatia que impele o historicismo está

disfarçada por uma espécie de cientificismo apologético dos fatos históricos do passado. A apologia serve à dissimulação da empatia, a cada momento histórico é dada a aparência de espólio ganho pelos vencedores de turno, e são interditados pelo historicismo. Estaria fechado o passado, pois este já teria dono e proprietário.

O contraponto proposto por Benjamin é lembrar das forças que se mostram vivas na luta de classes, como confiança, coragem, humor, astúcia, “elas retroagem no fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes” (BENJAMIN, 2005, p. 58) porque são capazes de romper com a representação da história como o espólio de guerra que cabe ao vencedor.

A celebração ou apologia está empenhada em encobrir os momentos revolucionários do curso da história. Ela almeja intensamente a produção de uma continuidade, e dá importância apenas àqueles momentos, àqueles elementos da obra que já fazem parte da influência que ela exerceu. Escapam a ela os pontos nos quais a tradição se interrompe e, com isso, escapam-lhe as asperezas e saliências que oferecem um apoio àquele que pretende ir além. [N 9a, 5] (BENJAMIN, 2009, p.516)

Não se trataria de eleger ídolos e mártires, tanto em Blanqui, quanto em Benjamin, o reconhecimento da derrota se dá simultaneamente à crítica daqueles que os subjugaram, essa crítica deve servir a quem a tomar a seu favor no presente de sua rememoração, ou seja, a quem a quiser manipular como uma arma de interrupção da história, a presença de espírito que reivindica sua rememoração. A imagem que se forma não é de tristeza lamuriosa, ou de alegria conciliadora, estas seriam absolutamente letárgicas. Esta formação imagética, nós a conhecemos como o “segredo heliotropismo”, daquilo que foi e que aspira “a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história” (BENJAMIN, 2005, p.58), ou mesmo aquela “fraca força messiânica, a qual o passado tem pretensão” (Benjamin, 2005, p. 48). Essa rememoração que se nutre da visão dos ancestrais escravizados funciona como um condensador do tempo histórico.

Permito-me aqui voltar à tese VI, mas agora na integralidade de seu texto, pois havia citado apenas a primeira parte:

TESE VI

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo. O perigo ameaça tanto o conteúdo dado da tradição quanto os seus destinatários. Para ambos o perigo é único e o

mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante. Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugá-la. Pois o Messias não vem somente como redentor; ele vem como vencedor do Anticristo. O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer.

Se, finalmente, conseguimos nos aproximar do conceito de teologia, antes porém, faz-se preciso depurar duas questões: o conceito de progresso, como mostrado até aqui, em oposição a uma concepção crítica. Pois

O conceito de progresso precisou opor-se a teoria crítica da história a partir do momento em que deixou de ser usado como medida de determinadas transformações históricas para servir como medida da tensão entre um lendário início e um lendário fim da história. Em outras palavras: tão logo o progresso se torna a assinatura do curso da história em sua totalidade, o seu conceito aparece associado a uma hipótese acrítica, e não a um questionamento crítico. Este último se reconhece no estudo concreto da história, pelo fato de conferir ao retrocesso, contornos tão nítidos quanto a qualquer progresso (Assim era em Turgot e Jochmann). [N 13, 1] (BENJAMIN, 2009, p. 520).

Para então, buscar a unidade de condensação de tempo na qual aparece o objeto histórico, que Benjamin diz possuir uma estrutura monadológica.

3.2 A HISTÓRIA UNIVERSAL E O SENTIDO DO PROGRESSO

A guinada na história proposta por Walter Benjamin, que rompe com aquela historiografia apologética ou celebratória, por meio de uma “virada copernicana”: paralização e a retirada do contínuo, se baseia na em uma experiência histórica a ser fundada a partir do conceito de rememoração, na qual passado se apresenta inesperadamente e chama para a ação o presente. Escrever a história a contrapelo para Benjamin não deve, no entanto, significar criar uma outra história paralela, que irá competir pelo domínio do contínuo histórico pautado no progresso, ela deveria, pelo contrário, mostrar as falhas da história e de sua progressividade:

Existe uma experiência dialética totalmente singular. A experiência compulsória, drástica, que desmente toda “progressividade” do devir e comprova toda aparente “evolução” como reviravolta dialética eminente e cuidadosamente composta, é o despertar do sonho. (...) O método novo, dialético, de escrever a história apresenta-se como a arte de experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere

o sonho que chamamos de o ocorrido. Elaborar o ocorrido na recordação do sonho! – Quer dizer: recordação e despertar estão intimamente relacionados. O despertar é, com efeito, a revolução copernicana e dialética da rememoração. [K 1, 3] (BENJAMIN, 2009, p.434).

Antes disso, porém, recorrerei ao texto de Theodor Adorno, intitulado *Progresso*, para dele aproveitar a dedução dos pressupostos do conceito de progresso. Conceito que, em seu uso irrefletido, viu-se empregado como descrição da realidade factual do curso temporal da humanidade e esvaziado de qualquer significado propriamente filosófico.

Progresso, em seu uso propagandístico, pode ser entendido como o termo vago que gostaria de designar aquilo que ainda falta para alentar as esperanças individuais, o que tornaria impossível sua conceitualização, pois só poderia ser entendido de maneira genérica, como qualquer aprimoramento casuístico em vista de um fim qualquer. Por isso, “o conceito de progresso, mais ainda que outros, desfaz-se com a especificação daquilo que propriamente se quer dizer com ele: o que progride e o que não progride. Quem busca precisar o conceito corre o risco de destruir seu alvo.” (ADORNO, 1995, p.37).

Em sentido genérico, o progresso é chamado à causa daqueles que não estão dispostos a denominá-lo, isto é, de distinguir o que progride socialmente, dos proveitos pontuais e contingentes de indivíduos isolados, ou mesmo de determinadas novidades técnicas.

Neste sentido, a cautelosa pesquisa pelo progresso deve evitar significados particulares, para abrir caminhos para uma concepção integral. Se o progresso não pode ser entendido limitando-se a indivíduos e a situações particulares é preciso entendê-lo vinculado à humanidade, dentro do processo de “sua própria constituição global, enquanto não se constitui e intervém um sujeito global consciente de si mesmo. Exclusivamente sobre isso recai a possibilidade de progresso, a possibilidade de afastar a catástrofe extrema, total.” (ADORNO, 1995, p.38).

Adorno parte à investigação dos pressupostos que permitiriam pensar o progresso da própria humanidade efetuando um recuo histórico, traçando as origens da concepção atual de progresso em duas bases predominantes – ao menos até Hegel e Marx: a primeira é a noção kantiana contida em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, que vincula a ideia do progresso a de realização da condição humana, por meio de um poder irresistível; a segunda, a noção agostiniana de história da humanidade redimida por Cristo.

“O conceito de história em que o progresso encontraria seu lugar é enfaticamente, o conceito kantiano de história universal ou cosmopolita e não a esfera das vidas particulares.” (ADORNO, 1995, p.39), isto se dá, porque em Kant a organização social, adequada a razão, deveria poder perseguir a máxima liberdade, isto porque o desenvolvimento da liberdade é determinado pelo

antagonismo dos membros dessa sociedade, que fariam de seu propósito proporcionar a si mesmos leis para uma sociedade perfeitamente justa, esta seria a mais elevada tarefa da humanidade.

Em chave benjaminiana, devemos manter em mente nesse momento, primeiramente, que a noção de progresso articulada pelo historicismo, via de regra, remete às gerações futuras e sua representação da felicidade; depois, que na representação da felicidade é inalienável a representação da redenção; e por fim, que é só à humanidade redimida a quem cabe a história em sua integralidade, ou seja, apenas no juízo final é que a história e a humanidade estão integralmente presentes.

O caso de Agostinho, necessita, é claro, de algumas mediações. Por mais que a noção de progresso possa parecer estranha à época, segundo a doutrina, a redenção em Cristo deveria ser entendida como historicamente bem-sucedida, pondo termo aos dois gêneros humanos que coexistiam, pois ela não serve apenas aos “habitantes” da Cidade de Deus, mas aos ímpios também. A humanidade redimida, em sua integralidade, aguardaria a volta do messias e a sentença que lhe tocaria pronunciada pela “graça”. Assim, a noção de progresso se faz correlata a de humanidade. Adorno ainda lembra que a noção de humanidade está, de alguma maneira, implícita na noção de estado universal cósmico no teorema do estoicismo¹⁹ e que o fato deste teorema ter servido como fundamentação expressa nas “pretensões imperiais de Roma denuncia algo que ocorreu com o conceito de progresso por sua identificação com a acumulação de habilidades e conhecimentos. A humanidade existente insinua-se no lugar daquela ainda não nascida; a história transforma-se imediatamente em história da salvação.” (ADORNO, 1995, p.41).

Na linha histórica proposta por Agostinho, nem história nem redenção funcionam isoladamente, se a última constitui o *telos* da primeira, não é pela decadência ou pela plenitude do desenvolvimento do mundo que a redenção se impõe, ela é inserida no curso da história por uma razão absoluta, divina. Não obstante, a teologia da história agostiniana já explicita o caráter antinômico do progresso. Porém, o processo de secularização que se passaria na modernidade, cria sua contrapartida agostiniana da *cidade dos homens*, assumindo uma concepção de um progresso guiado por uma razão universal imanente e coloca a humanidade como seu sujeito.

Segue-se disso, como também ensina Benjamin, que o conceito de história universal é irrecuperável; ele só se manteria na medida em que fosse confiável a ilusão de uma humanidade já existente, internamente harmônica e em movimento ascendente uniforme. Quando a humanidade fica confinada pela totalidade que ela mesma configura, então não existiu, no dizer de Kafka, nenhum progresso, já que, ao mesmo

¹⁹ A título de ilustração lembrar: a harmonização do sábio à razão retilínea é a chave para a felicidade.

tempo, somente a totalidade permite pensá-lo. O modo mais simples de explicar isso é através da definição de humanidade como aquilo que não exclui coisa alguma. Se ela torna-se uma totalidade que não contivesse em si mesma nenhum princípio limitador, seria, simultaneamente uma totalidade livre da coação que submete todos seus membros a tal princípio e já não mais seria nenhuma totalidade: nenhuma unidade forçada. A passagem da *Ode À Alegria*, de Schiller:

“E quem nunca teve essa capacidade, que se retire chorando da irmandade”
que em nome do amor que abarca a todos degrada a quem nunca teve acesso a ele, reconhece, sem querer, a verdade a respeito do conceito burguês, simultaneamente totalitário e particular, de humanidade. (...) Ao conceito de totalidade pertence, como nos sistemas políticos totalitários, o antagonismo persistente; (...) Somente onde desaparece esse princípio limitador de totalidade ou, ainda, o mero mandamento de identificar-se com ela, haveria uma humanidade e não seu simulacro. (ADORNO, 1995, p.40-41)

O conceito de progresso utilizado à maneira do historicismo, e isso tentei mostrar até aqui, ignora sua falta de estrutura teórica, também, por não compreender os pressupostos de um conceito tão esquivo. Se o progresso se apresenta vinculado a ideia de redenção e a de humanidade, é preciso ponderar suas antinomias simultaneamente como problema filosófico e em suas representações sociais. Tanto se a consideramos como o apanhado de representações históricas, por um lado, quanto como fora de qualquer temporalidade histórica, por outro, esta perderia qualquer conteúdo, tornando-se pura adulação de um “sempre melhor” abstrato. “Mas, quando o sentido do conceito força a passagem para à facticidade, não se pode detê-lo arbitrariamente. (...) Não obstante, o progresso não se esgota na sociedade, não lhe é idêntico; tal como esta é, as vezes, o oposto dele” (ADORNO, 1995, p.44). A adequação da ideia de progresso à sociedade, bem como a conciliação da sociedade na ideia de progresso não faz jus a ideia de progresso desenvolvida até aqui e tampouco quebra com aquela totalidade mal ajambrada que funciona como princípio de submissão e violência com o não idêntico, não passada a violência com não idêntico nada é revelado a consciência, em outras palavras na tentativa de conciliação, “tudo progride no todo; só não faz até hoje o todo mesmo” (ADORNO, 1995, p.45).

Se já dissemos da impossibilidade de vincular o conceito de progresso à casuística dos indivíduos em suas necessidades particulares, agora mostra-se a impossibilidade de pensar a totalidade da humanidade em uma progressão histórica já em vigor. Se o processo de reconciliação daquilo que está fora não o faz justiça é porque não constitui uma verdadeira humanidade, mas ainda encara a felicidade como uma certa particularidade. Ele insiste no antagonismo e o glorifica, reconhece a dominação sem, no entanto, se implicar nela. Só uma humanidade que se reconhece no reino da não-liberdade, a partir de daquilo que está de fora de sua totalidade mal ajambrada pode pôr fim a esta mesma.

TESE XVII

O Historicismo culmina de direito na história universal. Dela se destaca, pelo seu método, a historiografia materialista, de maneira talvez mais clara do que qualquer outra. A primeira não tem armação teórica. Seu procedimento é aditivo: ela mobiliza a massa dos fatos para preencher o tempo homogêneo e vazio. À historiografia materialista subjaz, por sua vez, um princípio construtivo. Ao pensar pertence não só o movimento dos pensamentos, mas também a sua imobilização (Stillstellung). Onde o pensamento se detém repetidamente numa constelação saturada de tensões, ele confere à mesma um choque através do qual ele se cristaliza como uma mônada. O materialismo histórico se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente quando este se apresenta a ele como uma mônada. Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido. Ele a arrebatada para fazer explodir uma época do decurso homogêneo da história; do mesmo modo como ele faz explodir uma vida determinada de uma época, assim também ele faz explodir uma obra determinada da obra da vida. Este procedimento consegue conservar e suprimir na obra a obra de uma vida, na obra de uma vida, a época, e na época, todo o decurso da história. O fruto nutritivo do que foi compreendido historicamente tem em seu interior o tempo como semente preciosa, mas desprovida de gosto.

Aparece na tese XVII, novamente, a representação da história como um tempo homogêneo e vazio, como já havia sido mencionado na tese XIII – e como aparecerá ainda nas XIV e XVIIa. A representação desse tempo é espacial: uma linha, constituída por uma cadeia de fatos, por pontos sem qualidades dispares entre si. Esta linha seria, portanto, homogênea, sem distinções relevantes em seu todo, e vazia, a história, que ela representa, aguarda pacientemente o próximo evento – ou o próximo ponto na linha –, coerente com seus antecedentes, pois cada evento subsequente, ali depositado, seria efeito direto de um anterior, sua causa. Ora, muito pelo contrário, a linha do tempo histórico parece se mostrar muito mais como um emaranhado de fios que se encobrem mutuamente, mas o historicismo crê piamente que o pode deslizar por entre os dedos, contando os eventos organizados como quem reza contas em um rosário.

Uma tal concepção de história, colocada nesses termos de correlação, precisaria comprovar seus termos de suficiência de causa, antes de se fechar qualquer tipo de hermetismo do progresso humano. Não obstante, é nos desdobramentos morais dessa concepção de história que esta espécie de álgebra do desenvolvimento humano mostra sua fragilidade.

Se a falsa totalidade, que concebemos como humanidade, se coloca em um movimento ininterrupto rumo a um fim de suas aspirações, é só arrastando os excluídos dessa própria totalidade que ela o faz:

A concepção do primado da razão pura como algo em que é em si, separado da práxis, subjuga também ao sujeito tornando instrumento de fins. A autorreflexão redentora da razão seria, contudo, sua passagem a práxis: ela se veria como sendo esse momento, ela saberia que é um modo de comportamento, ao invés de desconhecer-se como sendo o absoluto. O impulso antimitológico do progresso é impensável sem o ato prático que põe freio à ilusão da autarquia do espírito. (ADORNO, 1995, p.51)

Retomando os exemplos supracitados, Agostinho expressa sua noção de progresso de maneira a transpor a fatalidade do destino e do nascimento e morte dos indivíduos para a história. Já Kant se aproxima à reconciliação no exato momento que aproxima a ideia de liberdade a um mandamento irresistível. Como na tese XIII esse conceito de progresso tem a pretensão dogmática de ser “irresistível”, “interminável” pois é ideia. Representações tão míticas “quanto aquela segundo a qual o mandamento do destino assinala os astros sua trajetória” (ADORNO, 1995, p.47). Se a tessitura da história não é tecida por nenhum destino transcende a própria humanidade considerada em sua inteireza, a demanda que surge é que cada fio seja considerado. No progresso histórico, o pequeno, o encurtado momento, aquilo que é descartado como insignificante, como resto, como diferente do percurso, está entranhando ali mesmo.

Seria, no entanto, necessário, em cada momento histórico, antes que cada época se coloque como sujeito da razão universal, que a razão recaia sobre si mesma de maneira crítica²⁰. Assim vislumbrariam, em sua condição histórica, a do próprio progresso, ou seja, ele se dá ali onde ele mesmo termina, a saída do contínuo perpétuo do progresso constitui a saída do encantamento do mundo e da sedução inclusive do próprio progresso, isto é, uma saída da imutabilidade da história da eterna repetição de si mesma em expressões invariáveis:

“Na tradução do desespero histórico em norma a ser seguida, ressoa mais uma vez o abjeto arranjo da doutrina teológica do pecado original, segundo o qual a corrupção

²⁰ É preciso dizer aqui que para Adorno o conceito de progresso toma seu lado na dialética, diferentemente de Benjamin que opta por expor sua dialética por meio do conceito de “atualidade”: “O conceito de progresso é dialético no rigoroso sentido não-metafórico, de que o seu “organon”, a razão é uma; de que nela não se superpõe uma camada dominante da natureza e uma camada reconciliadora, mas sim que ambas compartilham de todas suas determinações. (...)A grandeza incomparável de Kant fica corroborada também pelo fato de que manteve firme e incorruptível a unidade da razão.” (ADORNO, 1995, p.50).

da natureza humana legitimaria a dominação e o mal radical, o mal. Esta mentalidade tem atualmente uma palavra-chave para proscriver sua forma obscurantista da ideia de progresso: crença no progresso. (...) Com presunçosa profundidade tomasse partido pelo terrível e se difama a ideia de progresso conforme o esquema de que aquilo em que as pessoas não foram bem-sucedidas lhes é ontologicamente recusado”. (ADORNO, 1995, p.51)

O que os adutores do progresso recusam é a possibilidade de uma experiência distinta apenas pela não confirmação desta em sua historiografia, justamente, o critério de sucesso na história do historicismo é idêntico àquele princípio limitador que exclui o não-idêntico, este último é descartado. O argumento é cíclico, e, portanto, não se sustenta: só conta para o historicismo aqueles eventos que se adequam a seu critério e, ao mesmo tempo, ratificam sua validade.

Aquilo que já foi tentado na história, e foi massacrado, teria falhado. Para a narrativa legitimadora do progresso, movida pela autopreservação, é necessário afirmar que esta falha é ontológica, caso contrário exporiam a possibilidade de se rearranjar as relações sociais de uma outra maneira que não aquela dada no presente da constatação, também a possibilidade de reaver aquilo que foi aspirado, perseguido e massacrado no passado, e, sobretudo, seria necessário aos adutores do historicismo, aos vencedores da história e, dito em termos benjaminianos, aos “dominadores de turno”, encararem a barbárie que constitui sua história e mostrar suas mãos cheias de sangue.

Se o tempo da história fosse homogêneo e vazio seria, pois, porque a história já foi realizada no passado e possui agentes formadores no presente, ao historiador restaria muito pouco para trabalhar, sua experiência histórica seria definitivamente passiva. Nessa chave, a história universal é feita por poucos e para poucos – e ainda poderia se dizer, a história natural é a história da contínua dominação e destruição da própria natureza. A impossibilidade do progresso histórico, em resumo, se dá porque ele não funda uma verdadeira humanidade, mas a reivindica para os vencedores de sua história, e assim, não faz o movimento do reino da necessidade para o reino da liberdade, espera pacientemente a sua chegada.

Contra essa história é preciso formar uma outra, se o contínuo sempre igual, vigente no historicismo, impede uma experiência genuinamente nova que finalmente faça avançar o todo da humanidade, é preciso fundar essa experiência a partir da interrupção deste contínuo mesmo. Contra fino fio contínuo, que o historicismo acredita ter apanhado, Benjamin sugere que a imagem temporal se mostra como uma constelação: pontos de luz que viajam no céu até seu observador, independentemente de sua distância, esses pontos aparecem para nós e formam uma imagem.

Esta imagem, que estanca e cristaliza e está carregada de tensões é o critério de autenticidade do objeto da história. Nela, “ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido.” Compreende-la constitui uma chance fugidia de escapar a aparência da história homogênea e vazia e, finalmente, passar à práxis. Sua caracterização como mônada²¹, da mesma maneira como semente, se faz porque a imagem da história deve aparecer como uma unidade que contém a multiplicidade, um atual que encerra os possíveis.

O que se apresenta como mônada é elucidado quando lido pela chave do conceito de “origem”: na qual a inserção histórica do objeto carrega seu desdobramento, “este procedimento consegue conservar e suprimir na obra a obra de uma vida, na obra de uma vida, a época, e na época, todo o decurso da história”. O objeto histórico deve fazer coincidir sua pré e pós-história. Assim, no pensamento de Benjamin, “Origem, enteléquia, mônada: trata-se sempre da mesma ideia de totalização a partir do próprio objeto e nele, da referência a uma pré- e pós-história irreduzíveis ao desenvolvimento cronológico da *Entstehung*, que ele lhe seja anterior ou posterior.” (GAGNEBIN, 1994, p.14).

A ideia de uma estrutura baseada em uma concepção orgânica, em oposição a uma mecânica, transposta para o domínio da história, como evidenciado pela caracterização da mesma como mônada e semente, encontra sua razão de ser nesta concomitância histórica no objeto, isto é, salvar a possibilidade da totalidade do objeto em uma relação intensiva com este à maneira que ele se apresenta, como imagem no presente. Pois aquilo que foi entendido historicamente como o fruto da tese carregaria em seu interior para o presente uma semente, um tempo possível.

TESE XVI

O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas no qual o tempo estanca e ficou imóvel (Stillstand). Pois esse conceito define exatamente o presente em que ele escreve história para si mesmo. O Historicismo arma a imagem ‘eterna’ do passado, o materialista histórico, uma experiência com o passado que se firma aí única. Ele deixa aos outros se desgastarem com a prostituta do ‘era uma vez’ no prostíbulo do Historicismo. Ele permanece senhor de suas forças: viril o bastante para fazer explodir o contínuo da história.

²¹ Aconselho aos interessados em tirar consequências do uso do vocabulário monadológico na obra de Benjamin, que talvez valha mais buscar tais desdobramentos nas objeções efetuadas por Kant em *Os Progressos da Metafísica* do que na própria *Monadologia* de Leibniz.

A força explosiva que cabe ao materialismo histórico chama demasiadamente atenção, no entanto, ela apenas persegue o mesmo motivo das teses anteriormente apresentadas: aquele do tempo que estanca imóvel no presente, firmando uma experiência com o passado. Trataremos com mais vagar dessa experiência na análise das teses seguintes.

Gostaria, porém, de chamar a atenção (tentando deixar de lado as afirmações tendencialmente androcêntricas) para a segunda frase da tese, na qual se explica o conceito de *Stillstand*. Nela se diz: “esse conceito define exatamente o presente em que **ele** escreve história **para si mesmo**”. “Ele” se refere ao sujeito da frase, o materialismo histórico. Minha interpretação é de que o materialismo histórico escreve a história para si mesmo, em contraposição, às gerações futuras. Nas notas preparatórias das teses, consta após essa frase uma formulação absolutamente diferente, mas que explicita seu sentido:

(...)Pois esse conceito define exatamente o presente no qual a história é cada vez escrita. Esse presente é, por mais estranho que pareça, o objeto de uma profecia. Mas ela não anuncia nenhum futuro. Ela só dá aquilo que os sinos anunciaram. E o político é quem mais sabe o quanto para dizê-lo é preciso ser profeta. Esse conceito se encontra em Turgot precisamente resumido: “Antes de nós, ele escreve, termos podido obter informações sobre um determinado estado de coisas, ele já se modificou muitas vezes. De modo que sempre ficamos sabendo tarde demais do que aconteceu. Por isso se pode dizer da política que ela, por assim dizer, depende de poder prever o presente.” O mesmo se pode dizer da história. O historiador é um profeta virado para trás. Ele contempla seu próprio tempo por meio [*Medium*] dos desastres transcorridos. (BENJAMIN, 2020, p.140)

Neste encontro da função do historiador com a do político, não apenas se reafirma a atividade da escrita da história como construtiva no presente. Com isso, Benjamin nega que caiba ao historiador dizer qualquer coisa do futuro, é mais importante conseguir prever o presente. É preciso, desta maneira olhar para o passado evanescente e presentificá-lo. Vale, ainda, pensar esta tentativa do historiador de apanhar a atualidade sob a chave da tese IV, nela Benjamin nos dizia que a luta de classes não se constitui apenas pela reivindicação de coisas brutas e materiais, junta-se a isto uma presença de espírito que retroage ao fundo longínquo do tempo para contestar a história dos vencedores e “como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir.” (BENJAMIN, 2005, p.58)

Logo, a constelação aparece no céu da história e sua imagem se forma articulando o ocorrido do passado com o presente, essa imagem depende da consciência atenta do historiador e do político sobre desastres que transcorreram. Essa configuração trabalha sempre em um momento

crítico, a ponto de sua dissolução, o materialista histórico deve suspender e paralisar esta configuração:

TESE XV

A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa o novo calendário funciona como um condensador de tempo histórico. E, no fundo, é o mesmo dia que retorna sempre na figura dos dias de festa, que são dias da rememoração. Os calendários, portanto, não contam o tempo como relógios. Eles são monumentos de uma consciência da história da qual, há cem anos, parece não haver na Europa os mínimos vestígios. Ainda na Revolução de Julho ocorreu um incidente em que essa consciência se fez valer. Chegado o anoitecer do primeiro dia de luta, ocorreu que em vários pontos de Paris, ao mesmo tempo e sem prévio acerto, dispararam-se tiros contra os relógios das torres. Uma testemunha ocular, que, talvez, devesse à rima sua intuição divinatória, escreveu então:

*Quem poderia imaginar! Dizem que irritados contra a hora
Novos Josués, ao pé de cada torre
Atiraram nos relógios para parar o dia.*

Se há um dispositivo técnico capaz de figurar perfeitamente o tempo homogêneo e vazio é o relógio, o tempo sem qualidades, dos pêndulos e dos ponteiros em rotação contínua. O relógio deve sua popularização ao ritmo do trabalho no capitalismo. Em contraposição “o dia em que um novo calendário entra em vigor, escreve Benjamin, é um *histischer Zeitraffer* (...) Em sua própria tradução Benjamin propõe ‘uma espécie de abreviação histórica’” (LÖWY, 2005, p.124). O calendário é o monumento de uma consciência histórica que festeja seu início e ao fazê-lo rememora sua origem. Não à toa os revolucionários querem fazer parar o tempo, eles reconhecem, quase que por uma intuição profética, a condição valiosa, mesmo que instável, de seu presente e para não a perdê-lo de vista deve parar e suspender o tempo cronológico.

Este é o duplo sentido de *Stillstellung*, ao falar da paralisação dos relógios Márcio Seligmann-Silva esclarece que a opção de tradução por “suspensão”:

fica mais próxima do conceito original. A ideia de uma “suspensão messiânica do acontecido” ou de uma “dialética em suspensão” representa melhor o conceito de “*Stillstellung*”. (...) O poema francês citado que exemplifica a consciência histórica que arrebeta com o contínuo temporal fala em “*arrêter le jour*” a partir dos tiros nos

quadrantes dos relógios, ou seja, “deter o dia,” como traduzimos, mas também “parar o dia”. “Suspende o dia” não soaria bem aqui. Em suma, “paralisar” e seus derivados sempre traduzem “Stillstellung” e seus derivados no complexo das teses, mas não se apresenta como alternativa, pois isso enfraqueceria o conceito benjaminiano. Em inglês tem-se o termo perfeito “standstill”, que dá “dialectics at a standstill” e resolve a tarefa do tradutor com tranquilidade. (SELIGMANN-SILVA, 2020, p.158).

O sentido de suspender e paralisar consegue agora esclarecer a força explosiva do materialismo histórico. Ela não é arbitrária, pois depende do reconhecimento de uma constelação saturada de tensões que se apresenta ao presente e precisa ser fixado em uma imagem:

O elemento destrutivo ou crítico na historiografia entra em vigor a partir da explosão da continuidade histórica, A autêntica historiografia não escolhe seu objeto de modo leviano. Ela o apanha, ela o explode para fora do transcorrer histórico. Esse elemento destrutivo da historiografia deve ser concebido como uma reação a uma constelação de perigo, que ameaça tanto o transmitido quanto os destinatários dessa tradição. A historiografia responde à essa constelação de perigo; ela tem que provar nela a sua presença de espírito. Nessa constelação de perigo a imagem dialética relampeja num clarão. Ela é idêntica ao objeto histórico; ela justifica a explosão do contínuo (BENJAMIN, 2020, p. 165)

O momento destrutivo da dialética reaparece intimamente vinculado ao perigo na tradição, descrito anteriormente quase nas mesmas palavras que na tese VI, na qual articular o passado significaria exatamente apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja inesperadamente, num instante de perigo. O perigo que ameaça tanto o conteúdo da tradição quanto seus destinatários é apenas um: ser subjugado, tornando-se mero instrumento da classe dominante. É neste confronto contra o perigo que reside a atualidade do materialismo histórico e sua presença de espírito, isto é, aquela observância das imagens que chamam à ação, histórica e política, é posta à prova. O momento destrutivo da dialética coincide justamente a interrupção dessa dominação:

TESE XVIIa

Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes. E estava bem assim. O infortúnio começou quando a social-democracia alçou essa representação a um ideal. O ideal foi definido, na doutrina neokantiana, como uma tarefa infinita. E essa doutrina era a filosofia elementar do partido social-democrata – de Schmidt e Stadler a Natorp e Vorländer. Uma vez definida a sociedade sem classes como tarefa infinita, o tempo homogêneo e vazio transformava-se, por assim dizer em uma antessala, em que se podia esperar com mais ou menos serenidade a chegada de uma situação revolucionária. Na realidade, não há um só instante que não

carregue consigo a sua chance revolucionária – ela precisa apenas ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe confirma não menos pelo poder-chave desse instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. A entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica. (A sociedade sem classes não é meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada.)

Se Marx define a revolução como locomotiva da história, para Benjamin ela coincide muito mais com ato de puxar o freio de emergência. Quando o tempo messiânico secularizado como é identificado a ideia de liberdade, no sentido do neokantismo, a sociedade sem classe torna-se uma aproximação infinita da ideia que não pode nunca, porém, ser representada.

O conceito de secularização, que já foi discutido algumas vezes ao longo da análise das teses, reaparece. Além de Max Weber, uma outra provável referência para Benjamin é Carl Schmitt em sua obra *Political Theology*, na qual, “como foi muito bem demonstrado por Jacob Taubes, a secularização não é para Schmitt um conceito positivo; ao contrário, ‘para ele, ela representa o diabo’. O objetivo de Schmitt é demonstrar que a secularização leva a teoria jurídica do Estado a um impasse, porque ignora o fundamento, a raiz de seus próprios conceitos” (LÖWY, 2005, p. 135). Se assim for, Benjamin parece inverter o sentido dado por Schmitt, pois o processo de secularização do tempo messiânico na sociedade sem classes efetuada por Marx, “estava bem assim”.

Esta inversão se mostra de maneira ainda mais clara em *Sobre a crítica do poder como violência*, obra na qual se examina o exercício da violência em sua relação com a ordem jurídica. Partindo da distinção entre Direito natural e Direito positivo Benjamin tenta provar que esta oposição se baseia em um dogma fundamental comum: o direito que exerce o poder recria a legitimidade de seu poder a cada momento, não baseada em sua inserção no devir histórico, mas apenas considerado o cumprimento de sua lei.

Se o primeiro quer justificar seus meios violentos pelos fins pretensamente justos, o segundo tem nos meios o critério do uso da violência como sancionada ou não sancionada. No denominado Direito natural:

De acordo com essa concepção (que serviu de base ideológica ao terrorismo na Revolução Francesa), a violência é um produto da natureza, qualquer coisa como uma matéria-prima para cujo uso não há entraves, a não ser que se abuse da violência para fins injustos. Se como diz a teoria do Direito natural, os indivíduos prescindem poder em favor do Estado, isso acontece na condição (expressamente constatada, entre outros, por Espinosa no *Tratado Teológico-Político*) de o indivíduo, no fundo, e antes de firmar esse contrato ditado pela razão, exercer *de jure* todo e qualquer poder que *de facto* possua (...) a filosofia popular darwinista mostrou muitas vezes como é pequeno o passo que leva desse dogma da história natural àquele outro, ainda mais grosseiro, da filosofia do Direito, que pretende que toda violência quase adequada a fins naturais seria, só por isso, também legítima (BENAJMIN, 2012, p. 60)

Já naquele denominado Direito positivo, evita-se olhar para os fins, fazendo cumprir cegamente a lei vigente independente de sua atualidade histórica.

Tanto para Benjamin, quanto para Schmitt, o processo de secularização constituído na modernidade leva a teoria jurídica do Estado a um impasse, é com horror que Schmitt vê este fato, mas é sem surpresas que Benjamin o encara. Pois em Benjamin não se trata de preservar instituições despóticas ou leis arcaicas, mas de ser capaz de captar “uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova” que aparece em cada situação política.

Nos primeiros românticos alemães a “tarefa infinita” aparecia com um uso positivo, transformado em sua prática literária, Benjamin “traduz aqui a expressão ‘*unendliche Aufgabe*’. (...) Esse uso positivo do conceito de tarefa infinita aparece também no título de seu conhecido ensaio sobre a tradução: ‘*Die Aufgabe des Übersetzers*’ que joga com a ambiguidade (romântica) projetada em ‘*Aufgabe*’ que significa ‘tarefa’, mas também *in nuce* a ideia de renúncia”. (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 87).

A experiência histórica que se coloca na antessala de espera, sem dúvida renunciou qualquer tipo de ação, ela espera a conjuntura revolucionária se formar por si mesma, mas não percebe que “não há um só instante que não carregue consigo a sua chance revolucionária”. Logo, Benjamin não permite admitir a sociedade sem classes com fim último do tranquilo desenrolar histórico: “A sociedade sem classes não é meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada”. A entrada da ação na história é reconhecida como messiânica, por mais aniquiladora que ela seja.

O tempo messiânico encontra-se com a própria interrupção da história, se lembrarmos de outro jogo entre meio e fins proposto por Benjamin, podemos olhar com mais clareza para o *Fragmento Teológico Político* que nos dizia que “nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da

dynamis histórica – nele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico não é o objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*).” (BENJAMIN, 2012, p. 23). A ordem do profano deve, sim, buscar a felicidade na humanidade livre na própria ordem do profano, mas, por uma estranha coincidência, é na felicidade que tudo aquilo que é terreno aspira a sua dissolução em um *restitutio in integrum*.

Não é, no entanto, sem mediação que esta suave aproximação do reino messiânico se dá, se nos lembrarmos da tese II o passado carrega um “índice secreto” que ele remete ao presente, para a redenção. Esta misteriosa atração entre a ordem do profano e do messiânico está explícita, em outros termos na tese XVIIa, como essa força que faz explodir o contínuo da história, esta violenta interrupção é simultaneamente destruidora e salvadora.

Violência certamente que essa força que Benjamin chama, justamente, de “messiânica”, para marcar também que somente o “Messias” é senhor dela; ela nos é dada parcimoniosamente para respondermos ao apelo do passado no presente, mas a redenção não nos pertence. Violência, portanto, mas violência que não podemos usar segundo o nosso bem-querer, pois ela ameaça, justamente, o querer e a soberania da intenção sem falhas (GAGNEBIN, 1994, p.112).

A fraca força messiânica oferecida a cada presente é exatamente aquilo a que o passado tem pretensão, isto é, possibilidade de redenção. É certo que ela não obedece a nossos desígnios conscientes, isto é, da mesma maneira que o historiador materialista arma uma imagem a partir de uma constelação que se apresenta a ele, a intenção a redenção do passado aponta para o presente e reclama sua observância. Ultrapassar o plano da intenção e da observância é exatamente a resposta que o presente pode dar, no momento em que a história é escrita. Pois “Tão forte quanto o impulso destrutivo é o impulso de salvação na autêntica historiografia” (BENJAMIN, 2020, p.166).

A imagem que é idêntica a constelação do passado é o autêntico objeto porque, ao ser arrancada do contínuo da história, ela evidencia seus momentos de descontinuidade. Dito de outra maneira, a visibilidade adquirida no materialismo histórico em Walter Benjamin, se constitui como uma resposta a um momento de perigo que é simultaneamente uma chance única, a da interrupção. A interrupção é por um lado a resposta necessária (não no sentido da inevitabilidade) de cada presente que reconhece aquele passado inacabado que clama ser retomado, o perigo é não reconhecer a sincronicidade dessas épocas com a época presente, e assim perder a chance. Perder a chance significa permanecer no contínuo massacre sem fim que é a história pensada pelo progresso, explicitamente, Benjamin diz que a catástrofe não é aquilo que pode acontecer no futuro, mas é exatamente perder essa chance única.

Neste momento, pela primeira vez, é possível entender como materialismo histórico e teologia se relacionam no pensamento de Benjamin: a história possui uma exigência ao mesmo tempo epistemológica e teológica: a da salvação. O materialismo histórico se relaciona com seu objeto se esquivando do tempo homogêneo e vazio, ele funda outra temporalidade, esta Benjamin chamará tempo-de-agora, um presente explosivo,

por assim dizer atingido por estilhaços do messiânico. Esse conceito cria uma conexão entre a historiografia e a política que é idêntica com a que se dá na teologia entre a reminiscência e a redenção. Esse presente surge como as imagens que se pode chamar de dialéticas. Elas apresentam um “um achado salvífico da humanidade” (BENJAMIN, 2020, p.137-138)

Falta, no entanto, ainda saber, se a história se baseia em objetos do passado massacrados, inacabados e que produzem interrupções, como seria possível escrever uma história errante, quase, claudicante.

4 TEOLOGIA E TOTALIDADE PERDIDA

Ao conceber cada momento do tempo presente como contendo uma oportunidade revolucionária, a contrarrevolução se torna, por consequência perigo eminente, mesmo – e talvez por esse exato motivo – que a revolução não esteja no plano de ação daqueles que esperam por ela. Se o contínuo da história universal é apresentado como a continua dominação isso tem profundas consequências.

TESE VIII

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. – O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos ‘ainda’ sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável.

Assim, o espanto que surge com a constatação das vitórias do fascismo no presente histórico, só pode surgir para aqueles que esperavam que a liberdade adviria para ocupar o espaço que lhe é de direito na história. Aquele que fala em épocas de decadência toma de empréstimo os

mesmos pressupostos da narrativa do progresso, pois só se pode falar em regressão se imaginava-se, anteriormente, em contínua ascensão. A norma histórica, pelo contrário, sempre foi o estado de exceção.

Benjamin já havia trabalhado com a identificação proposta por Schmitt entre soberania e estado de exceção na *Origem do Drama Trágico Alemão*, na qual ele observa que no “estado de exceção, quando ocasionado pela guerra, pela revolução ou por outras catástrofes, o príncipe reinante é imediatamente designado a exercer o poder ditatorial” (BENJAMIN apud LÖWY, 2005, p.83). Mas, talvez o mais importante, é que Benjamin constata que, no Drama Trágico, tornou-se usual representar o príncipe, a quem caberia todo o poder tirânico das decisões, como incapaz de tomá-las. Quanto ao verdadeiro estado de exceção a ser instaurado apenas é dito que o deve ser feito por “nós” e que, assim, “nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor”.

Um segundo olhar sobre a tese pode esclarecer este sujeito: “nós”. Esta tese mostra de maneira clara, talvez como nenhuma outra, a atualidade do pensamento de Benjamin para seu próprio presente histórico, a constelação de perigo, carregada de tensões, que se mostrou a seus contemporâneos não foi – isso, hoje podemos dizer – compreendida e paralisada em nome das oportunidades revolucionárias que ali se apresentavam. Para Benjamin, suas teses são a tentativa de transmissão desse conhecimento a gerações futuras, elas têm pretensão no índice histórico que o passado carrega. Ele, assim, tenta nos ensinar do passado, tomando seu lugar na mesma tradição dos oprimidos, que uma vez o ensinou “que o estado de exceção em que vivemos é a regra”.

Lembremos, contudo, que o perigo contido em cada época ameaça o conteúdo da tradição e seus destinatários, no entanto, a definição mesma de tradição não é outra se não essa característica compartilhável da experiência entre uma certa coletividade, no tempo ou no espaço. Benjamin propõem como figura exemplar dessa experiência as sociedades artesanais, a transmissibilidade da experiência que se dava uma geração após a outra, possui orientação prática, se relacionava com os aspectos da vida, comum a todos, que ainda podiam tirar algum proveito desses saberes no decurso da sua própria.

Já dissemos, ao longo desse trabalho, que esta experiência é notada, por Benjamin, no processo de sua decadência, o surgimento das forças esmagadoras da técnica e a brutalidade da guerra, modifica radialmente o sentido da experiência comum, o indivíduo frágil em meio ao campo de batalha cotidiano que se tornou a vida, se ensimesma. Tanto em *Experiência e Pobreza* como em *O Narrador* essa fragmentação da tradição se faz presente. Neste último é possível

vislumbrar melhor, do que no primeiro, que tal constatação não se limita apenas em denunciar uma forma de vida passada que está em seu leito de morte.

atrás deste motivo aparente aparece outra exigência. Não se trata tanto de deplorar o fim de uma época e de suas formas de comunicação quanto de detectar na antiga personagem, hoje desaparecida, do narrador, uma tarefa sempre atual: a da *apokatastasis*, esta reunião de todas as almas no paraíso (...). O recolhimento que o narrador, essa figura secularizada do Justo, efetuará por suas narrativas, mas singularmente que definirá também os esforços do historiador “materialista” nas Teses. O que se opõe a essa tarefa de retomada salvadora do passado não é somente o fim de uma tradição e de uma experiência compartilhadas; mais profundamente, é a realidade do sofrimento, de um sofrimento tal que não pode depositar-se em experiências comunicáveis, que não pode dobrar-se à junção, à sintaxe de nossas proposições. (GAGNEBIN, 1994, p. 72).

A demanda da apocatástase, ou mesmo, esse *restitutio in integrum* é a demanda da escritura de uma história que consiga armar uma estrutura, na qual possa narrar esse sofrimento que se cala, mas que reclama, ao mesmo tempo, contar o algo para qual não encontra as palavras. O historiador materialista precisa poder citar essas épocas em um movimento, aparentemente, paradoxal de restauração e de abertura. Como uma mônada, como Origem. Conquanto, a história não se dissolve em outras histórias – como por exemplo na profusão dos artigos de jornal e dos romances que tentaram dar conta da experiência da guerra, e que Benjamin nega em *O Narrador* – mas em imagens. Elas se apresentam a um presente determinado, de acordo com a sincronicidade de suas demandas interrompidas, formando um todo que depende de seu reconhecimento:

TESE V

A verdadeira imagem do passado passa célebre e furtiva. É somente como imagem que lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado. ‘A verdade não nos escapará’ – essa frase de Gottfried Keller²² indica, na imagem que o Historicismo faz da história, exatamente o ponto em que ela é batida em brecha pelo materialismo histórico. Pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado.

²² “Os comentaristas do manual sobre a obra de Benjamin (cf. *Benjamin Handbuch*, Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2006, pp.502-7, ‘Keller’) assinalaram que essa citação não se encontra na obra do escritor suíço G. Keller, e que pode ter sido retirada de *Crime e Castigo* de Dostoievski, romance que Benjamin estava lendo na ocasião, ao mesmo tempo que lia *Das Sinngedicht* (1881), de Gottfried Keller” (SELIGMANN-SILVA, 2020, p.35).

A eternidade é a representação, por excelência, que o historicismo faz do passado para dele se afastar, a compreensão autêntica da história, no entanto, considera a abreviação de toda uma época na obra, ela é, por assim dizer, sua fortuna crítica. Desta maneira, a verdade para o materialismo histórico não pode se encontrar fora da história, muito pelo, contrário ela é carregada, do passado ao presente, no interior do objeto histórico. Seu ímpeto não é outro se não da restauração no presente daquilo que ficou em aberto no passado:

“A restauração indica, portanto, de maneira inelutável, o reconhecimento da perda, a recordação de uma ordem anterior e a fragilidade desta ordem. (...) A origem benjaminiana visa, portanto, mais que um projeto restaurativo ingênuo, ela é, sim, uma retomada do passado, mas ao mesmo tempo – e porque o passado enquanto passado só pode voltar numa não-identidade consigo mesmo – abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo.” (GAGNEBIN, 1994, p. 17).

Se a história do historicismo encobre suas rupturas em sua aparência, é apenas quando a imagem do passado é fixada que podemos reconhecer aquilo que alguma vez teve a pretensão de ser, mas a imagem fixada no presente não é mera reconstituição do passado como ele foi. Ela é o desdobramento para fora da falsa totalidade da história como continua, na qual o novo pode sempre surgir. A origem, nessa chave, é a estrutura do objeto histórico em seu desdobramento que, simultaneamente, dá testemunho da não totalidade histórica.

Em outras três versões desta tese, ela possui ainda uma última frase: “A boa nova, que o historiador do passado porta com pulsações velozes, vem de uma boca que talvez no instante mesmo em que se abre, fala no vazio” (BENJAMIN, 2020, p.36). A imagem se mostra, mas não se demora, ela depende de sua suspensão no tempo-de-agora:

TESE XIV

Origem é o fim.

Karl Kraus, Paroles em vers, I

[Palavras em verso].

A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (Jetztzeit). Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história. A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem faro para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado do outrora. Ela é o salto do tigre em direção ao passado. Só que ele ocorreu numa arena

em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução.

Sobre o exemplo de Robespierre e a Revolução francesa, Michael Löwy não poderia estar mais enganado em sua interpretação dessa tese, quando diz que Benjamin se precipitou ao elogiar os jacobinos contrariando Marx, no *Dezotoito de Brumário*. Löwy diz: “estava enganado porque a república romana, escravagista e baseada no patriarcado, não podia inspirar em nada os ideais democráticos de 1793. Além disso é surpreendente que Benjamin não mencione – em vez de Robespierre – o exemplo de Gracchus Babeuf, que não ‘citava a Roma antiga’, mas os tribunos da plebe romana.” (LÖWY, 2005, p.121).

Ora, não é isso que a tese diz, não obstante os ideais democráticos da Revolução Francesa, colocados sob perspectiva histórica, poderia se argumentar, retornam sim às bases escravistas e patriarcais, uma breve pesquisa sobre a experiência nas colônias francesas, de suas revoltas inspiradas por tais ideias e das reviravoltas na inserção jurídica e cidadã daquelas mesmas mulheres que carregaram a revolução, talvez melhor representada, na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, desmente a distância proposta por Löwy.

A tese diz, em seu texto, que “A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado”. Assim, a pretensão explícita da revolução é ser uma retomada do império romano, por isso ela só a cita como a moda cita uma roupa antiga. A moda como exemplo da atualização ou do novo é sempre uma má atualização: “A alternância da moda, o eternamente atual [*das Ewig-Heutige*], escapa à reflexão ‘histórica’; ele só é verdadeiramente superado pela reflexão política (teológica). A política reconhece em cada constelação atual o genuinamente único, o que jamais retorna. [S 1, 3]”. (BENJAMIN, 2009, p. 585). Logo, o salto que ela performa não é dialético, pois ela salta dentro do próprio domínio da classe burguesa. Benjamin, por fim, não parece estar interessado em vestir as roupas nem de imperadores, nem da plebe.

O momento construtivo da história, poderia mesmo, ser colocado como “o *Kairos* da intervenção decisiva que para o curso do tempo, que quebra o mau infinito do desenrolar histórico, O conceito benjaminiano de *Eingedenken* (memoração) me parece exprimir esta necessidade de recapitulação atenta sem a qual a *Erinnerung* segue seu fluxo incansável, continua a desenrolar-se só para si mesma”. (GAGNEBIN, 1994, p. 91). Este momento precisa poder se desvencilhar das representações usuais da historiografia, pois, nenhum presente revive um passado se não para vangloriar-se de outros momentos da própria história épica – esta

atitude parece estar mais próxima àquela empatia própria ao historicismo. A recepção da imagem do passado, muito pelo contrário, é sempre a abertura para o novo mais genuíno.

Essa dialética articulada por Benjamin entre teologia e política não pode se retrair a uma simples crítica de determinadas épocas pois o que é apresentado na XIV é justamente um conceito de tempo. O tempo-de-agora se opõe ao tempo homogêneo e vazio que se mostra indiferente ao sofrimento e à morte.

Assim sendo, pois, o tempo-de-agora promove uma íntima ligação entre a atualidade e a morte. Se voltarmos sob essa luz, ao comentário de Horkheimer sobre algumas formulações que Benjamin estava desenvolvendo para o ensaio sobre Eduard Fuchs, que constam em uma carta de março de 1937, lê-se:

A sua formulação não tem de ser alterada. Pessoalmente, parece-me apenas que também nesse caso se trata de uma relação que só dialeticamente pode ser apreendida. A constatação do caráter não fechado do passado é idealista se não assimilar a do fechamento. As injustiças do passado aconteceram e consumaram-se. Os que a violência matou estão realmente mortos. Em última análise, a sua afirmação é teológica. Se levarmos a sério o caráter não consumado do passado, temos que acreditar no Juízo Final. Mas para isso o meu pensamento já está demasiado contaminado pelo materialismo. (...) A prática da justiça, as alegrias, as obras realizadas, relacionam-se de modo diferente com o tempo, porque seu caráter positivo é largamente negado pelo passado. Isso se aplica desde logo à existência individual, na qual não é a felicidade, mas a infelicidade, que é selada pela morte. (HORKHEIMER, 2012, p. 240).

Dentre as muitas sugestões e apontamentos que Horkheimer faz como editor da revista, na qual o ensaio *Eduard Fuchs, colecionador e historiador* iria ser publicado, deste apontamento em particular Benjamin parece se esquivar em sua resposta. Mas ao conferir as *Passagens*, pode-se encontrar, após a citação deste mesmo trecho da carta de Horkheimer, a breve resposta de Benjamin:

O corretivo desta linha de pensamento pode ser encontrado na consideração de que a história não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de rememoração. O que a ciência “estabeleceu” pode ser modificado pela rememoração. Esta pode transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado, e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado. Isto é a teologia. (BENJAMIN, 2009, p.513).

Realmente, aqueles que foram trucidados pela violência foram mortos no decurso de sua vida. Acontece que, para quem os rememora, eles aparecem nesta exata forma da vida interrompida. O verdadeiro historiador materialista trabalha em meio a esse movimento de restauração e de dispersão, ao armar sua imagem que deve corresponder as interrupções, ele sabe que aquilo que se deixou aberto no passado clama por ser atualizado. A imagem dialética é justamente essa tentativa de lidar com esse passado vivo-morto, ou melhor, com essa fantasmagoria de uma

época. A imagem da história só é dialética porque é capaz de, como diz na tese XVII, “conservar e suprimir na obra a obra de uma vida, na obra de uma vida, a época, e na época, todo o decurso da história” (BENJAMIN, 2005, p.130).

A apreensão dialética, inscrita no movimento de restaurar e de fazer dissolver, respeita a exigência de Horkheimer de assimilar o fechamento no caráter aberto da história, pois a aspiração que o passado tem com o presente é seu fechamento, ele clama ser salvo daquilo que o fez aberto em primeiro lugar, desta maneira ela clama sua morte de direito, sua dissolução na atualidade do presente, pois, como sabemos, tudo que é terreno aspira sua dissolução apenas na felicidade.

Tese IX

*“Minha assa está pronta para o voo
De bom grado voltaria atrás
Pois permanecesse eu também vivo
Teria pouca sorte”
Gerhard Scholem. Salut de l’ange
[Saudação do Anjo].*

*Existe um quadro de Klee intitulado “Angelus Novus”. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. **Seus** olhos estão arregalados, **sua** boca está aberta e **suas** asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece **diante de nós, ele enxerga** uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. **Ele** bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em **suas** asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante **dele** cresce até o céu. O que **nós chamamos** de progresso é essa tempestade. (grifo nosso).*

O vento/progresso é o inimigo – o empecilho à redenção, à felicidade pretendida, já o Anjo é o ponto chave, ele, não apenas, tem seu desejo de reparação frustrado pelo progresso, ele é incapaz sozinho de reparar a catástrofe da história porque há outra figura que por seu olhar

horrorizado permite a comparação: “nós”. O primeiro vê tudo como é, uma única e incessável catástrofe, “nós” vemos uma cadeia de eventos, escombros; o vento que para o primeiro é o empecilho do demorar-se, já, para nós, ainda é o progresso em sentido positivo, nenhum dos dois, porém, vê o futuro. É preciso, então, interpretar o Anjo em sua não enunciação fracassada. Vale acrescentar, para apurar o entendimento da imagem, que o sujeito responsável pelos escombros é a própria Catástrofe, nada mesmo é dito do paraíso. No entanto, o vento que sopra do paraíso impede a ação redentora, que seria do gosto do Anjo da História.

Um achado intrigante de um texto quase inlegível de Benjamin pode nos propiciar uma nova luz para esta tese:

Os portões do Paraíso abriram-se para fora quando Deus/ expulsou Adão e Eva do Jardim/ Ele fez com que se levantasse uma violenta ventania. Os portões/ despedaçaram-se sob essa violenta ventania. O/ Anjo, no entanto, que protegia a esse portão, uma [?]/ ele [?] estava na iminência de fechar as suas asas/ foi pego por essa ventania. Ele ainda/ vive. Enquanto o Anjo/ for carregado por essa tempestade, a/ humanidade deve seguir o seu caminho [?]/ Para onde a ode de Deus foi, lá [?]
(BENJAMIN, 2020, p. 179).

Apenas o final trágico da vida de Benjamin não permite achar quase cômico a maneira que este texto encena a dificuldade interpretativa que o presente tem a com a rememoração do passado. O texto é escrito em uma tinta fraca, uma caligrafia de difícil interpretação e, por esses dois motivos com palavras faltando. Ele nos diz, porém, duas coisas importantes para a interpretação da tese: que a versão mítica cristã do início da humanidade cria o vento, que na tese é descrito como sendo o progresso. O vento empurra para o futuro não apenas, Adão e Eva, as figuras que viriam dar início humanidade na representação do mito, mas, também, o Anjo, sem, no entanto, que eles possam se aproximar.

Ainda, sobre a catástrofe, pode-se dizer que Löwy acerta ao dizer que não são objetos de contemplação estética, mas, antes, a imagem dilacerante dos trabalhos sanguinários da história. Neste sentido a descrição do Anjo aqui assemelha-se cada vez mais ao olhar horrorizado que consegue abarcar a transmissão dos bens culturais no cortejo triunfante da tese VII. Mas, se aproximação das duas figuras do trecho supracitado, essas figuras abandonadas por Deus, e colocadas no mundo a própria sorte, é a única chance de interromper a sua errância violenta, a consequência, na teoria benjaminiana da história, para este vento do progresso não pode ser outra: “O conceito de progresso deve ser fundamentado na ideia de catástrofe. ‘Que as coisas continuem assim’ – eis a catástrofe. Ela não consiste naquilo que está por acontecer em cada situação. Assim Strindberg afirma (em *Rumo a Damasco?*): o inferno não é aquilo que nos aguarda, e sim esta vida aqui. [N 9a, 1]” (BENJAMIN, 2009, p. 515).

A tese do Anjo é a alegoria que funciona como reduto de todas as ideias que permeiam o corpus das teses, todas elas guiadas pela mesma ideia da interrupção do curso das coisas, tanto a catástrofe precisa parar de crescer como pilha de escombros, quando o vento do progresso precisa parar de soprar.

A imagem da nona tese, é uma alegoria da história como história natural; mas o anjo é parte dessa imagem. Ele representa o verdadeiro historiador, o materialismo histórico que extirpou de si toda ilusão sobre a história humana. Para poder usar a fraca força messiânica que nos foi dada, como a cada geração que nos precedeu, nos devemos perceber a história como o materialista histórico – não no sentido de Marx mas no sentido da nona tese de Benjamin: História como o catastrófico amontoado de escombros que cresce sem cessar rumo ao céu. O materialismo histórico entende – de acordo com as teses anteriores – a pretensão implícita ao aceitar essa força. Pode parecer na tese do anjo que esta pretensão pode não ser honrada. Mas transformá-lo magicamente em uma presença objetiva da redenção, seria quase zombar dos mortos que tem essa pretensão. O anjo na nona tese, não representa de maneira alguma o Messias. Isso se mostra de maneira inconfundível na frase, “o anjo gostaria de demorar-se, acordar os mortos e juntar os destroços”. Especialmente nas teses II e XVII, Benjamin cede a esse tema – o verdadeiro aspecto messiânico da Tikkun – pelo do historiador materialista para quem ele pretende construir o caminho nas teses *Sobre o conceito de história*, com um todo. Isto embasa a conclusão de que Benjamin realmente teria pretendido que o anjo representasse materialismo histórico”.²³ (TIEDEMANN, 1994, p.116).

O Tohu e o Tikun – que Benjamin cede em desenvolver para dedicar-se ao papel do historiador – são os dois estágios de criação e recriação do universo na Cabala. Isacc Luria, um antigo místico do judaísmo – leitura que contribui enormemente para a compreensão que Benjamin possui da teologia judaica –, descreve a criação do universo na imagem um recipiente que não conseguiu manter a luz divina no momento de sua criação e se quebrou, este iniciaria um mundo quebrado e caótico, que é o Tohu. Assim, interpretar as leis religiosas e cumprir seus preceitos constitui o papel ativo que alguns cabalistas – dentre eles os do Sabatismo – acreditavam ter a humanidade na restauração da ordem divina, os judeus não redimem o universo, mas de alguma forma participam de sua primeira realização plena.

²³ Tradução nossa: “The image in the ninth thesis is an allegory of history as natural history; but the angel is a part of this image. He stands for the ‘true’ historian, the historical ‘materialism’ who has stripped himself of all illusions about human history. In order to use the ‘weak messianic power’ bestowed on us ‘like every generation that preceded us’, we must perceive history as historical materialists – not in Marx’s sense but in the sense of Benjamin’s ninth thesis: History as the catastrophic pile of debris that continually ‘grows up ever higher into the skies’. Historical materialism understands – according to that previous thesis – the ‘claim’ implicit in accepting this power. It may well appear in the angel-thesis that this claim cannot be honored. But to magically transform it into an ‘objective redeeming presence’ almost amounts to mockery of the dead who make this claim. The angel in the ninth thesis by no means represents the Messiah. This is unmistakably audible in the sentence, “The angel would like to stay, awaken the dead, and make whole what has been smashed”. Especially in the Theses II and XVII, Benjamin cedes this motif – the truly messianic aspect of the Tikkun – to the historian for whom he means to pave the way in the “Theses of the Philosophy of History” as a whole. This supports the conclusion that Benjamin indeed intended the angel to stand for the historical materialism.”

“essa dimensão radical de esoterismo que já caracterizava no Fragmento Teológico-político a apreensão do político: este último não consistiria no esforço infinito de modelar o real segundo um ideal transcendente, mas, sim, na absorção tão total da ordem do sagrado que este se converte na exigência de uma felicidade radicalmente profana – isto é, também finita, mortal, ao mesmo tempo efêmera e atual”. (GAGNEBIN, 1994, p. 110)

A ordem do profano que trabalha no profano entende a indispensável reivindicação de interrupção e suspensão para fora do fluxo do contínuo é a única chance – e a mais importante.

TESE XVIII

‘Os míseros cinquenta mil anos do homo sapiens’, diz um biólogo recente, ‘representam, em relação à história da vida orgânica sobre a terra, algo como dois segundos ao fim de um dia de vinte e quatro horas. Inscrita nessa escala, a história inteira da humanidade civilizada perfaz um quinto do último segundo da última hora’. O tempo-de-agora que, enquanto modelo de tempo messiânico, resume a história de toda a humanidade numa prodigiosa abreviação, coincide, exatamente, a figura que a história da humanidade ocupa no universo.

Esta tese sempre me pareceu a mais enigmática, primeiramente, porque não há qualquer registro de onde Benjamin possa ter tirado esta citação a um “biólogo recente”. No entanto, ele parece remontar alguns dos temas já trabalhados para caracterizar o tempo-de-agora, este deve ter a capacidade de resumir “a história de toda a humanidade numa prodigiosa abreviação” que coincide exatamente com “um quinto do último segundo da última hora” de toda história da vida orgânica na terra. Com essas palavras, essa tese quase relampeja, mesmo que brevemente, um momento de esperança de que a exigência da apocatástase possa, de uma maneira misteriosa, ser realizável, afinal, a história da civilização, apesar de devastadora, se mostra sucinta em comparação ao tempo do mundo.

Mas, se comparamos a tese XVIII com a imagem que analisamos na tese IX, pode-se afirmar que a fraca força que nos é dada não redenção, ou mesmo da *restitutio in integrum*, pertencem apenas ao Messias e estão aquém de toda intencionalidade salvífica que possamos pretender ter.

APÊNDICE B

O tempo, ao qual os adivinhos perguntavam o que ele ocultava em seu seio, não era, certamente, experimentado nem como homogêneo, nem como vazio. Quem mantém isso diante dos olhos talvez chegue a um conceito de como o

tempo passado foi experienciado na rememoração: ou seja, precisamente assim. Como se sabe, era vedado aos judeus perscrutar o futuro. A Torá e a oração, em contrapartida, os iniciavam na rememoração. Essa lhes desencantava o futuro, ao qual sucumbiram os que buscavam informações junto aos adivinhos. Mas nem por isso tornou-se para os judeus um tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o Messias.

Nesta tese de encerramento de *Sobre o conceito de história*, a esperança novamente lampeja. Oposta ao fatalismo, a formulação de Benjamin faz “lembrar de uma frase lapidar de Gershon Scholem: ‘o conceito de tempo do judaísmo é o eterno presente’.” (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 50). Desta forma aqueles que desencantavam o futuro por meio da rememoração na tradição judaica, não caíam na espera letárgica, nem mesmo sucumbiam a acedia, trata-se de um expectar. Mais próximo ao que Benjamin definiu com uma constante atenção com o tempo histórico. Desta mesma forma, contra esses adivinhos desmoralizados cabe lembrar que o político para Turgot e o historiador para Benjamin foram descritos como profetas do presente: “O historiador é um profeta virado para trás. Ele contempla seu próprio tempo por meio [Medium] dos desastres transcorridos.” (BENJAMIN, 2020, p.140).

Mesmo como a versão secularizada, dos estudiosos da Torá, o historiador não abre mão desse expectar ativo pois como sabemos as imagens lampejam justamente no instante de sua recognoscibilidade e rompem a aparência do todo harmônico da história, a constatação de que os desastres ocorridos nunca deixaram de empilhar escombros possui uma única exigência: a salvação. Seja em sua contrapartida sagrada, seja na profana, a esperança é a mesma, que em seu constante trabalho salvífico se produza a fratura estreita pela qual pode entrar o Messias. Pois assim, o historiador toma seu lugar ativo na realização plena da humanidade finalmente realizada.

Nos momentos em que a teoria benjaminiana se mostra mais sensível, e, portanto, mais vulnerável a cambaleios metafísicos ou místicos, são os momentos em que podemos ver com mais clareza os problemas de sua época. Pois, não seria inútil insistir, que a constelação de perigos que ele encara e dela tenta formar uma imagem tensionada reclama a salvação. Esta é em sua teoria a possibilidade mesmo da dialética poder mostrar, finalmente, algo novo. Essa tematização das possibilidades da dialética na modernidade explode no pós segunda-guerra. Benjamin de maneira quase profética, lança sua contribuição às gerações futuras na forma dessas teses, incompletas, fragmentárias, mas, que ainda sim, representam uma fraca força na luta pela salvação para o pensamento posterior que se ocupa delas.

A modernidade demonstra com clareza e desde muito cedo a Walter Benjamin que certos motivos metafísicos parecem nunca ter deixado de operar, se a razão moderna imagina a ter superado o mito, isto não se mostra como fato consumado. Se o iluminismo quis, alguma vez, se ver livre dos rastros de um messianismo, ele ressurgiu neste tempo tedioso, que é a antessala de espera do futuro. O fraco recalçamento operado neste período, na verdade parece apenas ter ocultado as forças que continuaram a operar por de baixo da mesa.

5 BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. **Palavras e Sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ADORNO, Theodor W. **Prismas. Crítica, cultura e sociedade**. São Paulo, SP: Editora ática, 1998.

BENJAMIN, Walter. **Documentos de Cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos**. São Paulo: Cultrix/ Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**; organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**/ Walter Benjamin; edição alemã de Rolf Tiedemann; organização da edição brasileira Willi Bolle; colaboração na organização da edição brasileira Olgária Chain Féres Matos; tradução do alemão Irene Aron; tradução do francês Cleonice Paes Barreto Mourão; revisão técnica Patrícia de Freitas Camargo; posfácios Willi Bolle e Olgária Chain Féres Matos. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única; Infância berlinense: 1900**; organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história** / Walter Benjamin; organização e tradução Adalberto Müller, Márcio Seligmann-Silva. São Paulo, SP: Alameda, 2020.

FRANCO, Renato. **10 Lições sobre Walter Benjamin**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015. (Coleção 10 Lições).

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Canteiro de obra. In: **Corpocidade: gestos urbanos**. Fabiana Dutra Britto; Paola Berenstein Jacques (org.). Salvador: Edufba, 2017, p. 20-41.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. Tradução de Jean Briant. **Estudos Avançados**, São Paulo, v.13, no.37, p.191-206, sept./dec. 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva: FAPESP: Campinas, SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994. (Coleção estudos: 142).

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Walter Benjamin: os cacos da história**. São Paulo: Brasiliense, 1993.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

KAUFMANN, David. The Image of Benjamin. In: **The SAGE Handbook of Frankfurt School Critical Theory**. Beverley Best; Werner Bonefeld; Chris O’Kane (Org.). London: SAGE Publications Ltd, 2018, vol.1, p.123-141.

KONDER, Leandro. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia**. 2.ed. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

LESLIE, Esther. **Walter Benjamin – (Critical lives)**. London: Reaktion Books Ltd, 2007.

LOUREIRO, Isabel Maria. **A Revolução Alemã, 1918-1923**. São Paulo: Editora UNESP, 2005. (Revoluções do Século XX).

LÖVY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MACHADO, Carlos Eduardo Jordão. Walter Benjamin: "Montagem Literária", crítica à ideia de progresso, história e tempo messiânico. In: **Walter Benjamin: experiência histórica e imagens dialéticas** / organização Carlos Eduardo Jordão Machado, Rubens Machado Jr., Miguel Vedda. 1.ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 131-144.

MEHLMAN, Jeffrey. **Walter Benjamin for Children**. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

TIEDEMANN, Rolf. Historical Materialism or Political Messianism? An Interpretation of the Theses “On the Concept of History”. In: **The Frankfurt School: Critical Assessments**. Jay Bernstein (Org.). London: Routledge, 1994, vol.II, p.111-139.

PLANO DE CURSO

1. Considerações gerais

O plano de curso aqui apresentado é fruto da experiência integral proporcionada pelo curso de filosofia da Universidade Federal de Lavras. Como estudante da licenciatura tive a oportunidade de percorrer toda grade curricular que tem como guia a história da filosofia, perpassando diversos ciclos do desenvolvimento do pensamento que formam a trajetória da disciplina na história. Este trabalho então constitui uma exposição possível, ao mesmo tempo, dos conteúdos filosóficos estudados em sua argumentação interna e exposição própria de seu tempo, mas também, da recepção desses conteúdos pelos debates e disputadas que os legaram as gerações posteriores na história até o tempo presente. Assim, a letra e o espírito dos textos originais se encontram na trajetória proposta para o ensino da disciplina de filosofia no ensino médio da educação básica ao longo de um ano.

A partir da imensa variedade de temas e conceitos possíveis para serem trabalhados em sala de aula, e por isso, também das ideias que podem guiar percursos, como o conjunto das aulas a serem ministradas, faz-se necessário eleger critérios de escolha. Entendo que esta deve ponderar duas partes constituintes da disciplina, isto é, de um lado a concepção de ideias que se relacionam com o debate no meio ao qual são geradas e seus problemas de época próprios, em poucas palavras, a preocupação constante em não cair em anacronismos e dar as teses históricas sua devida proporção, mas por outro lado a própria recepção dessas mesmas ideias, mobilizadas pela tradição, transformadas e ressignificadas por cada época que as coloca à disposição, para interpretar por meio delas, a si mesma, nos permite fazer o mesmo. Esta justa medida deve se fazer presente independentemente das ideias, correntes ou mesmo do trajeto que se optar por percorrer em sala de aula.

Se o sobrevoo sobre as diversas correntes e teorias que compõem a história da filosofia é pressuposto para se ter as dimensões da história do pensamento, quando o trabalho de aprofundar longamente os estudos sobre um autor específico ou mesmo um aspecto eleito para análise se mostra necessário, deve-se poder organizar a disposição do tempo de aulas para obter máximo aproveitamento dos conteúdos.

Assim, o que estou defendendo aqui nas entrelinhas é a possibilidade de adaptação dos planos de curso a partir das necessidades detectadas em sala de aula ao longo de um semestre, de um ano ou mesmo ao longo da formação da educação básica. Se a produção

das aulas está no conhecimento do professor, por meio de um estudo aprofundado, que organiza e expõem os conteúdos, seguindo orientações formais da educação brasileira, o critério de maior importância que guia o arranjo das aulas a serem ministradas é o aluno, ou melhor, é o estudante que está no papel de recepção de conteúdos que devem lhe dizer respeito, o papel do professor é o da exposição que concilia os conteúdos em sua formulação original e em sua trajetória histórica, em meio a uma diversidade de assuntos.

Logo, a simples reprodução das grandes ideias e sistemas não constitui a integralidade da filosofia, se não acompanhada do entendimento sobre aquilo que estes conteúdos nos dizem respeito. Tentar passar isto aos estudantes é a intenção do percurso aqui proposto, em outras palavras, a filosofia depende tanto da imobilidade de certas categorias quanto da atenção ao movimento do mundo para que seu conteúdo ganhe sentido novo e aprimorado a cada vez que nos voltamos aos seus objetos. Quando as categorias não cumprem mais seu papel, o verdadeiro papel da crítica filosófica se impõe. Aos estudantes do ensino médio talvez interesse mais apreender as categorias com as quais podem decifrar seu mundo e entender que a particularidade da filosofia está próxima a compreensão de que nenhum conteúdo nunca está suficientemente manifesto que não lhe caiba ganho em complexidade por meio do exame de seus fundamentos ou de suas consequências.

Desta mesma forma, esse plano de curso trabalha a história da filosofia guiada por uma temática. A eleição do tema da política como estrutura fundamental das aulas não visa contemporizar ou mesmo vulgarizar o pensamento dos filósofos trabalhados, mas trazer as ideias para o debate, em outras palavras, mostrar ao estudante o que pode ser pensado com essas ideias já debatidas por séculos.

1.1. Considerações sobre o percurso

O percurso proposto para estas aulas retrança algumas das fundamentais correntes filosóficas para colocar em discussão as transformações, desde o pensamento grego até o contemporâneo, os conceitos de público e de privado, de cidade e de política, de Estado e de sociedade civil, de poder e de liberdade. Em suma os principais conceitos que moveram o pensamento sobre a vida ativamente política ao longo dos tempos.

É possível colocar em discussão todas essas vertentes, umas seguidas das outras, se os alunos já tiverem tido alguma iniciação nas principais correntes filosóficas, para que se tenha o melhor aproveitamento possível, essas aulas são orientadas ao público do segundo

ou terceiro ano do ensino médio. Não tenho aqui a pretensão de especular uma turma ideal para estas aulas, a receptividade de um conteúdo não é objeto de especulação, mas de constatação no real, e assim também deve ser a maneira de apresentá-los. Cabe também ao professor, fazer o diagnóstico dos conteúdos e da melhor plataforma para ensiná-los.

A Este plano de curso se apresenta tentando ao máximo seguir – e ao mesmo tempo adaptar ao tempo e à compreensão esperadas no ensino médio – a tendência de criação de material didático e coletâneas de textos em assuntos especializados. Pode-se citar: *O Belo Autônomo. Textos clássicos de estética* de Rodrigo Duarte, *A Ideia de Justiça de Platão a Rawls* de Sebastiano Maffetone e Salvatore Veca, ou mesmo o curso de Michael J. Sandel publicado sob o título de *Justiça - O que é fazer a coisa certa?*. A estrutura temática de aulas não é nova para a filosofia do ensino médio, mas sempre me pareceu pouco explorado. O trabalho de recorte e conexão de textos que componham um trajeto claro é imenso e demanda um tempo que, muitas vezes, professores de ensino médio não dispõem.

Logo, limito-me a justificar a estruturação deste curso com dois motivos principais: primeiramente o retorno a filósofos já trabalhados em outros anos mas agora sobre outro aspecto, ou aos mesmo temas, porém com um intuito investigativo diferente, nega aos estudantes a possibilidade de encarar os conteúdos filosóficos como mero conjunto de “palavras-chave” que devem ser decoradas e, após a avaliação, esquecidas. Apresentar outros aspectos do pensamento dos filósofos já vistos permite ao aluno encarar os mesmos problemas por uma outra via de entrada, em outras palavras, uma matéria que não é mais completamente desconhecida ao estudante poderia suscitar no mínimo uma melhor compreensão de certos aspectos de um pensamento. Na apresentação daqueles autores ou ideias absolutamente novos aos alunos, o impacto pode ser igualmente positivo. Os novos conteúdos devem suscitar na memória recente do estudante o conflito inevitável se justapostas as propostas apresentadas por diferentes filósofos – muitas vezes intencionalmente divergentes.

Em seguida, deve-se considerar que a estrutura de exposição das aulas não é nem absolutamente temática nem puramente cronológica, mas elege certos pensamentos ao longo da história a partir do desenvolvimento de certos pressupostos que deslocam categorias anteriores. Um exemplo claro disso é aula intitulada: “A impossibilidade de pensar a humanidade com os antigos a partir de alguns apontamentos de Marco Zingano”, ali se faz necessário explicar, a partir do entendimento acumulado sobre a vida política

dos gregos, essencialmente vinculada a polis, como estes não poderiam alcançar certas concepções de universalidade como os modernos o fizeram.

Pensar cada conceito dentro de seu tempo não obriga o ensino da filosofia a virar história da filosofia, mas requer a precaução e o cuidado de fazer o estudante entender qual o ambiente propiciou cada pensamento e cada raciocínio. Assim, um segundo motivo da estruturação do curso é o de garantir ao professor a autonomia de apresentar a turma os conteúdos da maneira que achar pertinente. Para uma aula expositiva em quadro negro as ideias principais estão apontadas na justificativa, para aulas com proposta de debate ou mesmo para análise estrutural de texto cada aula possui um fragmento central do texto original que se pretende estudar.

Sendo assim, um segundo critério prevalente, que pode ser notado nas aulas, é que se explora com mais detalhe, as vezes dedicando mais de uma aula para os assuntos, aquelas teorias a ação política e a dignidade do gênero humano. Este segundo critério tem como justificativa o entendimento que a educação em sala de aula não se restrinja aos conteúdos expostos filosoficamente, mas a certa incorporação da importância destas qualidades e ideias para os estudantes, considerados pessoas de seu tempo, em outras palavras, quer-se apontar um caminho para se educar pessoas ativas e respeitadas diante os outros ao invés de meros conceitos em abstrato.

1.2. Metodologia

As aulas propostas são expositivas. Com vista na maior participação dos estudantes entende-se que ao expor os conteúdos, mostrando sua coerência interna, a própria percepção do estudante sobre o conteúdo suscite dúvidas e, que com o conhecimento acumulado do percurso, suscite o embate e indaguem desdobrando as ideias, colocando a prova sua validade. Qualquer forma de exposição é válida tendo como finalidade a argumentação que deve suceder, em outras palavras, esquemas no quadro negro, *handouts*, frases a serem destrinchadas, expostas em qualquer plataforma, podem ser utilizadas desde que aguace a reação dos alunos para justificar ou contrapor as teses estudadas naquela aula.

O que importa é que os alunos tenham acesso aos trechos de textos filosóficos escolhidos pelo professor ou a textos que o próprio professor prepare sobre as temáticas elencadas. Sabendo que a dificuldade de envolver o estudante no debate, de captar sua atenção participativa na aula e de proporcionar uma vinculação do aluno com os conteúdos das

disciplinas é um empecilho para o bom desenvolvimento da aula, entende-se que em nada ajuda as aulas, nas quais quem aprende é colocado em posição exclusivamente passiva, distante de quem ensina, não por ignorância, mas pelo recuo que este primeiro faz diante de um conteúdo que lhe parece distante e que, portanto, não diz respeito às suas experiências que poderiam contribuir ao debate dos assuntos trabalhados. Obter sucesso nessa vinculação é pressuposto para que os conteúdos sejam apreendidos e que a filosofia seja entendida na peculiaridade de sua crítica aos limites do conhecimento e aos fundamentos de qualquer saber.

Nas aulas expositivas deve se buscar encarar a filosofia não como uma das ciências, nem como uma das artes, nem mesmo como instrumentos retóricos, é determinante, inclusive para a permanência da disciplina no Ensino Médio, mostrar seu primado e sua qualidade específica. Pensar a filosofia não apenas como uma disciplina auxiliar, mas em sua particularidade fundamental faz-se objetivo a ser alcançado pela exposição de seus conteúdos. A filosofia não pode ser entendida como o fundamento do mundo, ou das outras disciplinas, mas é aquela a que se pode recorrer para fazer as questões fundamentais, anteriores ou primeiras. A filosofia cumpre o seu papel pela abstração, pela dedução ou pelos exercícios especulativos, mas não se limita ser nenhum desses procedimentos, ela pode ter como matéria de trabalho o senso comum, mas apenas o usa para subvertê-lo. Compreendido isto em cada caso, cada aula terá cumprido seu papel.

1.3. Avaliações

Deve-se propor como atividade avaliativa um texto que aborde um dos ou relacione alguns dos temas trabalhados até este momento no percurso do bimestre, a ser entregue na aula seguinte, isto é, uma semana de prazo para confecção. O texto não possui qualquer exigência formal, podendo ser utilizado qualquer método ou forma de escrita literária ou científica. O principal intuito dessa atividade avaliativa é manter documentado o avanço individual de cada estudante e da turma como um todo junto ao trajeto proposto para o ano letivo.

2. Plano de aulas

2.1. 1º bimestre

AULA I: Retomada ao *ethos* grego

Justificativa: Esta aula se propõe a exposição sobre os aspectos políticos que passam a moldar a sociedade grega, traçar de maneira geral o contexto de pensamento e organização social que permitem sua efetivação a partir do século VIII a.C. O processo de descentralização da sociedade em torno do basileu, o surgimento das primeiras cidade-estado gregas e a guinada dos processos de vivência e discussões políticas, desenvolvem-se paulatinamente. As mudanças são visíveis primeiramente com o apadrinhamento dos tiranos das competições em festivais de Dionísio, na qual tragédias e comédias encenadas já demonstram o deslocamento do papel educador do mito, do rapsodo ou Aedo, na consolidação da pólis a disputa pela centralidade do papel educador torna-se, posteriormente, palco para disputas cujo espírito foi capturado nos diálogos platônicos.

Ao rememorar conteúdos tratados no primeiro ano do ensino junto aos alunos, sobre a construção da política Ateniense através do seu desenvolvimento nos períodos arcaico (séculos VIII a.c. – VI a.c.), clássico (séculos V a.c. –IV a.c.) e Helenístico (final do século IV a.c. – I a.c.), até a derrocada da sociedade grega, faz-se possível ampliar o entendimento sobre passagem do mito para a “ciência” ou mesmo para o papel do *lógos*, o que, por sua vez, torna claro o papel da filosofia na análise das transformações dos costumes, na ética e na política.

AULA II: As *Nuvens* de Aristófanes

Justificativa: É possível explorar brevemente a forma que a epopeia homérica e o mundo mítico são relegados ao mundo das competições trágicas e posteriormente, em outro sentido, das comédias, pois, neste ponto, vale ter como guia desta aula a afirmação de Jaeger (1989, p .201) sobre o mito: “já não é, em nenhum lugar, veículo dos grandes ideais que agitam a época. E como já não vale por seu conteúdo nem desempenha uma função ideal, fica reduzido a uma coisa meramente convencional”.

A intenção desta aula é a de aprofundar as concepções que formam o pensamento político grego. Para tal, a peça de Aristófanes supõe-se que seja um bom contraponto as concepções de Sócrates/Platão. Por exemplo ao descreve o personagem de Sócrates de maneira similar ao que consideraríamos uma descrição de um sofista pelas palavras de Strepsiades: “Ali é o “Pensatório”, a escola dos espíritos sabidos. Lá dentro vivem pessoas que, falando a respeito do céu, nos convencem de que ele é um forno que cobre a gente e de que a gente é o carvão dele. Aqueles caras ensinam os outros, se eles quiserem contribuir com algum dinheiro, a tornarem vitoriosas todas as causas, justas ou injustas,

usando só as palavras.”. (ARISTOFANES, 1995, p.14). Mas, o que mais interessa a esta aula é fazer com que os alunos participem (interpretando, lendo, debatendo ou apenas comentando) do embate posto entre o raciocínio justo e o raciocínio injusto. Os dois colocados como personagens disputam em um, divertido e sério, embate os velhos e os novos costumes do povo grego, assim, como o lugar cultura, da política e da moralidade na *pólis*.

AULA III: Método socrático no *Teeteto* de Platão

Justificativa: Esta aula pretende iniciar uma oposição as caracterizações anteriores, apresentadas, principalmente, por meio da peça de Aristófanes, entre a filosofia. Objetivo é iniciar uma familiarização com o método socrático, que elucidará não apenas a maiêutica e a dialética, mas a investigação que é própria a filosofia. Perpassando assim a diferenciação entre o sensível e o inteligível, a opinião falsa, a opinião verdadeira e a episteme ou a sabedoria – estas últimas seriam nas palavras da personagem de Sócrates “uma e a mesma coisa”. Busca-se identificar o método socrático no *Teeteto* de Platão para alcançar ao menos duas distinções: primeiramente, da proposta epistemológica de Sócrates/Platão do relativismo protagonista, a partir da identificação feita pelo personagem Teeteto de conhecimento e sensação, o que anularia a objetividade compartilhada do mundo; que o conhecimento, no texto aporético platônico, se diferencia da mera opinião, verdadeira ou falsa, por estar acompanhada do exame racional, de “logos”.

AULA IV: Desdobramento da teoria platônica

Justificativa: Esta aula serve para aprofundar e as concepções de Platão e fazer o salto de suas concepções de conhecimento para sua reflexão política na República. É interessante relembrar alguns temas tratados na aula anterior para assim fixar a concepção platônica, primeiramente, como uma ciência dos valores e como tal, definir o papel do filósofo não como aquele que pergunta sobre a álgebra, sobre a geometria, sobre as evidências da sensibilidade ou mesmo se guie pelo senso comum e pelas diversas técnicas e artes, mas aquele que põem a prova sua coerência e estabilidade.

Para tal, não é preciso nessa aula se debruçar sobre um texto, mas diagnosticar o a compreensão dos estudantes. Se preciso for, porém, pode-se recorrer à investigação que se passa no diálogo *Menon*, que comporta uma outra procura, neste caso, pela definição

de virtude, mas que perpassa por lugares similares ao que se pode ler em *Teeteto*: ao diferenciar o conhecimento de uma mera enumeração de atributos, de exemplos e partes particulares da forma que é igual e comum a tudo que se quer definir, as opiniões falsa e verdadeira da ciência.

Avaliação Mensal I: Deve-se propor como atividade avaliativa um texto que aborde um dos ou relacione alguns dos temas trabalhados até este momento no percurso do bimestre, a ser entregue na aula seguinte, isto é, uma semana de prazo para confecção. O texto não possui qualquer exigência formal, podendo ser utilizado qualquer método ou forma de escrita literária ou científica. O principal intuito dessa atividade avaliativa é manter documentado o avanço individual de cada estudante e da turma como um todo junto ao trajeto proposto para o ano letivo.

AULA V: *A República de Platão*, livro I

Justificativa: Esta aula pretende iniciar a explicação da obra *A República* de Platão explicando as três primeiras definições de justiça que se encontram no livro primeiro, bem como, descrever brevemente o contexto dos personagens que as enunciam.

Este se inicia com Sócrates e Céfalo, que discutem sobre a velhice, tentando entender se ela é penosa ou fácil. Esta temática logo se reverte na questão principal do diálogo, a saber, definir a justiça.

As definições devem ser expostas, subseguidas da arguição de Sócrates que as problematiza, para que se possa identificar os interlocutores de Sócrates como estrangeiros, o que nos levaria a entender sua posição particularista ao invés de tentar pensar a justiça nos termos da cidade e da política. São elas, primeiramente a de Céfalo que na linha de seu pensamento sobre as coisas uteis na velhice, diz que a justiça é dizer a verdade e devolver aquilo que se deve. Ao que Sócrates apresenta a possibilidade de ter que devolver uma arma a um amigo que está com temperamento alterado e tomado pela cólera. Céfalo logo se desinteressa das arguições de Sócrates e deixa com ele Polemarco, seu filho. Este último fornece mais uma possível resposta, seguindo a linha de raciocínio deixada pelo pai e após muitas intervenções de Sócrates, a personagem chega a seguinte definição: “é justo fazer bem a um amigo bom e mal a um inimigo mau” [335a] (PLATÃO, 2001, p.17). Sócrates rebate a possibilidade de estar contida na definição de justiça a possibilidade de fazer o mal, pois àquele que se faz mal só pode ficar ainda pior.

Faz necessário ainda mostrar outras objeções de Sócrates, a saber: que, se o homem justo se adequasse a definição de Polemarco, só precisaríamos de um em tempos de necessidade e de penúria, junto a isso, acresce a possibilidade do erro no juízo sobre os homens que são bons e maus.

O que nos leva a terceira definição, dada pela personagem de Trasímaco, que diz que a justiça é a obediência de quem serve e a manifestação da vontade do governante. E que por isso mais vale ser injusto que justo. Vale notar junto aos alunos que, se de um lado as primeiras duas personagens vinculam suas definições ao âmbito do privado: primeiramente em Céfalo que se desinteressa pela indagação filosófica e depois de Polemarco que ignora o âmbito público. Com Trasímaco é possível ver a incorporação do âmbito público, das leis e, portanto, da cidade ainda que de maneira relativista. Como cidadão ateniense ele aqui está representando uma posição antagonista, a do Sofista.

Valeria ainda mostrar a forma que Sócrates no diálogo desmonta a perspectiva de Trasímaco: Que se a justiça for uma arte ou uma técnica que busca algum benefício, as vantagens daquele que a desempenha, como em toda técnica, não poderiam lhe ser exclusivas, assim como toda técnica deveria ter uma finalidade própria a ela. [341d]. A vantagem ou lucro é uma outra coisa completamente distinta. Portanto, o justo busca beneficiar os outros e se assim o fosse em todos os homens de uma cidade ninguém sentiria necessidade de se ocupar com cargos políticos [347d], logo, o homem justo busca ser superior ao injusto e não a seu igual e não poderia, assim, faltar-lhe discernimento como propunha Trasímaco, mas apenas não quer ser governado por aquele que lhe é inferior: o injusto.

AULA VI: Exposição dos símiles n’*A República* de Platão

Justificativa: Nesta aula deve-se explicar os símiles usados no texto de Platão que se iluminam mutuamente e que tem serventia na pesquisa da justiça, como um bem por si, à medida que se procura na forma da menor (os indivíduos) a forma da maior (a cidade). Logo, o que será investigado nos símiles como forma de conhecimento desejável ou ideal, deve poder ser deslocado da cidade para o indivíduo, reciprocamente. Este será, em largos termos, um modelo educacional.

Um primeiro símile a ser apresentado consiste em dispor uma linha na vertical que estaria dividida em quatro partes, duas correspondentes ao visível, na base: as imagens que podem ser apreendidas pela suposição, ou seja, espelhamentos do que, acima na linha,

representa os objetos do mundo. Ainda na linha, os dois seguimentos superiores, são apresentados como formas do conhecimento do inteligível, a razão discursiva e ainda a superior que é a imediata, aquilo que é princípio e que se alcança por meio da dialética. Bem como os objetos do mundo podem possuir representações imagéticas, temos o símile do sol. Na impossibilidade de definir o bem, pode-se compará-lo analogamente ao Sol, este que a nível do sensível permite a inteligibilidade das coisas.

O livro VII da república, então, se abre com um terceiro e bem conhecido símile a alegoria da caverna, a qual expressa nossa penosa condição ao descrever homens que nasceram e se criaram amarrados dos pés à cabeça, apenas observando as sombras projetadas das coisas na única parede de uma caverna, na qual eram mantidos, estas “pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos” [515c] (PLATÃO, 2001, p.316). Se um deles, porém, fosse solto a dificuldade de observar as coisas, que não sombras iluminadas pelo sol, seria uma tarefa tão difícil quanto a de descrever e convencer aqueles que o acompanhavam nas sombras.

Objetivo desta digressão é mostrar a penosa tarefa que a educação filosófica terá na proposta da cidade ideal de Platão, assim, retomando a correspondência entre indivíduo e cidade, deve-se concluir que se a razão cumpre seu papel de orientar e harmonizar as partes da alma, deve-se mostrar aos estudantes como Platão propõem um modelo de cidade a partir da divisão de funções e dos guardiões, ou a aptidão necessária para o governo, nas palavras de Sócrates/Platão, “Então, como é que está certo afirmar que as cidades não cessarão de sofrer calamidades, antes de serem governadas por filósofos” [487e] (PLATÃO, 2001, p.271).

AULA VII: Os regimes possíveis n’*A República* de Platão

Justificativa: Esta aula propõe-se como desfecho do percurso que trata sobre a *República* de Platão e das aulas do primeiro bimestre do ano. Assim, pretende-se apresentar as cinco formas de governo possíveis voltando ao paralelo proposto entre as pequenas letras e as grandes, assumindo “que haja tantas espécies dos caracteres de homens como de formas de governo” (544d).

Deve-se mostrar primeiramente, que o intuito do exame das formas de governo e suas formas corrompidas acompanha a conformidade proposta para a divisão de funções na cidade e os tipos de alma, entre a formação da cidade e a dos indivíduos. A enumeração segue o rumo da corrupção de um governo em um outro: a monarquia ou aristocracia (se

composto de um ou mais governantes) torna-se timocracia, a timocracia em oligarquia, está em democracia, que por último pode chegar a corromper-se em um estado tirânico. (545c).

A desatenção aos períodos próprios na divisão da cidade cria um descompasso, os guardiões devem prover àqueles que não possuem e restabelecer a propriedade, dissolvendo a aristocracia ou a monarquia, pois, agora, honrarias são termo que determina o governo. Este governo timocrático pode, logo, abrir espaço, por meio de disputas, a uma oligarquia, na qual as riquezas assumem o espaço das honras.

A avareza predominante no homem oligárquico destitui a cidade de sua unidade e assim, este homem voltado a disputa por acúmulo de riqueza, teme a todos, inclusive seus soldados. “Ora a democracia surge, penso eu, quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam o governo e as magistraturas, e esses cargos são, na maior parte, tirados à sorte.” (557a) quer pelas armas, quer pelo medo do outro.

Alguma liberdade se restaura nesse ciclo de decadência, porque neste momento chega-se a apontar que

aí está, meu caro, o lugar adequado para aí procurar uma constituição. (...) Porque dispõe de toda a espécie de constituições, devido à liberdade, e dá a impressão de que quem quiser estabelecer uma cidade, como há pouco fazíamos, necessita de se dirigir a uma democracia, para escolher a modalidade que lhe aprouver, como se chegasse a uma feira de constituições e pusesse em prática aquela que tivesse selecionado. (557d)

mas, ainda sim, a democracia logo vê a liberdade tornar-se licenciosidade, na analogia do governo democrático com o indivíduo, Sócrates/Platão diz:

fazem o seu elogio e chamam-lhes nomes bonitos, designando a insolência por boa educação, a anarquia por liberdade, a prodigalidade por generosidade, a desfaçatez por coragem. Acaso não é mais ou menos assim que um jovem educado a satisfazer os desejos necessários passa à licença e à indulgência com os prazeres não-necessários e inúteis? (561a).

Para fechar a aula é preciso ainda fazer alguns apontamentos. Primeiramente, deve-se diferenciar junto aos estudantes aquilo que está colocado no texto platônico e aquilo que se entende contemporaneamente como democracia. Depois, explicar que a licenciosidade tem como consequência na democracia descrita por Sócrates/Platão o descumprimento da lei, o que a leva – assim como foi nos casos que levaram até ela, isto é, a divisão e discórdia proveniente da excessiva valorização das honras, das riquezas e posteriormente

da liberdade – a criar as condições de sua corrupção em um estado tirânico. Por último, deve-se apontar que em todo e qualquer um desses governos o homem bom e justo é sempre mais feliz que o injusto, mesmo o tirano, que tem poderes sobre todos e sobre tudo, não passa de um escravo de seu temor. Lembrando a analogia proposta ao longo de quase toda obra entre a alma e a cidade:

Logo, na verdade, e ainda que assim não pareça a alguns, o tirano autêntico é um autêntico escravo, de uma e adulação e servilismo extremo, lisonjeador dos piores; incapaz de satisfazer de algum modo os seus desejos, mostra-se muito carecido de quase tudo e pobre de verdade, se alguém souber contemplar a sua alma inteira, toda a vida cheio de medo, carregado de dores convulsivas, se, na realidade, a sua disposição é semelhante à da cidade na qual manda. (579e).

AULA VIII: Avaliação Bimestral

2.2. 2º bimestre

AULA I: *Espaço e organização política na Grécia antiga* de Jean-Pierre Vernant

Justificativa: o objetivo desta aula é figurar de passagem as transformações políticas sofridas na Grécia antiga por meio das reformas institucionais e da reformulação, que advirá destas, do cenário político. Desta forma, trata-se mais uma vez de pontuar o desenvolvimento das concepções políticas advindas do estudo das obras dos filósofos escolhidas para entender como a organização social, política e da função que exercem os cidadãos, em outras palavras, “os gregos não separaram claramente, como o fazemos, Estado e sociedade, plano político e plano social. Para eles a oposição se situa entre o privado e o público.” (VERNANT, 1990, p.303)

Para tanto, recorre-se a analogia entre estrutura política e espaço arquitetônico analisada por Vernant. As reformas institucionais operadas por Clístenes operam uma ressignificação no interior da *Pólis*, este não será mais, apenas, um círculo religioso, mas um centro político, cuja intenção seria a de alcançar a autonomia, em tempos de crise, por meio do funcionamento normal de suas leis e instituições sem recorrer a grandes figuras de autoridade. A *ágora* como um espaço público e aberto na qual os cidadãos deliberam seus negócios comuns, molda o paradigma da isonomia, dando início a “laboratórios políticos” de “exercício comum da soberania” contra o antigo perigo dos tiranos.

Se o ordenamento geométrico é identificado com o ordenamento político de uma cidade governada pela isonomia, no século V este ordenamento perde a participação dos

geômetras e dos astrônomos, as diversas disciplinas ganham autonomia e não podem mais assegurar uma centralidade privilegiada em meio a um espaço homogêneo. A integralização indiferente no modelo de Clístenes sofre um abalo pelo espaço político e urbano de Hipódamo que começa a dividir e diferenciar os espaços por suas funcionalidades especializadas. “opõem-se igualdade aritmética e igualdade geométrica ou harmônica. De fato, a noção fundamental tornou-se a de proporção” (VERNANT, 1990, p.299).

Estas mudanças organizacionais se refletem nas ponderações filosóficas. Se de um lado Platão vai buscar na matemática, de maneira pitagórica, as orientações pra pensar a cidade e a organização político/social/pública, por outro, e apesar de Aristóteles afirmar que a composição da polis só pode ser efetuada a partir da pluralidade, ao tratar da organização desta pluralidade direcionada para as funções da politeia, o Estagirita define a unidade no comum, pois aquilo que não é comum está fora do âmbito social. E é desta maneira que a não diferenciação entre sociedade, cidade e política relega as diferenças para o âmbito da comparação dos indivíduos, ou, melhor dizendo, para a diferenciação do público e do privado.

AULA II: o lugar natural do homem é a cidade em Aristóteles

Justificativa: É preciso antes de qualquer coisa realizar um apanhado da estrutura geral do pensamento aristotélico, para isso é possível lembrar aos alunos as perguntas pelas causas materiais, formais, eficientes e finais. Mostrar como Aristóteles recusa a teoria das ideias de Platão propondo uma ciência que se baseia no composto entre matéria e forma, na substância e em suas outras categorias e que o conhecimento verdadeiro está baseado no rigor lógico.

O fundamental nessa aula será chegar à concepção aristotélica do homem como animal social explicitada no primeiro livro da *Política*, tentando demonstrar que sua dedução vem do logos em sua polivalência: razão, discurso, proporção. Assim é preciso discutir a afirmação: “a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social” [1253a]. Tendo como base o seguinte raciocínio:

“Como costumamos dizer a natureza nada faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. (...) mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do

injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade” (ARISTÓTELES, 1985, p.21).

AULA III: A *Eudaimonia* em Aristóteles

Justificativa: O interesse dessa aula é guiar os apontamentos da anterior para a análise da felicidade (ou da *eudaimonia*) como fim último do ser humano e de suas ações. Da mesma maneira que Aristóteles inicia a *Ética a Nicómaco* procurando os múltiplos sentidos que o senso comum possui de felicidade, pode-se ser proveitoso fazer o mesmo na sala de aula para associar, junto ao autor, a busca da felicidade com a prudência e a verdade prática. Se a teleologia foi apresentada na aula anterior faz necessário entender o que seria o sumo bem do homem, se a filosofia aristotélica “estuda os primeiros princípios e causas (pois também o **bom**, isto é, o **em vista de que**, é uma das causas)” [982b 7] (ARISTÓTELES, 2008, p.12).

Assim o homem pela especificidade da razão, ou pelo logos, se diferencia do resto do gênero dos animais e está naturalmente direcionado para o convívio social. Entretanto, entende-se que a determinação natural não assegura o bom convívio, a boa vida ou o bom uso da razão, assim seria necessário tornar habitual as práticas virtuosas: “Se, portanto, a razão é divina em comparação com o homem, a vida conforme à razão é divina em comparação com a vida humana. (...) na medida em que isso for possível, procuremos tornar-nos imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com o que há de melhor em nós” [1177b 20-30] (ARISTÓTELES, 1987, p.189).

A vida conforme a razão deve ser identificada como a vida que é própria ao homem e, portanto, a vida mais aprazível. Deve ser possível ao homem a atividade da razão pela contemplação, que tem finalidade em si mesma e é mais própria ao homem, mas que por sua condição de natureza composta, deve-se guiar também para a sabedoria prática da vida, àquela na cidade, que por configurar o todo tem precedência sobre suas partes, família e indivíduos.

AULA IV: Desdobrando a tese aristotélica do lugar natural, um exemplo de Michael Sandel em *Justiça. O que é fazer a coisa certa?*

Justificativa: Esta aula seguirá, quase à risca, o capítulo sobre Aristóteles em *Justiça*. O que é fazer a coisa certa de Michael Sandel. Por se tratar de um livro que é fruto de um curso, o qual percorre as mais importantes correntes de reflexão sobre a justiça

comparando-as, exemplificando e levando-as ao seu limite argumentativo, julga-se que a aula baseada no capítulo pode trazer clareza quanto a teoria aristotélica, muitas vezes dificultada pela falta de familiaridade com a terminologia ou mesmo com a dificuldade de abstração por parte dos estudantes de conteúdos da antiguidade em sua recepção contemporânea. “Com o advento da ciência moderna, a natureza deixou de ser vista como uma ordem significativa. Ao contrário, passou a ser compreendida mecanicamente, pelas leis da física. (...) Apesar dessas mudanças, ainda somos tentados a ver o mundo como algo dotado de uma ordem teleológica, como um todo com um determinado propósito. Essa noção ainda subsiste” (SANDEL, 2015, p.258).

A chave de entendimento da ética e da política aristotélica parece estar no entendimento da justiça como honorífica e teleológica, assim o autor tem como pretensão antagonizar a proposta liberal pautada na escolha e no consentimento para pensar em que sentido as excelências de natureza devem ser valorizadas, e portanto qual sentido da equidade. É importante frisar com os alunos que, mesmo que os conceitos estejam dados, os critérios não são evidentes. Ao distribuir flautas da melhor até a pior para quem devem ir a melhor flauta fica claro: ao melhor flautista, mas se colocados outros exemplos com categorias mais abrangentes as coisas se complicam. Esta é a problematização que Sandel traz ao analisar, com categorias aristotélicas, exemplos como: o de Cali uma líder de torcida cadeirante que é expulsa da atividade pelos pais dos outros alunos da escola, apesar de seu enorme sucesso; se uma quadra de tênis de uma universidade deve ser cedida aos estudantes ou aos profissionais; o exemplo da venda em leilão de um Stradivarius para o colecionador que o arrematou ou para a melhor violinista; ou ainda melhor para tratar em uma turma de ensino médio na qual, se supõem, há pessoas interessadas em ingressar no ensino superior:

A discussão sobre a ação afirmativa pode ser repensada a partir do exemplo das flautas de Aristóteles. Começamos por procurar os critérios justos de distribuição: Quem tem o direito a ser admitido em uma universidade? Ao abordar essa questão, perguntamo-nos (pelo menos, implicitamente): “Qual é o propósito, ou o *télos*, de uma universidade?”.

Como acontece com frequência, o *télos* não é óbvio, mas contestável. Alguns dizem que as universidades existem para promover a excelência acadêmica, e que a promessa acadêmica deveria ser o único critério de admissão. Outros dizem que elas também existem para atender a determinados propósitos cívicos e que a capacidade de ser um líder em uma sociedade diversificada, por exemplo, deveria fazer parte dos critérios de admissão. Definir o *télos* de uma universidade parece essencial para que se determinem os critérios de admissão adequados. Isso traz à tona o aspecto teleológico da justiça nas admissões às universidades. (SANDEL, 2015, p.260).

Avaliação Mensal II: Deve-se propor como atividade avaliativa um texto que aborde um dos ou relacione alguns dos temas trabalhados até este momento no percurso do bimestre, a ser entregue na aula seguinte, isto é, uma semana de prazo para confecção. O texto não possui qualquer exigência formal, podendo ser utilizado qualquer método ou forma de escrita literária ou científica. O principal intuito dessa atividade avaliativa é manter documentado o avanço individual de cada estudante e da turma como um todo junto ao trajeto proposto para o ano letivo.

AULA V: Cidade de Deus e cidade terrena de Agostinho

Justificativa: O problema do mal, como problema de dedicação constante desde antes de sua conversão começou a se manifestar aos poucos como um falso problema. Para este filósofo tudo é bom e belo, a fonte do mal deve ser encontrada em outro lugar que não o da criação divina. Se o homem está sob a condição fraturada e finita é importante indicar a confluência de Agostinho de volta a certas ideias platônicas, mas a reminiscência seria substituída aqui pela interioridade. O princípio das ideias inteligíveis é Deus que deve buscado por um percurso na interioridade, assim, “enquanto eu ensino, alguma coisa a respeito de Deus com base na analogia das coisas sensíveis. Deus é inteligível e também inteligíveis são as proposições das ciências, porém, diferem em muito. Pois a terra é visível, como também o é a luz; mas a terra não pode ser vista se não for iluminada pela luz.” (AGOSTINHO, 1998, p.34).

O objetivo desta aula é mostrar em linhas gerais como a radicalização do princípio de interioridade em Agostinho reflete em sua concepção ética e “civil”. Se a luz é interior, é porque a condição do homem era inteira antes da queda, o pecado cinde a condição original do homem e o lança em uma busca solitária pela salvação, que só é possível pela graça divina. A cidade terrena e a cidade de Deus coexistem concomitantemente, o indivíduo cristão, para Agostinho, possui uma dupla cidadania, ele participa do Estado terreno, mas é, ao mesmo tempo, cidadão da cidade dos céus. A identificação da condição cidadã da cidade terrena com simples acúmulo de indivíduos fica clara em uma das etapas argumentativas de Agostinho contra os “ímpios”. Em 410 D.C. Roma um ataque a Roma que durou três dias motivou uma série de críticas de pagãos contra a adesão cristã do império. Assim disputar os motivos do ataque sofrido por Roma, Agostinho diz:

Se porém o culto dos deuses concede como recompensa a felicidade depois desta vida — por que é que contra o Cristianismo levantam a calúnia de que a desgraça de Roma resultou do abandono do culto dos deuses? Mesmo

adorando-os com toda a fidelidade, não poderia ela vir a ser tão desgraçada como Régulo? A não ser talvez que a esta evidente verdade se oponha a loucura de uma surpreendente cegueira, a ponto de se ousar pretender que uma cidade inteira não pode ser infeliz quando venera os deuses, mas que um indivíduo pode sê-lo. Como se o poder dos deuses fosse mais capaz de proteger a multidão do que o indivíduo, sendo certo que são os indivíduos que constituem a multidão. (AGOSTINHO, 1996, p.144)

Desta maneira, a cidade é identificada como esta multidão cindida entre aqueles que amam a si mesmos e suas glórias presentes e aqueles que esperam o juízo final. “É certo que a felicidade da cidade e a felicidade do homem não têm origem diversa, pois que a cidade mais não é que a multidão dos homens em concórdia”. (AGOSTINHO, 1996, p.144-145).

AULA VI: *A condição humana de Hannah Arendt*

Justificativa: Pretende-se nessa aula mostrar as divisões entre labor, trabalho e ação proposta por Hannah Arendt para poder discutir, posteriormente e a luz desta tripartição, uma outra e antiga divisão: a de público e privado. A divisão apresentada por Arendt vincula então cada tipo de atividade com o que ela chama de *vita activa*: labor é o processo biológico, metabólica, de nutrição e declínio das funções corporais, assim a condição humana do labor é a vida; trabalho é a produção artificial de coisas e a condição nesta atividade é a mundanidade; já a ação a atividade que ocorre, sem mediação da matéria, entre as pessoas.

As três atividades e suas respectivas condições têm íntima relação com as condições mais gerais de existência humana: o nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade. O labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para lembrança, ou seja, a história. (ARENDR, 2007, p.16-17)

Assim deve ficar claro aos estudantes que, todos os aspectos da vida humana são condicionados por suas interações, e a condição humana não é, para a autora, a mesma coisa que “natureza humana”, mas é o emaranhado de formas de engajamento ativo nos objetos, dentre estas a ação é a única que não pode ocorrer fora de sociedade. A ação pensada tendo como condição um homem em outros, diferencia a condição humana a partir da política, em outras palavras, um homem pode viver, ou laborar, sozinho, assim como pode, também, produzir e trabalhar em sendo o único indivíduo sob a terra mas a

condição humana encontrasse junto a ação pois apenas esta depende da constante presença dos outros.

AULA VII: *Vita Activa* de Hannah Arendt

Justificativa: Dando continuidade à aula anterior a *vita activa*, essa expressão tão velha quanto a tradição resume importantes características da filosofia de Arendt mas também do conteúdo estudado ao longo dos semestres, até esta aula. É preciso, neste ponto, apresentar a seguinte conclusão e desdobrá-la em concordância com os conteúdos que irão ser trabalhados ao longo do ano:

Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera, “além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios* políticos. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”. Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico: precedera a fundação da polis a destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratría* e a *phyle*.

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (práxis) e o discurso (lexis), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (*taton anthropon oragmata*, como chamava Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário e útil.

Contudo, embora certamente só a fundação da cidade-estado tenha possibilitado aos homens passar toda a sua vida na esfera pública, em ação e em discurso, a convicção de que estas duas capacidades humanas são afins uma da outra, além de serem as mais altas de todas, parece haver precedido a pólis e ter estado presente no pensamento pré-socrático. A estatura do Aquiles homérico só pode ser compreendida quando se o vê como “o autor de grandes feitos e pronunciador de grandes palavras”. Diferentemente do conceito moderno, essas palavras não eram tidas como grandes por exprimirem grandes pensamentos; pelo contrário, como percebemos pelas últimas linhas de *Antígona*, talvez seja a capacidade de emitir “grandes palavras” (*megaloi logoi*) em resposta a rudes golpes que nos ensine a reflexão na velhice. (ARENDR, 2007, p.32-34).

AULA VIII: Avaliação bimestral II

2.2.1. 3º bimestre

AULA I: Thomas Hobbes e *O Leviatã*

Justificativa: Se para Hobbes a razão prática e as paixões que a motivam ainda são centrais, não é para a orientação ética do hábito ou da vontade que ele as mobilizará, ao contrário para impedir a guerra generalizada de todos contra todos, o sujeito hobbesiano necessitaria ceder sua liberdade irrestrita para se submeter as ordens do soberano, “A transferência mútua de direitos é aquilo a que se chama contrato” (HOBBS, 2003, p.49). Deve-se demonstrar, por oposição, como Hobbes nega a concepção aristotélica de animal político e de uma orientação a virtude. Se Hobbes funda sua ideia de formação a partir do contrato social, deve-se explorar os princípios do Estado no interesse dos indivíduos que atuariam em benefício próprio, para entender, o ódio, o amor, o medo, a esperança e a liberdade, à maneira que estes são mobilizados pelo autor.

Com a saída do estado de natureza pelo contrato entre indivíduos deve-se ainda afirmar que: a posse dos indivíduos torna-se propriedade como concessão do soberano, se para Hobbes a razão pode ser resumida a um cálculo de antecipação do prazer e do desprazer também os outros indivíduos são objeto deste cálculo. Logo a formação do estado para Hobbes advém do medo da morte violenta e da esperança de tranquilidade permitida pela coerção:

Porque as leis de natureza (como a justiça, a equidade, a modéstia, a piedade, ou, em resumo, fazer aos outros o que queremos que nos façam) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. (HOBBS, 2003, p.59).

AULA II: John Locke

Justificativa: O importante nesta aula será apresentar a criação do liberalismo político por meio da concepção de trabalho e propriedade. A partir de seus Dois Tratados sobre o Governo, deve-se apontar que a concepção empirista de Locke retira do soberano seu direito divino de governar e que a passagem do estado de natureza para o estado civil por meio do contrato, em Locke, adquire um estatuto de realidade histórica, isto é, não se trataria apenas um exercício mental. Assim deve-se ressaltar comparando as proposições hobbesianas, o papel da razão como reguladora das leis naturais e posteriormente das leis positivas, manifestas em seus três princípios: a vida, liberdade e propriedade.

Em Locke se fundam o direito à propriedade de si como a tentativa de uma divisão da abundância dos produtos retirados de seu estado natural pelo trabalho do homem:

Embora a terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada um tem a propriedade da sua pessoa: ninguém mais além dele tem direito a ela. (...) Uma vez que tal trabalho constitui, de fato, uma indiscutível propriedade do trabalhador, ninguém além dele pode ter direito àquilo a que ele foi incorporado, pelo menos onde restarem, para a comum propriedade dos outros, bens suficientes e igualmente bons. (LOCKE apud MAFFETONE, 2005, p.130).

AULA III: Jean-Jacques Rousseau

Justificativa: Esta aula procura explorar as ideias de Rousseau a partir de sua noção de contrato social, que pode ser confrontada com as expostas sobre Hobbes, e quanto a liberdade, que pode ser confrontada com as concepções aristotélicas.

Primeiramente, o contrato social não é um vínculo de submissão ou de escravidão. O modelo proposto por Rousseau deve seguir a noção fundamental da “vontade geral”, único fundamento legítimo da autoridade política. Se o exercício da vontade funciona dentro do corpo político, não por meio da concessão da liberdade para um representante, mas como confluência das vontades particulares para a preservação da finalidade do contrato em comum acordo, logo, os indivíduos possuem uma dupla função neste corpo:

Suponhamos que o Estado se componha de dez mil cidadãos. O soberano só pode ser considerado coletivamente e como um corpo. Mas cada particular, na qualidade de súdito, é considerado como indivíduo. Logo, o soberano está para o súdito assim como dez mil estão para um, isto é, cada membro do Estado tem como sua apenas a décima milésima parte da autoridade soberana, conquanto lhe esteja submetido por inteiro. (ROUSSEAU, 1999, p.73-74).

Seguindo esta proporcionalidade matemática, deve-se colocar que a convenção do contrato não visa a submissão ou, apenas, a segurança, mas sim, assegurar a liberdade, ou melhor, a igualdade das liberdades, à maneira que pode ser exemplificada pela crítica de Rousseau a escravidão. Para dar conta desta aula é preciso explicar que, para Rousseau, a renúncia da liberdade é idêntica a renúncia da própria condição humana, assim, o corpo social se pauta no direito como filiação voluntária ao princípio de defesa da liberdade incorporada no contrato social e não no constrangimento, na dominação ou na força, princípios muito mais frágeis e fugazes, pois o poder pode ser transmitido, mas a vontade – e também a soberania – é, para o autor, inalienável.

AULA IV: A piedade em Rousseau

Justificativa: A constituição da sociedade corrompida, prescrita por Rousseau, se dá a partir do advento da propriedade privada, nas palavras do autor “desde que se percebeu ser útil a um só contar com provisões para dois, desapareceu a igualdade e introduziu-se a propriedade” (ROUSSEAU, 1988, p.69). É importante notar que a substituição de princípios naturais pela ideia de propriedade privada deixa uma marca no espírito do homem e acaba por produzir uma reflexão ou uma prudência maquinal, essas “novas luzes, que resultam desse desenvolvimento, aumentaram sua superioridade sobre os demais animais, dando-lhe consciência dela.” (ROUSSEAU, 1988, p. 64).

Posicionemos, então, a Piedade de forma comparativa dentro da obra. Ao indagar sobre um possível erro de Hobbes ao descrever seu homem em Estado de Natureza, Rousseau logo a descreve como contrapeso do amor-próprio, afirmando que a Piedade é a

repugnância inata de ver sofrer seu semelhante, o ardo que consagra ao seu bem-estar. [...] A virtude tão mais universal e tanto mais útil ao homem quanto nele precede o uso de qualquer reflexão, e tão natural que as próprias bestas as vezes são dela alguns sinais perceptíveis. [...] Uma animal não passa sem inquietação ao lado de um animal morto de sua espécie.

Ao longo do desenvolvimento desse argumento se torna mais claro que essa Piedade cumpre papel de contraponto sobre o amor-próprio e se encontra muito próximo ao amor-de-si, enquanto desejo de autopreservação (porém vinculada ao homem enquanto gênero, não indivíduo). Permitindo o homem ir ao mundo e verificar o outro como semelhante de si, possibilitando o reconhecimento do ser que sofre como igual, e mais que isso, que o indivíduo que vê seu semelhante sofra com ele por uma espécie de processo empático ou por um amor-de-si, no sentido de “velar pela própria conservação”, para com o universal, a Piedade toma, então, estatuto fundamental para a conservação da Época de Ouro, pois ocupa lugar de lei natural. No caso do amor-próprio o autor é muito claro, em suas notas, quando alega que é “um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro” (ROUSSEAU, 1988, p.111).

Avaliação Mensal III: Deve-se propor como atividade avaliativa um texto que aborde um dos ou relacione alguns dos temas trabalhados até este momento no percurso do bimestre, a ser entregue na aula seguinte, isto é, uma semana de prazo para confecção. O texto não possui qualquer exigência formal, podendo ser utilizado qualquer método ou forma de escrita literária ou científica. O principal intuito dessa atividade avaliativa é

manter documentado o avanço individual de cada estudante e da turma como um todo junto ao trajeto proposto para o ano letivo.

AULA V: Pensar exemplos da liberdade em David Hume

Justificativa: A aula tem como objetivo percorrer os desdobramentos do pensamento empirista do filósofo, historiador e ensaísta David Hume com enfoque em sua obra *Ensaaios morais, políticos e literários* com o intuito de entender como os conceitos de política, justiça, autoridade e liberdade se apresentam nesta obra. Quer-se demonstrar aos alunos o caráter multifacetado da obra ao observar como as noções de suas obras mais “sistemáticas” se manifestam em suas obras mais sintéticas, experimentais ou mesmo que tratam de questões mais imediatas, ou historicamente localizadas.

Após o fracasso de seu *Tratado da natureza humana* Hume avança em sua produção com uma nova abordagem. É com a intenção de mostrar a multiplicidade do autor em seus *Ensaaios morais, políticos e literários* – que seria reeditado três vezes ao longo de sua vida – mudando da forma tratado para a ensaística e ao se debruçar sobre diversos assuntos com o mesmo rigor conceitual, que se propõem a leitura desses pequenos textos ou mesmo de enxertos dos textos para se debater em sala de aula as ideias ali contidas.

Nesta obra Hume discute a propensão natural e o hábito que leva o homem a viver em sociedade, faz uma defesa do republicanismo contra a monarquia, da lei contra o poder arbitrário, a liberdade de imprensa contra a censura das instituições por exemplo ao dizer que: “A liberdade é uma benção tão inestimável que, sempre que surgir qualquer possibilidade de recuperá-la, a nação não deve temer enfrentar grandes riscos, nem se lamentar diante de um derramamento de sangue ou de uma dilapidação do tesouro”. O caráter possivelmente polêmico, de algumas defesas e afirmações, como é o caso da afirmação acima ou mesmo, para somar mais um exemplo, poder-se-ia discutir o texto intitulado *Da liberdade civil*, pode ser utilizado para gerar entusiasmo e engajamento dos estudantes.

Assim, essa aula funcionaria de maneira prática, proporcionando aos alunos uma maneira de fazer uso das ideias apreendidas, argumentando a partir delas, e ao professor é dada a possibilidade de diagnosticar a qualidade do aprendizado.

AULA VI: A dignidade humana em Immanuel Kant

Justificativa: Esta aula servirá para apresentar como o paradigma da modernidade se delineia de forma a negar certos aspectos de doutrinas anteriores, a guinada das revoluções científicas, a influência iluminista e o grande sistema kantiano não permitem mais elencar virtudes de forma normativa sem antes provar sua necessidade e universalidade, em outras palavras, se faz necessário em Kant uma investigação transcendental da moral moderna afim de encontrar seus fundamentos sólidos. A difícil tarefa de delimitar um princípio moral válido está inscrita na própria dupla natureza humana que apesar ser capaz de guiar-se pela razão – ou pelo menos está deve ser a aposta de Kant caso se pretenda falar filosoficamente sobre moral e não apenas catalogar historicamente os diferentes costumes – também é constituído de sensibilidade. Isto nos mostra o que é preciso investigar: Como a razão influencia a vontade, ou antes, se a razão pura é capaz de mediar a vontade, constituindo uma legítima razão pura prática.

Kant permite pensar a moral, o direito e a liberdade dentro da possibilidade de universalização de suas leis: age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio é a formulação escolhida para ser trabalhada porque ela permite alcançar junto com os alunos a noção de dignidade humana.

Dito de outra maneira, o homem, que é um ser racional imperfeito, possui a razão para orientar a vontade, se fosse somente movido pela razão não haveria vontade pois inevitavelmente cumpriria os mandos da razão. Como este deveria poder escolher seguir as leis impostas pela razão apenas por respeito a estas, possui a capacidade de agir por dever. Desta maneira, o homem é, para Kant, uma existência que apresenta valor em si mesmo e por isso não deve ser considerado apenas como meio para fins que lhe são alheios, ele deve ser considerado em todas as suas ações pela sua capacidade de dar fins racionais a si mesmo.

Por último, pode ser vantajoso demonstrar aos estudantes como estas noções reverberam na organização política em Kant:

A submissão incondicional da vontade do povo (que é em si desunida e, portanto, sem lei) a uma vontade *soberana* (que unifica a todos por meio de uma lei) é um *feito* que só pode começar pela tomada do poder supremo e que funda, assim, pela primeira vez um *direito* público. Permitir ainda uma resistência contra esta plenitude de poder (resistência que limitaria aquele poder supremo) é contradizer-se a si mesmo, visto que então aquele (ao qual seria permitido resistir) não seria o poder legal supremo que determina primeiro o que deve ser publicamente justo ou não – e este princípio já está a

priori na *ideia* de uma constituição política em geral, isto é, em um conceito da razão prática. (KANT, 2013, p.373)

AULA VII: A impossibilidade de pensar a humanidade com os antigos a partir de alguns apontamentos de Marco Zingano

Justificativa: Esta aula visa comparar brevemente alguns pontos da antiguidade e da modernidade para isso se valerá de algumas análises apresentadas por Marco Zingano em *Teatro e ação humana em Sófocles*, obra na qual o autor traça comparações entre certos aspectos das tragédias gregas e a reflexão filosófica ateniense. Interessa mostrar em sala de aula, principalmente, a ausência da noção de humanidade na Grécia antiga, se os Gregos, ou mesmo os atenienses, buscavam se conhecer de alguma maneira, esta busca tinha um negativo, os povos não gregos, os bárbaros. Zingano, observa este problema por meio da análise de algumas peças, em especial, pode-se apontar para a intervenção divina ao final da peça *Filocteto*, o uso do *deus ex machina* acusa a ausência de uma virtude como uma compaixão universal, levando a peça a um impasse irremediável.

Não existe, portanto, na ética grega o reconhecimento do gênero humano, bem como um respeito pela pessoa humana como tal. Para tentar dar cabo desse impasse, ou pelo menos apontar para uma saída que fuja as circunstâncias dessa ausência, é possível ler na *Ethica Nicomachea* que

você pode agir buscando o que lhe é favorável ou conveniente, e, nesta medida, agir com vistas ao bem, mas quando sua ação ultrapassa o domínio de suas vantagens pessoais, e mesmo vai contra os seus interesses imediatos, o ato é dito então ter sido praticado com vista no belo. Belo aqui obviamente nada tem a ver com a beleza estética, mas indica o que é moralmente belo, e isto parece designar um grau de moralidade no qual os interesses pessoais são suspensos em prol de quem mais estiver envolvido na ação. (ZINGANO, 2007, p.33)

É possível trazer também como exemplo a máxima “conhece-te a ti mesmo” que, em *Magna Moralia*, é apresentada, quase como uma função de espelhamento que o outro adquire, pelo qual se pode conhecer-se, não em qualquer outro, mas em um amigo. O conhecimento de si é, portanto, um prazer que apenas é possível por um outro, “o amigo, o homem autossuficiente terá necessidade da amizade para conhecer a si”. O conhecer o “si mesmo” significa conhecer si mesmo, o corpo e os bens ligados a ele e os bens materiais. O conhecimento de si é um conhecimento individual e moral, não garante o altruísmo, mas desenha um protótipo de humanismo para antiguidade já que aquilo que há de obscuro em mim, consigo esclarecer ao me espelhar em uma relação recíproca com

outro. Mas é apenas na modernidade que se ganha a possibilidade de universalizar o reconhecimento do outro.

AULA VIII: Avaliação Bimestral III

2.2.2. 4º bimestre

AULA I: Introdução ao pensamento de Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Justificativa: O papel dessa aula será primordialmente situar as proposições de Hegel em relação a tradição anterior, especificamente o diálogo que se impõem com a tradição racionalista. Então se Kant critica os fundamentos do conhecimento cartesiano na formulação de uma substância pensante, restabelecendo os limites do que se pode conhecer, sua fenomenologia apoiada na noção de um sujeito transcendental será criticada por Hegel. É preciso entender o movimento proposto por Hegel: se para Kant e Descartes a filosofia tem o papel de fornecer parâmetros seguros para um conhecimento que escape aos prejuízos da metafísica da tradição. Para Hegel é impossível conhecer os limites do conhecimento, fora do conhecimento. Sua análise será a de acompanhar as manifestações do conhecimento no processo histórico do conhecer.

Ao vincular seu trabalho a um sobrevoo da história Hegel retira das ciências naturais o pressuposto normativo que Kant as teria concedido sem justificativa suficiente, e vincula sujeito, objeto e conhecimento ao processo formação da consciência na história. Apresentada essa contextualização e a importância da experiência histórica, ou melhor, da consciência que apreende a experiência da consciência através da história poderá se elaborar a dissolução da distinção entre sujeito e objeto e entre razão teórica e razão prática na apresentação da dialética. O que interessa a esta aula é deixar claro, dentro do possível, uma primeira exposição da dialética assim como apresentada por Hegel.

Portanto, o principal objeto de dedicação aqui será tratar da dialética do senhor e do servo/escravo na consciência de si. Para isso pode-se valer de algumas passagens centrais da seção em questão para que se elabore-as durante a aula. Entender o papel do reconhecimento da outra consciência, do outro, a objetificação do outro, a escravidão e o medo da morte, e a superação da dialética do senhor e do escravo será de suma importância para o próprio pensamento hegeliano, bem como, para quase toda filosofia

posterior. Esta aula pode ser retomada na memória do estudante sempre que se precisar tratar dos problemas, históricos, sociais e culturais, entendidos dentro de suas contradições.

AULA II: A Sociedade civil em Hegel

Justificativa: Ao tratar da ética e da moralidade, deve-se discorrer a partir dos pressupostos trabalhados na aula anterior sobre a filosofia do direito de Hegel, apontando para o papel da filosofia, do próprio direito e da instituição da sociedade civil dentro da problemática desenvolvida a partir da política e da ética por Hegel. O problema que se põe, a princípio, é o que o autor caracteriza como a degeneração da filosofia de sua época, essa que se apresenta como crítica subjetiva dos “objetos éticos, principalmente sobre o Estado, o governo e constituição”. Os homens pensam e criam ódio pelas leis, por considerá-las dentro de um senso de dever, estas aparecem “como uma letra fria, morta e como um entrave; pois nela não se conhece a si mesmo, com isso nela não se conhece livre”, esse procedimento apenas enxerga o que é particular (por tanto distante do universal) e confunde-se com aquilo que é contingente.

A filosofia, então, possui papel fundamental “no exame do universo tanto espiritual como natural”, isto é, partindo do preceito no qual o que é racional é efetivo e o que é efetivo é racional, cabe a filosofia uma análise do presente e do racional/efetivo. Não se trata por tanto de entender o tempo presente (ou, necessariamente, do Espírito) mas sim de fundamentar a razão intrínseca ao Estado – enquanto efetivação da liberdade. “A ciência do Direito é uma parte da filosofia”, afirma Hegel na *Introdução da Filosofia do Direito*, sendo assim se faz necessário nesta aula tirar algumas consequências da forma e da efetivação dessa Ideia, deve-se introduzir a noção de sociedade civil circunscrita na interdependência criada pelo reconhecimento do outro, isto é, quando as vontades particulares não podem mais utilizar dos outros para a realização de seus desejos, mas devem reconhecer, nos outros, suas ações. Não são mais apenas objetos de posse, mas é essa superação das vontades individuais que possibilita o convívio social e o Estado.

AULA III: O Capital de Karl Marx

Justificativa: Deve-se apresentar os conceitos contidos n’O Capital de Marx sem percorrer a ordem de exposição da obra, interessa aqui entender como o conceito de

fetichismo está ligado a descrição de um fenômeno religioso africano, nos quais as divindades são representadas de forma imanente – ao invés de transcendentais como é comum em grande parte das outras religiões ocidentais e orientais– como divindades “encarnadas” na matéria, isto é, não são representações, mas a própria divindade que toma forma animais ou objetos inanimados. Importa então explicitar como Karl Marx irá apropriar-se do conceito para falar do surgimento de um sujeito autônomo na modernidade que irá subjugar o homem e suas relações.

N’*O Capital*, Marx, descreve o que acredita ser o marco das sociedades modernas sobre o sistema de produção capitalista: a mercadoria. Mercadoria é identificada como qualquer objeto externo que tem por função satisfazer as “necessidades humanas de qualquer espécie” e, ademais, deve ser encarada de duas formas: quanto a seu valor de uso e seu valor de troca. O valor de uso se diz das qualidades materiais do objeto, ou melhor, da satisfação imediata de uma certa necessidade, o valor de troca se apresenta a partir das relações sociais, e apenas dentro destas se mantem, “parece, portanto, algo casual e puramente relativo; (...) só pode ser o modo de expressão, a ‘forma de manifestação’ de um conteúdo dele distinguível”. É preciso, ao trocar duas mercadorias distintas a criação dessa terceira grandeza que não é uma mercadoria nem outra, mas que equivale ambas apagando todas as suas qualidades sensoriais, esta só pode ser expressão “abstrata” do tempo de trabalho.

Esse trabalho abstrato é o que está contido nos valores mercantis e este tempo é homogêneo, isto é, mensura o tempo médio de produção do homem em determinado clima, localização geográfica e constância das forças produtivas.

Entretanto, à crescente massa de riqueza material pode corresponder um decréscimo simultâneo da grandeza de valor. Esse movimento contraditório origina-se do duplo caráter do trabalho. Força produtiva é sempre, naturalmente, força produtiva de trabalho útil concreto, e determina, de fato, apenas o grau de eficácia de uma atividade produtiva adequada a um fim, num espaço de tempo dado. O trabalho útil torna-se, portanto, uma fonte mais rica ou mais pobre de produtos, em proporção direta ao aumento ou à queda de sua força produtiva. Ao contrário, uma mudança da força produtiva não afeta, em si e para si, de modo algum o trabalho representado no valor. Como a força produtiva pertence à forma concreta útil do trabalho, já não pode esta, naturalmente, afetar o trabalho, tão logo faça-se abstração da sua forma concreta útil. (MARX, 2013, p.175)

Ao colocar de lado o trabalho que cria esse valor de uso e, portanto, sacia certas necessidades, prioriza-se a mercadoria e abandona-se o grau qualitativo do objeto,

permanecendo o quantitativo, conseqüentemente, não se troca objetos se enquanto expressões equivalentes, se troca horas de trabalho abstrato. A partir disso surge a forma geral do valor donde decorre o dinheiro. Doravante, a descrição do funcionalismo do valor dentro da mercadoria explicita o aspecto misterioso próprio ao trabalho.

O fetichismo da mercadoria em Marx, portanto, é essa obscuridade das relações sociais e de troca, ou melhor a naturalização de como são tratadas essas relações que não são mais entre indivíduos ou produtores, mas entre mercadorias que utilizam do suporte humano para cumprir seu fim último que é a troca. O valor coisifica o homem e personifica os objetos do trabalho.

AULA IV: Pensar a liberdade contra a ditadura da maioria em John Stuart Mill

Justificativa: Em *Sobre a liberdade*, John Stuart Mill contrapõe liberdade e autoridade afim de tratar do que ele chama de Liberdade Civil ou Social, para tal, descreve as formas de relações de dominação (governado em relação aos governantes) ao longo da história para enfim chegar ao que considera problema social da modernidade.

Na antiguidade os homens concebiam a vontade dos governantes como oposta à dos governados, porém não o contestavam, o poder exercido pelos governantes era ao mesmo tempo perigoso e necessário, podendo tanto proteger seus governados de ameaças externas, como se voltar contra os mesmos, sendo necessário, portanto, criar mecanismos que efetivamente limitassem a ameaça representada pelo próprio governante afim de ampliar sua liberdade. Mill cita duas possibilidades desses mecanismos: imunidades civis, isto é, direitos básicos que previam infrações ou extrapolação dos deveres – estes também previamente definidos – do governante, o que legitimaria rebeliões. E posteriormente os Constrangimentos Constitucionais por parte da sociedade, que deveria validar atos julgados importantes.

Com o progresso os homens deixaram de entender como necessária a relação de oposição entre as vontades das duas partes sociais, não seria necessário apenas representar a vontade dos governados, mas criar uma equivalência, que os representantes (ou magistrados eleitos e/ou indicados) de um povo se identificassem com ele. O autor aponta que esse movimento se dirige a formação e expansão das repúblicas democráticas que irão se tornar um dos mais poderosos membros da comunidade das nações, “agora se percebe que frases tais como ‘governo-próprio’ e ‘o poder do povo sobre si mesmo’ não expressão o verdadeiro estado das coisas” (MILL, 2011, p.25).

Mill indica que o abuso de poder nunca ocorreu porque essa noção de autogoverno da vontade do povo é falsa. Aqueles que exercem o poder não são sempre os mesmos que acatam, com o governo da maioria parcelas do mesmo meio social são coibidas de realizarem suas vontades em nome da vontade mais numerosa – ou daquela que consegue se passar por. Utilizando do termo cunhado por Tocqueville, John Stuart Mill expõe o opositor de sua construção de Liberdade: a Tirania da Maioria. Como outras tiranias, a da maioria se dá por meio do abuso da autoridade pública, mas sua particularidade encontra-se ao passo que, não só pelo rigor das leis impostas se impõe à vontade, mas também, a sociedade realiza sua “tirania da opinião” impondo suas regras de conduta que emanam da moral de uma classe ascendente, impossibilitando o desenvolvimento de qualquer opinião outra que fuja a harmonia desta mesma classe.

Segue-se disso a necessidade da instituição de um princípio que permita o livre desenvolvimento de opiniões que conjugue, não só a liberdade individual com a autoridade do estado, mas também, e talvez mais importante, liberdade de cada indivíduo de pensar e agir em comunidade, sem que se forme maiorias tirânicas e/ou arbitrárias, logo, estabelecer um campo de ação individual cujo qual não interfira no campo de ação do outro.

Este princípio diz que o único objetivo pelo qual a humanidade pode, de forma individual ou coletiva, interferir com a liberdade de ação de qualquer de seus membros, é a proteção dela própria. E que o único propósito pelo qual o poder pode ser constantemente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade, contra a vontade deste, é o de prevenir danos para outros membros. (MILL, 2011, p.38).

Avaliação Mensal IV: Deve-se propor como atividade avaliativa um texto que aborde um dos ou relacione alguns dos temas trabalhados até este momento no percurso do bimestre, a ser entregue na aula seguinte, isto é, uma semana de prazo para confecção. O texto não possui qualquer exigência formal, podendo ser utilizado qualquer método ou forma de escrita literária ou científica. O principal intuito dessa atividade avaliativa é manter documentado o avanço individual de cada estudante e da turma como um todo junto ao trajeto proposto para o ano letivo.

AULA V: Biopolítica e biopoder na formulação de *Em defesa da sociedade*

Justificativa: Esta aula deve apresentar a localização da guerra no âmbito da sociedade civil proposto por Foucault, fugindo as referências tradicionais como Hobbes e Maquiavel, para focar nas disputas de poder que movimentam a sociedade política internamente.

Deve-se, então, definir para os alunos o biopoder a partir de uma contextualização da estatização do biológico a partir do século XIX e como a própria ideia de direito à vida dá forma ao controle dos corpos na anatomopolítica e a biopolítica como derivação do controle das populações. Assim o poder soberano de matar ou permitir viver ganha uma normatividade diferente na análise foucaultiana, a necessidade de fixar um equilíbrio às aleatoriedades da população e dos fenômenos coletivos de massa, em suma é preciso transmitir aos estudantes a noção de que a própria população se torna um problema para gestão social.

AULA VI: *Necropolítica de Achille Mbembe*

Justificativa: Deve-se desdobrar consequências da aula anterior já que o próprio autor desenvolve sua teoria a partir daquilo que considera insuficiente na teoria foucaultiana. Às ideias de Michel Foucault sobre biopolítica, Mbembe acresce o conceito de necropolítica para descrever o processo de extrapolação do estado para além de seus aparatos disciplinares. Se “A guerra, afinal, é tanto um meio de alcançar a soberania como uma forma de exercer o direito de matar. Se consideramos a política uma forma de guerra. Devemos perguntar que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)? Como eles estão inscritos na ordem do poder?” (MBEMBE, 2018, p.7)

É preciso entender junto ao autor que as rígidas estruturas do estado civilizado e das colônias a serem exploradas, primeiramente, derivam da negação racial de qualquer vínculo entre conquistador e nativo conquistado. O Outro está ali primeiramente em oposição a um estado que possui direito divino de existir. Se Mbembe concorda com a tese foucaultina de que os grandes eventos que chocaram o mundo no século passado sejam fruto das experiências de plantation e da colonização, apenas ampliados em seu uso na Europa, por outro lado, ele aponta exatamente para ocupação colonial contemporânea

É um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico. A combinação dos três possibilita ao poder colonial a dominação absoluta sobre os habitantes do território ocupado. O “estado de sítio” em si é uma instituição militar. Ele permite uma modalidade de crime que não faz distinção

entre o inimigo interno e o externo. Populações inteiras são o alvo do soberano. As vilas e cidades sitiadas são cercadas e isoladas do mundo. A vida cotidiana é militarizada. (MBEMBE, 2018, 48)

A relação de guerra que se impõem entre colonizador e colonizado não está sujeita à legislação e normas, lá o direito está em sua forma original, isto é, a violência. A soberania mostra-se como a escolha do estado de exceção, de maneira mais simples, “a soberania é a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é “descartável” e quem não é.” (MBEMBE, 2018, p.41).

Deve-se focar que a “exceção” e a “violência” adquirem status de normalidade e assim a morte do outro se transforma em mais do que sua ausência física, ela é sentida como meio de sobrevivência. Uma lógica concorrencial toma como objeto a segurança e a liberdade: matar é uma forma de sobre viver e sobreviver a morte dos outros transforma-se em indício da sensação individual de segurança daqueles que sobreviveram. A reconfiguração política das formas de dominação é aterrorizante, mas, não obstante, deve-se mostrar aos estudantes que, de uma maneira ou outra, suas considerações sobre uma política baseada na morte não se passam disso, uma política e portanto mutável, mas antes é preciso percebê-la. Nas palavras de Mbembe: “O que liga o terror, a morte e a liberdade é uma noção “extática” da temporalidade e da política. O futuro, aqui, pode ser autenticamente antecipado, mas não no presente. O presente em si é apenas um momento de visão - visão da liberdade que ainda não chegou.” (MBEMBE, 2018, p.70).

AULA VII: Produção e reprodução em Silvia Federici

Justificativa: Deve-se desdobrar consequências das aulas anteriores já que a própria autora desenvolve sua teoria a partir daquilo que considera insuficiente nas teorias que ela é legatária, assim, será preciso mostrar, mesmo que brevemente, o diálogo traçado por Federici com a teoria feminista, com Marx e com Foucault, a partir da distinção entre trabalho produtivo e trabalho reprodutivo, distinção que será fundamental para análise da dominação do corpo da mulher por meio da hierarquização e subordinação do trabalho doméstico.

Para tanto, é possível lembrar junto a autora que o início da disciplinarização dos corpos das mulheres é concomitante ao desenvolvimento do capitalismo, da indústria e da colonização de outros continentes. Assim, o trabalho reprodutivo pode ser entendido como todas as tarefas que implicam na sobrevivência, na manutenção da vida e que, por

consequência, permitem os outros tipos de trabalho produtivos. Nas palavras da própria autora “Com o desaparecimento da economia de subsistência que havia predominado na Europa pré-capitalista, a unidade entre produção e reprodução, típica de todas as sociedades baseadas na produção-para-o-uso, chegou ao fim conforme essas atividades foram se tornando portadoras de outras relações sociais e eram sexualmente diferenciadas.” (FEDERICI, 2017, p.145).

O processo de deslocamento efetuado por Federici para fazer possível entender como os fenômenos da chamada acumulação primitiva, os cercamentos, a ampliação do trabalho fabril e a caça às bruxas estão vinculados em um processo de dominação e perseguição que tem consequências profundas, que ressoam até hoje. É preciso apontar para os alunos que o que Federici propõem aqui não é apenas denunciar o papel sexual e social da mulher como mecanismos inventados para beneficiar o capital a partir da produção de força de trabalho barata, tão importante quanto, é denunciar a violência e a brutalidade desse processo.

Na Europa a privatização das terras tem início no século V, um século depois, vê-se na América, com o início do *plantation*, o maior processo de privatização e cercamento de terra que a humanidade presenciou e estes continuaram até o século XVIII. Com a perda dos campos abertos, não apenas se acumulam propriedades nas quais iriam trabalhar escravizados ou mesmo mão de obra barata, mas também estingue-se todo um sistema de vida comunal, funções sociais autorreguladas e autonomia de administração do tempo da comunidade. Não sobrando escolha senão a de servir o dono das terras no ritmo de produção capitalista. A acumulação de capital é concomitante a acumulação de diferenciações hierárquicas e a estruturação do trabalho destrói outras formas de vida e trabalho, dismantando as famílias e as redes de cooperação existentes.

Com as mudanças drásticas sofridas nos campos uma série de artesãos viram-se forçados a competir por empregos contra guildas urbanas

a indústria têxtil, reorganizada como indústria artesanal rural, na base do “sistema doméstico”, antecedente da atual “economia informal”, também construída sobre o trabalho das mulheres e das crianças. Porém, os trabalhadores têxteis não eram os únicos que tiveram seu trabalho barateado. Logo que perderam o acesso à terra, todos os trabalhadores lançaram-se numa dependência econômica que não existia na época medieval, considerando-se que sua condição de sem-terra deu aos empregadores o poder para reduzir seu pagamento e ampliar o dia de trabalho. (FEDERICI, 2017, p.139)

Logo, se já em Marx é necessário a acumulação do capital nas mãos de poucos, que leva a exploração da força de trabalho na Europa, somados a exploração do trabalho escravizado na África e nas Américas, Federici aponta para a exclusão das condições de obter um trabalho assalariado por parte das mulheres, do trabalho reprodutivo desvalorizado e das políticas de prevenção das revoltas contra fome e por melhores condições de emprego – inúmeras delas lideradas por mulheres, quando estas não compunham sua totalidade – por meio objetificação e da dessensibilização do corpo da mulher. Tudo isso iria culminar nas Caças as Bruxas que afirmar Federici: “ao contrário do que sugere o estereotipo, a caça às bruxas não foi somente um produto do fanatismo papal ou das maquinações da Inquisição Romana.” (FEDERICI, 2017, p.302).

A figura da bruxa relacionada ao controle de natalidade, aos conhecimentos de alimentação, medicina rurais, a erradicação da figura da parteira e o nascimento da obstetrícia estão absolutamente conectados aos processos econômicos e políticos da época. “A caça às bruxas foi também instrumento da construção de uma nova ordem patriarcal em que os corpos das mulheres, seu trabalho e seus poderes sexuais e reprodutivos foram colocados sob o controle do Estado e transformados em recursos econômicos”. (p.305)

A relação traçada por Federici entre os cercamentos e a caça às bruxas vai ao ponto de estabelecer, por meio de levantamentos historiográficos, que onde não houve cercamento e apropriações de terra em massa não há registro de caça às bruxas. Entendido como um processo levado pela corte secular e ao mesmo tempo causa única de união entre católicos e protestantes a caça às bruxas nos séculos XVI e XVII deixaram suas marcas profundas na imagem da mulher. Se as técnicas disciplinadoras dos corpos se mostram na modernidade tardia para todos os sujeitos europeus, para as mulheres elas vieram antes e não significaram a redução de sua condição a órgão de reprodução, mas também a sua absoluta desvalorização e a um dos massacres mais monstruosos já presenciados pela humanidade.

Se ainda há dúvida quanto a depreciação ainda viva hoje sofrida pelas mulheres basta lembrar, junto aos alunos, do exemplo das domésticas no Brasil. Ou ainda a desqualificação da maternidade como trabalho justamente porque este concorre com o que seria o autêntico trabalho. Para pensar os pressupostos do trabalho, posto de outra maneira, que trabalho não pago permite o trabalho assalariado, ou ainda, o quão

desvalorizada deve ser um trabalho de manutenção da força de trabalho para que essa última possa ser explorada e, por sua vez, desvalorizada?

AULA VIII: Avaliação Bimestral IV

2.3. Referências bibliográficas

2.3.1. Bibliografia básica possível:

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando: introdução à Filosofia**. São Paulo: Ed. Moderna, 2016.

CHAUÍ, Marilena de Souza. **Convite à filosofia**. 14. ed. São Paulo, SP: Ática, 2012.

CHAUÍ, Marilena. **Iniciação à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2016.

COTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna. **Fundamentos de Filosofia**. São Paulo: Saraiva, 2016.

FIGUEIREDO, Vinicius de (Org.). **Filosofia: temas e percursos**. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2016.

GALLO, Sílvio. **Filosofia: experiência do pensamento**. São Paulo: Scipione, 2016.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à História da Filosofia – Dos Pré-Socráticos a Wittgenstein** – 2ªed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

SAVIAN FILHO, Juvenal. **Filosofia e Filosofias: existência e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

VASCONCELOS, José Antonio. **Reflexões: Filosofia e cotidiano**. São Paulo: Ed. SM, 2016.

2.3.2. Referencial do percurso:

SANDEL, Michael J. **Justiça – o que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

MAFFETONE, Sebastiano; VECA, Salvatore. **A ideia de justiça de Platão a Rawls**. São Paulo: Martins Fontes, 2005

2.3.3. 1º bimestre:

ARISTÓFANES. **As Nuvens; Só para Mulheres; Um deus chamado dinheiro**. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Ed., 2003.

HOMERO; CAMPOS, Haroldo de. **Iliada de Homero**. 4. ed. São Paulo, SP: Benvirá, 2003.

JAEGER. Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. 2. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1989.

KOYRÉ, Alexandre. **Introdução à leitura de Platão**. Lisboa: Editora presença, 1988.

PLATÃO. **Apologia a Sócrates – Críton – Mênon – Hípias Maior e outros**. Belém, PA: Universidade Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. **A República**. 9. ed. Lisboa, PO: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. **Teeteto-Crátilo**. 2. ed. Belém, PA: Universidade Federal do Pará, 1988.

VERNANT. Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 20. ed. Rio de Janeiro, RJ: Difel, 2011.

2.3.4. 2º bimestre

AGOSTINHO. **Solilóquios; A vida feliz**. São Paulo, SP: Paulus, 1998 (Patrística; 11)

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2007.

ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco**. São Paulo, SP: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. **Metafísica Livros I, II e III**. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução / Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. n.1 (2002) - Campinas: UNICAMP/IFCH, 2008.

ARISTÓTELES. **Política**. Brasília, DF: Editora da Universidade de Brasília, 1985.

PLATÃO. **A república**. 9. ed. Lisboa, PO: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. Espaço e organização Política na Grécia, *In: Mito e Pensamento entre os Gregos*. São Paulo, SP: Paz e Terra, 1990a, p.285-310.

ZINGANO, Marco. **Aristóteles: ethica nicomachea I 13- III 8: tratado da virtude moral**. São Paulo, SP: Odysseus, 2008.

2.3.5. 3º bimestre

FRATESCHI, Yara. **A Física política: Hobbes contra Aristóteles**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

HOBBS, Thomas. **O Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2003.

HUME, David. **Ensaio morais, políticos e literários**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 1989. p. 147-271.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre homens**. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultura, 1988.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. 3. ed. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1996.

ZINGANO, Marco. **Teatro e ação humana em Sófocles**. Estudos de Ética Antiga. São Paulo, SP: Discurso Editorial & Paulus Editora, 2007.

2.3.6. 4º bimestre

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **O Ponto zero da Revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. São Paulo: Elefante, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830**. São Paulo, SP: Loyola, 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Princípios da Filosofia do direito**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 1997.

MARX, Karl. **O Capital: crítica da economia política**. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.

MBEMBE, Achille. **A Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

PLANO DE AULA

Sétima aula do quarto semestre: Produção e Reprodução em Silvia Federici

Metodologia: Aula expositiva dedicada ao terceiro ano do ensino médio. Pressupõe-se que a turma tenha acompanhado um percurso ao longo do ensino médio que permita fazer as ligações entre as correntes em discussão nesta aula. O pensamento sobre trabalho, sociedade, poder e dominação pode ser introduzidos por diversos autores e correntes, apesar desta aula compor um longo percurso, cabe ao professor introduzir esta, ou qualquer outra, da maneira que achar mais proveitosa para os estudantes.

Justificativa: Deve-se desdobrar consequências das aulas anteriores já que a própria autora desenvolve sua teoria a partir daquilo que considera insuficiente nas teorias que ela é legatária, assim, será preciso mostrar, mesmo que brevemente, o diálogo traçado por Federici com a teoria feminista, com Marx e com Foucault, a partir da distinção entre trabalho produtivo e trabalho reprodutivo, distinção que será fundamental para análise da dominação do corpo da mulher por meio da hierarquização e subordinação do trabalho doméstico.

Para tanto, é possível lembrar junto a autora que o início da disciplinarização dos corpos das mulheres é concomitante ao desenvolvimento do capitalismo, da indústria e da colonização de outros continentes. Assim, o trabalho reprodutivo pode ser entendido como todas as tarefas que implicam na sobrevivência, na manutenção da vida e que, por consequência, permitem os outros tipos de trabalho produtivos. Nas palavras da própria autora “Com o desaparecimento da economia de subsistência que havia predominado na Europa pré-capitalista, a unidade entre produção e reprodução, típica de todas as sociedades baseadas na produção-para-o-uso, chegou ao fim conforme essas atividades foram se tornando portadoras de outras relações sociais e eram sexualmente diferenciadas.” (FEDERICI, 2017, p.145).

O processo de deslocamento efetuado por Federici para fazer possível entender como os fenômenos da chamada acumulação primitiva, os cercamentos, a ampliação do trabalho fabril e a caça às bruxas estão vinculados em um processo de dominação e perseguição que tem consequências profundas, que ressoam até hoje. É preciso apontar para os alunos que o que Federici propõe aqui não é apenas denunciar o papel sexual e social da mulher como mecanismos inventados para beneficiar o capital a partir da produção de força de

trabalho barata, tão importante quanto, é denunciar a violência e a brutalidade desse processo.

Na Europa a privatização das terras tem início no século V, um século depois, vê-se na América, com o início do *plantation*, o maior processo de privatização e cercamento de terra que a humanidade presenciou e estes continuaram até o século XVIII. Com a perda dos campos abertos, não apenas se acumulam propriedades nas quais iriam trabalhar escravizados ou mesmo mão de obra barata, mas também estingue-se todo um sistema de vida comunal, funções sociais autorreguladas e autonomia de administração do tempo da comunidade. Não sobrando escolha senão a de servir o dono das terras no ritmo de produção capitalista. A acumulação de capital é concomitante a acumulação de diferenciações hierárquicas e a estruturação do trabalho destrói outras formas de vida e trabalho, desmantelando as famílias e as redes de cooperação existentes.

Com as mudanças drásticas sofridas nos campos uma série de artesãos viram-se forçados a competir por empregos contra guildas urbanas

a indústria têxtil, reorganizada como indústria artesanal rural, na base do “sistema doméstico”, antecedente da atual “economia informal”, também construída sobre o trabalho das mulheres e das crianças. Porém, os trabalhadores têxteis não eram os únicos que tiveram seu trabalho barateado. Logo que perderam o acesso à terra, todos os trabalhadores lançaram-se numa dependência econômica que não existia na época medieval, considerando-se que sua condição de sem-terra deu aos empregadores o poder para reduzir seu pagamento e ampliar o dia de trabalho. (FEDERICI, 2017, p.139)

Logo, se já em Marx é necessário a acumulação do capital nas mãos de poucos, que leva a exploração da força de trabalho na Europa, somados a exploração do trabalho escravizado na África e nas Américas, Federici aponta para a exclusão das condições de obter um trabalho assalariado por parte das mulheres, do trabalho reprodutivo desvalorizado e das políticas de prevenção das revoltas contra fome e por melhores condições de emprego – inúmeras delas lideradas por mulheres, quando estas não compunham sua totalidade – por meio objetificação e da dessensibilização do corpo da mulher. Tudo isso iria culminar nas Caças às Bruxas que afirmar Federici: “ao contrário do que sugere o estereótipo, a caça às bruxas não foi somente um produto do fanatismo papal ou das maquinações da Inquisição Romana.” (FEDERICI, 2017, p.302).

A figura da bruxa relacionada ao controle de natalidade, aos conhecimentos de alimentação, medicina rurais, a erradicação da figura da parteira e o nascimento da obstetrícia estão absolutamente conectados aos processos econômicos e políticos da época.

“A caça às bruxas foi também instrumento da construção de uma nova ordem patriarcal em que os corpos das mulheres, seu trabalho e seus poderes sexuais e reprodutivos foram colocados sob o controle do Estado e transformados em recursos econômicos”. (FEDERICI, 2017, p.305)

A relação traçada por Federici entre os cercamentos e a caça às bruxas vai ao ponto de estabelecer, por meio de levantamentos historiográficos, que onde não houve cercamento e apropriações de terra em massa não há registro de caça às bruxas. Entendido como um processo levado pela corte secular e ao mesmo tempo causa única de união entre católicos e protestantes a caça às bruxas nos séculos XVI e XVII deixaram suas marcas profundas na imagem da mulher. Se as técnicas disciplinadoras dos corpos se mostra na modernidade tardia para todos os sujeitos europeus, para as mulheres elas vieram antes e não significaram a redução de sua condição a órgão de reprodução mas também a sua absoluta desvalorização e a um dos massacres mais monstruosos já presenciados pela humanidade.

Se ainda há dúvida quanto a depreciação ainda viva hoje sofrida pelas mulheres basta lembrar, junto aos alunos, do exemplo das domésticas no Brasil. Ou ainda a desqualificação da maternidade como trabalho justamente porque este concorre com o que seria o autêntico trabalho. Para pensar os pressupostos do trabalho, posto de outra maneira, que trabalho não pago permite o trabalho assalariado, ou ainda, o quão desvalorização deve ser um trabalho de manutenção da força de trabalho para que essa possa ser explorada e, por sua vez, desvalorizada?

Bibliografia:

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **O Ponto zero da Revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista**. São Paulo: Elefante, 2019.