

Parte IV - Benjamin

*“Uma vida iniciada há mil anos atrás
Pode ter seu complemento e plenitude
Numa outra vida que floresce agora.*

*Nada poderá se interromper
Sem quebrar a unidade do mundo.*

*Um germe foi criado no princípio
Para que se desdobre em planos múltiplos.*

*Nossos suspiros, nossos anseios, nossas dores
São gravados no campo do infinito
Pelo espírito sereníssimo que preside às gerações.*

(...)

*É necessário conhecer o próprio abismo
E polir sempre o candelabro que o esclarece.*

*Tudo no universo marcha, e marcha para esperar:
Nossa existência é uma vasta expectativa
Onde se tocam o princípio e o fim.
A terra terá que ser retalhada entre todos
E restituída em tempo à sua antiga harmonia.*

(...)

A aurora é coletiva”.

(Poema Dialético, Murilo Mendes in Poesia Liberdade, 2001, p.51-3)

4.1. ORIGEM

Como falar de Walter Benjamin com uma montanha de referências? O que serve para elucidar pode cair no esquecimento da indiferenciação. É preciso uma linha de análise, um fio condutor. Nossa dissertação abordará diretamente Benjamin, pois assim toda exegese estará relacionada com os encadeamentos e pressupostos anteriormente apresentados. Pensávamos em Benjamin ao ler Marx e Nietzsche, espelhos onde se refletia uma certa intenção; agora se trata de escrever diretamente sobre o “tema”, talvez a parte mais complexa do trabalho. Devemos assim lidar com três presenças, fato que demanda um esforço sintético. Após breve explanação de Marx e de Nietzsche, intentamos recuperá-los na letra benjaminiana. A forma deve ser trazida pelo conteúdo, donde a relevância de nossa escolha metodológica e de estratégia de apresentação.

Exporemos agora o que acreditamos ser o texto decisivo para a compreensão da Filosofia da História em Benjamin, a “Origem do Drama Barroco Alemão”, mais precisamente seu prolegômeno epistemológico. Nesse livro, de 1922, Benjamin elabora um pensamento que privilegia o objeto, que mergulha no conteúdo material da experiência intelectual. É cunhado o fundamental conceito de “Origem”, com o qual nos depararemos. Na interpretação empreendida pelo olhar crítico vêm à tona as determinações histórico-temporais da obra de arte em questão, no caso as peças alemãs do período analisado. A radicalização do método que se desvia da coerção supra-sensível levou-o à visão da História dos vencidos, presente nos monumentos da sociedade moderna e em suas estagnadas novidades. Acreditamos, por outro lado, haver no Eterno Retorno levado a seu paroxismo – o pensamento de Nietzsche auto-aniquilado a partir de seu interior – uma possibilidade análoga de entendimento da ação do homem. Trata-se de um texto que envolve renovado interesse entre os teóricos, uma vez que os marxistas nele encontram a chave da *mediação*, tida por crucial para uma aproximação com Marx; enquanto que, numa outra perspectiva, estabelecer-se-ia a base para uma filosofia da apresentação, ou seja, de conhecimento direto da verdade do homem no tempo⁵⁷. Sem desvalorizar a segunda posição, parece-nos mais proveitoso um releitura em *três tempos*: tese, antítese e síntese separam-se apenas *temporalmente*, não estan-

do apartadas por uma intransponível barreira ontológica entre uma matéria dada que se apresenta e um pensamento que não chega às mudanças da coisa e portanto a representa, dando-lhe em troca um equivalente abstrato e morto. Isso não é dialética. Entre a matéria dada e o impessoal pensado (a idéia) há o trabalho do conceito que conserva o sensível e o leva a um nível mais elevado. Trata-se de um processo, uma vez que se leva tempo, experienciado em sua multiplicidade e sujeito a novas influências e sínteses. Nesse sentido, a síntese seria o frágil fruto do precário e acirrado embate do homem com sua ação. Afasta-se assim qualquer laivo de teleologia que estabelecesse uma externa ordenação pseudo-racional para o entendimento: a relação tese e antítese é muito mais um encontro que, por mais que fosse desejado, não se reduz a um calmo rito de etapas preenchidas numa pesquisa de opinião. Nenhuma síntese é eterna, a não ser em seu retorno. Não é também um caminho “necessário”: uma vez naturalizado como a totalidade internalizada, é possível ao homem de fato mudar, desalienar-se, numa ligação sujeito-objeto que – por chegar ao Ser – envolve o homem no fluxo de seu conhecimento vivo. Não há fim, pois o retorno é tão inesgotável quanto a prática, ou melhor, ele é um dos momentos de sua unidade dialética. O Ser não nasce do nada divinizado, mas de uma contradição (se se quiser, nos termos de um Nietzsche deleuzeano, de uma “disputa de forças”). A idéia de oposição e superação (a diferença), talvez não perceptível na cegueira do confronto, retorna no Ser que todavia já estava aí. Volta outro e sabe sua História, seu apelo e adubo passados.

O texto começa com uma frase arrebatadora: “A doutrina filosófica funda-se na codificação histórica”. Cabe ressaltar que se apela mais a uma “filosofia da experiência” do que a uma compreensão política da relação entre os homens e suas construções objetivas, como se verificará em sua *démarche*. De qualquer modo, tudo o que o homem fez impregna-se no objeto⁵⁸. Elege-se o tratado contra o sistema, por nele ver uma maneira privilegiada de se compor uma forma condizente com o que acontece. Seu “método” é o desvio, que desemboca na apresentação. O movimento contínuo desse pensamento renuncia à intenção, numa aposta na percepção espiritual da determinação objetiva. O pensamento é marcado por recomeços e, incansável, retorna às coisas. Para tanto, é necessário sair de si, fazendo do

⁵⁷ Procuraremos estabelecer esse debate de forma mais detalhada algumas páginas adiante.

⁵⁸ Parece-nos possível inferir uma relação entre o “objeto não-lógico” do barroco e o “valor de uso” tal como o compreendeu Marx.

retorno algo vitalmente rico. Essa seria a mais elevada forma de “contemplação”. A consideração do objeto em seus múltiplos estratos estimula o “recomeço perpétuo” e justifica a “intermitência” dessa *estranha contemplação calcada na exterioridade*. Chega-se, por meio dessa atividade, a um “mosaico”, à “verdade”, com o impacto transcendente de uma “imagem sagrada”. Os “fragmentos” de pensamento ganham tanto mais importância quanto mais se afastam da imediata “concepção básica” que lhe é dada. A relação dialética entre o “trabalho microscópico” do conceito e a “grandeza do todo plástico e intelectual” – respectivamente a duração subjetiva até um “resultado” ou mudança de rumo e a base material – demonstra que “(...) o conteúdo de verdade só pode ser captado pela mais exata das imersões nos pormenores do conteúdo material”.

A apresentação contemplativa só está segura de si quando força o leitor a parar, próxima à escrita. Isso posto, a verdade não é um *saber*, projeção e apreensão do “eu” transcendental; em uma palavra, não é *representacional*. O objeto não seria passível de “aquisição”, mas dependeria de uma apresentação de si: a verdade é uma determinação, uma relação de diferença. Exige-se uma forma material que propicie algum tipo de experiência, o que não responde por uma estrutura da consciência, mas ao Ser. Desde Platão, diz Benjamin, objeto do saber e verdade não coincidem: “O saber visa o particular, mas não a unidade desse particular”, o monismo estabelecido entre o sensível e o inteligível. Uma leitura desatenta poderia ver em Benjamin um novo começo da metafísica, já que afirma que a verdade “resiste a qualquer interpretação” e em seguida que “as idéias são preexistentes”. A idéia preexiste porque é o Ser do relacionamento entre o pensamento humano e a matéria, o mundo – produto independente ou, o veremos, “Origem”. Logo, essa “verdade geral” não é uma dominação que em seu exercício se aliene do objeto, mas sim a descrição do processo pelo qual se dão todos os encontros humanos, a “idéia de verdade”. A verdade da univocidade do Ser não é uma resposta lógica ou uma reação a uma pergunta que de antemão a sistematiza. Benjamin toma por base “O Banquete”, diálogo no qual a verdade é considerada a “essência” do belo. A verdade não é bela em si, o é para Eros; o homem não é belo em si, o é para o amante. A verdade só é bela para “(...) aquele que a busca”. A beleza objetiva é imanente a uma subjetividade. O brilho fugaz da beleza só seduz enquanto brilho que provoca a inteligência a segui-lo. A inocência dessa beleza é vista pelo aman-

te, e não pelo perseguidor. Eros segue a eterna fuga da beleza que mantém sua fulguração por terror à inteligência e por medo do amante. O desejo é mantido numa revelação que faz justiça à verdade. O filósofo descreve a idéia fazendo com que o mundo empírico penetre e se dissolva no pensamento; encontra-se, pois numa “(...) posição mediadora entre a do investigador e a do artista, e mais elevada que ambas” (Benjamin, 1984, p.49-54). Assim, Benjamin retoma a epígrafe de Goethe, propondo uma *Aufhebung* não tanto da arte e da ciência – que têm seus papéis diferenciadamente assegurados –, mas do sensível e do inteligível. Parafraseando Schiller, diríamos que “beleza é dialética no fenômeno”. O que talvez não seja preciso, uma vez que Gagnebin afirma o lugar da beleza na dialética entre forma e conteúdo (1999, p.102).

O fim da base metafísica não se dá só com a morte de Deus, pois “a verdade é a morte da intenção”, o que nos parece uma colocação mais ampla do que a proposição de Nietzsche, mas talvez não tão forte e bela, visto não estar presa à centralidade da teologia na vida. A estrutura da verdade assemelha-se às coisas, uma vez que não é intencional, “(...) mas lhes é superior pela permanência”. A verdade é uma força espiritual que se conecta com a empiria; esse Ser além do fenômeno expressa-se no “nome”, dado por uma percepção primordial, e não por uma linguagem primordial. Nesse sentido, a idéia é o “elemento simbólico presente na essência da palavra”. O filósofo faz com que a palavra chegue à dimensão do simbólico; a idéia se torna “consciente de si”, realizada pelo homem, seu criador. Na contemplação filosófica a idéia se libera enquanto palavra; destaca-se da realidade “(...) reivindicando de novo seus direitos de nomeação”. Isso faz de Adão o pai da filosofia, pois, simbolicamente, foi ele o primeiro a nomear. A nomeação, não intencional porque essencialmente não pré-determinada, se renova na contemplação (Benjamin, 1984, p.58-9). Os neologismos, e aqui ergue-se pungente crítica a Heidegger e a Lacan, são intencionalidades que “não têm a objetividade que a História conferiu às principais correntes da reflexão filosófica”. Sua postura seguia a tendência geral de crítica ao idealismo e à teoria do conhecimento; queria chegar “às próprias coisas”, e não ao “derivado mental”. Assim, “na verdade, o mero jogo de sutilezas verbais lhe era estranho até o âmago”. Fugindo do conformismo buscava constelações do histórico presentes no microscópico, e chamava o jargão da filosofia de “linguagem de gigolô” (Adorno, 1998, p.226-7). Como um

estrangeiro, o homem que nomeia vê o objeto como se fosse pela primeira vez, que assim tem um interlocutor com o qual trava um diálogo. Trata-se de uma percepção original que se renova a cada visita – conclui-se que entre uma visita e outra houve mudanças, assim como o termo “visita” denota um movimento de redução de distâncias, ou uma viagem. Longe da linguagem paradisíaca, a linguagem ainda tem um elemento simbólico que doa a imagem à idéia (Muricy, 1999, p.146-7). No estudo do marxismo que assimila a melancolia (1999, p.7), Konder afirma que no Verbo inaugural não há cisão entre criar e conhecer, ou seja, conhece-se na mesma linguagem em que se cria no momento em que o pensamento se pensa em nós. Logo, a linguagem adamítica conteria um impulso mimético (*op. cit.*, p.38-9).

Tal impulso é explorado no texto de 1933, “A Doutrina das Semelhanças”. Benjamin traça um movimento histórico de mudança da faculdade mimética. Um olhar para o “semelhante” pode levar à compreensão de “grandes setores do saber oculto”. As semelhanças são menos registradas do que captadas em seu processo de produção. O olhar deve sair de si, não ficando apenas na representação que faz das coisas. Passa-se à prática, à “reprodução dos processos que engendram tais semelhanças”, fazendo da prática (não como intenção, mas como relação de exterioridade) o agente do retorno da semelhança. A brincadeira infantil seria a escola dessa faculdade mimética: a criança finge ser outra pessoa e até mesmo uma coisa. A não percepção dos fenômenos de semelhança pelo homem no cotidiano não a elimina; o pequeno saber consciente de sua existência é apenas a “ponta do *iceberg*” da “grande massa submarina” que não percebemos. Nesse sentido, a semelhança é uma lei da experiência. Não há nada além da repetição, cuja forma ontológica é o homem no mundo. As “correspondências naturais” despertam suas correlatas faculdades miméticas nos homens. Forças miméticas (no homem) e coisas miméticas (seus objetos) mudam ao longo do tempo, povoando diferentes espaços, retornando outras. Uma vez que as correspondências mágicas de outrora aparecem em menos quantidade, Benjamin indaga se assiste-se ao fim ou a uma mudança da capacidade mimética. Como exemplo, escolhe a astrologia dos antigos, cuja imitação da natureza é aplicada ao recém-nascido, em harmonia cósmica com a hora de sua concepção; ele é seu signo, imitação da posição astral. O instante do nascimento é tão efêmero quanto uma constelação de astros, e da seme-

lhança entre o astro celeste e o astro humano ergue-se uma constelação, captada pelo astrólogo. Sabe-se que tal percepção baseia-se em dados supra-sensíveis, que não podem de modo algum determinar a essência do homem. No entanto, a linguagem é também uma expressão do universo supra-sensível, outro “cânone” do “conceito de semelhança supra-sensível”. O retorno natural dos gregos e dos animais de Zaratustra não dá mais conta da realidade objetiva, atravancando sua compreensão; não há mais reconciliação identitária entre homem e natureza, mas superação da natureza criada pelo homem que se diferencia nesse contato. Tudo retorna, sempre haverá semelhanças – mas é o homem a medida de todas as coisas. Não por dar alma à natureza ou inversamente ser a ela indiferente, mas por conhecer e sentir enquanto homem. Assim, não só a linguagem é mimética, mas tudo que instaura humanidade – da criança que brinca à arte, da reflexão à ação, tudo é marca de um estar no mundo que se modifica⁵⁹. A onomatopéia seria uma imitação da gênese da linguagem. Diferentes palavras de diferentes línguas unem-se em torno do centro de significação que possibilita a apreciação de singularidades. A semelhança como idéia, no sentido barroco, é uma “filologia empírica” não distante do misticismo. Desse modo tudo se torna onomatopéia ou, em termos nietzscheanos, “pranto tonal”. Seu caráter ideal se afirma na medida em que a semelhança também “nomeia”, ligando entre si o falado, o intencionado e o escrito: “e o faz de modo sempre novo, originário, irreduzível”.

Linguagem e escrita são ao mesmo tempo mágicas e profanas, supra-sensíveis e semióticas, impessoais e intencionais, pois o conteúdo que reconhece a vida material só vem à tona com um elemento exterior: o estabelecimento da semelhança precisa de um *impulso* comunicativo, intencional, que todavia não a determina. Então, a semelhança extra-sensível, não imediata, abre-se com a leitura, com a interpretação. O homem cria semelhanças entre suas criações ao longo do tempo. A objetividade da obra é relativizada na medida em que a intenção não pessoal da História (a doce condenação à prática), a repercussão objetiva de todos os acontecimentos anteriores, se lhe impõe apoditicamente na formação cultural

⁵⁹ A potência do cinema seria a de “retirar o objeto do seu invólucro, destruir sua aura, (...) característica de uma forma de percepção cuja capacidade de perceber ‘o semelhante no mundo’ é tão aguda, que, graças à reprodução, ela consegue captá-lo até no fenômeno único” (Benjamin, 1985 D, p.170). Fazia parte das preocupações de Benjamin ver o reaparecimento de formas antigas no emprego das mais novas técnicas, fazendo com que a História dialogasse com o presente que se descobre.

da matéria. Ver os astros não é mais sinônimo de uma “leitura geral”. Mediações surgiram entre a mimese e sua percepção. O princípio da semelhança migrou da clarividência espiritual para a linguagem e a escrita, o que faz da linguagem “um *médium* em que as faculdades primitivas de percepção do semelhante penetram (...)”; não mais diretamente no espírito do vidente, mas em “essências”, no pensamento sobre a experiência. O semelhante irrompe do fluxo das coisas para em seguida desaparecer (Benjamin, 1985C, p.108-13), como o Ser do que é criado humanamente. A aparência, a forma é o elemento problemático. Em “Sobre Alguns Temas em Baudelaire”, Benjamin sucintamente distingue dois tipos de “belo”, o histórico e o natural. A existência histórica do belo é um “(...) apelo à união com aqueles que outrora o haviam admirado”, contato com a tradição e desalienação dos homens. Busca-se uma objetividade real que não está presente. Em sua relação com a natureza, o belo se manifesta naquilo que “permanece idêntico a si mesmo quando velado”. O véu é o que reproduz a arte, sua forma material de conteúdo indecifrável. É uma aporia, cujo fracasso leva a uma nova tentativa (Benjamin, 1994 A, p.132-3). Como colocou Valéry, “o belo exige talvez a imitação servil do que é indefinível nas coisas”, do que causa espanto (*in idem*). Os tempos que se correspondem⁶⁰ são os dados do rememorar (Benjamin, 1994 A, p.133).

Retomando o trabalho sobre o Barroco, para Benjamin, a idéia é “Origem”, uma categoria histórica avessa a qualquer gênese, quiçá uma nova mimese. A origem “emerge do vir a ser e da extinção”, não podendo ser o vir a ser do que se origina: a origem trata o objeto em interação; o que foi produzido na “gênese” muda, é arrastado. Não se trata de um objeto em si e incondicionado que se determina e que determina a História (Benjamin, 1984, p.67-8). Marca-se o encontro do espiritual e da fugacidade temporal, num tempo capaz de mostrar o que se cria. Os fatos brutos, o mundo fenomênico, são naturais e mudos, o que exige outra instância para a dicção da pulsante verdade, a vida que conversara ao pé da orelha com Zaratustra. É preciso uma “visão dupla” que percebe o fenômeno como “restauração e reprodução”, uma repetição criadora inacabada e inacabável. O objeto aqui é o barroco, pesquisado para além da indução, da dedução e da “sugestibilidade psicológica” (*op. cit.*, p.76); mas um desvio histórico leva à compreensão de

⁶⁰ As “correspondências” são tentativas de analogias estabelecidas em momentos de crise, no “choque” (que veremos mais à frente) (Benjamin, 1994, p.132).

que o presente tem daquilo que faz: “A origem, portanto, não se destaca dos fatos, mas se relaciona com sua pré e pós História”. Nessa “dialética imanente à origem” o único e o recorrente, o pensamento e a prática, condicionam-se mutuamente, numa práxis conjunturalmente voltada à estética. Há escolhas, nem tudo diz o real, nem todo “fato primitivo” é essencial (*op. cit.*, p.68); os fenômenos só entram no reino das idéias como o que pode ser salvo da empiria (*op. cit.*, p.55) e tornado universal. O fenômeno é autêntico quando original, necessariamente uma descoberta, “(...) uma descoberta que se relaciona, singularmente, com o reconhecimento”. O ato de nomear aproxima tudo o que já foi nomeado em sua singularidade como ato de nomeação, encontro humano. As diferenças relacionam-se por causa de sua distância, diria Deleuze. A totalização é a da diferença: “A idéia absorve a série das manifestações históricas, mas não para construir uma unidade a partir delas, nem muito menos para delas derivar algo de comum”, pois não há “a” idéia, mas idéias, várias, múltiplas – uma vez que a idéia como verdade é a prática pensada. O particular incluído na idéia muda de natureza, torna-se “totalidade” ao cabo da “redenção platônica”. Tudo retorna com a origem, não só o passado romântico. A “ciência da origem” configura a idéia “(...) enquanto todo caracterizado pela possibilidade de uma coexistência significativa (...)” dos contrastes entre sensível e inteligível. A boa apresentação percorre virtualmente esses extremos, pois na origem a História é o conteúdo que traz a forma da idéia, assim atualizada: “sua História é interna, e não deve ser entendida como algo de infinito, e sim como algo relacionado com o essencial, cuja pré e pós História ela permite conhecer”. O Ser absorve toda a História do fenômeno, seja pré ou pós; a idéia entende o fluxo natural de um movimento, mostra o modo de ser dos fenômenos. Dado seu lastro material e vivencial, pode a filosofia “observar o vir a ser dos fenômenos em seu Ser”. Um estudo histórico, voltado tanto para o passado quanto para o futuro, “(...) em princípio não conhece limites. Ele fornece à idéia a visão da totalidade. E a estrutura dessa idéia, resultante do contraste entre seu isolamento inalienável e a totalidade, é monadológica. A idéia é mônada”⁶¹.

O choque entre a História, entendida como a totalidade da vida humana, e uma Origem por ela produzida forma uma mônada ou uma alegoria. O Ser que

⁶¹ Aqui a totalidade aparece um tanto quanto “vazia”, numa metafísica da experiência. Não obstante, as “Teses”, de resto, encarregam-se da radicalização desse conceito.

penetra na idéia com sua pré e pós Historia traz a figura de todas as outras idéias, como uma mônada mostra todas as demais. O mundo real impõe-nos uma tarefa, a de que nele mergulhemos para se extrair uma interpretação objetiva: “A idéia é mônada – nela reside, preestabelecida, a apresentação dos fenômenos, com sua interpretação objetiva”. A idéia é uma *imago mundi*, uma imagem abreviada do mundo, que em si é múltiplo e por isso prolifera em imagens (*op. cit.*, p.68-70).

4.2. DIALÉTICA

A questão da dialética novamente aparece, arredia, teimosa. Elogia-se a descrição do mundo das idéias empreendida por Platão, Leibniz e... Hegel. Sabemos que o jovem Benjamin era um leitor de Kant e de Kierkegaard, mas a influência hegeliana nos parece mais palpável, fazendo-se talvez presente em sua filosofia através de uma *Aufhebung* que conserva e supera o idealismo, procurando alcançar a experiência humana concreta num nível muito próximo do vivido. “Depurados” da falsa unidade, divididos, podem os fenômenos participar da verdade autêntica. Encontram-se assim subordinados aos conceitos, que “(...) dissolvem as coisas em seus elementos constitutivos”. Os fenômenos são salvos pelos conceitos, o que possibilita sua incorporação nas idéias. Mediador, o conceito, ao representar uma idéia, atualiza-a; essa, por seu turno, configura-se com o conceito. A idéia é a “interpretação objetiva” do fenômeno, seu “ordenamento objetivo virtual”, pois já não fenomênico. Diferente do objeto que apreende, não cumpre à idéia compreender o fenômeno. Talvez influenciado pelo exemplo hegeliano de que ao se ver uma árvore não se deve perder de vista a floresta, Benjamin já aqui parece pôr a dialética sobre seus pés – ao dizer que as idéias estão para as coisas como uma constelação está para as estrelas. Inversão sim, pois não se pode conhecer uma floresta sem que se parta de árvores. Os fenômenos determinam o conteúdo do conceito, são as estrelas; as idéias objetivas determinam as relações de afinidade entre os fenômenos (Benjamin 1984, p.54-7), sua forma; dissolvem seu conteúdo material no conceito, ganhando acesso à ordenação das idéias, em um processo construtivo – subordinados à idéia, os conceitos não são apenas analíticos, mas mediadores (Muricy, 1999, p.143-4). A unidade dos contrários do Ser que se manifesta na passagem pelo Não Ser é latente. O que é extraído do fenômeno pelo conceito se torna visível no extremo, no antípoda da idéia: “A idéia pode ser descrita como a configuração em que o extremo se encontra com o extremo”. O empírico é mais claro se visto no e como um extremo; as idéias não mostram sua luz até que fecundadas e habitadas pelos fenômenos. A idéia não é uma abstração vazia e o fenômeno por si só segue e se esvai, donde se conclui que “é absurdo ver no universal uma simples média. O universal é a idéia” (Benjamin, 1984, p.57). A síntese independe da intenção pois a supera numa imagem objetiva

do mundo, indo além da necessária e constitutiva presença do conceito. Conforme Adorno, o pensamento adere à coisa “(...) como se quisesse transformar-se num tatear, num cheirar, num saborear” (1998, p.236), o que de fato garante uma concepção de idéia ligada à experiência e à memória do que se passou – bem como à imaginação do porvir.

Segundo Leandro Konder, as idéias sem o sangue da empiria são anêmicas e os fenômenos deixados a si não se humanizam num terceiro termo criado pelo homem e tornado uma referência para sua criação. Por isso o conceito viaja “de um pólo ao outro”, ou de supetão se vê embarcado numa viagem, ligando os extremos. O conceito deve estar disponível aos inesgotáveis e perturbadores fenômenos empíricos, compreendendo-os sem perder sua inata capacidade de compreensão, sem estagnar-se numa desesperança tipicamente niilista que por renunciar ao princípio identitário fantasmagoriza a realidade objetiva. Não se rompe o ciclo de princípio identitário regido pelo medo da natureza, do que é exterior; nele, sujeito e objeto não interagem. O conceito também deve sair de si, aproximando-se da imagem. A Imagem Dialética⁶² ou mônada cristaliza o “movimento de uma contradição”, promovendo “(...) o encontro necessário entre o conceito e a imagem”. Vemos aí dois níveis de contradição: o primeiro, mais diretamente colado ao texto, diz respeito a uma questão ontológica ou epistêmica (falamos da oposição entre o sensível e o inteligível, material e imaterial); o segundo, por outro lado, trabalha no sentido de uma leitura materialista dialética. Apropriando-nos do texto com a segunda possibilidade, nossa dissertação fica enriquecida de referenciais marxistas a partir do próprio Benjamin – o termo “contradição” já é um indício dessa postura. Mas é sabido que não era essa sua intenção em 1922. Sabemos também que a longevidade da obra é sua capacidade de resistência a interpretações, o que provoca ruminação e debate – graças à morte da intenção, que, contudo, respeita seu objeto e não assassina o querer. Então, retomando aquilo que seria uma outra potencialidade do texto, explorada por Leandro Konder, a Imagem Dialética é o instantâneo que congela a harmonia da sociedade *mostrando* tanto as representações que ela faz de si (a denúncia da ideologia) quanto o que poderia ter sido (a visão salvadora que se enche de melancolia em função desse descompasso temporal). Como coloca o pensador brasileiro, o “trabalho do conhecimento” não

⁶² A definição desse conceito será o tema do próximo capítulo.

é “sereno”, uma vez que depende de “aventuras espirituais apaixonadas e apaixonantes” que compreendem o real como descontinuidade, e não como a continuidade da ideologia (Konder, 2002, p.95-6). A contradição prática é elevada à forma da idéia, Ser que se apresenta em imagem. A contradição entre as forças produtivas e as relações de produção é mapeada, constatada, e não resolvida *a priori* pelo diagnóstico da filosofia e das ciências sociais. Racional e pulsional, a Imagem Dialética é a paixão que pode levar a um novo movimento e concomitantemente a descrição objetiva desse movimento do qual se parte. É nessa acepção estrita que devemos considerar a colocação de Wiggershaus, quando afirma que não se deve confundir uma dialética parada com uma que entra em jogo na paralisia (2002, p.232). O movimento existe, e a parada é a instauração de uma diferença ou Origem. A “compreensão total” aqui em jogo não é releas acordo lógico entre frequentadores de gabinetes. É uma experiência que leva à compreensão, cuja exteriorização se dá nos modos da ação – o que seria uma vivificante releitura da práxis. Para onde quer que se corra será sempre um termo que falará de outros dois, num monismo ou unidade dos contrários. O pensamento envolve movimento e parada (Benjamin, 1989, p.67; N10a,3) e o “contorno” do positivo só existe quando confrontado com o negativo – que por sua vez só ganha sentido se relacionado com o positivo; seu jogo *in infinitum* traz o novo até a “apocatástase histórica”⁶³ (*op. cit.*, p.46; N1a,3), o retorno de tudo.

A demora nos parece ser essencial, ainda não chegamos à visão privilegiada do Anjo da História acerca do Eterno Retorno. Mas é justamente disso que se trata a mediação... Recorramos a Lukács e sua defesa de um pensamento que se mediatiza com a realidade material tendo em conta os entraves por ela criados, numa visita a temas já abordados por nós na metodologia – até porque, segundo Michael Löwy, Benjamin retoma quase “palavra por palavra” a obra de Lukács, ao ponto de se poder ler “Lukács” onde o autor das teses escrevera “Marx” (2001, p.92-3). Talvez venha inclusive de Lukács a grande influência contemporânea no *sui generis* pensamento benjaminiano. Para o trabalhador, o conhecimento de si

⁶³ Conceito vindo da tradição judaica, a apocatástase é a redenção de todo o vivido com o advento do Messias. Cada alma, por menor que seja, será salva do esquecimento, será reconhecida. Nesse “esclarecimento mútuo” entre passado e presente há uma visão utópica do futuro, em que o *tikkun* é o “retorno de todas as coisas ao seu estado original” (Löwy, 2001, p.42). Para Scholem trata-se do “restabelecimento da ordem cósmica” (*in* Löwy, 2001, p.42), termo impregnado pela presença de Nietzsche.

coincide com o conhecimento objetivo da essência da sociedade. Seus objetivos de classe, trazidos à consciência, são aqueles de toda a sociedade que, “(...) sem sua intervenção consciente, permaneceria necessariamente como possibilidades abstratas e limites objetivos”. O que muda uma tomada de consciência? A princípio nada; é preciso prática (Lukács, 1960, p.189). Em “A Sagrada Família”, Marx e Engels afirmam que trabalhadores e burgueses padecem da mesma alienação de si. A primeira classe confirma-se na auto-alienação, faz dela sua força; já a segunda sente-se aniquilada, “(...) percebe nela a impotência e a irrealidade de uma existência humana” (in Lukács, 1960, p.189). A realidade é uma, o que muda é o ponto de vista de sua apreciação. As categorias de medição, que levam a imediatividade à consciência, são outras. Se a ação da medição sobre a imagem do mundo é exclusivamente subjetiva, então a realidade dependeria de um em si. A auto-ilusão é o resultado de uma cegueira para o condicionamento social. Valores culturais tornados coisas em si, como propõe Rickert, excluem a subjetividade do historiador e renuncia à compreensão do todo social. Relacionar o fenômeno particular ao todo é a mudança mais fundamental da percepção.

O pensamento burguês vê na máquina uma “unicidade isolada”, uma “individualidade”, enfim, uma “mônada”. Ela deformaria o Ser, a objetividade real; sua função “eterna” seria inseparável de sua “individualidade”. Isso posto, todo objeto histórico seria uma mônada imutável, sem relação com as demais mônadas, formadas da mesma maneira. O que é imediato é tido por eterno. No entanto é da própria essência da História que “formas estruturais” mudem, e a partir delas cambiem a relação homem e meio. O que só é possível quando a individualidade de uma época estiver contida na originalidade dessa estrutura, que assim a mostra. Essas formas estruturais não são imediatas, nem ao pensador e nem ao homem comum, e devem ser buscadas no caminho da totalidade histórica. Vemos aí uma grande indicação de diálogo entre a Imagem Dialética com a luta de classes⁶⁴. To-

⁶⁴ O “rearranjo” de Benjamin na incorporação de novos elementos teóricos seria mais suave do que as autocríticas de Lukács, o que se torna visível nas posições distintas que ocupariam na “dialética da continuidade e da descontinuidade”: em Lukács, coloca Konder, a descontinuidade está subordinada ao contínuo, enquanto que em Benjamin o descontínuo teria um caminho próprio – o que revalorizaria o passado (1999, p.33). Se Lukács insinua na passagem acima uma dialetização da mônada, é Benjamin que fará nela entrar mais “constantemente” diversos conteúdos da realidade reificada. Para Lukács uma consciência de classe imediata é “mitologia” (1960, p.215-6). Todavia, em se tratando de dialética, é possível fazer o movimento oposto, ir da imagem ao conceito. Pensar não é somente criar um discurso conceitual sobre a realidade sensível e suas imagens; o filósofo,

da modificação real é, para a consciência parcial, incompreensível. A inegável mudança é, para o imediatismo, uma catástrofe vinda do exterior, sem mediação alguma por parte dos homens, o que cria fantasmagorias. Para compreender o mundo, o novo pensamento deve superar a rígida separação dos objetos, não podendo isolar o fundamento econômico de suas conseqüências práticas. Desse modo o objeto devém concreto (Lukács, 1960, p.190-5). Na “Fenomenologia do Espírito”, Hegel desenvolve a idéia de que diante do objeto nos comportamos de maneira imediata e receptiva. Para sair dessa imediaticidade é preciso chegar à produção do objeto. Isso pressupõe que as formas de medição possíveis sejam estruturais, tendências reais do movimento dos objetos eles mesmos (*in* Lukács, 1960, p.195). Imediaticidade e mediação não são “atitudes coordenadas”, abstratamente decantadas ou decantáveis. A dialética as relativiza no processo prático: “(...) toda mediação deve necessariamente ter por resultado um ponto de vista cuja objetividade produzida por ela reveste a forma de imediaticidade”. Mediando-se com o imediato, o pensamento burguês não se aproxima do novo, pois aceita imediatamente o dado, sem sobre ele refletir ou intervir. Todas as contradições ditas insolúveis pelo pensamento burguês, necessárias ao seu método, emanam desse medo de negar: sujeito e objeto, liberdade e necessidade, indivíduo e sociedade, forma e conteúdo. Assiste-se ao fenômeno de “supressão da História” quando surge um espaço irracional oriundo da contemplação imediata entre sujeito e objeto, um vazio. A “novidade radical do presente”, o surgimento de uma classe com interesses universais (e não individuais, imediatos), exige que se lhe dê um sentido. O pensamento burguês, em qualquer um de seus extremos – a História criada por grandes indivíduos ou determinada por leis naturais – é incapaz de sair de uma atitude contemplativa. Em nota de pé de página Lukács refere-se a Nietzsche como um desses pensadores (Lukács, 1960, p.196-9).

Superar a experiência não está para além do Ser social, o que seria uma sublimação. A medição é uma “alavanca metodológica” para a superação do imediato; não é trazida exteriormente aos objetos por uma subjetividade, não é um dever ser ou um juízo que moralize o Ser, mas “(...) a manifestação de sua própria estrutura objetiva”. A mediação salva o fenômeno, quer seja pelo conceito, quer

agora próximo ao artista, pode criar imagens a partir de imagens, sem contudo deixar de ser crítico. A visão de mundo estará lá da mesma maneira.

seja pela rememoração, pelo contato com o passado. O pensamento metodologicamente correto pertence à “essência social do presente”, dialeticamente objetiva. Tem uma forma objetiva elaborada em pensamento e o ponto de partida objetivo dessa forma. A função da mediação, longe de ser um capricho epistêmico, seria a de tornar objetivamente ativas, elevadas à consciência do proletariado, as significações advindas dos objetos da sociedade burguesa, naturalizadas num primeiro momento. Para a classe trabalhadora o limite é o ponto de partida, momento em que se estabelece seu ponto de vista, ou seja, o imediato é superado na ação. Segundo o pensador húngaro, o método dialético sempre produz e reproduz seus momentos essenciais, negando por essência a evolução do pensamento em linha reta e sem obstáculos. Logo, o ponto de partida do proletariado se renova em cada passo seu, quer seja no âmbito do pensamento, quer seja na esfera prática. O imediatismo tornou-se assim um limite interior (*op. cit.*, p.202-5). Em outra frente, Deleuze afirma que só o olhar treinado do crítico vê as diferenças (Deleuze, 1988, p.5).

A posição da consciência de classe é um caminho e a possibilidade de resposta ao capitalismo. No entanto, só a possibilidade é dada. O burguês – o alienado em geral – tem sua individualidade duplicada. Surgem o sujeito particular e o sujeito cognoscente. Nesse movimento não se perdeu a dialética entre sujeito e objeto, cujo lastro real a torna inalienável – é mesmo aí que reside a possibilidade de mudança. Como aparecem rigidamente exteriores um ao outro, trata-se de uma “dialética inconsciente”, que apela a “catástrofes” e purgações de cunho religioso. O homem desloca-se entre dois momentos: “(...) um elemento do movimento das mercadorias e (...) um espectador desse movimento (objetivamente impotente)”. Não pode então conhecer a exploração do trabalhador. A relação do trabalhador com o dado, o imediato, coloca-o, a princípio, como objeto do devir social. Em sua vida cotidiana a ilusão de se crer sujeito de si se desfaz com a imediaticidade. A determinação de objetos por categorias reflexivas abstratas se manifesta em sua vida. É um processo de abstração que opera independente dele, que o separa de sua força de trabalho e que o obriga a vender essa que é sua única posse ou mercadoria. Ao vender sua força de trabalho ele a incorpora, incorporando-se também a si mesmo (sua “mercadoria” é inseparável de sua pessoa física), num processo parcial e mecânico – imediatamente fechado e independente. Ele é uma peça abs-

trata que faz girar o todo. As diferenças quantitativas da exploração do trabalho, imediatas para o capitalista em sua contabilidade, são para o trabalhador categorias qualitativas de toda sua existência. A passagem dialética do quantitativo ao qualitativo é como o surgimento da forma objetiva autêntica do Ser, depois do deslocamento das determinações reflexivas, “fontes de confusão”. A quantificação do trabalho é uma “capa” “reificada e reificante”. Para apreender a objetividade autêntica é preciso que o sujeito, cuja relação com o objeto é contemplativa e aparentemente prática, se interesse pela essência do objeto.

O trabalhador tem seu Ser social imediatamente colocado como objeto, e não como ator do trabalho. Por outro lado, o papel de objeto não seria imediato tampouco. Não o seria porque a metamorfose do trabalhador em objeto não é natural, posto que efetuada objetivamente pelo modo de produção capitalista que outorga e gera a relação de produção que se apropria da objetivação do trabalhador objetivando-o. A cisão que aí nasce entre sujeito e objeto é uma oportunidade de torná-la consciente, o acúmulo do negativo faz com que o homem se iguale ao acontecimento (como a cesura em Deleuze) e aja, superando-o. Lukács mostra então os momentos que tornam dialéticos o Ser social do operário e sua consciência. Só pode o trabalhador ter consciência de seu Ser social se antes tiver consciência de sua condição imediata como mercadoria. Essa imediatez é ela mesma mediata, “consequência de múltiplas mediações”. Na mercadoria o trabalhador reconhece-se e também suas relações de trabalho. Enquanto se encontra incapaz de superar o papel de objeto, ele é a “consciência de si da mercadoria”; depois, chega a um “conhecimento de si” que compreende a dinâmica social. Trata-se de uma “adição” ou “adjudicação” da consciência de si à estrutura da mercadoria. Esse conhecimento que se destaca da mercadoria é prático e “(...) opera uma modificação estrutural, objetiva, em seu objeto”. A especificidade do trabalho produtor de mercadorias se objetiva a si mesma. O valor de uso, que desaparece tentando apagar seus rastros no modo de produção capitalista, desperta a partir dessa consciência, emergindo na realidade social. A objetividade específica da mercadoria trabalho expressa o núcleo humano da capa reificada de todas as mercadorias. É possível desvelar o fetichismo por meio desse núcleo que move a sociedade – a relação entre homens (Lukács, 1960, p.205-11). O portador consciente das contradições do sistema faz da prática o seu meio de luta, o realmente novo (*op. cit.*, p.221).

Não há mecanicismos aqui, uma vez que a visada é a intervenção prática na dinâmica de toda a sociedade. Como dizia Marx, a classe trabalhadora só liberta o que está em vias de desintegração (*in* Lukács, 1960, p.221), o que objetivamente pode vir a ruir. Por fim, retomando nossa exposição, Lukács afirma que o imediatismo deve ser reproduzido num nível mais elevado (Lukács, 1960, p.239-40).

O posicionamento irrestrito de Lukács a favor da mediação talvez violente Benjamin que, na fraterna leitura de Adorno, nunca se apropriou “*plenamente*” da mediação universal – nos moldes de Hegel e Marx (Adorno, 1998, p.232, grifo nosso). O que não quer dizer que ilações e injunções não sejam possíveis. A não mediação, ou a mediação apenas como aprendizado, aproximaria Benjamin de Proust e de sua “memória involuntária” (mesmo que se chegue de inopino a lembranças adormecidas a partir de uma sensação material, o que não exclui uma certa “formação sonhadora”, frui-se dessa imagem que, percebida e compreendida, exige que nos detenhamos diante de suas questões – a compreensão, em alguma medida, exige tempo, onde vive o narrador com suas renovadas tentativas de se apossar de tudo que lhe chega). Benjamin queria recuperar, elevar ao nível de verdade conceitual o intento da reconstituição proustiana da memória: “O pensamento deve alcançar a densidade da experiência sem, contudo, renunciar em nada a seu rigor”. Uma possibilidade do uso da categoria da mediação em Benjamin seria sua semelhança com a pausa no movimento dito natural. Afirmar que Benjamin foi um filósofo intuitivo ou da visão direta pelo fato de não ter construído um sistema é negligenciar sua especificidade. Não é qualquer olhar que a qualquer momento pode imediatamente ver ou ligar-se ao absoluto: “(...) o próprio modo de olhar, a ótica geral é que vem a ser modificada” (*op. cit.*, p.236). Esclarecer-se é um movimento dialético, cujo não movimento é a pausa, perfazendo em sua totalidade uma dialética do esclarecimento. Generoso, Adorno postula que “para ele, interpretar fenômenos de modo materialista significava menos explicá-los a partir da totalidade social do que relacioná-los imediatamente, em sua individuação, a tendências materiais e lutas sociais”, ensejando o terceiro termo com a Imagem Dialética. A totalidade social é mais viva no objeto do que na forma de uma idéia pronta. No pensamento benjaminiano, uma “posição chave” é ocupada pelos conceitos de “segunda natureza” e de “fetichismo da mercadoria”, visto que tratam das objetivações humanas emanadas de si. Em seu caminho à dialética (que não

lhe foi imposta, mas já estava prefigurada em seu pensamento) inverte-se o procedimento alegórico barroco: não só despertar o que petrificado estava, mas empreender uma crítica salvadora, “(...) considerar o que está vivo de tal modo que se apresente o que há muito já transcorreu, o ‘proto-histórico’, para liberar de súbito a significação” (*op. cit.*, p.228-32). A História emana da Origem, que emana da História.

A posição singular de Benjamin na História da filosofia, finamente percebida pelo colega frankfurtiano, talvez resida no fato de que a morte do sujeito e da intenção não são acompanhadas pelo apagamento da objetividade. Temos falado constantemente o termo “sujeito”, muito presente na literatura marxista, mas ele pode ser renomeado, não se trata de blasfêmia. Na filosofia da natureza do jovem Marx não vemos transcendência do “eu”, mas sim uma constante formação prática. Benjamin está atento ao engessamento de categorias, usadas como ferramentas morais que cerceiam a prática em nome de um poder. Por isso no “Drama Barroco” “a subjetividade que se precipita no abismo das significações ‘torna-se garantia formal do milagre, pois anuncia a própria ação divina’”⁶⁵ – no ocaso do sujeito estaria a salvação do ser humano. O sujeito é uma ponte para algo além dele... Tendo como *rebus*⁶⁶ seu modelo de filosofia (*op. cit.*, p.224-5), embebeu-se do que chamava de “veneno materialista” para sobreviver à vida danificada. Nosso crítico não gostava de palavras como “personalidade” e é sabido que evitava escrever em primeira pessoa (salvo em cartas). Oralmente, relata Adorno, dizia acreditar no ego como algo “místico”, que entra no turbilhão das coisas (*op. cit.*, p.230-1). Em Klossowski, o Eterno Retorno é justamente essa dança de prepostos, imanente ao apelo exterior (1990, p.66-8). Ao lado de Hegel, Benjamin, o “dialético da fantasia”, tinha o intuito de “examinar a coisa tal como ela é em si e para si”, sem reconhecer o insuperável limite entre consciência e coisa em si. No entanto, afasta-se do chamado pai da Filosofia da História, para quem – idealmente – sujeito e objeto desenvolvem-se como idênticos. Em Benjamin a intenção subjetiva só se configura apagando-se no objeto – seu pensamento é a morte da intenção (Adorno, 1998, p.236). Para Gagnebin, é valorizada a “atenção”, em detrimento

⁶⁵ Adorno faz questão de ressaltar o ateísmo em Benjamin. Seu caráter ensaísta debruça-se sobre textos profanos como se fossem sagrados. Ao contrário dos socialistas religiosos, “(...) só esperava da profanação radical e sem reservas a chance para a herança teológica, que nessa profanação se perdia” (Adorno, 1998, p.230). A vontade teológica de mudança desaliena-se.

da “intenção” (1999, p.87). O crítico e ensaísta brasileiro José Guilherme Merquior vê na morte da intenção a base para a teoria benjaminiana da alienação. Quanto mais morto, menos humano e mais distante de intenções for um objeto, mais seduzirá o crítico. É no limite da insignificação que nasce o sentido (1969, p.104). A intenção reencontrada não é uma falta ou idéia que nos determine, mas uma objetividade múltipla e não fantasmal com cujo convívio criamos. Podemos desde já estabelecer interessantes analogias com o Eterno Retorno: para Löwith o pensamento naturalizado devolve o homem ao mundo, e segundo Deleuze a repetição impessoal produtora do novo revela a independência da obra ou do sentido.

Adorno apresenta uma leitura bastante particular do que seria a Imagem Dialética de Benjamin no texto “Progresso”, palestra de 1962. Ele liga-a ao princípio contraditório que deu origem e solidificou a sociedade burguesa: a troca. Sua práxis consiste em seu poder de denúncia, jazendo sobre a ideologia. Ali, entre o progresso total e sua negação, a troca é “a configuração racional da invariabilidade mítica”. Reparemos que, em Adorno, tudo ocorre – todas as relações dão-se – em função do progresso. O que legitima a troca é sua justeza, uma equivalência entre termos cujo saldo é zero. Não obstante, tal postulado é um embuste. Trata-se da mais-valia: na troca entre a força de trabalho pelo seu custo de reprodução há uma injustiça, o que – quando percebido – traria algo de novo na troca. Wiesen- grund afirma: “O processo que proclama sua própria estática torna-se dinâmico. (...) Onde a sociedade burguesa satisfaz o conceito que ela mesma cria, não conhece progresso”. Nessa lei, que não cessa de efetivar-se, está dada, por isso mesmo, a condição de sua abolição: “A troca, se deveras se trocassem equivalentes, desapareceria”. Essa repetição mítica (aparelho técnico) é estendida e captada (aparelho dialético) pela foto; mesmo parada, “onde o fenômeno diz que nada mais pode acontecer”, aponta para a intensidade crescente do horror – a injustiça – no sistema capitalista condensado em imagem. Adorno as define: “Imagens Dialéticas (...) são os arquétipos historicamente objetivos dessa unidade antagônica de repouso e movimento que define o conceito burguês geral de progresso” (Adorno, 1995, p.59-61), mostrando sua aura⁶⁶. Em outros termos, poderíamos dizer que “só a mentira parada mostra, nela mesma, a verdade movente”. Na seção “N”,

⁶⁶ Visada do objeto.

⁶⁷ Objetividade distante e incondicionada, à qual oferece-se cultos. Esse conceito será abordado num capítulo próprio.

Adorno, citado por Benjamin, descreve as Imagens Dialéticas como uma “constelação de coisas alienadas e com sentido em movimento, pausando no momento de indiferenciação entre a morte e o sentido” (*in* Benjamin, 1989, p.54-5, N5,2). Na produção industrial, cujos objetos são feitos visando modismos, perdem rapidamente o valor de uso. A subjetividade toma a frente, apossando-se deles no processo acima descrito (Benjamin, 1989, p.54-5, N5,2). Em outro texto adorniano, a interpretação de Benjamin decifra o “sombrio mistério” das manifestações da cultura burguesa, o que faz dela uma crítica à ideologia (Adorno, 1998, p.230).

No artigo sobre Fuchs é do intento de Benjamin que o presente ligue a escrita histórica com a política da mesma forma que se ligam rememoração e redenção (*in* Löwy, 2001, p.48). Esse presente aparece na Imagem Dialética, uma “intervenção salvadora da humanidade” (Löwy, 2001, p.48). Löwy aproxima a alegoria benjaminiana, a Imagem Dialética, da idéia de “revolução permanente” de Trotsky; cria-se uma “constelação crítica” entre momentos revolucionários: a Comuna de Paris iluminou o Grande Ensaio de 1905. A imagem sumiu, a revolução teve que esperar. A imagem salvadora é para o franco brasileiro uma verdadeira “*Aufhebung*” das contradições entre passado e presente, entre teoria e prática (*op. cit.*, p.48-9).

Concluimos nossas primeiras reflexões sobre a dialética benjaminiana percebendo que o mais radical dos movimentos é parar o movimento dentro dele. Note-se que tomamos “movimento” por sentido real, construção imanente. O inimigo é vencido em seu próprio campo, no que é dado – o real é um, mas as ações são potencialmente múltiplas. O deslocamento da hegemonia depende dessa afirmação, trágica em essência. O crítico observa o fetichismo da mudança de formas e aponta para o conteúdo estático: o “mesmo” do valor de troca capitalista, mas também a origem da visão crítica, que não se deixa demover por objetivações fantasmiais, posto que tem funcionamento e andamento próprios. Não existe a “forma pela forma”. Se a forma é estética, e por isso universal como espaço-tempo e projeção subjetiva de sentimentos e afetos, o conteúdo – sempre presente – é crítico, responsável pela escolha. A universalidade adormecida de todo conteúdo deve ser reencontrada quando este se conecta com a forma e aí estabelecem a unidade do diferente. Em uma palavra, quando não só a forma, mas ao seu lado o conteúdo, são apresentados. Trata-se do entendimento vivo, somente propiciado pela ação

ou experiência que se pensa: sensível e inteligível, forma e conteúdo no fluxo daquilo que retorna eternamente.

4.3. CONSTELAÇÃO HISTÓRICA

Avancemos em nossa leitura, que, de resto, não é linear – e nem poderia sê-lo. A Imagem Dialética só aparece em sua forma final nas “Teses Sobre o Conceito de História” e no livro das “Passagens”. Ainda também está por se fazer a exposição de uma leitura, por assim dizer, “não sintética” da historiografia benjaminiana. *Allons-y*.

Da segunda metade dos anos vinte até o fim da vida, Benjamin ocupa-se especificamente com o que considerava ser o problema central do materialismo histórico, a saber, a crença no progresso. Se o pensamento “sai”, por assim dizer, da História, entendida como interação humana, esta deve adotar uma epistemologia que dê conta de sua descontinuidade, desde sua forma de apresentação (o texto montado em blocos, por exemplo)⁶⁸; a escrita filosófica, também ela, deve acompanhar o ritmo do pensamento, encontrá-lo em seu estado acentrado a partir do espanto na leitura (o que aproximaria o pensamento da experiência). Em suma, para que o materialismo histórico não ficasse tolhido da práxis que lhe é característica, era imperioso a cunhagem de um novo conceito de tempo capaz de abrir e portanto renovar a História. Os textos os quais aqui tratamos foram ambos redigidos concomitantemente, em 1940, marcados pelo choque do pacto germano-soviético, a desilusão com Stálin, o enfraquecimento das esquerdas europeias e suas bases populares e pela crítica ao mecanicismo intelectual da social democracia alemã (cf. teses 10 e 11). A modorra, a lassidão acarretada por uma crença obtusa no progresso baseia-se numa moral protestante secularizada, onde a alma enobrecida pelo trabalho nada mais é do que um deslumbramento diante de um pretense potencial libertador da tecnologia – tecnocracia, em realidade, que, segundo o autor, encontra-se também no marxismo vulgar. Alienada e domesticada pelo poder do capital, a massa explorada desaprendeu “tanto o ódio quanto o espírito de sacrifício. Porque um e outro se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados” (Benjamin, 1985 A, p.227-9). No en-

⁶⁸ Benjamin experimentou fartamente suas intuições no inacabado tratado sobre a Paris do século XIX, só publicado postumamente. Chegou ao ponto de escrever que “não preciso dizer nada. Apenas exibir” (1989, p.47; N1a,8).

tanto, as catástrofes não são apenas a ditadura stalinista e o holocausto. Há outro elemento que instiga o presente a superar-se: o socialismo real, em grande parte, acabou e o pensamento crítico – de Benjamin e de tantos outros – tem menos chance de se expressar e de esclarecer a prática hoje, já que o mercado absoluto parece não ter oposição e não permite a criação de espaços onde a difusão de visões históricas críticas e alternativas possam expandir-se⁶⁹. A “profecia” de Benjamin demorou ainda meio século para se cumprir.

A Imagem Dialética é a mônada barroca com uma roupagem revolucionária. Ambas são um microcosmos com a “chave” para o macrocosmos (Konder, 2002, p.96). A escrita da História deve dar uma fisionomia a uma época e o marxismo aparece como a grande ferramenta filológica para a compreensão do século XIX (Benjamin, 1989, p.67-8; N11,2; N11,6). A Imagem Dialética deve munir o pensamento de visibilidade. Benjamin sugere que a montagem de textos alie-se ao “método marxista”; assim, o “cristal do evento total” é visto no “momento individual”. Finalmente a teoria barroca é atualizada, como o confirma Benjamin (*op. cit.*, p.45-8; N1a,2; N2,6). A presença assim exibida não se furta ao olhar, pedindo incessantemente interpretações; constitui uma totalidade não totalitária. A Imagem Dialética é, portanto, aquela capaz de mostrar o passado redimido pelas urgências do presente – pensamento em imagens. Eis a aguardada definição benjaminiana:

“Não se deve dizer que o passado ilumina o presente ou que o presente ilumina o passado. Uma imagem, ao contrário, é onde o Antigo encontra o Agora em um raio para formar uma constelação. Em outras palavras, a imagem é a dialética parada. Porque, enquanto que a relação do presente com o passado é puramente temporal, contínua, a relação do Antigo com o Agora é presente e dialética: não é algo que se escoa, mas uma imagem descontínua. Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas, e seu lugar é na linguagem” (*op. cit.*, p.49; N2a,3).

As implicações para a perspectiva redentora são muitas. Vejamos. O conhecimento de pré e pós História mostra ao dialético a constelação de perigos por onde anda, a qual “(...) ele está sempre pronto a eliminar na medida em que se desenvolve em seu pensamento”. A ação lastreada pelo conhecimento não desemboca no oásis de um *telos*, mas numa outra atividade com outro dado. As construções originais do pensamento manifestam-se dialeticamente. Um “estado de coisas histórico” apresentado à maneira dialética constitui-se como um “campo de força” no qual se desenrola o conflito entre pré e pós História; “ele [o aconteci-

⁶⁹ Isso é verdade tanto para o mundo acadêmico quanto para os meios de comunicação em geral.

mento, o objeto] se torna esse campo de força quando é penetrado pela atualidade”. A evidência histórica é encarregada de renovar o aparecimento da Origem (*idem*). Por isso o passado está numa “posição crítica” diante do presente (*op. cit.*, p.59-60; N7,2; N7a,1; N7a,5). Qualquer época passada é apenas a pré História do presente do historiador. Benjamin entende “repetição” como o “mesmo” estagnado que não devém, não vem a ser, ao fazer de todas as pré Histórias momentos do presente que mudam “(...) seu caráter conforme esse presente é definido como uma catástrofe ou um triunfo”⁷⁰. A “estrutura monadológica” do objeto histórico pede, exige, a explosão do *continuum*. No entanto, tal estrutura não é compreensível naturalmente, mas só depois da parada. Em função de suas forças, o objeto histórico descobre a partir de si sua pré e pós História. O heterodoxo materialismo histórico proposto por Benjamin não compactua com a “empatia”, cujo procedimento retira o objeto do fluxo atual para em seguida aí depositá-lo novamente. O crítico não arranca o objeto de seu lugar, mas o faz explodir, como temos insistido. Apenas isso permite que o objeto se constitua a partir de si. O materialista reage com um “ímpeto destrutivo” à constelação de perigos que ameaça a transmissão da tradição e a autonomia e existência de seus receptores. A Imagem Dialética é, portanto, idêntica ao seu objeto histórico, uma vez que desenvolveu suas tensões pelo pensamento (*op. cit.*, p.65-7; N9a,8; N10,3; N10a,1; N10a,2; N10a,3). Benjamin fala de um “caráter destrutivo”, que, em seu entendimento, seria eminentemente apolíneo. Esse caráter cria e vê espaços – e isso é de fundamental importância –, tem ódio e de tudo desconfia: “O que existe ele converte em ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa do caminho que passa através dela”⁷¹ (1987, p.237). A negação afirma, esta é a leitura que Marcuse dedicou a Benjamin. A “parada no tempo” seria uma grande expressão da “verdade da teoria crítica”. A luta revolucionária exige a parada do que aconteceu e do que está acontecendo: “Antes de se dar qualquer objetivo positivo, essa negação é o primeiro ato positivo” (*in* Löwy, 2001, p.112). A suspensão messiânica não é o “fim da História”, mas uma ruptura. Também em Marx a revolução não era o fim da História,

⁷⁰ Catástrofe é “perder a oportunidade” de intervir no rumo da História, não reconhecer o Messias; o momento crítico é quando o *status quo* insinua-se hegemônico – e o progresso é visto como, aqui talvez numa perspectiva dialética de desalienação ou de desnaturalização das relações de dominação, “as primeiras medidas revolucionárias tomadas” (Benjamin, 1989, p.66; N10, 2).

⁷¹ Pensamos não ser proveitoso – para a Grécia Antiga e para toda tentativa de criação – o afastamento de Dionísio. Benjamin pensa que por se lidar com a forma dialoga apenas com Apolo. Mas

mas o fim da pré História, ou seja, o fim da alienação do homem – sempre em jogo.

Em 1933, em “Experiência e Pobreza”, já era constatada a ferocidade da alienação do homem em seu meio, mediante “experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes”. Experiências comunicáveis escasseiam-se com a técnica, escalonada pela divisão do trabalho, sobrepondo-se ao homem, sobretudo na guerra, como sinaliza o autor na postulação do *pathos*: “Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós?”. De pronto, assume-se a nova condição – a de pobreza –, para em seguida construir com os cacos da tradição, dispersos, que sobraram. Esses construtores chamam-se bárbaros, seres impelidos

“a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar para a direita nem para a esquerda”. Busca-se uma experiência radicalmente nova, para além de tudo o que recebe o nome de experiência; ostentando essa pobreza talvez “(...) algo de decente possa resultar disso”.

Constata-se tragicamente que “ficamos pobres”, empenhamos nossos bens “(...) para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’”. É imperativo sobreviver à cultura alienada (Benjamin, 1985B, p.115-9). Adota-se critérios de convivência e a percepção de um tempo linear que exclui a subjetividade. O indivíduo burguês, isolado e competidor, não consegue digerir o que se lhe sucede. A sabedoria acumulada na vida em comunidade nada diz aos que “são bombardeados por choques que precisam ser imediatamente assimilados”. As narrativas, surgidas do convívio em comunidade, são substituídas por informações, rapidamente perecíveis (Konder, 2002, p.96-7). Entre o homem e o produto de sua atividade ergue-se uma barreira invisível; alienado na sociedade criada por ele, que não serve na maior parte das vezes à totalidade da comunidade e que regula a ação, o homem deve buscar uma outra ação capaz de produzir novos referenciais objetivos. Só isso pode romper radicalmente com a representação (no sentido de pensamento metafísico e ideológico) e com a aparência de autonomia absoluta das coisas. Por outro lado, como coloca Katia Muricy, “a experiência aparece como um conceito de

a desmedida é marca do Deus do vinho, o que se conjuga perfeitamente com nosso labirinto monista.

mediação entre a estrutura econômica da sociedade e a criação artística” (1987, p.500), sendo ela que liga a realidade empírica do todo social à objetividade particular. Variações não diretamente barrocas sobre o tema da redenção do passado podem ser encontradas na seção N, tais como as referências ao leibniziano Lotze, ao surrealismo e o tema do despertar⁷². No último capítulo ocupar-nos-emos desses assuntos, relacionando-os com as “Teses” e com o Eterno Retorno. Por ora, tentaremos sucintamente apreender o que o pensamento de Benjamin oferece enquanto “apresentação” distinta da superação hegeliana.

A centralidade da apresentação na escrita filosófica desloca o pensamento da continuidade estabelecida desde a filosofia moderna, onde um sujeito soberano deliberaria representações mentais, fazendo da forma um anexo desprezível. Contra o logocentrismo, “pensamento e forma estão unificados na apresentação”, sem mediações. É a escrita que impõe as questões que retornam (*idem*), a prática a partir do dado elege os problemas a serem debatidos. O conteúdo é imanente à forma e não depende de nenhuma instância exterior transcendental (Muricy, 1999, p.131-2). Na filosofia do Ser, método e verdade fazem uma só e mesma coisa. A afinidade com Hegel é possível, ressalta Katia Muricy, conquanto se guarde a premissa essencial de que a apresentação em Benjamin nada tem a ver com um movimento da consciência (*op. cit.*, p.138-44). Não se trata de uma análise do sensível, mas, antes, da *convivência* do ideal e do material na interpretação: “Na idéia não é o semelhante que é absorvido e sim o extremo que chega à sua síntese”; ou ainda, “a idéia pode ser descrita como a configuração em que o extremo se encontra com o extremo” (Benjamin, 1984, p.57-64). Benjamin leva ao extremo a oposição entre *Darstellung* (apresentação) e *Vorstellung* (representação), criando entre as duas instâncias uma dialética; faz com que na apresentação se elimine qualquer intermediação ao conhecimento, até mesmo o conceito. O olhar alegórico extrai a imagem de seu objeto, idéia que aponta para fluxos passados e futuros. Nessa leitura, qualquer mediação seria sinônimo de idealismo e metafísica. Entre real, homem e pensamento – ou entre tese, antítese e síntese, entre fenômeno, conceito e idéia – estaria criado um movimento processual, em que cada momento não valeria nada por si, uma vez referenciado a uma identidade que não é a sua.

⁷² É de vital importância para nosso estudo deixar claro que o tema da Origem não foi esgotado nesse capítulo. Esboçamos aqui uma base teórica, já uma apropriação, a partir da qual trabalharemos.

Se no trabalho sobre o barroco aparecem três termos, a compreensão histórica mais próxima ao marxismo clássico nas “Teses” e na seção “N” fica a princípio dificultada, posto que se estabelece uma ligação entre passado e presente – nada mais. Pode-se argumentar em prol de um processo imanente que a Imagem Dialética é distinta tanto do passado quanto do presente – o que perfaz um terceiro termo. Também não basta olhar para extrair a pré e a pós História de algo: é preciso treinar a visão a ver de forma estereoscópica (Benjamin, 1989, p.47; N2,1). Assim, o tempo, e tudo que ele carrega, é o *medium* imanente. A experiência a qual há pouco nos referíamos é pobre, depende da alienação econômica – esta sim a grande representação – para se reproduzir. Para se tomar partido pela História dos vencidos é preciso neles se reconhecer, *rememorar* (o que não nos parece distante de uma mediação).

Vejamos agora como o pensamento de Benjamin pode ser utilizado na compreensão histórica. Presente na teoria da reificação (a descrição das fantasmagorias), passa pelo seu “Não Ser” (o Eterno Retorno) e volta a si maior, fazendo justiça a seus momentos extremos: o presente salva a História. Tentaremos expor duas faces da Imagem Dialética, que ganha sentido na medida em que apropriada por múltiplas forças. Por um lado, ela denuncia a ideologia, leitura esta próxima a Adorno e, por outro, muda o estado das coisas, recuperando as potencialidades históricas – a crítica salvadora que extrai a diferença do mesmo, análoga ao Eterno Retorno.

4.4. IMAGENS DA REIFICAÇÃO

Diferentemente de Marx, Benjamin em raras ocasiões emprega o termo “alienação”, preferindo usar “fantasmagoria”, o que faz com que muitos estudiosos recusem essa rica aproximação entre os pensadores. Porém, também se trata de uma palavra facilmente encontrada no léxico do autor de “O Capital”. Lukács toma as análises econômicas de Marx como “dadas” (1960, p.110), no que poderia ser visto numa superação do imediato em função de nossas últimas explanações. Benjamin assim procede, mas, inovando, interessa-se mais por um detalhamento imagético da ação do capital na vida urbana do que por “descrições concretas” (Löwy, 1990, p.213), um pouco como o contato de um cronista erudito que tenta apreender as diferentes reações de leitores e não leitores diante da ebulição de novidades que se lhes oferece diariamente. Com análises literárias ou com escritores obscuros, Benjamin parte do micro para entender seu tempo. De qualquer forma, está tratando do homem que se sente hostilizado pela realidade por ele criada. Apostando no concreto, aproxima-se de uma idéia de prática capaz de mobilizar as massas, pois toca em seu desejo. A sincera vontade de mudar faz com que a própria alienação forneça as energias subjetivas para a transformação, captadas pela dupla visão benjaminiana – que não condena, mas entende. Aqui veremos algumas de suas considerações sobre Baudelaire, que se espalham em sua obra, e sobre o que entendia ser o Eterno Retorno. Antes, para melhor nos perdermos nas passagens, bloqueios, exposições e barricadas da *belle époque* parisiense, um desvio clama por seus direitos. O capítulo sobre o fetichismo da mercadoria de Marx e mais algumas caracterizações lukácsianas têm aqui seu lugar.

No prefácio à primeira edição alemã de sua *Magnum Opus*, Marx explica que se trata de uma “continuação” de seus estudos anteriores sobre economia política, notadamente a “Contribuição à Crítica da Economia Política”. Na tentativa de apreender o movimento de reprodução do capital, Marx chega à conclusão de que a crítica à propriedade privada deve ir além do discurso que a legitima, buscando em sua existência, perpetuada pela ação humana, as condições de sua superação: “Para a sociedade burguesa, a forma celular da economia é a forma de mercadoria do produto do trabalho ou a forma do valor da mercadoria”. As misérias

que nos assolam são de todos os tempos, as modernas e as herdadas, baseadas num modo de produção que faz dos produtores objetos dispostos pelas elites. Benjaminianamente, a História toda nos fala de sua antiga opressão: “Somos atormentados não só pelos vivos, como também pelos mortos. *Le mort saisit le vif*”⁷³. Onde está o capacete da invisibilidade que Perseu usava para perseguir monstros? Tirou-se-lhe para que se negasse a existência de monstros. A crítica do fetichismo mostra como a exploração do homem pelo homem se mantém às custas de uma ilusão objetiva decorrente da circulação universal de mercadorias. As pessoas tratadas no livro são “(...) personificações de categorias econômicas, portadoras de determinadas relações de classe e interesses”. O indivíduo se torna “(...) responsável por relações das quais ele é, socialmente, uma criatura, por mais que ele queira colocar-se subjetivamente acima delas”. Não é a pura vontade que supera a determinação de classe. Nesse estudo, a Economia Política chama a campo as paixões mais mesquinhas e odiosas do homem, as do interesse privado (Marx, 1983, p.11-3).

Marx – no posfácio à segunda edição alemã – reivindica as potencialidades inovadoras da dialética, de seu “método”, cuja “exposição” é diferente da mera “pesquisa”. Para Marx, seu método é a “antítese direta” de Hegel. Enquanto que para esse o real é uma manifestação externa da idéia (vista como sujeito autônomo), em Marx “(...) o ideal não é nada mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem”. Hegel mistifica a dialética, porém, invertendo-a, descobre-se o “cerne racional dentro do invólucro místico”. De moda nos salões intelectuais, a dialética passa a ser desde seus primórdios até hoje “um incômodo e um horror” para a burguesia pensante. Ao mesmo tempo em que o existente é entendido de forma positiva, a necessidade de seu desaparecimento é levada em consideração. O movimento é também transitório – sofre paradas críticas, diria Benjamin –, visão que faz da dialética essencialmente crítica e revolucionária, pois empenhada está no vir a ser da humanidade redimida pelo ato de criar. Tanto que no capítulo sobre o “valor” a terminologia é hegeliana, assume o autor (*op. cit.*, p.19-21) – como também aparece nos “*Grundrisse*”. Henri Lefebvre, diferentemente de Althusser, não separa o pensamento de Marx por cortes, fazendo dele uma unidade com diversos fluxos ou movimentos. Segundo Lefebvre, o “huma-

⁷³ “O morto agarra o vivo!”.

nismo total” de Marx (e de Engels) mostra a “unidade de todos os elementos da realidade” oferecidos à época: “O despertar de seu pensamento coincidiu com o *pro domo* de uma nova comoção revolucionária”. Os criadores do materialismo histórico superaram o utopismo francês com a crítica à Economia Política, e superaram as doutrinas econômicas inglesas com a filosofia alemã (Lefebvre, p.55-6). Chega-se à economia *por causa* da filosofia.

O primeiro capítulo inteiro do livro I de “O Capital” é destinado à mercadoria, desenvolvendo temas de suas pesquisas anteriores no campo da Economia Política. Por necessidade de concisão, abordaremos diretamente a quarta seção, dedicada ao fetichismo da mercadoria. Note-se que Lukács acredita estar contida nesse capítulo toda a filosofia de Marx (1960, p.237). De resto, as definições de valor de uso, valor de troca, trabalho abstrato e o surgimento da forma equivalente universal traçadas por nós podem ser consultadas – esclarecendo dúvidas quaisquer⁷⁴.

A mercadoria não é tão trivial quanto parece. Vista mais de perto é “cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas”. Como acercar-se de seu nascimento? Sob o ponto de vista do valor de uso, não há grandes obstáculos à nossa compreensão – quer seja quanto à satisfação de necessidades, quer seja como objeto depositário do trabalho humano. A resposta está alhures, e Marx toma como exemplo a madeira, modificada em mesa, “uma coisa ordinária física”. A entrada no mundo das mercadorias muda as condições de recepção da objetividade: “(...) logo que ela aparece no mundo das mercadorias, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica”. Eliminamos duas hipóteses: o “caráter místico” da mercadoria não decorre nem de seu valor de uso e tampouco do conteúdo determinante do valor – pois o “trabalho útil” é dispêndio de energia humana, “verdade fisiológica”⁷⁵, e a determinação do valor decorre do tempo de trabalho. O trabalho dos homens que se relacionam entre si pelo trabalho e por seu produto torna o trabalho social, levando a ordem produtiva além do princípio da necessidade. Logo, o conjunto dos trabalhos privados forma o “trabalho social total”. A força de trabalho, em si universal, é quantificada em seu dispêndio, medindo ou doando a grandeza

⁷⁴ Cf. p.41.

⁷⁵ As “questões fisiológicas” nietzscheanas podem ser vistas como um complemento imaginativo à ação sobre a matéria, um foco de resistência.

de valor dos produtos. Portanto, “(...) as relações entre os produtores, em que aquelas características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre coisas”. O “mistério” da mercadoria consiste no fato de que ela reflete para o homem as características sociais do trabalho humano “(...) como características objetivas dos próprios produtos de trabalho (...)”. Conseqüentemente, mostra também a relação dos produtores com o trabalho de forma objetiva, como algo exterior a eles, uma relação social-natural entre objetos. Em suma, a objetividade da mercadoria mostra uma relação social entre os homens que “(...) assume a forma fantasmagórica da relação entre coisas” (Marx, 1983, p.70-1). Todo o movimento de auto-reprodução do capital pára e se concentra em sua célula originária, que contém a pré História da exploração e a pós História, aberta. Será ela uma indeterminada repetição desse sistema igual a si mesmo ou pode o trabalho que a fez organizar-se de maneira libertária? A aparência de vida própria da mercadoria é o fetichismo aderido à objetividade material do trabalho, ao seu produto – inseparável da produção de mercadorias (*idem*). Percebemos isso no cotidiano, através de expressões do tipo “o pão subiu” (Konder, 2002, p.47).

A cisão do produto entre valor de uso e valor de troca é feita na prática, à medida que o papel da troca é incorporado à própria produção: coisas úteis são feitas para serem trocadas, a troca já é levada em conta no seio do processo produtivo. Os trabalhos privados são sociais por satisfazerem determinada necessidade social; são, portanto, trabalhos úteis que participam do trabalho social total, operantes da/na divisão social do trabalho. Em contrapartida, as necessidades individuais de cada produtor podem ser satisfeitas uma vez que seus produtos são trocáveis por absolutamente qualquer outro produto – dinâmica esta propiciada pelo princípio da troca. Os trabalhos privados equivalem-se no mercado, são trabalho humano abstrato. O homem alienado entende seu trabalho sob essa perspectiva; seu trabalho é duplamente social na circulação prática. É ele útil aos outros homens e entra em contato com eles na troca de coisas materialmente diferentes sob a forma abstrata que lhes é comum. Os homens não trocam seus produtos entre si por os considerarem “meros envoltórios materiais de trabalho humano da mesma espécie”. Equiparando, na troca, diferentes matérias como valores, equiparam – em verdade – seus diferentes trabalhos correlatos. “Não o sabem, mas o fazem”, sentencia Marx. A relação entre pessoas está por trás da “capa material”, o valor

não tem “escrito na testa” o que é, ou seja, trabalho humano. A troca transmuta o resultado do trabalho num “hieróglifo social”, a moeda⁷⁶. As características sociais do trabalho – de ordem histórica, imanente e cambiante – devem ser decifradas, o trabalho particular deve ser arrancado da “aparência objetiva” e incondicionada de seu produto.

Quem troca quer saber em que proporção seu produto é trocável com o de outrem, qual a sua equivalência. Com tais proporções amadurecidas pelo costume perde-se de vista o fator humano da produção; o valor do trabalho só se consolida quando efetivado como grandeza. A maior ou menor capacidade de efetivação da troca parece, pois, “(...) provir da natureza dos produtos do trabalho (...)”. O movimento social do trabalho, as diferentes posições adquiridas pelos homens que trocam entre si, tornam-se para eles um movimento de coisas que os subjagam. Os trabalhos privados têm produção independente, mas são ao mesmo tempo interdependentes entre si, escalonados que estão na divisão social do trabalho; sua condição é imanente à troca. Encontram-se sempre reduzidos “(...) à sua medida socialmente proporcional (...), pois são regulados pelo tempo socialmente necessário à produção”. A descoberta da grandeza de valor auferida pelo tempo de trabalho supera a aparência de determinação casual dos produtos, mas não supera seu uso, sua forma material inalienável.

A reflexão sobre as formas de vida humana é oposta a seu desenvolvimento real, pois deve começar pela análise do fato dado, pela realidade objetiva da mercadoria. O que certifica o produto do trabalho enquanto mercadoria, pressuposto de sua circulação, possui “(...) a estabilidade de formas naturais da vida social (...)”. Isso faz com que os homens não se indaguem acerca da natureza histórica dessa circulação, criando a ilusão de que “(...) somente a análise dos preços das mercadorias levou à fixação de seu caráter de valor”. A forma acabada do valor das mercadorias – a saber, o dinheiro – antes vela do que desvela “(...) o caráter social dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais entre os produtores privados”. O pensamento alienado da produção é imanente às categorias da economia burguesa. São formas socialmente válidas e objetivas dentro de condições históricas determinadas (Marx, 1983, p.71-3). A verdade então se impõe co-

⁷⁶ Aponta-se para o lastro material da imagem.

mo a versão dos vencedores. A antítese crítica é constante e sistematicamente abafada: a diferença, como o Dionísio que dissipa a sociedade, é codificada como “má” ou “errada”. A doxa alienada e suas ideologias agem segundo o princípio identitário da igualdade burguesa.

A dependência pessoal caracteriza as condições sociais da produção e as diferentes vidas aí arrançadas. Mas como essa dependência é a base social dada, “(...) os trabalhos e produtos não precisam adquirir uma forma fantástica, diferente da realidade”. Com isso quer-se dizer que o valor do produto do trabalho reflete uma relação social, uma hierarquia humana ao acesso aos meios de produção. A determinação de classe do trabalho está presente nas vidas individuais e em suas relações pessoais, não importando a máscara que se vista, não importando o poder atribuído à coisa alguma. A forma mais adequada a esse movimento produtivo – o burguês – é o cristianismo “(...) com seu culto ao homem abstrato”. As restrições reais, práticas e produtivas, refletem-se idealmente na animização da natureza. Só a “longa e penosa” luta prática pode acabar com o “reflexo religioso do mundo real”. As relações entre homem e natureza perderão o “místico véu nebuloso” quando houver o controle consciente e planejado da produção material, com as rédeas nas mãos dos homens livremente associados. E de nada adiantam “verdades” e “postulados teóricos” desligados da prática.

O valor torna o trabalho valor de troca. Tratando-se o valor como algo externo à mercadoria tira-se dela, arbitrariamente, o trabalho humano, a ação do homem sobre o meio (relação esta que, bem o sabemos, é recíproca). A forma valor é em um só tempo a abstração do trabalho e a expressão mais geral do modelo de produção burguês. É uma produção particular e histórica, não podendo ser ontologizada por si só ou separada da ontologia total. Se erroneamente for tomada como forma natural da produção social, deixa-se de analisar o processo pelo qual se originou a mercadoria; abstrai-se da abstração do trabalho que enseja a valorização no capitalismo – criando a abstração ainda mais aberrante do fetichismo. Fórmulas que dispensam o trabalho do homem para a valoração do produto de sua ação são típicas de uma sociedade na qual o processo produtivo domina os homens, e não o seu contrário. O pensamento ludibriado pelo fetichismo aderido à mercadoria e pela aparência essencial das relações de produção debate-se numa “(...) disputa aborrecida e insípida sobre o papel da natureza na formação do valor de tro-

ca” (*op. cit.*, p.74-7). Não é a natureza sozinha que cria valor, sua dinâmica objetiva-fantasmagórica é apenas aparente, conquanto tenha efeitos reais. Trata-se, antes de mais nada, da dialética entre sujeito e objeto, homem e mundo – única dinâmica natural da História humana.

Sem jamais perder o gosto pela bela escrita e com fina ironia, Marx termina esse capítulo imaginando o que uma mercadoria, poderosa e no entanto muda, poderia falar de si. A explicação talvez seja um tanto redundante depois da leitura das demais passagens, mas vale pelo humor – que revitaliza a dialética (Konder, 1999, p.7):

“É possível que nosso valor de uso interesse ao homem. Ele não nos compete enquanto coisas. Mas o que nos compete enquanto coisas é nosso valor. Nossa própria circulação como coisas mercantis demonstra isso. Nós nos relacionamos umas com as outras apenas como valores de coisas” (Marx, 1983, p.77).

Nossas exposições não são “maciças”, em bloco, pois não são exegéticas. Dispomos os textos conforme nossas preocupações os agrupam. Em nossos “arquivos” achamos mais uma vez o Lukács de 1923. Em “História e Consciência de Classe” o intuito do então jovem pensador húngaro era o de desenvolver um conceito já presente em Marx, o da reificação. Como o mestre, parte da análise da forma mercadoria, cuja estrutura não nos remete a um “problema particular”, mas ao “(...) problema central, estrutural, da sociedade capitalista em todas suas manifestações vitais”. Na relação mercantil assim concentrada estão contidas todas as formas de objetividade e subjetividade da sociedade burguesa. Tentaremos aprofundar nossa visão histórica no fenômeno da reificação, ou seja, na relação entre pessoas que é mascarada por uma “objetividade ilusória” que esconde o fundamental traço humano de sua construção (Lukács, 1960, p.109-10). Estando os acontecimentos já pré-decididos, a ação humana perde o sentido, desacreditada subjetivamente e impossibilitada objetivamente de trazer o novo. Lukács não poderia ter escolhido melhor epígrafe para o capítulo “A Reificação e a Consciência do Proletariado” do que a passagem de Marx na “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel”: “Ser radical é pegar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem” (*in* Lukács, 1960, p.109).

A troca de mercadorias e relações mercantis existiu ao longo de diversas etapas da História. Contudo, o fetichismo da mercadoria é um fenômeno do capi-

talismo moderno. A extensão das trocas de mercadorias não deve ser tratada de forma meramente quantitativa, como o faz o pensamento reificado. A diferença entre uma sociedade organizada em função da troca mercantil e uma outra em que a mercadoria aparece episodicamente é qualitativa. O conjunto de fenômenos, subjetivos e objetivos, toma formas de objetividade qualitativamente diferentes, de acordo com a relação do homem com a mercadoria e com sua produção. A mercadoria exerce uma ação dissolvente no interior da sociedade, passa a “dominar” o meio. Sua forma muda os processos vitais da sociedade à sua imagem – ao invés de “(...) ligar-se exteriormente a processos voltados para a produção de valores de uso e em si mesmos independentes dela”. A ruptura estabelecida no capitalismo se dá na passagem da mercadoria como forma social e orgânica de troca humana à uma forma universal que molda a sociedade (Lukács, 1960, p.110-2). O fenômeno deixa de ser particular e passa à universalidade. Segundo Marx, o capital comercial, de início, é o terceiro termo entre o produtor e o consumidor. É um movimento de mediação entre os extremos, agindo por condições não criadas por ele (*in* Lukács, 1960, p.112). Não obstante, o desenvolvimento do capitalismo traz novas mediações, o que torna cada vez mais difícil desvelar a reificação. Apenas no contexto específico do capitalismo, como “categoria universal do Ser social total”, a reificação ganha uma significação objetiva – quer seja socialmente, quer seja quanto “(...) atitude dos homens a seu respeito, pela submissão de sua consciência às formas nas quais essa reificação se exprime (...)”. O homem sente-se estranho na segunda natureza por ele criada. Esse “fenômeno estrutural fundamental” opõe o homem à sua atividade, a seu trabalho – que assim lhe seria independente e regido por leis próprias. Sua ação é tanto objetiva quanto subjetiva: objetivamente se estende de forma universal, universalizando sua lógica. O contínuo reconhecimento humano do funcionamento dessas leis não é suficiente para sua superação. Ao contrário, muitas vezes o indivíduo as usa em benefício próprio, na acumulação individual. Subjetivamente, a atividade do homem se objetiva numa sociedade economicamente estruturada. Seu trabalho está submetido a essas leis hostis, ditas naturais. Movimenta-se como algo que devesse satisfazer alguma necessidade. Nessa grade de significação, o trabalho humano se torna mercadoria, caracterizando o capitalismo.

A universalidade da mercadoria é construída, subjetiva e objetivamente, com a abstração do trabalho humano nela objetivado. A forma de igualdade objetiva que possibilita a troca de objetos qualitativamente diferentes exige uma igualdade formal, que remonta e se funda no trabalho humano. Subjetivamente, a igualdade abstrata do trabalho não é apenas o denominador comum a que os diferentes objetos se reduzem quando relacionados enquanto mercadorias. Há uma dialética na produção: o trabalho abstrato é o princípio real da produção, assim como por ela é produzido. Com a divisão do trabalho aperfeiçoada e o tempo necessário à produção medido com mais precisão, o trabalho abstrato surge como uma categoria que influencia tanto objetiva quanto subjetivamente a produção: mudam as relações dos homens com a natureza e dos homens entre si. O trabalho que se especializa sofre crescente racionalização, é cada vez mais previsível e elimina pouco a pouco as propriedades individuais do trabalhador. Fragmentada, a atividade desloca sua ligação com o todo, não sendo percebido; torna-se uma “repetição mecânica”. O tempo de trabalho socialmente necessário deixa de ser um tempo médio de trabalho, empiricamente verificável. Trata-se de uma objetividade calculável, pronta, oposta ao trabalhador, que deve esforçar-se por preenchê-la. A técnica taylorista é então uma “análise psicológica do trabalho”, fazendo com que a divisão do trabalho penetre na “alma” do trabalhador. Suas características psicológicas separam-se de sua personalidade, são objetivadas em relação ao todo psíquico para serem reintegradas ao processo calculador – naturalizando a alienação. O “princípio de racionalização baseado no cálculo” cria a “possibilidade do cálculo”. Rompe-se com a “unidade orgânica racional”, com a determinação qualitativa do produto. A racionalização reificada que impera no processo produtivo acaba com a “(...) ligação tradicional de experiências concretas do trabalho”. Chega-se à especialização e desaparece o objeto unitário do processo de trabalho com a “capitalização radical da sociedade”. A unidade agora depende do cálculo.

O deslocamento espaço-temporal de um valor de uso é acompanhado por um deslocamento espaço-temporal de manipulações parciais, ligadas a outros valores de uso. Esmiuçando a “metafísica” dita na frase anterior, vemos que o deslocamento do objeto (acarretado pela mudança na produção, redividida segundo o cálculo de metas) é acompanhado – necessariamente – pelo deslocamento do sujeito. Todas as particularidades humanas aparecem como “simples fontes de erro”

diante do funcionamento calculado por “leis parciais abstratas”. O homem não parece ser portador desse processo. Quanto maior a racionalização do trabalho, mais a atividade do trabalhador se torna contemplativa. Uma atitude contemplativa diante de um processo mecânico regido por leis muda a “atitude imediata dos homens” diante do mundo. Espaço e tempo se indiferenciam – talvez no sentido de, ao se quantificar a atividade humana, o tempo se torne uma matéria a ser percorrida. Mergulhados no tempo que se tornou espaço físico, os sujeitos são “(...) decompostos racionalmente de uma maneira correspondente”. O tempo calculado é espaço porque se torna um depósito de mercadorias. O trabalho parcial no qual se objetiva a força de trabalho parte da personalidade, que vive esse processo. Esse sistema se torna uma “realidade cotidiana durável e insuportável”, fazendo da personalidade um espectador passivo que acaba por não se diferenciar no trajeto que cumpre. A decomposição da produção operante na vida rouba a imediatidade das relações humanas, que passam pela mediação de leis abstratas. A estrutura da sociedade capitalista se revela como uma grande organização empresarial (Lukács, 1960, p.112-19).

A mecanização racional do trabalho só é possível com o trabalhador livre, destino de toda a sociedade. Ele vende a única mercadoria que lhe pertence, seu trabalho. A produção que satisfaz necessidades não é fruto do processo orgânico de uma comunidade, uma vez que surge como objetos isolados cuja posse depende do cálculo. No entanto, esse isolamento é apenas parcial ou aparente. A circulação universal das mercadorias é submetida a leis rigorosas e pressupõe, como fundamento do cálculo, uma rigorosa conformidade de todo o futuro a leis. A confrontação imediata, na prática ou no pensamento, de homem e sociedade se desenvolve entre proprietários isolados de mercadorias. O trabalhador “aparece a si mesmo” como o proprietário de sua força de trabalho. O destino individual do trabalhador é comum a toda a sociedade: sua objetivação no trabalho é uma função humana que “(...) manifesta com um vigor extremo o caráter desumanizado e desumanizante da relação mercantil”.

A objetivação racional dissimula o que há de imediato, qualitativa e quantitativamente, nas coisas. Os valores de uso ganham uma nova objetividade (*op. cit.*, p.119-21). A divisão entre classe proprietária e classe trabalhadora forma diferentes consciências e cria um campo de imanência que direciona a experiência,

fazendo com o que objeto fique amordaçado na medida de valor. Marx e Engels constatarem na “Ideologia Alemã” que “a propriedade privada aliena não somente a individualidade dos homens, mas também a das coisas” (*in* Lukács, 1960, p.120-1). As coisas se tornam meios de produção do capital, tanto no sentido físico quanto no ideológico.

Mesmo o produtor que é imediatamente consumidor desfigura seu objeto no mundo das mercadorias. Lukács dá o seguinte exemplo: o solo não é solo, não dá frutos; é fonte de renda. O capitalismo não cresceu apenas às custas da criação de novas necessidades, mas também com a apropriação das formas pré-capitalistas. Seu imperativo é fazer produzir, e não o de segregar. O processo vital, submetido e submisso ao capital, reifica-se; é assim tomado, em sua falsificação, como forma pura da vida social. O caráter mercantil da mercadoria e a abstração do trabalho humano são as expressões mais puras da reificação. São formas necessárias à consciência reificada, que assim garante sua imediatividade. Não se quer superar tal condição, mas, ao contrário, busca-se um “aprofundamento científico” de leis estabelecidas nessas condições. Capitalismo e reificação se produzem e reproduzem sempre num nível mais elevado – na economia e na consciência, respectivamente.

Lukács, como Benjamin, critica as análises de Simmel sobre a moeda. Não se vai além da descrição; pensa-se a reificação apenas em seus fenômenos externos, separando a reificação de seu fundamento econômico (Lukács, 1960, p.121-3). O fetichismo permanece intocado enquanto não se retorna ao homem, como propõe Karl Löwith. O marxista húngaro retoma seu velho professor, Max Weber. Segundo ele, o estado moderno funciona como uma empresa, essa é sua novidade histórica. A relativa autonomia do artesão e do camponês proprietário tem a mesma causa da dependência hierárquica do operário e do burocrata. Em uma palavra, o acesso, direto ou não, aos meios de produção (*in* Lukács, 1960, p.123-4). O cálculo que prevê o trabalho como a atividade de uma máquina é uma ruptura com métodos empíricos, tanto na subjetividade da ação quanto na objetividade da superestrutura. Surge um sistema fechado, de regulamentação jurídica da vida, tema que alguns anos mais tarde vai alimentar os pensadores de Frankfurt. O “sistema dogmático” é encarnado na figura humana do juiz, que preenche as eventuais lacunas da lei. A necessidade da sistematização da vida na forma de agente empre-

endedor, bem como o abandono do empirismo, foram uma necessidade prática do cálculo, da expansão da propriedade privada. Para os detratores do materialismo histórico, uma pitada do antimoralismo do jovem Lukács. Diz ele que a lei, abstrata pois acabada, é oposta à vida cambiante.

A especialização aumenta ainda mais a divisão social do trabalho, que se consolida com o trabalho intelectual. A faculdade que se exterioriza no trabalho pode ter meios de seleção diversos, mantendo constante o fenômeno da reificação. As diversas “cadeias intermediárias” da divisão do trabalho moldam um padrão de excelência a ser seguido. A objetividade burocrática baseia-se na submissão total do indivíduo burocrata a um conjunto fechado de leis que cria a ilusão da autonomia das “coisas”. “Honra” e “senso de responsabilidade” o comandam. Nesse estágio a divisão do trabalho penetrou na ética e, com o taylorismo, no psiquismo. Mesmo o “virtuoso especialista” que vende a objetivação e a coisificação de suas faculdades espirituais se torna um “espectador do devir social” em autocontemplação.

A crescente racionalização tem seu limite em si mesma, na expansão de leis formais. Sua contingência, apontada por Engels, é esquecida – bem como sua base material. Mesmo o rigor jurídico-institucional não impede o surgimento de crises, produto necessário da extração da mais-valia. O sentido imediato das leis desloca-se, o que aponta para a parcialidade de seus sistemas (Lukács, 1960, p.125-30). Marx postula que as condições objetivas de exploração são distintas de sua realização prática espaço-temporal e conceitualmente. Não há relação necessária – mas contingente – entre a “quantidade global de trabalho socialmente necessário”, entre a produção de um objeto e a amplitude de demanda por tal objeto (*in* Lukács, 1960, p.131). O “edifício da produção capitalista” repousa na relação de uma necessidade submetida a leis (englobando todos os fenômenos particulares) e de uma “irracionalidade relativa do processo como um todo”. Tanto é que a divisão do trabalho tem dois momentos: internamente, a produção está sob o controle do capitalista; externamente, submete-se à concorrência. A “falácia do direito” não vê, pois, que o detalhe está preso à lei e que o todo da circulação é contingente. A irracionalidade formada na concorrência, sua imprevisibilidade, opera no seio da sociedade organizada em função da troca de mercadorias. O direito, por essa razão, é mais conscientemente reificado. Ora, Lukács quer mostrar o absurdo

lógico da prática capitalista. A objetividade que se tem em conta não é mais do que uma representação, pois a lei que rege o todo da produção é o produto inconsciente da atividade autônoma do trabalhador. É uma lei que se impõe ao trabalhador e que todavia jamais deve ser totalmente conhecida, posto que desmascararia todas as leis. Chega-se à conclusão de que a lei do todo é diferente da lei das partes. Quanto maior a divisão do trabalho, mais se desenvolvem os interesses corporativos dos especialistas (Lukács, 1960, p.131-7). O ramo especializado depende da base concreta da produção; no entanto, ao ganhar autonomia, contrapõe-se ao ramo do qual saiu e até mesmo à ordem produtiva. O Estado moderno, diz Engels, não é apenas a expressão econômica geral do momento, mas uma “expressão coerente em si mesma”. Para seguir adiante e se manter coerente é infiel às determinações econômicas (*in* Lukács, 1960, p.133). Assim, a especialização do trabalho acaba com a “imagem” da totalidade⁷⁷.

A racionalização formal da produção, expressa na economia, quer superar conceitualmente a necessária crise da produção capitalista. Na crise, o valor de uso, o Ser qualitativo das coisas, se torna uma “coisa em si” – para o espanto da consciência reificada; não pode ser inventado, só sendo reconhecido pela contemplação – o que leva ao fetichismo. A própria crise é estrutural, mas o pensamento burguês força-se por apresentá-la como contingente. Quando aflora, suas manifestações são “irracionais” (Lukács, 1960, p.133-5). Marx considera que as leis econômicas burguesas não descrevem o movimento real da vida econômica; param na barreira da contemplação do valor de uso, presas no inapreensível (*in* Lukács, 1960, p.136). É impossível de se conhecer o conteúdo qualitativo a partir de fórmulas de cálculos, leis moralistas reificadas, métodos científicos e reflexões contemplativas. Só se chega à realidade, ainda que seja a uma parte dela, com o conhecimento do todo social. O direito natural da burguesia revolucionária criou uma igualdade formal – que não deve ser associada ao Ser Genérico – que determina seu próprio conteúdo, que não sai de si e fixa suas posições. Criando a partir do dado, a única possibilidade de transformá-lo, não se pode deixar de constatar

⁷⁷ Na totalidade da História, a exploração do homem pelo homem foi exercida de forma violenta e vitoriosa. A classe produtora – que, como no poema de Brecht, silenciosamente ergueu Tebas e fez banquetes – anela justiça. Benjamin pode não se referir diretamente à produção, mas o faz ao seu modo quando toma partido dos homens que produzem. Antes da totalidade reconquistada, deve-se querê-la e vê-la na Imagem Dialética.

que uma mudança radical é impossível no terreno burguês (Lukács, 1960, p.137-40).

4.5. AS FLORES E O MAL

Vejam agora como Benjamin recebe, ainda que surdamente, a segunda natureza moderna e os apontamentos sobre a reificação. Algumas considerações já foram feitas sobre nosso autor central quanto ao homem desligado da experiência, o que seria sua teoria da alienação. Nos temas baudelairianos a problemática ganha a visão palpável do poeta lírico, não se escamoteando numa “arte pura”. A experiência de Baudelaire nos fala.

Baudelaire queria ser entendido. Logo, dirige-se a seus “semelhantes”. Suas raquíticas força de vontade e concentração impedem ou atrapalham a leitura de poemas líricos: “Esses leitores preferem os prazeres dos sentidos e estão afeitos ao *spleen*, que anula o interesse e a receptividade” (Benjamin, 1994 A, p.103). Os pares aos quais o poeta se refere são os homens das ruas com os quais esbarra e saúda com o célebre verso de cumprimento: “Hipócrita leitor, meu igual, meu irmão!” (Baudelaire, 1964, p.81). Na segunda metade do século XIX assistia-se a um desprestígio da poesia lírica, constatado nos seguintes fatos: o lírico deixou de ser um poeta, e depois de Baudelaire não houve mais grandes êxitos desse tipo de poesia; o público tornou-se esquivo a qualquer sorte de poesia lírica. Uma vez que as “condições de receptividade” dessa poesia são “menos favoráveis”, pouco dizem da experiência do leitor.

No mesmo bojo cultural, a partir do fim do século XIX, a filosofia voltou-se para a apreensão do que seria a “experiência verdadeira”. Essas tentativas, conhecidas como “filosofia da vida”, não partem do homem em sociedade; recorrem à literatura, à natureza e ao mito – o que também faz Benjamin, mas de forma dialética. Dentre esses filósofos, destaca-se Henri Bergson. Em “Matéria e Memória”, a estrutura da memória seria decisiva para a experiência filosófica. Todavia, não especifica ele historicamente a memória que se forma; ao operar tal rejeição não se apropria da experiência que gerou sua filosofia, a grande industrialização capitalista. Fechando-se os olhos para essa experiência reproduz-se espontaneamente outra. A experiência nessa obra de Bergson corresponde à “Duração”; parece que somente o escritor é capaz de vivê-la. Um dos grandes méritos de Proust

teria sido o de tentar reproduzir em “condições sociais atuais” a experiência descrita por Bergson. A “memória pura” de Bergson torna-se em Proust “memória involuntária”, por oposição à “memória voluntária”. No romancista francês o passado retorna quando do contato com um objeto material, uma sensação como o gosto, o cheiro – sendo avesso à intenção e às maquinações da inteligência. Fazer uma imagem da experiência e apossar-se do passado não seria como em Proust, critica Benjamin, mero acaso; a vida não é tão irremediavelmente privada (o que também pode se aplicar a Nietzsche).

Benjamin aponta para uma “rivalidade histórica” entre as formas de comunicação. A antiga narrativa cede espaço à informação (jornalística, sobretudo), que por sua vez caminha para a pura sensação. Esse movimento se reflete na experiência, ou melhor, em sua “atrofia”, sua alienação. A forma narrativa se diferencia das demais por não pretender transmitir um conhecimento, mas por renovar e atualizar a “tradição”; “integra-o [o conhecimento] à vida do narrador, para passá-lo aos ouvintes como experiência”. O esforço hercúleo de Proust é o de reconstruir o narrador, senhor de seus labirintos. Narra toda sua vida, a começar, de maneira elementar, pela própria infância. A experiência que daí surge não segrega em estantiquidade a memória voluntária da memória involuntária, uma vez que se trata de um relato sobre o vivido em um de seus momentos. A cisão entre as duas categorias mnemônicas é a mesma entre o passado individual e o passado coletivo. Como nos cultos, um momento rememorado é pretexto para sua eterna reprodução (Benjamin, 1994 A, p.104-7). O que é narrado “(...) pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer)” (Benjamin, 1985 E, p.221).

Benjamin, como Klossowski, recorre ao Freud de 1921 e seu “Além do Princípio do Prazer” para desenvolver seu conceito de “choque”. Note-se bem que se trata tão somente de uma ferramenta teórica, de uma bricolagem que se aproveita de uma certa episteme – e não de um homem isolado na família e determinado por Édipo, pela falta. Benjamin é testemunha disso. Estabelece ele uma correlação entre memória (no sentido de memória involuntária) e o estado de consciência – num uso “(...) para fatos distantes daqueles que Freud tinha em mente ao formulá-la”; não queria Benjamin nenhum tipo de demonstração (Benjamin, 1994

A, p.108). Reik afirmava que a memória protege as impressões, enquanto que a lembrança as desagrega. Nesse sentido, a memória seria uma massa informe ainda não atualizada na consciência. Para Freud, o processo estimulador some na conscientização, que o organiza de forma viciada: “O consciente surge no lugar de uma impressão mnemônica”. Os resíduos mnemônicos são tanto mais duradouros quanto mais o estímulo se torna consciente. A memória involuntária é então justamente o que não foi conscientemente vivenciado, o que escapa dos caminhos prontos que construímos. Isso faz com que, segundo Freud, o consciente se torne incapaz de registrar traço mnemônico algum (*in* Benjamin, 1994 A, p.108-9). O consciente teria como função a proteção de estímulos exteriores, de energias externas que se fazem sentir pelos “choques”. Tornando o registro do choque consciente, seu efeito deixa de ser traumático (Benjamin, 1994 A, p.109). A sabedoria de Valéry torna consciente o fato de que “a lembrança é (...) um fenômeno elementar que nos pretende conceder tempo para organizar” o que passamos (*in* Benjamin, 1994 A, p.109). Longe de perspectivas libertárias, contudo, a psicanálise assim quer dominar o estímulo, criando uma angústia que não existia quando de sua primeira recepção – a falta que causa a “neurose traumática”.

Com esses dados em mãos, lembramo-nos de um Baudelaire já com outro semblante. É ele o autor de uma poesia lírica fundada no choque da vida urbana moderna; logo, sua poesia é consciente e histórica – pois ao inventar e querer uma nova expressão à altura de seu presente supera os poetas antigos e se entende historicamente. Quanto maior o êxito da consciência, mais essas impressões serão vivências facilmente esquecidas – não sendo incorporadas ao inconsciente e à experiência. No entanto, a tragédia consiste em ruminar o que, por ser forte demais, nos ultrapassa. A vivência estabelece uma “posição cronológica exata na consciência”, não deixando espaço para uma reapropriação do ocorrido. A falha desse movimento reflexivo produz o “sobressalto”, o susto diante do desconhecido.

Baudelaire incorpora o choque à sua experiência, o urro do artista antes da criação e suas idiosincrasias (Benjamin, 1994 A, p.109-11). A imagem da “auto-esgrima”, metáfora de Guy sobre o poema “O Sol”⁷⁸ (Benjamin, 1994 B, p.68), é

⁷⁸ “Ao longo do arrabalde em que, pelas mansardas, / Persianas fazem véu às luxúrias bastardas, / Quando o sol reverbera, imponente e inimigo, / Sobre a cidade e o campo e sobre o teto e o trigo, /

a que melhor define o poeta a aparar os choques, resistindo enquanto cria. O contato com as massas o choca. É preciso entender as massas não como um “coletivo estruturado”, mas sim como “(...) uma multidão amorfa de passantes, de simples pessoas nas ruas”. O *flâneur*⁷⁹ tem o desejo de emprestar uma alma a essa multidão; estar no meio dela é a experiência que não se cansa de narrar. Essa multidão não é um modelo para Baudelaire – cujo “modelo” era tão simplesmente a experiência presente; antes, trata-se de sua “imagem oculta”, sua proximidade com o leitor possível, tão hipócrita quanto ele⁸⁰. O esgrimista desfere golpes para abrir caminho na multidão, pois está e não está junto dela. No poema “O Sol”, há a imagem do poeta nos subúrbios vazios que trava uma batalha com a “multidão fantasma das palavras” (Benjamin, 1994 A, p.111-3). Que multidão fantasmática é essa? O conglomerado urbano alienado de sua produção cultural? O poeta que, cercado e isolado, se sente incapaz de dizer o que vive? Talvez possa se entender melhor a consideração de Gide sobre Baudelaire, quando afirmava que sua obra era marcada pela intermitência entre imagem e idéia, palavra e objeto (*in* Benjamin, 1994 A, p.113). A esgrima desfere golpes ao improvisado e heroicamente faz da necessidade uma virtude (Benjamin, 1994 B, p.70).

A multidão é um “capricho da natureza”. O que acontece nas ruas, no espaço urbano, reúne indivíduos independentemente de suas classes (no trânsito e no caminhar, por exemplo). São aglomerações concretas e socialmente abstratas, uma vez que os indivíduos aí presentes encontram-se isolados de seus interesses privados – como fregueses em torno do “objeto comum”, a mercadoria. Esse encontro é o “acaso” da economia mercantil. O totalitarismo o massifica, automatizando o comportamento; referindo-se ao nazismo, Benjamin aponta para a “ideologia da raça reconciliada” como seu destino (*op. cit.*, p.58). Um dos temas favoritos dos escritores do século XIX, as multidões (veja-se, por exemplo, Victor Hugo) se articulam como público de uma poesia que é vista enquanto passa. No entanto, o jovem Marx vai censurar Eugène Sue e seus “Mistérios de Paris”, obra

Eu ponho-me a treinar em minha estranha esgrima, / Farejando por tudo os acasos da rima, / Numa frase a tomar como diante de obstáculos, / Ou topando algum verso há muito nos meus cálculos. / (...) E quando vai à rua, à maneira de um poeta, / Ele sabe aureolar a coisa mais abjeta. / Sozinho e sem rumor, como um rei se introduz / Nos hospitais da mágoa e nas mansões da luz!” (Baudelaire, 1964, p.224).

⁷⁹ Dentro em pouco ocupar-nos-emos desse curioso tipo ou personagem.

que via na multidão uma fonte de revelação que se abria ao desinteresse pequeno burguês. Marx ataca o “socialismo literário”, posto que sua missão pessoal era a de extrair as forças revolucionárias dessa multidão. Engels, por seu turno, refere-se à multidão, diz Benjamin, de uma forma “moral” na “Situação da Classe Operária na Inglaterra”⁸¹. A reação moral é seguida por uma reação estética; a velocidade da massa o desagrada. Engels vinha de uma província, a Alemanha; talvez jamais tenha se perdido numa rua – confusão normal para um parisiense. Viu o fenômeno de fora, ao contrário de Baudelaire. Baudelaire é a massa, não a descreve: “A massa era o véu agitado através do qual Baudelaire via Paris”. O deslumbramento pelas várias formas humanas era também “a fantasmagoria, onde aquele que espera passa o tempo” contraditória e absolutamente sozinho. Na série de poemas com o sugestivo título de “Quadros Parisienses” o poema “As Velhinhas” destaca da massa “(...) o passo que não pode manter o ritmo”, num gesto “heróico” (Benjamin, 1994 A, p.114-7) que conserva a vontade humana de transformar o meio.

Eis o poema: “Nos obscuros desvãos das velhas capitais,/ Em que tudo, até o horror, tem ares encantados,/ Eu observo, obediente a meus sestros fatais,/ Seres tão de exceção, decrepitos e amados” (Baudelaire, 1964, p.232).

Já em “A Uma Passante”, os versos constroem a imagem de uma viúva que se arrasta taciturna pela multidão; cruza o olhar com o poeta. A visão que o

⁸⁰ O recolhido itabirano deposita seu desejo de futuro no presente, em “Mãos Dadas”: “O tempo é minha matéria, o tempo presente, os homens presentes, / a vida presente” (Drummond, 1988, p.68).

⁸¹ É-nos estranho tachar a passagem de Engels sumariamente de moralista. Mais parece que ele toma partido pela classe dos oprimidos e sua História apagada por choques, com temas bastante benjaminianos. Sua postura é dúbia, pois não chega a “positivar” abertamente as possibilidades de experiência do espaço público das ruas londrinas. Se diz que “o próprio tumulto das ruas tem algo de repugnante, algo que revolta a natureza humana” por ser o trânsito de indivíduos preocupados com seus interesses privados e zelosos por não impedirem o fluxo, há passagens que mostram outra visão. Por exemplo, quando se fala dos “monumentos da barbárie”: “(...) só então se percebe que esses londrinos tiveram que sacrificar a melhor parte de sua humanidade para realizar todos os prodígios da civilização, com que fervilha sua cidade”; ou ainda na busca pela felicidade, quando se vê uma humanidade unida pela ação e pela exploração e que não se reduz ao uso de sua força: “Essas centenas de milhares de todas as classes e posições, que se empurram umas às outras, não são todos seres humanos com as mesmas qualidades e aptidões, e com o mesmo interesse em serem felizes?” (in Benjamin, 1994, p.114). Crítico atento, contudo, Benjamin não deixa escapar o dualismo de Baudelaire. No “Crepúsculo Vespertino”, o *flâneur* é tomado pelo proselitismo e dirige um olhar de desprezo à massa (1994, p.121): “E os homens, a morrer no fundo dos hospícios, / Davam seu estertor, mas em soluços falhos; / Voltavam os rufões, roídos de trabalhos” (Baudelaire, 1964, p.252). Benjamin cita elogiosamente Engels num outro texto, onde o compa-

fascina vem da multidão – que não é rival, ou somente hostil, ao indivíduo. A sedução ou o fascínio sofridos pelo habitante da metrópole é uma despedida para sempre, que na bela expressão de Benjamin reluz como um “amor à última vista” – perfaz-se um grande choque (Benjamin, 1994 B, p.43):

“Um relâmpago e após a noite! – Efêmera beldade,/ E cujo olhar me fez renascer de repente,/ Só te verei um dia e já na eternidade?/ Bem longe, tarde, além, jamais provavelmente!/ Não saber aonde vou, eu não sei aonde vais,/ Tu que eu teria amado – e o sabias demais!” (Baudelaire, 1964, p.236).

Como dizíamos, é possível extrair a Vontade de Potência da reificação, superar a náusea da malvada flor. O choque força um encontro, uma prática que não escolhe interlocutores. A massa urbana é toda a sociedade reunida, o que faz com que as subjetividades sejam reconhecidas e que se evoque justiça social. Na multidão as diferenças de classe se atenuam, o que faz de “A Passante” um poema sobre “o Ser erótico”, e não tanto sobre a recepção burguesa numa turba. O encontro só se dá no “nunca”, quando a paixão “aparentemente frustrada (...) brota no poeta como uma chama”. O vate nela arde, sem que fênix alguma renasça. Perde a fala não por ser, a princípio, tomado por uma imagem, mas devido ao choque de um desejo súbito de sua solidão. O amor consome-se estigmatizado nos grandes centros (Benjamin, 1994 B, p.43). Proust participa dessa visão. Caracterizou Albertine, a cocote amada, como uma parisiense de cetim negro e empalidecida; enfraquecida no meio das massas é reconhecida por um olhar que causa inquietação. Benjamin descreve com palavras próprias uma longa passagem de Poe, que tanto influenciou Baudelaire, seu tradutor para a língua francesa. O fragmento é de “O Homem da Multidão”. O cenário é Londres e o narrador é um homem recém curado de grave doença que se instala num bar e novamente se imiscui no burburinho da cidade. Passa o olho no jornal, nos fregueses do *pub* – mas sobretudo na multidão que passa na rua. À noite o fluxo aumentou, e o convalescente sente um êxtase jamais experimentado, uma excitação que o levou a contemplar as cabeças que desfilavam na rua, como se lá estivesse. Movimentos, indumentária, expressões corporais, tudo singulariza os anônimos vistos pela fresta. *Passado esse tempo* (nossa “mediação imanente”) Benjamin capta o instante fotográfico do momento, clica a Imagem Dialética, choque que reorienta o movimento e rompe com

nheiro de Marx afirma que o individualismo se torna mais consciente de si na cidade grande (1994C, p.202).

a produção da reificação: “Por mais importante que seja, a História introduzida por este prelúdio é obrigada a conter seu curso; a moldura que envolve a cena exige ser contemplada” (Benjamin, 1994 A, p.118-9). A “dialética da *flânerie*” é a dialética de “O Homem da Multidão”. Olhado por tudo e por todos, é um suspeito; de outra parte, “(...) o totalmente insondável, o escondido” (Benjamin, 1994 C, p.190).

Benjamin discorda de Baudelaire em pelo menos uma coisa. O homem da multidão não é um *flâneur*: “Nele o comportamento tranqüilo cedeu lugar ao maníaco”. Talvez isso acontecesse se o *flâneur* fosse retirado de seu ambiente – mas o fato é que ele não tem um, o *flâneur* faz seu ambiente a par e passo de suas caminhadas. O *flâneur* precisa de espaço livre para não perder sua privacidade; só flana quando se afasta da norma. Não há *flânerie* onde predomina vida privada. O perigo está no fato da mercantilização do espaço urbano, transformado em interior, conter os objetos do sonho de consumo burguês. O *flâneur* pode ser caracterizado como o “meio termo” entre o ocioso das esquinas de Nante (sem distanciamento crítico do fluxo e incapaz de positivar o choque) e o homem londrino na multidão, suas antíteses (protegido pela interioridade); nenhum dos dois sai do lugar (Benjamin, 1994 A, p.121-2): dentro e fora do movimento, pois o vê no momento em que dele participa. Para ele a cidade cinde-se nos “pólos dialéticos” da paisagem e do quarto (Benjamin, 1994C, p.186). Mas o que realmente faz um *flâneur*?

4.6. FLÂNERIE: TURISMO OU CRÍTICA?

O gênero literário da “literatura panorâmica” dá seus primeiros passos com descrições da capital francesa. Distribuídas em folhetins, “os trajés de gala de uma escritora por natureza destinada a se vender nas ruas”, essas obras uniam anedotas com informação e detalhes plásticos. Destacavam-se os fascículos das “fisiologias”, nos quais eram retratados desde freqüentadores de ópera até padeiros. Todo o tipo de retrato humano foi feito, com a ressalva de ser inofensivo e calmo, combinando com o jeito do *flâneur* de “fazer botânica no asfalto” (Benjamin, 1994B, p.33-4). Esse tipo não é necessariamente um “escritor”, e tampouco um “literato”. Quando muito, um saltimbanco do beletrismo, afeito às agitações que unem e desunem vizinhos, comerciantes e fregueses. O tão repetido termo *flâneur* é tanto esse menestrel do caos quanto uma figura prática, por ele narrada. Quando se refere hoje em dia ao *flâneur* quase nunca se o associa à literatura – a não ser a de Baudelaire. A *flânerie*, então, é o que a própria literatura fisiologista descreve, ou seja, o andar com tartarugas em frente aos cafés – vencendo Taylor (*op. cit.*, p.51) –, e ter uma marcha indiferente ao frenético ritmo de reprodução de capital. Entregue ao espaço, é nele que percebe o tempo (Rouanet, 1987, p.76). Rememora, em busca da experiência perdida. A imagem da vida labiríntica é realizada na cidade e “o *flâneur*, sem o saber, persegue essa realidade”. Sua fantasmagoria (aqui um pouco como monomania) é querer, pela fisionomia, chegar ao Ser de seus muitos interlocutores, descrever-lhes profissão, origem e hábitos. Descobre recônditos inauditos nas vielas e nos *boulevards*, ao que corresponde o fenômeno da “banalização do espaço” (Benjamin, 1994C, p.202-3). Depreende-se tanto a abertura ao novo quanto o enredamento na confusão fetichista. Cercado pelo mistério, encontra-se sempre sob o primado do equívoco. Elabora imagens do que é, do que não é e do que pode vir a ser, “(...) segundo o estado de espírito do observador. Todas as coisas mais que sugestivas, já que aparecem” (Redon *in* Benjamin, 1994 C, p.202).

Depois de 1841, com a monarquia burguesa, o gênero literário – “radicalmente pequeno burguês” – decaiu. Essa atividade só foi se desenvolver depois da reforma de Hausmann e com a criação das galerias, as avós dos *shoppings centers*.

As galerias reuniam tudo de mais luxuoso que a produção podia fornecer, paragem certa para se encontrar as últimas novidades. Caminhos cobertos de vidros e revestidos de mármore, as galerias tinham as mais elegantes lojas com que se pudesse sonhar. Desenham-se caminhos, formam-se *passagens* nessa cidade dentro da cidade, “um mundo em miniatura”, uma mônada. Não só o boêmio, mas o *flâneur*, na galeria sente-se em casa, no seu elemento: “essa paragem predileta dos passeadores e dos fumantes, esse picadeiro de todas as pequenas ocupações imagináveis encontra seu cronista e seu filósofo”. Nesse espaço, não está nem na rua e nem em casa, mas num “meio termo”. Apalpando as rachaduras dos edifícios está em casa, tanto quanto o burguês em seu quarto. O “pensamento político secreto” da literatura dos fisiologistas está em mostrar a diversidade da vida, inesgotável, cujo palco é feito de paralelepípedos – e se renova no dia-a-dia, não se esgotando pela sinistra exploração do trabalho (Benjamin, 1994 B, p.34-5).

Os fisiologistas descreviam o que Marx⁸² e Engels chamaram de “os antolhos do animal urbano bitolado” (*in* Benjamin, 1994B, p.36). Traçavam eles, os fisiologistas, a fantasmagoria da vida parisiense. Acreditavam poder distinguir profissões e paixões apenas com a perscrutação do olhar – e, além disso, criam ser possível a qualquer um estabelecer essas diferenças, como em uma metodológica análise de um geólogo sobre as camadas minerais. Esqueciam-se todavia, daí o descompasso da fantasmagoria, que “as pessoas se conheciam umas às outras como devedores e credores, como vendedores e fregueses, como patrões e empregados – sobretudo como concorrentes”. Uma imagem amistosa e inofensiva dos semelhantes não prometia ir muito longe. Nesse quadro de absurda inospitalidade, a massa é o “asilo” que protege o anti-social de seus detratores, o que originou o romance policial, cujo “conteúdo social primitivo” é o apagamento dos vestígios do indivíduo na multidão: “Em tempos de terror, cada qual tem em si algo de conspirador, o papel do detetive pode também ser desempenhado”. O *flâneur* é esse ator e se torna, involuntariamente, um detetive – o que socialmente justifica seu ócio. Esse novo investigador aprende a reagir nos ritmos da cidade; capta as coisas “em pleno vôo”, próximo ao artista (Benjamin, 1994 B, p.36-41). A *flânerie* é

⁸² Na seção “D” Benjamin recolhe um relato de Paul Lafargue, segundo o qual Marx revelara a Engels pela primeira vez as bases do materialismo histórico num café de Paris, o *Café de la Régence*, em 1848 (*in* 1993, p.133; D3, 6). Benjamin insinua com isso que Marx e Engels também flanavam?

uma condição de classe – que pode ser incorporada criticamente. Possibilitada pelo trabalho das classes baixas, corresponderia, segundo Rouanet, à atitude política das classes médias marcada pela passividade diante da ebulição urbana e pelo *laissez-faire* da economia liberal (1987, p.77). No *flâneur* “retorna o ocioso”, interlocutor de Sócrates na polis. O anacronismo é patente, posto que não há mais Sócrates e nem o trabalho escravo que garantia o ócio (Benjamin, 1994D, p.176). A fantasmagoria da mania de perseguição apontaria para uma causa por detrás do desinteresse com que o *flâneur* se move nas ruas (Benjamin, 1994B, p.39). Com o declínio das galerias, com a *flânerie* fora de moda e com os lampiões a gás, o último *flâneur* é já deselegante. A multidão se autocongestiona, bloqueada por outra multidão: impossível é flunar.

Diferencia-se do transeunte, pois zela por sua privacidade num espaço amplo: “Ocioso, caminha como uma personalidade, protestando assim contra a divisão do trabalho que transforma as pessoas em especialistas” (*op. cit.*, p.47-50). “O local se anima” com sua aproximação. Trocaria toda sua erudição para farejar endereços como um cão (Benjamin, 1994 C, p.185).

“O conforto isola” e aproxima o homem de interiores, imaginados ou reais, o que forma um automatismo entre homem e meio (Benjamin, 1994 A, p.124). O homem que não se acomoda entre os choques e colisões do cotidiano se torna um “caleidoscópio dotado de consciência”, imagina Baudelaire, sempre pondo o pensamento em movimento a partir do choque (*in* Benjamin, 1994 A, p.125). A interdependência humana embota-se, pouco a pouco, devindo selvageria, diz Valéry (*in* Benjamin, 1994 A, p.124). A base explicativa desse mecanismo social é buscada em Marx: o choque do transeunte na multidão é análogo ao da vivência reificada, é uma de suas extensões (Benjamin, 1994 A, p.126). No artesanato há uma conexão contínua entre as etapas do trabalho; numa linha de montagem, a conexão parece autônoma, reificada, pois o trabalhador não produz para si: “a peça entra no raio de ação do operário, independentemente de sua vontade” (Marx *in* Benjamin, 1994 A, p.125). Considera Benjamin que a completa uniformidade, percebida numa primeira vista, da multidão em Poe tem origem no “trabalho adestrado” (1994 A, p.125), no trabalho alienado que ultrapassa as oito horas de labuta. Marx descreve a especialização do trabalho necessária para o aumento da produção. Esta exige um adestramento prévio do trabalhador, o que acontece em sua prática –

essa diferenciação ainda é passível de emprego na manufatura. A partir da prática, “qualquer setor da produção encontra através da experiência uma forma técnica que lhe corresponda; e, lentamente, este setor se aperfeiçoa”. A crescente especialização na manufatura termina por estabelecer uma hierarquia entre trabalhadores especializados e os não especializados. O segundo tipo não tem formação, é “virtuoso” e aprende pela capacidade de trabalhar. O trabalho alienado é alheio a qualquer experiência, devendo apenas reproduzir padrões: “Nele a prática não serve para nada” (Marx *in* Benjamin, 1994 A, p.125). Sua “parada” não supera o choque, mas realiza o descanso – em si mesmo necessário – vazio de reflexão. Por isso seu lazer é um parque de diversões com máquinas que giram (1994 A, p.126), postula Benjamin, já anunciando as regurgitações da indústria cultural. A Sétima Arte, não contemporânea de Baudelaire, fez parte das reflexões de Benjamin sobre a alienação e a possibilidade imanente de superá-la em seu campo. Que imagem chega às telas?

O cinema, que une distração à práxis compreensiva e que nos mostra nossos choques, por ser uma atividade industrial sofre grande controle de seu espaço expressivo – riquíssimo, como o mostram o neo-realismo italiano, o cinema novo brasileiro, a escola soviética, o expressionismo alemão, a *nouvelle vague* e tantos outros movimentos artísticos. Nas salas de projeção preserva-se a individualidade em meio à experiência coletiva. Evidentemente, sua exploração pelos grandes estúdios e pelo capital acarreta o controle das inovações proporcionadas pela reprodutibilidade técnica:

“Esse capital estimula o culto do estrelato, que não visa conservar apenas a magia da personalidade, há muito reduzida ao clarão putrefato que emana do seu caráter de mercadoria, mas também o seu complemento, o culto do público, e estimula, além disso, a consciência corrupta das massas, que o fascismo tenta pôr no lugar de sua consciência de classe” (Benjamin, 1985 D, p.180).

O controle de uma massa autômata a leva para uma guerra que não é a sua – esse é o contexto da leitura de Benjamin. Analisando o manifesto futurista de Marinetti, ele o transpõe para o terreno da dialética e revela que a estetização da guerra corresponde a um fetichismo, condicionado “(...) pela discrepância entre os poderosos meios de produção e sua utilização insuficiente no processo produtivo, ou seja, pelo desemprego e pela falta de mercados”. A decorrência “natural” da competição imperialista, ressalta Benjamin, é a transformação do homem em for-

ça bélica desprovida de subjetividade, repetidora pseudopatriótica que segue, em verdade, os interesses da propriedade privada. O fetichismo se dá na crença de que o mero recurso à técnica armamentista traria justiça social, deixando sem um arranhão as estruturas do poder. Com o homem alienado do seu meio (da natureza e da segunda natureza), de si mesmo (de sua atividade), da espécie (vigência do princípio individualista) e dos demais homens (o imperativo competitivo de “todos contra todos”), os conflitos e contradições humanas deixam de ser um espetáculo para o Olimpo descrito por Homero, dessublimando-se na guerra: “Sua autoalienação atingiu o ponto que lhe permite viver sua própria destruição como um prazer estético de primeira ordem” (*op. cit.*, p.196).

O tema do jogo, mais uma “distração” da vida moderna, era alvo das observações de Baudelaire nos *bas-fonds* parisienses e passou pelo crivo materialista benjaminiano. A princípio, o jogo é a antítese do trabalho. Uma partida não depende de qualquer outra, as posições conquistadas são ignoradas: “O jogo (...) liquida rapidamente a importância do passado, sobre o qual se apóia o trabalho” (Alain *in* Benjamin, 1994 A, p.127). Trata-se de um trabalho “altamente diferenciado” que não se equipara a atividade de trabalhador algum. Não lhe falta o vazio; ele pode concluir sua jogada, perdendo ou ganhando. Nessa aposta cega no acaso, o jogador pode ser agenciado. Repete um comportamento social que espera um sinal cósmico do “mesmo” que não cessa de acontecer. Sua semelhança é com a máquina que, indiferente ao passado, gira suas denteções independente da jornada anterior, como num lance de jogo. Assim, as férias eternas do jogador correspondem à diária do trabalhador: “Ambas as ocupações estão igualmente isentas de conteúdo”. O jogador liquida a memória, vive como autômato, tomado por uma paixão repetitiva (*idem*, p.127-8). Não obstante, o simples fato de ser humano o coloca na possibilidade de repetir de outra forma, de repetir outras ações.

Para Baudelaire há no jogador a “figura arcaica” do gladiador romano. Via nessa atividade um grande investimento passional que, se reunido, talvez pudesse mudar o rumo da História. O jogo é radicalmente positivo porque só joga quem quer ganhar, sair vitorioso. Mas, como de costume, atenção: o jogo – não sua imagem de renovação, mas sua inserção como válvula de escape à reificação – invalida a experiência, enreda o homem na alienação. Faz-se dela um apelo vulgar nos meios mundanos, dependente de credices: o jogador evoca o “seu número”,

o libertino caracteriza a presa como o “seu tipo”. É tudo uma questão de aposta na fantasmagoria. Os acontecimentos tornados choques saem da esfera da vida renovável. Que os “nietzscheanos” nos ouçam: “Para a burguesia, mesmo os acontecimentos políticos adquiriam facilmente a forma de eventos à mesa de jogo”. O recomeçar não é em si libertador. O que se repete? O mesmo ou a diferença? De antemão afirmamos categoricamente que só há diferença quando o homem se insere em algum processo que lhe seja exterior. A Origem dialética pode não se manifestar, pois “o recomeçar é a idéia regulativa do jogo (como a do trabalho assalariado) (...)”. O jogo é o entorpecente com o qual o jogador tenta embotar o consciente; no entanto, tornou-se vulnerável “à marcha dos segundos”. Benjamin explica uma relação antitética entre o tempo do jogo e o tempo da estrela cadente. O primeiro é cronológico e vazio, o segundo é eterno e aperfeiçoa o desejo na experiência. A projeção de um desejo no tempo aumenta as chances de sua realização, pois força à ação, nutre a espera por uma paixão que não é moral porque insere a si mesma e a tudo mais no tempo, comparsa que une homem e mundo. “Contudo”, diz Benjamin, “o que nos leva longe no tempo é a experiência que o preenche e estrutura”, uma prática que traz o novo. O desejo de futuro realizado coroa a experiência, a Vontade de Potência reganha o mundo quando tudo retorna.

O novo do poeta é o mesmo transmutado em poesia. Uma vez que o *flâneur* não sabe onde anda, será que foram, poeta e poesia, derrotados? No “poema-*spleen*” “O Gosto do Nada” sente-se o acre dissabor do desmoronamento da experiência, que se confessa perdida (Benjamin, 1994 A, p.127-33):

“Morno espírito, outrora amoroso da luta,/ A esperança que um dia esporeou teu ardor/ não quer mais cavalgar-te! E dorme sem pudor,/ Velho cavalo a quem mesmo a planície é abrupta./ Dome, ó meu coração! E em sonolência bruta!/ Espírito vencido! Ao velho salteador/ Não tem mais gosto o amor e não tem a disputa;/ Voz da flauta ou clarim ora ninguém escuta!/ Prazeres, não tenteis quem é tédio e torpor!/ O adorável abril já perdeu seu odor!/ Engole o tempo enfim a vida diminuta,/ Tal como a um corpo rijo a neve só brancor./ Eu vejo do alto o globo curvo a se compor./ E não procuro mais o abrigo de uma gruta!/ Ó leva-me contigo, avalanche que enluta!” (Baudelaire, 1964, p.215).

Não obstante, há salvação, a flor do mal tem um delicado perfume que irrompe do asfalto: “o odor é o refúgio inacessível da *mémoire involontaire*”. O perfume na consciência fleumática reergue o insuportável fluxo do tempo, “um odor desfaz anos inteiros no odor que ele lembra”. Além da solitária opção proustiana pela arte, pode-se fazer desse sentimento o motor de uma prática trans-

formadora. Os versos acima descritos são inconsoláveis, pois nenhuma experiência é mais possível. Essa impossibilidade cria uma “ira”, típica do melancólico isolado: “A ira, com seus arrebatamentos, marca o ritmo dos segundo, à mercê do qual se encontra o melancólico”. A revolução tal qual a entende Benjamin é a ira que faz justiça ao passado – o que não seria uma melancolia imediata, mas seu movimento de superação no retorno ao passado. O tempo desse sentimento de *spleen* (melancolia e tristeza) é um tempo reificado, de uma percepção consciente e concomitantemente sobrenatural, não sendo igual ao tempo histórico. O tempo da memória involuntária tampouco é histórico, mas é libertador e age sobre a reificação pois direciona-se a uma pré História. O *spleen*⁸³ expõe a vivência, e o melancólico se vê num planeta natural, sem História – mas também sem aura (Benjamin, 1994 A, p.133-7).

⁸³ Dentro em pouco o *spleen* será melhor delimitado.

4.7. AURA E DISTÂNCIAS

O controverso conceito de aura percorre o tempo e pousa no lirismo desiludido. Benjamin pergunta-se a respeito da natureza da aura em “A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica” (de 1936), e responde: “É uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja”. E continua sua exposição, com essa bela passagem: “Observar, em repouso, numa tarde de verão, uma cadeia de montanhas no horizonte, ou um galho, que projeta sua sombra sobre nós, significa respirar a aura dessas montanhas, desse galho” (1985D, p.170). O pensador retoma e desenvolve um tema que já aparecera no artigo “Pequena História da Fotografia”, de 1931. Nele, insere-se o seguinte complemento a respeito da imagem da sombra projetada pelo galho – empregando a escrita de montagem: “(...) até que o instante e a hora participem de sua manifestação” (1985F, p.101). O objeto cultuado perde seu valor religioso, podendo ser exposto. Sua refuncionalização o afasta de Deus, perseguida instância transcendental, e convida a um mergulho em sua materialidade. O fim da aura é o fim da unicidade da percepção, atrelada a ritos religiosos e liberada para os sentidos humanos com a fotografia e o cinema. A aura é o sempre igual, a onipresença do capital que transforma tudo em mercadoria. Trazer o objeto para perto significa também ver sua historicidade, desterritorializá-lo com um tempo que não é o atual, mas o de sua criação – que, no novo contexto em que aparece, pode nos dizer mais de nós, de nossas relações. A aura remonta a uma distância insuperável, enquanto que uma História pós-aurática teria o dever de trazer para perto o passado distante, já laico. O tempo é, pois, espacializado, tornando-se realização. O *flâneur*, o anti-aura em pessoa, rememora os lugares por onde passou, vendo o que se depositou nos meio-fios. As ruas, sempre íngremes, o conduzem a um “tempo desaparecido”. O passado o enfeitiça, pois não é o seu próprio; “contudo, este permanece sempre o tempo de uma infância”, de algo a ser descoberto (Benjamin, 1994C, p.185). Quiçá seja possível fazer uma aproximação com o tempo intensivo da ação humana além da aura com o sujeito-objeto idênticos lukácsiano, no sentido de que o homem afirma sua humanidade quando encontra o objeto, faz dele algo humano na medida em que é objeto. A cisão abstrata entre os dois termos – sujeito e objeto – que a dominação social constrói é desfeita. O ho-

mem é seu objeto quando pensa sobre si mesmo e se dá conta de seus atos. A distância é reduzida na assunção da diferença constitutiva, justificada pela identidade múltipla da ação do homem no meio. O tempo espacializado não é só um depósito de mercadorias, como vimos em “História e Consciência de Classe”; ele não mede o movimento, mas se faz porque é humano.

O conceito de aura é multifacetado porque tanto pode ser um fetichismo como uma Origem (o *flâneur* pode fazer da rua uma alcova ou uma pré História), o que varia nos escritos de Benjamin. Nos textos sobre Baudelaire, aparece positivamente – ao contrário das análises estéticas, fonte mais geral. Diria respeito a elementos da tradição, remanescentes antediluvianos portadores da presença dissimulada de uma pré História, remetendo a um tempo duplamente pré e pós-capitalista. A aura, então, são as imagens com sede na memória involuntária; tais imagens agrupam-se em torno de um objeto da percepção. Ora, a aura é a lembrança da experiência vinda com um objeto ou, quando atualizada, a própria experiência. A crise da reprodução artística, o não domínio da forma, gera uma crise na recepção. Não sabemos ao certo se a aura é negada ou sofre uma *Aufhebung*, sendo positivada. A máquina fotográfica registra a imagem do homem sem devolver-lhe o olhar, como uma passante. Mas aí já vemos uma máquina humanizada. Um olhar correspondido é uma “experiência aurática”, uma “(...) transferência de uma forma de reação comum na sociedade humana à relação do inanimado ou da natureza com o homem”. O bom convívio com o diferente, com o estranho, com o distante, ganha corpo no fascínio de uma “distância familiar”. A reviravolta conceitual imiscui-se no texto. Seu caráter fetichista volta a aparecer quando o objeto fotografado é investido de uma autoridade de “revidar o olhar” (Benjamin, 1994 A, p.137-41), quando ganha vida própria além da foto.

A aura de uma obra de arte, na análise habermasiana, contém uma experiência histórica carente de renovação, ou seja, sua destruição deve ser criadora, dialética: “O desaparecimento antidialético da aura seria uma perda daquela experiência” (2001, p.187). O próprio Baudelaire, citado por Leandro Konder, afirma que “só se destrói realmente aquilo que se substitui” (*in* 1999, p.60). A superação da arte autônoma, validada pela ideologia da troca justa burguesa, e da arte aurática, transforma o objeto em interlocutor. A subjetividade se vê diante de uma série de correspondências possíveis: “a proximidade do outro, rompida na distância, é o

indício da realização possível e de uma felicidade mútua”. A desritualização da arte pode fazer de seu conteúdo algo banal e relativista⁸⁴, distinto da experiência, ou bem pode “generalizar e universalizar a experiência da liberdade”. Experiência e transmissão são fugazes e com a “falsificação da aura”⁸⁵ (Habermas, 2001, p.188-9) torna-se consciente o processo imanente segundo o qual, diz Benjamin, “só penetramos o segredo na medida em que o reencontramos no cotidiano, pela força de uma ótica dialética, que reconhece o cotidiano como indevassável e o indevassável como cotidiano” (*in* Habermas, 2001, p.189).

Por mais que em seus percalços Baudelaire tenha experimentado as impossibilidades da comunicação, sua obra é um augúrio que “ultrapassou as barreiras lingüísticas” e chegou à almejada meta de “criar um padrão” múltiplo, capaz de dizer o lirismo na modernidade e ser lida em toda Europa (Benjamin, 1994 A, p.143). Na prosa “Perda da Auréola” vemos um artista que recusa o sacrossanto pedestal de destilador do ar, numa grande auto-ironia. Em meio a encontrões com gente, cavalos e veículos, o poeta, ao descer da carruagem, perde a auréola, caída na lama. Conversa sobre isso com um amigo. Está alegre, poderá passear desapercibido, cometer vilanias; não arriscará sua pele para recuperar a auréola. Se bem que, numa outra versão do texto, o poeta sorrateiro recolhe a punha e desconversa ao se deparar com o colega; entra dissimulado no coche e sente um mau presságio por vir (*in* Benjamin, 1994 A, p.144). Baudelaire não era um *flâneur*. Pelo contrário, viu desaparecer o sonho de uma massa com impulsos próprios, que tanto encantava esse tipo. Volta-se contra a multidão que o traiu – os solitários temem uns aos outros (são ressentidos), como a mulher abandonada que condena a libertinagem e só pensa em dinheiro. O poeta era impotente para essa missão, mas sabe-

⁸⁴ “Da autonomia das obras de arte, que deixa indignados os clientes da cultura, por ser considerada algo de superior, só resta o fetichismo da mercadoria (...). Enquanto tábula rasa de projeções subjetivas, a obra de arte é desqualificada. Os pólos dessa desqualificação são, por um lado, sua transformação de coisa entre coisas e, por outro, sua transformação em veículo do observador. O que as obras de arte reificadas não dizem mais, o observador substitui pelo eco padronizado de si mesmo, que delas ressoa. A indústria cultural põe em marcha esse mecanismo e o explora” (Adorno *in* Habermas, 2001, p.183). Da mesma forma, da liberdade de direitos do indivíduo só resta a reificação do “dever ser” burguês: a liberdade de consumo e a submissão à divisão social do trabalho.

⁸⁵ A expressão de Habermas aproxima-se da “Potência do Falso”, criada por Klossowski (e desenvolvida por Deleuze) a partir da leitura de Nietzsche. Com a morte de Deus e a crítica ao platonismo, tudo seria fabulação, inclusive a vida – “não idêntica a si mesma”. Cria-se uma “Potência do Falso”, a positividade do que não é verdadeiro em si e depende da apreciação do homem: “(...) uma noção positiva do falso, base da criação artística, estendida a todos os problemas que levanta a existência” (Klossowski, 1990, p.194-5).

mos que a reificação não o venceu por completo, pois ao fim e ao cabo o tempo se redescobre – temos suas poesias, e ele teve sua fabulosa vida criativa. Baudelaire viveu, pagou o preço da verdadeira experiência em sua época, a sensação do moderno ou “a desintegração da aura na vivência do choque”. Sua poesia, no Segundo Império, era como “um astro sem atmosfera” (Benjamin, 1994 A, p.144-5). Eis seu depoimento, um Anjo da História em desespero:

“Perdido neste mundo vil, acotovelado pelas multidões, sou como o homem fatigado cujos olhos não vêm no passado, na profundidade dos anos nada além do desengano e da amargura, e, à sua frente, senão a tempestade, onde não está contido nada de novo, nem ensinamentos nem dores” (*in* Benjamin, 1994 A, p.144-5).

Logo, a auto-retrato de Baudelaire não seria tão fiel ao *flâneur*. O Baudelaire real, entregue à sua obra, tinha a distração da escrita. No *flâneur* prevalece o desejo de ver, a observação (como um detetive amador) e a impessoalidade do espanto que pára na busca de sentido (a figura do basbaque). As descrições da cidade grande não seriam feitas por essas duas figuras, que “(...) atravessaram a cidade distraídos, perdidos em pensamentos ou preocupações”, mas sim pelo esgrimista (Benjamin, 1994 B, p.69).

O *flâneur* não passa da boemia à atitude revolucionária, estando separado das classes trabalhadoras (Konder, 1999, p.97). Haveria em Baudelaire uma “metafísica do provocador”, uma semelhança com o tipo político que, em função de sua vida desregrada, é mormente achado nas tabernas em que trama suas conspirações⁸⁶. Baudelaire considerava “mágicos” os paralelepípedos erguidos na comuna; “mágicos” sim, diz Benjamin, pois o poeta não conhecia as mãos que ali os depositaram (Benjamin, 1994 B, p.9-13). A capacidade humana de insurgência é o heroísmo, desmistificador do presente. Não obstante, isolados, “não podemos suprimir os choques, mas podemos levá-los a se explicitarem”. Por isso, essa vontade de reagir é acompanhada por uma certa melancolia, denominada por Baudelaire como *spleen* – o que para Benjamin era a “permanência da catástrofe” (Konder, 1999, p.100), o Eterno Retorno do mesmo. A multidão é um entorpecente que faz

⁸⁶ A missão do tipo do conspirador é, diz Marx, “antecipar-se ao processo de evolução revolucionário, impeli-lo por meio de artifícios à crise, improvisar uma revolução sem que haja condições para ela”. Os “conspiradores profissionais” são os “alquimistas da revolução”; compartilham com os antigos alquimistas a desordem e a estreiteza mental. No entanto, Marx não deixa de valorizá-los na medida em que ergueram e comandaram as primeiras barricadas em Paris (*in* Benjamin, 1994 B, p.15 e 12).

o *flâneur* participar da situação de mercadoria. Benjamin estava atento a essas limitações, apesar de seu encanto com o *flâneur*: “Mas, em conclusão, só a revolução cria o ar livre da cidade. O ar pleno das revoluções. A revolução desencanta as cidades” (1994C, p.192). Indenizado por humilhações, sente a ebbriedade da mercadoria. Marx brinca, especulando acerca da alma da mercadoria. Benjamin o leva adiante: sua alma seria aquela dotada da maior das empatias, “(...) pois deveria procurar em cada um o comprador a cuja mão e a cuja morada se ajustar” (Benjamin, 1994B, p.51-2). A contínua exposição ao velocíssimo fluxo das mercadorias faz da alienação uma possibilidade sempre presente. Quando Baudelaire coloca que “para o poeta, tudo está aberto e disponível; se alguns espaços lhe parecem fechados, é porque aos seus olhos não valem a pena serem inspecionados” (*in* Benjamin, 1994B, p.51-2), é preciso prestar atenção no que e como muda. Muitas vezes, constata Benjamin, essa é a voz da mercadoria, o próprio fetiche – que, em última análise, não tem relação alguma de empatia com o homem. Há que se diferenciar o relativismo do processo capitalista e a capacidade humana de transformação. A inspiração de Baudelaire é, pois, uma matéria morta, matéria inorgânica e retirada da circulação de mercadorias. Benjamin aponta com sagacidade o efeito da empatia com a mercadoria, explicando porque o problema da reificação sequer é posto: “Na medida em que o ser humano, como força de trabalho, é mercadoria, não tem por certo necessidade de se imaginar no lugar da mercadoria” (Benjamin, 1994B, p.52-5). Roger Caillois escreveu que a representação fantasmagórica de Paris e da cidade grande tem “(...) poder suficiente sobre as imaginações para que, na prática, jamais seja questionada sua exatidão (...)”; faz “(...) parte da atmosfera mental coletiva” (*in* Benjamin, 1994C, p.215).

É da opinião de Baudelaire que “o prazer de se achar numa multidão é uma expressão misteriosa do gozo pela multiplicação do número” (*in* Benjamin, 1994B, p.55). Segundo Benjamin esse é o ponto de vista da mercadoria; em outros termos, a sensibilidade do poeta pequeno burguês se apóia na necessidade de consumo. Sem contato com a realidade social, busca o prazer: “(...) o prazo de espera que lhes concedera a História se transformava num objeto de passatempo”. O prazer seria tanto maior quanto mais entranhado fosse nessa sociedade em que a cultura desfalece e que brilha a vitoriosa mercadoria. Logo, o “virtuosismo” no prazer deve levar em conta a identificação com a mercadoria. Esse encontro conhece

e salva ou, opostamente, põe a perder toda crítica através de um adesismo irrefletido? A resposta está em aberto: “(...) tinha de prover essa identificação com uma sensibilidade que ainda percebesse encantos nas coisas danificadas e corrompidas” (Benjamin, 1994B, p.55). O olhar alegorista do *flâneur* produz Imagens Dialéticas, estabelece uma constelação entre o presente da modernidade e um tempo passado. Sua ação oscila entre o velho e o novo, o fetichismo e a diferença – contidos na imagem que não é moral, não é em si, mas vem de uma percepção primordial. Como coloca Benjamin, “a descrição do confuso não é o mesmo que uma descrição confusa” (1994D, p.159): “Procura-se levar a cabo as novas experiências da cidade dentro da moldura das velhas, transmitidas pela natureza” (Benjamin, 1994C, p.226). A cidade que se descobre é o palco das novas experiências, impulsionadas pela tradição. O que as liga é a naturalidade da ação que toma a massa plástica, não sendo totalmente previsível. Mesmo testemunhando o nascimento da alienação que até hoje nos domina, Marx vê uma chance de mudança no vínculo social e na fraternidade entre os homens. A associação entre trabalhadores cria novos vínculos sociais. O tipo de sociedade descrito nos “Manuscritos”, aliás, é contemporâneo de Baudelaire. Assim, talvez para ambos, seja válida a citação de Marx que dá uma boa dimensão de como o trabalhador não está inteiramente alienado pelo trabalho abstrato:

“Fumar, comer e beber já não são simples meios de se reunir gente. A sociedade, a associação, a conversação, que também têm a sociedade como seu fim, lhes basta; a fraternidade do homem não é uma frase vazia, mas uma realidade, e a nobreza do homem resplandece ante nós em seus corpos extenuados pelo trabalho” (1962, p.158).

4.8. SPLEEN, COSMOS E ETERNO RETORNO INFERNAL

A penúria material e poética organiza as idéias de Baudelaire sem mediações, sem referenciais históricos, o que em alguns de seus experimentos se expressa em figuras estereotipadas. Criou na miséria, com poucas roupas e escassos livros; tendo unicamente sua força de trabalho não se tornou escravo. A constituição heróica exigida pela modernidade opõe Baudelaire e Balzac a um romantismo passadista ou de renúncia. Da metáfora do gladiador romano Benjamin acrescenta a camada histórica da vida do trabalhador. A atividade diária do trabalhador assalariado é o que na Antigüidade dava glória ao gladiador (Benjamin, 1994B, p.70-4). Segundo o iconoclasta poeta, ao se glorificar Rafael, nega-se o que veio depois dele; o que houve de genial depois do Renascimento deveria ser ainda mais exaltado, posto que foi concebido num ambiente hostil (*in* Benjamin, 1994B, p.74), reificado.

A conquista da modernidade no “âmbito das paixões” foi o suicídio – não o da renúncia, mas o apaixonado. As resistências contra o impulso produtivo enfraquecem-se e buscam refúgio na morte, “(...) selo de uma vontade heróica, que nada concede a um modo de pensar hostil”. O preto e o cinza dos trajes masculinos apontam para a igualdade dessa paixão; todos celebram um enterro (Benjamin, 1994 B, p.74-6), como nos versos de “O Morto Alegre”, integrante da série “*Spleen e Ideal*”:

“(…) Vermes, que nos roeis, sem olho e sem nariz!/ Eis que chegou a vós morto livre e feliz;/ Filósofos fatais, filhos da sepultura,/ Por toda parte a minha ruína ide então sem remorsos/ E dizei se ainda ignora alguma desventura/ Este corpo sem alma e morto em meio aos mortos!” (Baudelaire, 1964, p.206).

A beleza de seus versos consistiria no fato de emergirem de um abismo, de ter a modernidade como fundo das Imagens Dialéticas (Benjamin, 1994D, p.151). Dialeticamente, retira o novo do sempre igual e o sempre igual do novo (*op. cit.*, p.165). O *spleen* baudelaireano, sua melancolia, é um “dique contra o pessimismo”. Seu heroísmo não propõe nenhum tipo de reflexão sobre o futuro da sociedade burguesa; com uma estrutura monadológica, sua obra se liga com os demais bens da cultura pelo universal *spleen* do que é presente, com a marca da moderni-

dade. Isso o afastaria de Nietzsche, com sua vontade de futuro (*op. cit.*, p.152). Em outro fragmento, a relação com Nietzsche é repensada. Assim, a experiência heróica que Benjamin atribuía a Baudelaire no universo da poesia, à medida em que se desenrolava num mundo alegremente contrafeito ao isolamento competitivo burguês e suas fantasmagorias, poderia aproximá-lo do pensador do Eterno Retorno. A frase “Deus morreu” captou a experiência do fim da tradição e da humanidade que não se reconhece no que faz (*op. cit.*, p.168).

A simples “apologia” ou “apreciação” do mundo presente encobre “os momentos revolucionários do curso histórico”. Tudo o que já repercutiu é contemplado, o que cria uma continuidade histórica alheia a sobressaltos que levam para além do atual. O “fermento” que trabalha na surdina e se acumula a despeito de apologias até a irrupção do novo é a “auto-alienação”. Ela penetra no tédio e o transforma em melancolia, de forma imanente – o niilismo se torna ativo, como no “Fragmento Teológico-Político” e nas leituras críticas de Nietzsche. O *spleen* sente a permanente catástrofe, situando-se como crítica às correspondências naturais e como recusa ao retorno à natureza pura. No entanto, o bordado tem um pano, um dado – a sociedade reificada: “A depreciação do mundo das coisas na alegoria é sobrepujada dentro desse próprio mundo pela mercadoria”. A mercadoria homem vê uma sociedade diferente das relações mercantis por ela engendradas; deposita-se na mercadoria não só o trabalho que lhe confere valor, mas um sincero – e desorientado – desejo de felicidade. A melancolia estabelece um sobressalto na História porque, num primeiro momento, marca uma relação de diferença, distancia-se do presente: “O *spleen* põe séculos entre o presente e o momento que acaba de ser vivido. É ele que, incansavelmente, estabelece a ‘Antigüidade’” (*op. cit.*, p.152-5). No ensaio sobre o cinema, Benjamin retoma uma das teses básicas do marxismo. O inventário do modo de produção capitalista deixado por Marx é aqui revigorado, quando este afirma que “a superestrutura se modifica mais rapidamente do que a base econômica” (1985D, p.165), e vê que essas mudanças podem ser revolucionárias, já que antecipam a criação de condições para a superação do sistema vigente com imagens, vontade e planos de ação sobre o real que foi mapeado – a inauguração de uma nova tradição, um novo tempo. A via-crúcis que atravessa o melancólico (e também o niilista) tem poucas e raras alegrias – apenas saúda as estações (Benjamin, 1994D, p.157), preso ao inabalável ritmo dos acontecimentos. A desilusão com a vida é idêntica à perda da aura (*op. cit.*,

mentos. A desilusão com a vida é idêntica à perda da aura (*op. cit.*, p.163). Ou o nada ou a criação.

A seção “D” do livro das “Passagens” aprofunda o estudo da melancolia e a relaciona, enfim, com o Eterno Retorno. Parece haver uma pequena confusão de termos. O título do capítulo na tradução francesa de Jean Lacoste é “*L’Ennui, l’Éternel Retour*”, ou seja, “o tédio, o Eterno Retorno”. Todavia, ressalva alguma é feita em relação às possíveis diferenças entre tédio e *spleen*. Parece-nos que o termo em inglês contém o elemento melancólico, que inquieta a modorra e a transforma (o que já não acontece com o “tédio”). Conforme argumentávamos, o “Fragmento Teológico-Político” recoloca em jogo o tema do niilismo, o sentimento do nada que perambula desconcertado e não vê sentido na vida – bastante próximo do tédio, do *spleen* e da melancolia (e sobretudo de Nietzsche). Diante da mercantilização do espaço social o homem naturaliza uma de suas criações, as formas reificadas, não vendo outra possibilidade de relação com o meio e com seus (dis)semelhantes. É regido pelo cosmos e, com o espanto reduzido ao encontro com fantasmagorias, entristece-se, sente o tédio da existência. A humanidade entrega-se ao gosto de um efeito narcótico e age sem saber como e por que; sua revolta é contra o acaso dos acontecimentos e contra a impotência do homem que se crê incapaz de empreender mudanças práticas, uma vez que se encontra dominado por sorumbático recolhimento. O sucedâneo parece ser o homem que se iguala à coisa – jogando fora a História junto com a aura, o bebê com a água suja.

François Porché, biógrafo de Baudelaire, definiu a obra do poeta como o tédio na bruma que, junto com o barulho da cidade, faz o *spleen* (*in* Benjamin, 1993, p.127; D1,4). Benjamin traça um breve comentário sobre “O Tédio”, livro de Émile Tardieu. O autor francês afirmara que qualquer empreendimento humano é uma tentativa de se fugir do tédio, o que levou Benjamin a criticar-lhe. Tardieu não superaria a “insatisfação de pequeno burguês sem inspiração”, posto que não se preocupou em transformar o tédio – correndo dele como o Diabo da cruz. A obra em questão, “(...) cuja tese principal é que a vida não tem nem objetivo e nem fundamento (...)”, é caracterizada como “(...) um tipo de livro de devoção do século XX”. O século XX teria como nova religião a fastidiosa natureza. No dualismo metafísico entre tédio e consumo, as alegorias são impiedosamente secas. Os ensaios de solução exalam a angústia de quem os intentou. Na descrição

do lar de um “rei multimilionário da bolsa” toda a ostentação de riqueza é tediosa, aborrecida. A coleção de papagaios exóticos prorrompe o mal de seus países de procedência e parece ser a encarnação do pensamento e da preguiça de seu dono. De pouco ou nada adianta gabar-se com refinadas roupagens, compradas nas *galeries*: a chuva, expressão do ímpio cosmos, as carcome, estraga a fantasia. Nas dispersas anotações benjaminianas, apresenta-se o microcosmos do imaginário da segunda metade do século XIX – que se projetava sobre invenções e sobre a enxurrada de novidades (criadoras de infindas necessidades). Numa de suas descrições das inúmeras imagens do desejo, discorre acerca do espanto diante do hoje banal guarda-chuva, “propício às fantasias amorosas”, doce esconderijo no meio da multidão, “abrigo discreto” para o *flâneur* confiante de si, e ainda “ilha de Robinson [Crusoé]”, para fugitivos e soliloquistas (Benjamin, 1993, p.127-30; D1,5; D2,8; D2,6; D1a,5).

O tédio é o medo do tempo, a não capacidade subjetiva de se saber esperar o acontecimento. O que se quer no tédio? O retorno de tudo apesar do estado atual – uma superação – ou um movimento natural de deixar-se levar, que ao fim e ao cabo nada quer? O que o agita são as coisas dotadas de alma – única possibilidade de ação vislumbrada. Benjamin nos explica: “Nós esperamos o tédio quando não sabemos o que nos espera. Se o sabemos ou acreditamos sabê-lo é, quase sempre, nada além do que a expressão de nossa mediocridade ou da confusão de nosso espírito”. No entanto, a vontade que não se reconhece no exterior volta a si e explode em imaginação criadora, profética; reganha o mundo depois do horripilante choque. A melancolia conserva o sentimento de não pertencimento ao mundo, é o antípoda dialético que dorme, inconsciente. O tédio é o tecido cinza, fosco, em cujo interior jazem coloridas e brilhantes sedas: “Nós nos enrolamos nessa fazenda quando sonhamos. (...) Porque quem saberia, de uma só vez, girar em direção ao exterior o forro do tempo?”. O Eterno Retorno nos aguarda... O tédio, continua Benjamin, é a exterioridade dos acontecimentos inconscientes. O afínco com o qual se produzem o dândi e o *flâneur* poderia revelar, na nobreza do andar, sua inserção no real, sua heróica resistência (*op. cit.*, p.130-1; D2,7; D2a,1; D2a,2).

Marx cita Engels em “O Capital”, retomado num dos fragmentos de Benjamin. A base econômica da cultura é fator primordial para a caracterização do tédio como fruto da reificação, como um de seus momentos. O trabalho fabril é

a “(...) infra-estrutura econômica do tédio ideológico das classes dominantes”. O trabalho uniforme e sem fim, ocasionado pela repetição mecânica, é sempre o mesmo, como o “suplício de Sísifo” (*in* Benjamin, 1993, p.131; D2a,4). A seção “N” ressalta as possibilidades da emancipação do homem a partir de uma abordagem da superestrutura encarada não como um reflexo da estrutura econômica, mas sua expressão e fenômeno original – formadora tanto do tédio quanto da crítica revolucionária: “A expressão de um sistema econômico em sua cultura pode ser descrita, mas não a origem econômica da cultura. Em outras palavras, o ponto é tentar entender o processo econômico como um concreto *fenômeno original*” (1989, p.46; N1a,6). Não se trata de uma aparência ou tampouco de um aparecer, mas da imagem daquilo que aparece – a Imagem Dialética mostra a singularidade do acontecimento que brota do todo do entorno social.

Respira-se uma “imperfeição incurável (...) na própria essência do presente”, uma das grandes razões que leva os personagens de Proust a “conhecer a sociedade mundana em suas menores dobras (...)”. O parecer de Ferdinand Von Gall se assemelha àquele do narrador proustiano; nos salões parisienses, a dança é uma corvéia, submissão ao que é “de bom tom”. Assim, a insuportável idéia do tédio é expressa “com uma verdadeira convicção”. O tédio é democrático, “doença do século XX” com origem no *fin de siècle*, presente em todas as camadas sociais; é um indício de “participação no sono coletivo”, da alienação. Em suma, trata-se de uma verdadeira “epidemia”, alastrada a partir de 1840. O tempo se arrasta e não é inventado a partir de si – como o jogador, que compulsivamente o expulsa e o evacua de sua vida. Já nosso amigo, o *flâneur*, “(...) se carrega do tempo como a bateria se carrega de eletricidade (...)”. O tédio causa um inaudito horror, tão grande que direciona o espanto, o choque, sob sua tutela; cria-se uma atmosfera de veneração da objetividade (Benjamin, 1993, p.131-4; D2a,5; D2a,6; D3a,1; D3a,4; D3,5; D4,4). Na contramão de sintomas essencialistas, Baudelaire defende o dandismo e a *flânerie*, definindo-as como uma “necessidade rara” cuja atividade é a de “combater e destruir a trivialidade”. O poeta descreve essa postura como “o último brilho de heroísmo nos decadentes” (*in* Benjamin, 1993, p.135; D5,1). Fugindo da divisão social do trabalho, mas a ela estando atrelado, buscando a humanização da mercadoria, mas outorgando-lhe poderes sobrenaturais sobre a experiência, o “dândi acabado” – diz Baudelaire – seria forte o suficiente para criar nas

condições hostis da modernidade; é ele “um Hércules sem emprego” (*in* Benjamin, 1993, p.136; D5,2). Sua energia criativa tampouco é usada...

Não só Charles Baudelaire, mas Auguste Blanqui e Friedrich Nietzsche foram alguns dos nervos sensíveis destacados por Benjamin que apreenderam o coletivo sentimento de impotência na fatal modernidade. O cosmos opressor vigia o homem, que luta por integrá-lo à vida. O que fazer, quando tudo volta igual?

O conspirador e revolucionário Blanqui, vítima do tédio e sabendo que se aproximava da morte no forte de Taureau, escreveu o nietzscheano “A Eternidade Pelos Astros” “(...) para se dar novas portas de calabouço”. A radicalização do tédio poderia abalar o calmo e indiferente trono burguês. Blanqui ajoelha-se perante a sociedade burguesa, mas com tal violência que causa um abalo sísmico em suas estruturas. O céu do século XIX, o céu em que se via estrelas, é “desdobrado”, desnudando uma opressora segunda natureza. Em carta a Horkheimer, Benjamin comenta o último texto de Blanqui: “As reflexões desajeitadas de um autodidata não são, todavia, senão o prelúdio a uma especulação que não se pensava encontrar nesse revolucionário”. Tendo o inferno como tema, suas especulações se servem de uma visão teológica. Trata-se de uma visão cósmica do mundo, cujo recurso à física mecanicista cria uma visão do inferno. Blanqui traça um quadro complementar a essa sociedade, “à noite de sua vida”, conferindo-lhe a vitória. Nesse “esboço” não há ironia: “É uma submissão sem reservas e, ao mesmo tempo, é a acusação mais terrível que possa ser pronunciada ao encontro de uma sociedade que projeta no céu essa imagem cósmica dela mesma” (Benjamin, 1993, p.136-7; D5a,1; D5a,2; D5a,3; D5a,6).

Para Blanqui o homem se depara diante de duas carreiras. Uma leva à miséria, a outra à glória – sem que se mude de individualidade: “Pegamos ao acaso ou escolhemos, não importa, não se escapa à fatalidade”. Forças finitas se conjugam e entrelaçam num tempo finito. Garante-se a continuidade do homem com “sósias” e variantes que podem viver de um modo diferente. Concede-se-nos “variações” porque os seres animados têm “vontades” e “caprichos”, intervindo no estar no mundo. Porém, “sua turbulência jamais atrapalha seriamente a marcha natural dos fenômenos físicos, mas ela subverte a humanidade”. Blanqui afirma que a variação deve ser prevista, pois “dilacera as nações e arruína os impérios”, cap-

turando as tentativas de ruptura. Sua teoria misantrópica renova a criação no cansado escoar de ampulhetas que traz o velho do novo e o novo do velho, como aparece no último capítulo de seu livro (*in* Benjamin, 1993, p.137-9; D6,1; D6a,3; D7; D7a). Rompe-se com o sentido teleológico do progresso, o que certamente agradou Benjamin, mas a proposta vinda desse tédio traria apenas “reedições vulgares” do passado. Parece haver esperança nas bifurcações, ou seja, nas escolhas e na inserção prática: “(...) tudo aquilo que teria podido ser aqui em baixo, se é em algum outro lugar”. A “atualidade eternizada” nos “sósias” faz uma estranha imagem de um futuro que já aconteceu. O tom religioso e individualista da obra cataloga o existente como “apêndice dos avatares”, “fenômenos parciais de suas ressureições”. O presente seria uma contínua divisão e subdivisão do planeta em “miríades de astros irmãos”, os sósias, com o fardo de crimes e infelicidades nas costas. A humanidade ruidosa faz sempre o mesmo espetáculo com os mesmos cenários, repetindo a mesma cena estreita: “Mesma monotonia, mesmo imobilismo nos astros estrangeiros”, os sósias por vir. Não há escapatória: “A eternidade joga imperturbavelmente no infinito as mesmas representações”. Benjamin então se pergunta o que seria a eternidade pelos astros. E responde que é a eternidade do homem para o mundo: “No fundo ela é melancólica, essa eternidade do homem para os astros, e mais triste ainda esse seqüestro dos mundos-irmãos pela inexorável barreira do espaço”. No entanto, ao dotar a natureza de razão, cai-se no fetichismo, no mito. *O homem é natural, mas é a diferença da natureza.*

Benjamin captou a semelhança com Nietzsche no contraste entre um número finito de elementos que formariam combinações infinitas (Benjamin, 1993, p.138-9; D7). O marxista da melancolia cita passagens comprometedoras do pensamento de Nietzsche, que de fato apelam para um mecanicismo, o que demonstra que esse vício de pensamento não é um privilégio do marxismo vulgar. A luta é desde sempre contra a teleologia, argumento moral com fundamento na divisão da sociedade em classes e que se esforça por controlar a ação e adentra o pensamento a ver com estreiteza. Nesse sentido, diz Nietzsche, “nós negamos o objetivo último: se a existência tivesse um, deveria ser atingido”. Benjamin monta fragmentos de Nietzsche, caracterizando o mundo como um círculo no qual forças se renovam eternamente em seu limite – a intenção aqui é a de se evitar o fim (*in* Benjamin, 1993, p.140; D8,3). Karl Löwith tinha sua preciosa obra conhecida. Dela extrai-se

que a existência sem sentido se entrelaça com a vontade do Eterno Retorno do mesmo, do Ser, numa tentativa de repetição, em símbolo, da vida grega no cosmos sensível. Nessa leitura, o único sentido da Vontade de Potência seria igualar-se a algo que lhe é exterior – o que entedia, apesar dos movimentos da “saúde”. Mais uma passagem do livro de 1935 aparece, ao lado dos astros de Blanqui, definindo o Eterno Retorno como síntese das estrelas no céu e o nada dos valores – “verdade última no deserto da liberdade individual” (*in* Benjamin, 1993, p.140-2; D9; D9a,1; D9a,2).

A realidade dada é também a realidade produzida pela sociedade de classes. O “sim” ao que acontece se torna um fetichismo que nivela a realidade na abstração do “acontecido”: “A idéia do Eterno Retorno fez surgir por mágica a fantasmagoria da alegria da miséria dos anos de crescimento”. A busca pela felicidade a todo custo, com a categoria vital do *amor fati*, une as tendências contraditórias do prazer, a saber, a imanência da repetição e a eternidade. Esse heroísmo acabou vencido. O Eterno Retorno é historicizado. Surge do tédio burguês transformado em medo, em niilismo; a burguesia recusa-se a olhar de frente o que o sistema produtivo promete. Zaratustra e o Eterno Retorno refugiam-se no sonho, no bordado de “mais quinze minutos” no travesseiro do inerte burguês. Benjamin é implacável com Nietzsche, ou com esse Nietzsche; o pensamento do Eterno Retorno seria confiado, em última análise, a César – e não a Zaratustra. Estaria realizado o pressentimento de Nietzsche quanto à cumplicidade de sua teoria com o imperialismo (Benjamin, 1993, p.141-2; D9,2; D9,3; D9,5). Lefebvre estava atento a essas possibilidades. Segundo o francês, Nietzsche presenciou o imperialismo, que dissolve cultura e comunidades, eternizando a violência: “Mas sua crítica não sai do imperialismo”. A Vontade de Potência seria um isolamento da violência que, pura, poderia criar. Num certo sentido, seria um “filósofo do imperialismo”. Por odiar o mundo dominado pela economia, passou a odiar a economia. Enquanto os marxistas queriam libertar a cultura por meio de uma ação social conjunta, dando aos homens o domínio consciente da economia, Nietzsche queria uma libertação espiritual que anulasse espiritualmente a economia – deixando-a nas mãos dos “escravos” (Lefebvre, 1993, p.151-2).

Em “Parque Central”, Benjamin traça alguns apontamentos esparsos sobre o Eterno Retorno. Na economia psíquica, o artigo de massa é produzido pela neu-

rose, formando uma obsessão; o neurótico organiza tudo como projeções de suas queixas. Inversamente, em Blanqui, o Eterno Retorno recai no homem como forma de obsessão. O acontecimento histórico se torna “artigo de massa”. A grande “atualidade” dos debates ao redor do Eterno Retorno tem uma “alavanca econômica”, coloca Benjamin. Anunciado nos tempos de crise e instabilidade, mantém o “esplendor”: só se pode contar com a estabilidade na eternidade. Com o cada vez mais raro retorno das “constelações cotidianas”, da tradição alienada, resigna-se ao movimento do retorno cósmico (Benjamin, 1994D, p.156-7). O Eterno Retorno penetraria mais ou menos ao mesmo tempo e da mesma maneira nas vidas de Baudelaire, Blanqui e de Nietzsche. No poeta, expressar-se-ia no esforço de extrair o novo do sempre igual; no revolucionário, predominaria a resignação; em Nietzsche, o acento recairia na “calma heróica” com a qual se enfrenta o “sempre igual”. Neste último, dominado pelo niilismo que tanto combateu, toda a experiência sofreria uma projeção cosmológica (e porque não metafísica) na tese de que “já não acontece nada de novo” (*op. cit.*, p.165). O homem alienado de sua experiência faz com que o sonho de Baudelaire e a ação de Blanqui tenham como contrapartida o isolamento (Benjamin, 1994C, p.98).

A crescente administração da vida desenvolve e adentra a faculdade da espera – pela graça, pelo acontecimento, pelo acaso, pelo direito cumprido, pela chance realizada, pela natureza com olhar bondoso. A teoria calcada no acaso constitutivo da conjunção de forças é atraente por tirar a angústia da espera, liquidar a melancolia. Nietzsche pensava na “fatalidade mítica dos castigos”, no acontecimento cuja essência é o retorno. Os heróis são infernais, como Sísifo e Tantade. A Grécia antiga atualizada no século XIX por Nietzsche deixa de ser uma “revolução sideral”. A trilogia “terra, céu e inferno” é reduzida ao inferno na terra; a magia do Eterno Retorno envolve a vida nas confusas brumas da aura criadora (Benjamin, 1993, p.143-4; D10a,2; D10a,4; D9a,3; D10a,1). Essa é a leitura clássica que quase todo o marxismo empreendeu sobre o Eterno Retorno⁸⁷, que não se preocupou, por razões diversas, em renomeá-lo. Michael Löwy enxerga em Benjamin raízes das considerações de Strindberg, para quem “o inferno não é de forma alguma o que nos espera – mas esta vida aqui”. Não se trata apenas do operariado, mas de toda sociedade, donde a necessidade da redenção, que se encontra

⁸⁷ Com exceção talvez de Henri Lefebvre, cujo exame merecerá nossa atenção.

submetida à repetição do que se disfarça – na vanguarda da moda – em novidade. No reino da mercadoria a humanidade está condenada (2001, p.74). Konder é da mesma opinião. Para ele o novo materialismo escaparia da “eterna repetição do mesmo” que consagra o “sempre igual” (1999, p.104). O jovem Lukács, para nosso espanto, refere-se ao misterioso termo em “História e Consciência de Classe”. A consciência de classe sem realidade psicológica não seria ficção. Sua constante autocrítica, suas numerosas recaídas, “seu Eterno Retorno ao ponto de partida” mostram uma prática em relação recíproca com o pensamento (1960, p.101). O que significa o Eterno Retorno em Lukács? Um mero desvio argumentativo? Uma figura sem expressão? Parece remeter ao “mesmo”, à indiferenciação da percepção e à solidificação da realidade objetiva – até porque Lukács era ferrenho crítico de qualquer sorte de mitologia conceitual. Contudo, podemos ver algo mais, certamente não intentado pelo autor da ontologia do Ser social, na medida em que o Eterno Retorno é comparado a uma “autocrítica”: o movimento recomeça com uma nova Origem.

A perfectibilidade do progresso, a tarefa infinita da moral e a “representação do Eterno Retorno” são complementares, mitos do “racionalismo vulgar. O Eterno Retorno visto por Benjamin é “(...) a forma fundamental da consciência mítica, pré Histórica”, porque “não reflete”. Cabe à crítica desenvolver, a partir do mito, “o conceito dialético de tempo histórico” ” (Benjamin, 1993, p.143-4; D10a,5; D10,3) – o que o presente trabalho tem o intuito de fazer com o Eterno Retorno refletido, humanizado; em uma palavra, a Imagem Dialética.

4.9. O RETORNO DO ANJO DA HISTÓRIA

Já temos as linhas mestras da dialética de Benjamin e já fundamos a ontologia de sua imagem; também iniciamos uma compreensão histórica da mônada barroca com a leitura da seção “N”. Agora é o momento de nossa dissertação em que tudo retorna, onde se condensam as definições dos diversos autores na medida em que com elas nos depararmos no estudo das “Teses Sobre o Conceito de História”. Esse texto é considerado por Michael Löwy um dos mais importantes escritos filosóficos e políticos do século XX, expressando o pensamento revolucionário mais significativo desde as “Teses Sobre Feuerbach” (2001, p.4-5). O suicídio em 22 de fevereiro de 1940 em Port-Bou impediu que seu autor visse as repercussões de sua obra e participasse dos debates que se sucederam à sua morte trágica. Apesar de ter enviado o texto a Hannah Arendt e a Adorno, Benjamin não queria sua publicação, pois, como escreveu a Gretel Adorno (esposa do amigo), “abriria muito as portas à incompreensão entusiasta” (*in* Löwy, 2001, p.22), como a teologia que não ousa mostrar-se na primeira tese (Benjamin, 1985 A, p.222) – profecia que se realizou, diz Löwy. As “Teses” superam de longe a “constelação trágica” que lhe deu origem, o “impulso direto” da predominância do positivismo no marxismo e o pacto Molotov-Ribbentrop (*op. cit.*, p.22-3). A tese X traz reflexões análogas às que se têm num claustro monástico, no sentido em que esse “despreza” as “pompas” da cultura burguesa (Benjamin, 1985 A, p.227). A imagem dos monges é um distanciamento do presente, e não uma ruptura com o marxismo. O dedo é colocado na ferida, nos erros históricos da esquerda: a crença no progresso e no apoio irrestrito do povo, bem como a submissão a um “aparelho incontrolável” – o partido que, tornado um fim em si, figura como fetichismo (Löwy, p.80-2).

O renovado interesse com o qual se debruça sobre as “Teses” é mais do que plausível, pois sob o “prisma de um momento histórico determinado” o “documento” propõe questões que percorrem toda a História social da humanidade e sintetiza o conjunto da História moderna e a do século XX (*op. cit.*, p.23). A teoria benjaminiana é aplicada a seu autor; as “Teses” funcionam como uma Imagem Dialética que põe à prova seus postulados – repensando as questões da reificação, da luta de classes e da rememoração.

Em sua primeira obra marxista, “Rua de Mão Única”, são reunidos textos de 1923 a 1926, onde Benjamin tem uma “premonição histórica”. A tomada do poder pela classe trabalhadora deve ser realizada num “momento quase calculável da evolução técnica e científica”. Caso contrário, aparece em “Alarme de Incêndio” (título de um dos livros de Löwy), tudo estará acabado (*op. cit.*, p.10): “É preciso cortar o pavio que queima antes que a faísca atinja a dinamite”. A fumaça indica uma catástrofe. A dominação burguesa não faz dessa classe uma vencedora, pois o sistema que garante seus privilégios acaba por isolar os indivíduos entre si e os aliena da tradição: a redenção não é do “povo eleito”, mas de toda a humanidade. Não se sabe se as elites sucumbirão por força do proletariado ou irão se afogar em mágoas (o que apontaria um resíduo mecânico em Benjamin, ou então um niilismo típico do “esquecimento do Ser”). Benjamin fala de um “verdadeiro político” que localiza os acontecimentos e contra-ações por “prazos” (Benjamin, 1987, p.45-6), e por isso soa o alarme – a História o informa. Nesse barril de pólvora está sentada a força messiânica, a capacidade de se estabelecer semelhanças entre as diversas e dispersas épocas históricas. A vontade de superação faz com que esse fugidio momento retorne, mesmo com as decepções de Benjamin. Nas “Teses”, a crítica aposta numa renovação da História, pois o escoamento do presente o alimenta do passado. Repete-se o ensaio sobre “As Afinidades Eletivas” e seu apelo por mudança, uma vez que “a esperança nos foi dada somente em nome dos desesperados” (1971 A, p.260). Escutemos o som que se estende no tempo – com o sino, com o livro, com o computador e com a sensibilidade. A nova forma de se escrever a História muda concomitantemente com seu conteúdo. Distintos e indiscerníveis, texto imagético e anjo vingador dos vencidos caminham juntos, dialeticamente, tentando interromper o que a sociedade burguesa chama de progresso⁸⁸. A voz de um é o corpo do outro; seu conhecimento mútuo ecoa na memória.

A primeira das “Teses” remonta a um conto de Edgar Allan Poe (“O Jogador de Xadrez de Maelzel”), onde um autômato, fascínio tecnológico do século XIX, se torna um invicto estrategista do xadrez. Um fantoche adornado com narquilé e turbante ganhava todas as jogadas. O que seus adversários não sabiam – ou demoraram a constatar – é que na mesa em que se realizava a disputa havia um

⁸⁸ A exclusão desse termo da discussão filosófica decorre de uma confusão de seu uso prático-político, ou seja, da ontologização da técnica e da crença em sua ligação necessária com a idéia de

complexo jogo de espelhos, possibilitando que um anão jogador, ali escondido, comandasse o boneco por meio de fios, um espetáculo de títeres às avessas. Benjamin convoca a teologia para um encontro que não seja velado: “O fantoche chamado ‘materialismo histórico’ ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se” (Benjamin, 1985 A, p.222). O anão está escondido, isso é fato. Ele, não obstante, faz viver, é o que anima a disputa, sua alma. O tabuleiro mostra a luta de classes, ou a busca pela redenção. Mas uma indagação surge: o que são os espelhos, dispostos de modo que direcionem a visão, ludibriando-a? A imagem, criada por seus reflexos, é ilusão, é mito, porém pode ser dialetizada – formando uma Idéia. Tal é o conceito de Imagem Dialética, não só alienante (em seu primeiro momento, acrítico), como produtora de conhecimento, *imago mundi* de uma época, não sacrificada ao abstracionismo⁸⁹. Encontra-se o sagrado no profano, *Fata Morgana* refletindo o real (Adorno, 1995, p.48). Inverte-se a usual relação entre filosofia e teologia. Assistimos à defesa de uma nova práxis oriunda da inter-relação de materialismo histórico e messianismo político – Rolf Tiedemann aponta para uma reversão da dialética hegeliana entre senhor e escravo, bem como da reificação onipresente da reprodução do capital (Tiedemann, 1989, p.190). A ensaística benjaminiana aborda textos profanos como se fossem sagrados, atenta a uma possível revelação.

O termo “materialismo histórico” aparece entre aspas, o que nos leva a interpretá-lo como “falso”. Esse pensamento, correspondente à visão da segunda e terceira Internacionais, faz do materialismo histórico um autômato que caminha para a libertação – via revolução comunista ou transformação gradual social-democrata. O boneco, contudo, não ganha sozinho. Só interpretando corretamente a História e vendo nela uma relação de dominação é que se pode tentar mudá-la. São dois sentidos indissociáveis que criam uma práxis. Sem a “alma” da teologia o jogador se torna joguete e não age, como comprova a ruína do movimento operário diante do nazismo. A relação entre materialismo histórico e teologia é alegórica: de início, o anão é senhor do autômato; ao fim, o serve. A subjetividade atre-

humanidade, como critica Adorno. O progresso, diz Adorno, precisa – portanto – ser dialetizado; tampouco existe uma humanidade “pronta” que progrida (1995, p.39-40).

⁸⁹Com a metafísica do espírito alemão, dizem Marx e Engels, “todas as outras nações, todos os acontecimentos reais são esquecidos, o *Theatrum Mundi* limita-se à feira de livros de Leipzig e às

lada à teologia complementa o diagnóstico econômico, um precisa do outro para a prática. O materialismo que se segue nas demais “Teses” já está vivificado (Löwy, 2001, p.30-3).

Aparecem pela primeira vez os termos “salvação” e “força messiânica” na segunda tese. Benjamin tece comentários sobre Lotze, um pensador da ética e da religião, autor de “Mikrocosmos”. O presente não inveja seu futuro, mas busca a felicidade naquilo que o formou. A imagem da felicidade está no que poderia ter sido, “nas mulheres que poderíamos ter possuído”, “no ar que respiramos”. O “índice” da redenção está no passado, no estranho bafejo que nos ventila. Benjamin vê semelhanças, o retorno de vozes e de cortesias. Um elo secreto entre as gerações se estabelece. O Eterno Retorno “quebra” o tempo, pois quer para trás. A “frágil força messiânica” (o contato com o passado que modifica o presente) é interpelada – e o sabe o materialista histórico (Benjamin, 1985 A, p.222-3). Não haveria progresso genuíno se as almas que sofreram não tivessem direito à felicidade e à realização. A redenção é, pois, a “rememoração histórica das vítimas do passado” (Löwy, 2001, p.36), o retorno de tudo o que existiu. Benjamin inspira-se num texto de Horkheimer sobre Bergson, onde é dito que “(...) somente a consciência humana pode se tornar o lugar alto em que a injustiça sofrida pode ser superada (...)”. A historiografia seria o “único tribunal de apelação” a que pode recorrer a humanidade presente quando em contato com os protestos do passado (Horkheimer *in* Löwy, 2001, p.37). Löwy lê esse tribunal e a redenção como uma “*Aufhebung*” da injustiça, graças à consciência histórica (2001, p.37). O todo poderoso diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt retoma o assunto e escreve uma carta dos EUA para Benjamin (em 16 de março de 1937), da qual recolhemos alguns trechos: “A injustiça passada ocorreu e está feita. Os assassinados foram realmente assassinados. (...) Se leva-se a sério a idéia de uma incompletude da História é preciso acreditar no Juízo Final (...). A injustiça, a dor e o horror do passado são irreparáveis” (*in* Benjamin, 1989, p.47-8, N,81). Acompanhemos o raciocínio de Horkheimer: se o passado é redimível, tal fato só ocorreria no Juízo Final, o que leva essas considerações para um campo de forças teológico. As respostas nunca enviadas por Benjamin estão nas “Teses” e no livro das “Passagens”. Segundo ele, na rememoração há uma experiência que impede uma concepção to-

controvérsias da ‘Crítica’, do ‘Homem’ e do ‘Único’” (2002, p.40). A verdadeira imagem do mun-

talmente ateológica da História (*in* Löwy, 2001, p.37): “O corretivo a ser aplicado nesta maneira de pensar repousa na convicção de que a História não é só uma ciência, mas uma forma de rememoração. (...) Isso é teologia” (*in* Wolin, 1989, p.225).

Todavia, a rememoração contemplativa – a consciência das injustiças ou a pesquisa Histórica – não basta para Benjamin. É preciso que a redenção repare praticamente as desolações passadas, que realize os objetivos das lutas soçobradas, é preciso o dia do “Juízo Final”⁹⁰. A redenção é uma auto-redenção, visão profana que se aproxima de Marx e da revolução como desalienação: “os homens fazem sua própria História, a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”. A violência profética aliada à radicalidade marxista restitui o passado em nome da transformação do presente (Löwy, 2001, p.38-40) – assim se faz o futuro, dimensão inalienável da prática que une todos os tempos. Benjamin dirige-se ao passado para mudar o futuro, mas Adorno o distorce ligeiramente em “Progresso”, quando diz que, segundo o colega, a História da salvação dá-se quando “a humanidade existente insinua-se no lugar daquela ainda não nascida” (1995, p.41). Se a redenção é o retorno a uma condição primeva que surge no futuro, pensamos que a mônada de Benjamin não pode deixar de pensar o circuito temporal como um todo (mesmo que perfeitamente desconexo); seu encontro dá-se, numa aproximação com Adorno, no futuro, o qual sempre puxa para si o inacabado. O futuro nos empurra, não nos ilumina; onde o impensável se pensa, apalpa-se no escuro unicamente com os dedos da paixão. Essas forças podem até ser entendidas como nossa tradição cultural, fonte, ainda em estado caótico, de toda e qualquer experiência; mas no momento em que se entra em contato com elas, aí sim, é o futuro em seu nascedouro. O futuro se instaura quando no presente surge uma diferença; a partir dessa alteridade em presença, se estabelece um passado e um futuro de alguma coisa, para além dos lençóis de passado e da memória. A Imagem Dialética aparece como essa diferença, essa Origem. Sua pré e pós História impelem irresistivelmente a epistemologia benjaminiana ao vir a ser: uma tradição, um certo passado, passa em direção da “mônada-filtro”, através dela, de seu *olhar* (com isso não queremos dizer que há uma linearidade temporal que dispo-

do inverte o abstracionismo do isolamento burguês.

nha as imbricações entre os eventos, mas tão somente que tal imagem reúne aquilo que foi).

Apropriar-se de uma reminiscência, um acordar redentor, tem o mesmo significado, segundo Benjamin, de articular historicamente o passado – o que não quer dizer conhecê-lo “como de fato foi”. Sua imagem relampeja no momento do perigo, entendido como o “entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento”, que ameaça tanto a tradição quanto seus receptores (Benjamin, 1985 A, p.224). Todavia, em quais circunstâncias é isso possível? Por meio da verdade eterna e firmeza de intenção do *logos*, sua vigília atenciosa e viciada por narcóticos de arte abstrata, eternamente escusando-se à experiência e seus devires? Ou, quem sabe, no outro extremo da mônada, no outro pólo do globo (trata-se da espontaneidade do método automático surrealista)? Ora, a interpretação, necessária ao fabrico de qualquer Idéia, não corresponde a nenhuma das alternativas acima – pelo menos encaradas de forma excludente: “É possível que o acordar seja a síntese à qual a tese é a consciência sonhadora e a antítese é a consciência? Então o momento do acordar deve ser idêntico ao ‘Agora do Reconhecimento’, no qual as coisas são postas em sua face – surrealista – verdadeira” (Benjamin, 1989, p.52; N3a,3). Esse acordar assemelha-se ao do narrador de “Em Busca do Tempo Perdido”, que segura o todo de uma vida na indistinção criadora despertada em sua singular espontaneidade, estado de espírito ligado a uma estrutura do tempo. A “memória involuntária” é a qualidade da expressão inglesa *day dreaming*. Quem dorme “mantém em círculo em torno de si o fio das horas, a ordem dos anos e dos mundos”; findo o descanso, somos levados a escolher sob as normas do tempo corriqueiro, burguês e mundano (Proust, 1987 A, p.12-3). Algo subsiste dessa imensa liberdade fora dos sonhos, uma virtualidade, “um músculo forte o bastante para contrair o todo do tempo histórico” verticalmente – aspectos da redenção (memória) extensível a todas as gerações, segundo o leibniziano Lotze (*in* Benjamin, 1989, p.71-2; N13a1-2). Num outro momento ele diz que a “coerência do mundo” buscada pelo presente “preserva e restaura” o passado (*in* Benjamin, 1989, p.72; N13a,2). A epígrafe da seção “N” é esclarecedora neste quesito, trazendo Marx a campo: “A reformulação da consciência repousa somente no acor-

⁹⁰ Em uma das notas de “A Ideologia Alemã” Marx critica Bruno Bauer e seu pensamento religioso. Constrói uma imagem da revolução comparada ao Juízo Final, inspirando-se na violência da Revolução Francesa (2002, p.116-7).

dar do mundo (...) de seus sonhos sobre si mesmo” (*in* Benjamin, 1989, p.43). Ou seja, o tempo deve ser redescoberto, a humanidade desalienada.

A Tese VII transgride os limites corriqueiros da melancolia e faz dela um conhecimento da sociedade. A historiografia da qual Benjamin quer afastar-se tem a “empatia” como método. A “inércia do coração”, a *acedia*, é o princípio marcado pela tristeza e identificado com os vencedores. No “cortejo triunfal” os dominadores carregam os despojos dos vencidos, o que entendemos por “bens culturais”. A cultura não nasceu apenas dos “grandes gênios”, mas também da “anônima corvéia”. Tudo que se ergue é fruto da “barbárie”. A tarefa do materialista histórico, diz a célebre passagem, é a de “escovar a História a contrapelo” (Benjamin, 1985 A, p.225). O crítico se apossa do fatalismo da melancolia e a tira do conformismo e conta outra História, na contra-corrente das compartilhadas certas. A escovada recusa-se a participar do cortejo triunfante, que não cessa de vencer; Benjamin é solidário aos que caíram dos majestosos carros da civilização. A oposição do movimento “a contrapelo” tem um sentido histórico – o liame da História é a sistemática exploração, a divisão social do trabalho – e um sentido político – a redenção ou a revolução não é natural, depende da prática; largada a si a História só produzirá novas catástrofes, novas paradas comemorativas. Benjamin não opõe moralmente, como os iluministas, cultura e barbárie: dialeticamente, formam uma unidade contraditória. Os bens culturais passaram da Grécia a Roma, desta para a Igreja, por fim chegando à burguesia. Cooptada, a cultura é sempre adaptada ao novo sistema de dominação social e ideológica que escolhe o que contar. A alta cultura não existe histórica e realmente sem “o trabalho anônimo dos produtores diretos”, excluídos da fruição (Löwy, 2001, p.58-64). O poema de Brecht, “Questões de um Operário que Lê”, toca na questão da História submersa, ou melhor, submergida: “(...) E a Babilônia tantas vezes destruída,/ Quem tantas vezes a reconstruiu?/ (...) A grande Roma/ É cheia de arcos do triunfo. Sobre quem/ Triunfaram os Césares?/ (...) Cada página uma vitória. (...)” (*in* Löwy, 2001, p.63). É comum recorrer-se a obras grandiloqüentes para ilustrar a tese de Benjamin: as Pirâmides, a Grande Muralha etc. Mais realisticamente, sugerimos que se olhe os nomes das ruas do Rio de Janeiro (sobretudo o Centro e a Zona Sul), por exemplo. Benjamin não era demagogo e tampouco relativista. Não poderia *a priori* rejeitar a “alta” cultura, taxando-a de reacionária (e mesmo a “baixa”, tida por inculta) – até porque “(...) está persuadido de que um bom número entre

elas é aberta ou secretamente hostil à sociedade capitalista”; quer descobrir o que há de utópico e subversivo na herança cultural, qual vontade que quer o futuro⁹¹. Explicitamente desejava salvar as formas antiburguesas da cultura e evitar sua neutralização e academização. A cultura é preservada de forma dialética, pois destrói enquanto se afirma. Quebrando o envoltório reificado, há o núcleo crítico ou utópico (Löwy, 2001, p.64-5).

Olhamos para o Anjo da História, para as “asas do desejo” do quadro pintado por Paul Klee; ele tenta deter-se, mas não consegue – a não ser nas páginas da nona tese. Seu grito é represado pela boca trancafiada por dentes – e nada diz, é expressionista. O anjo, figura divina e intemporal (logicamente impossibilitado de ser novo), é empurrado pelo fluxo divino do futuro, técnica mágica de um Deus cego que assopra tais ventos, o progresso reificado como tempestade; o rosto do anjo, contudo, mira o passado que, visto pelos seus olhos sobre-humanos, reúne os despojos dos vencidos, incapazes de combater-los, ou mesmo de perceberem seu caos mais cotidiano. Esses fragmentos de bustos de Vênus e poeiras de vida inebriam o anjo, incapaz de remendar, colar ou costurar, de viver (Benjamin, 1985 A, p.226); lembra-se do sineiro, do microscopista e da viúva (Drummond, 1988, p.56). Sintomaticamente, o quadro de Klee mostra o anjo se deslocando para a frente, mas tendo sua visão direcionada para trás. Benjamin interpreta este peculiar movimento como se só fosse possível o trajeto para o futuro com a condição de que se olhasse para o passado, só se criando o novo ao mesmo tempo que se testemunhasse todas tragédias e aniquilações por que passou a humanidade em seu percurso histórico. Dessa maneira une-se, ou melhor totaliza-se, passado, presente e futuro, rompendo com a teleologia da História. O tempo futuro existe, o fluxo do tempo existe: empurra o anjo. Perplexo, ele, o anjo, ele, o movimento, pára ao olhar-se. Ali onde a linguagem é impotente, não consegue dizer devido ao cansaço de infindas repetições ou ao choque do horror desmedido; configura-se uma imagem que nos tem algo a dizer. Silenciosa, ela faz ver, traz a diferença que intercala

⁹¹ O “Vai Passar” de Chico Buarque fala do “estado de exceção” (Benjamin, 1985 A, p.226) que a alegria popular do carnaval cria. No tempo, desbotado da memória dos jovens, construiu-se estranhas catedrais em tenebrosas transações; dormia o país inteiro. Sob o mesmo solo, todos os paralelepípedos – que não são mágicos como em Baudelaire – se arrepiam e se lembram que sobre eles passaram ancestrais sambando e sofrendo. Na apreciação de Benjamin sobre o surrealismo, onde se detecta a explosão das “forças atmosféricas contidas nas coisas”, talvez haja algo do ritmo do compositor carioca: “Imaginemos como seria organizada uma vida que se deixasse determinar, num momento decisivo, pela última e mais popular das canções de rua” (Benjamin, 1985G, p.25).

nosso abissal falatório; é o tempo entre as palavras, sua distância espacial, uma pausa criadora. Despertamos em meio à fecundidade do absurdo no momento originário da linguagem – pura criação, o empurrar do tempo ele mesmo. Esse silêncio constitutivo do homem – e por conseguinte de sua linguagem – admite uma alteridade para com o *logos* institucionalizado, um pensar sem palavras. A parada do pensamento leva à prática que pensa, que o conserva. Os cortejos sem parentesco com o corso e com a crítica passam, retornam eternamente – mas com eles o anjo, que, caído, quando cair em si, pode agir. Será então possível alguma mudança? Retornos e mais retornos são e serão necessários no grande anel do retorno que desperta dorminhocos, ninados pelo capitalismo e seu receituário para o bem viver e conviver. Sozinho, só contempla; não há elegia que dinamite Manhattan (Drummond, 1988, p.73), mas apenas o vôo louco de dois aviões. Para efetivar-se o anjo precisa do caos, do profano, de condições objetivas de revolta popular, somente presentes nos momentos de crise produtiva, quando o cabresto faz doer mais intensamente – intensificando os sentidos do tempo e reunindo seus semelhantes, vencidos porém honrados. A estrela dançante pode ser parida sem desintegrar-se no buraco negro do capital, esse Aquiles com tênis Nike.

Onde se vê uma “cadeia de acontecimentos” o anjo vê “uma única catástrofe” (Benjamin, 1985 A, p.226), a luta de classes (Löwy, 2001, p.71). Como parar a tempestade? Religiosamente, com o messias; profanamente, com a revolução. Somente o messias – e não o anjo – está além do guarda-chuva; somente o povo – e não o indivíduo – pode fazer justiça histórica. A “verdadeira História universal”, baseada na rememoração, só é possível com a abolição das classes. Löwy aposta na dialética, em detrimento do círculo. Não se trataria de um “retorno simples à pré História”, mas da “síntese dialética de todo o passado da humanidade” (*op. cit.*, p.77-9). Irving Wohlfarth, por sua vez, propõe uma “espiral dialética” para a rememoração redentora (*in* Löwy, 2001, p.79), como o Eterno Retorno em “Diferença e Repetição”. No entanto, o círculo é a forma do movimento, e não o conteúdo movente: *algo retorna*. O Eterno Retorno não garante a efetivação de potências inauditas, também ele está além da natureza pois diz respeito à natureza do homem. É preciso querer a tempestade e suas intempéries, todos os seus resíduos, para agir sobre eles. O anjo e o indivíduo, o messias e o povo, não são entidades em si ou figuras do pensamento. Tudo o que são, todos seus hábitos, todas suas confusões privadas, todas suas grades de relações sociais e sua inserção

prática na vida foram construídas historicamente. Bons ou ruins se contaminam, e a moral não importa tanto agora, pois chegou-se a ser o que se é. O povo se vê ludibriado quando acredita em promessas, o indivíduo escolheu sem saber; a política não está além da economia e, para um acesso democrático à cultura, é preciso que a classe com interesses universais, pois explorada, se organize; o niilista e seu tédio não dominam representacionalmente o aparecimento de semelhanças, o retorno das coisas: o triste estranhamento deve retornar à vida e criar com a exterioridade dinâmica codificada em classes sociais. Essa é a imagem futura, alimentada pelo passado, de um presente crítico, como o “Poema Dialético”, de Murilo Mendes: “Retiremos das árvores profanas/ A vasta lira antiga:/ Sua secreta música/ Pertence ao ouvido e ao coração de todos./ Cada novo poeta que nasce/ Acrescenta-lhe uma corda” (2001, p.51).

No “Fragmento Teológico-Político”, do biênio de 1921-2, estabelece-se um “ponto dialético”, uma “frágil passarela” que liga as imagens utópicas do reino messiânico à revolução, noutra diferente atualização da Imagem Dialética – ou do Portal do Instante. Segundo Löwy, nota-se a influência aí de Franz Rosenzweig e seu livro “A Estrela da Redenção”, de 1921, em Benjamin. Ainda seguindo os apontamentos de Löwy, Benjamin teria superado uma aporia de início posta por ele mesmo; a saber, devir histórico e messias estariam separados e incomunicáveis. A dinâmica profana – a busca da felicidade da humanidade livre – é o que engendra o Reino Messiânico (Löwy, 2001, p.9). Só o messias termina, libera, acaba e produz (para nos fazermos valer de expressões de Benjamin) a relação entre o devir e o messianismo ele mesmo. Depreendemos no pequeno e vasto texto, um dos cacos de Benjamin, que a ligação entre a atualidade histórica e um futuro livre (a utopia do reino messiânico) tem como mediação a figura do messias. O que ou quem é o “messias”? Certamente uma figura que irrompe do fluxo contínuo da História, interrompendo-o. Trata-se da ação – sempre coletiva – que se sobrepõe ao dado e que, portanto, ao mesmo tempo que lhe é imanente, lhe transcende, modifica a natureza. É preciso uma idéia de redenção, uma vontade de mudar: somente o dado de uma época histórica não fala ao messias. Não se recai no idealismo, visto que tampouco o reino de Deus é o “telos da *dynamis* histórica”, o objetivo final de sua potencialidade. A “ordem do profano” se funda numa outra espiritualidade, que não o reino de Deus, pelo menos não na acepção no qual é usualmente caracterizado pela teologia. Tudo o que é profano busca a *felicidade*. A dialética entre ma-

téria e espírito é expressa na alegoria do vôo de duas flechas. Uma força facilita a ação de outra que lhe é oposta, um corpo pode ser interceptado por outro em pleno movimento – graças ao movimento, à ação, que os coloca em relação: “(...) assim, a ordem profana do profano pode favorecer o acontecimento do reino messiânico”. Um termo não se reduz ao outro, sendo as diferenças respeitadas. O profano não é uma categoria messiânica, mas uma aproximação, o estabelecimento de um contato. Tudo o que é, tudo o que existe partilha da felicidade terrestre; ainda assim, mesmo que não se dê conta, viverá o ocaso, passará pelo declínio – e morrerá. A “intensidade messiânica” tem como meio a tristeza, que só se expressa no elemento vital da felicidade. A dor necessária a qualquer atividade de libertação é integrada à vida, eternamente trágica. O encontro do profano e do messiânico na Terra é a determinação recíproca da felicidade da simples existência e a dor do não sentido. As mudanças de humor ou de estados da alma e as distintas camadas temporais que as acompanham povoam o tempo. A realidade objetiva onde trilha a felicidade é dela indissociável, fazendo da tragédia algo de revolucionário: “À *restitutio in integrum* da ordem espiritual, que conduz à imortalidade, corresponde uma *restitutio* temporal, que conduz à eternidade do declínio (...)”. Pode-se dizer que a eternidade é autenticamente atéia, pois seu ritmo é “totalmente passageiro” no todo do espaço e do tempo: é o movimento da felicidade do homem, imanente à sua prática. O messianismo, define o autor, é a natureza totalmente passageira, Ser que é na presença e não é no deslocamento. Chegar a essas restituições é a “tarefa da política mundial”, cujo método é o “nihilismo” (Benjamin, 1971B, p.149-50). Só quem não acredita nas forças que carregam o presente em sua monótona continuidade pode sentir a tristeza da distância e transformá-la numa alegria que aproxima. A referência ao nihilismo não quer dizer outra coisa senão que é preciso ser crítico sem deixar de agir e de criar.

O conceito de História deve ser construído de maneira que o “estado de exceção” seja a “regra geral”, como ensinam a tese VIII e a “tradição dos oprimidos” (Benjamin, 1985 A, p.226). O elogio do progresso das instituições burguesas deve abandonar as demonstrações e visadas do materialismo histórico: “É precisamente nesse ponto que o materialismo histórico tem razão de demarcar com precisão os hábitos de pensamento burguês. Seu conceito fundamental não é o progresso, mas a atualização” (Benjamin, 1989, p.47; N2,2). Atualização aqui não deve ser entendida como uma justaposição de antigos presentes, ou a uma mudan-

ça que diga respeito exclusivamente ao passado. Trata-se de uma construção de blocos espaço-temporais interligados, postura somente possível no presente. O referencial da justiça é o passado, o que foi; contudo, a transformação implica o tempo futuro da utopia. Aqui nada se passa, mas acontece. Atualiza-se justamente uma diferença que já existiu, e que portanto não retornará igual. Uma paixão envolve seres distintos em sociedades distintas, uma crise entre as forças produtivas e os meios de produção tem sua forma determinada por essa contradição que se movimenta no meio material. O retorno não é uma divinação délfica, já que a ruptura ou não com o *continuum* é verificada nas composições práticas. No Eterno Retorno benjaminiano a economia é uma força ativa; mesmo seu antípoda, os oprimidos (aí incluindo as perspectivas críticas), são por ela criados e, na medida em que criam, afastam-se de seus padrões.

A epígrafe da tese XII é de ninguém mais, ninguém menos do que Nietzsche. A “Segunda Intempestiva” defende uma História ligada à vida, diferentemente daquela narrativa dos “ociosos que passeiam no jardim da ciência” (*in* Benjamin, 1985 A, p.228). Nietzsche⁹², contudo, é invertido, pois, como coloca Benjamin, “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida”. Em Marx, continua o texto, essa é última classe escravizada, vingadora das demais. A social-democracia não entende a essência dessa consciência – atribuindo à classe trabalhadora o papel de redentora das gerações futuras⁹³. O trabalhador desaprendeu, constata, o “ódio” e a potência da “vontade de sacrifício”, perdendo suas “melhores forças” (1985 A, p.228-9). Benjamin contrapõe-se a Kautsky e ao texto de Lênin “O Que Fazer?”, de 1902. Segundo eles, a consciência de classe deve ser trazida de “fora” da classe trabalhadora pela intelectualidade. Ao afirmar que o conhecimento vem da luta prática e da própria experiência de classe, Benjamin aproxima-se de Rosa Luxemburgo e de Lukács (e também de Gramsci), buscando uma postura dialógica e não impositiva com o trabalhador. O futuro do progresso não dialetizado é abstrato e segue o rumo da dominação burguesa. A lembrança, reiteramos, seleciona o que deve retornar do passado – não institucionalizado em panteões –, como o movimento ético do Eterno Retor-

⁹² Foi preciso que um marxista, como Michael Löwy, lesse Nietzsche para que sua soberba obra fosse criticada. Benjamin só aproveita dela a “parte crítica”, que leva à ação. Segundo Löwy, implicitamente, Benjamin responde Nietzsche e o “ressentimento”. “Ódio” e “vingança” não fazem um “rancor impotente”, mas sim emoções dos oprimidos que existem desde as revoltas mais antigas, fonte da práxis revolucionária (Löwy, 2001, p.92-5).

no. A luta contra a opressão se inspira nas vítimas do passado, na esperança do futuro e na solidariedade do presente (Löwy, 2001, p.92-4), nos três tempos do todo. Não se quer privilégios, mas justiça ao passado e a felicidade presente; a vontade individual é necessária nesse combate. Katia Muricy afirma que “se a luta de classes é pela garantia da subsistência ou do conforto, da liberdade, somente o desejo de felicidade pode mobilizá-la” (1987, p.506).

A tomada de consciência descrita por Lukács é duplamente dialética e parte sempre de uma “falsa consciência”: primeiro, subjetivamente, se justifica, compreendendo-se a partir da compreensão sócio-histórica; coloca-se na História e se vê como passageira. Assim sendo não engloba o absoluto do tempo e não pode expressar-se corretamente – formando uma “falsa consciência”, alienando-se. Por outro lado, essa subjetividade atingiu fins objetivos não desejados por ela. A “falsa consciência” referenciada à subjetividade que se afirma no todo social (em relação dialética) legitima uma análise filosófica que não conluia com o estado de coisas presentes, que não se atém à pura descrição. Logo, a consciência, relacionada à totalidade concreta, “de onde saem as determinações dialéticas”, supera a descrição e chega à categoria de “possibilidade objetiva”. Essa é a ponte com o “futuro do pretérito” benjaminiano, uma vez que o passado se mostra outro:

“(...) descobre-se os pensamentos e os sentimentos que os homens teriam tido, em uma situação vital determinada, se eles tivessem sido capazes de compreender perfeitamente essa situação e os interesses que daí decorriam tanto em relação à ação imediata como em relação à estrutura, conforme seus interesses, de toda a sociedade”.

O Ser se pensa no Não Ser que lhe faz lembrar o que poderia ter sido. A consciência de classe é a reação racional adequada “adjudicada” a uma situação típica, um momento determinado no processo produtivo. A inconsciência, contudo, é o dado. A classe faz uma abstração de sua determinação econômica, criando “ilusões” sobre a estrutura objetiva da sociedade. A possibilidade objetiva é a “situação efetiva” em que se pode desmascarar a ilusão (Lukács, 1960, p.72-4), o “Agora do Reconhecimento” de Benjamin (1989, p.52; N3a,3). Uma reflexão conseqüente que adjudica uma consciência, mas não toca na totalidade social, é passiva e sem finalidade, não servindo aos interesses do materialismo histórico. A consciência de classe burguesa não reconhece os limites objetivos imanentes à sua

⁹³ Donde vem a “divergência”, à primeira vista somente, com Adorno.

produção, permanecendo, de forma geral, na falsa consciência (Lukács, 1960, p.75-7).

É possível romper com a classe de origem, gerando uma disponibilidade intelectual e uma posterior adesão, tanto à esquerda quanto à direita. A sensibilidade à exploração do homem pelo homem, a abertura ao outro e a imersão nas contradições entre as forças produtivas e as relações de produção fazem com que o intelectual assuma anseios e perspectivas da classe trabalhadora; atravessado por essas vivências, orienta sua crítica para uma relação ativa e dialética com o proletariado, quadro e agente de seu pensamento; ele, na proposta gramsciana, intelectual orgânico das massas, seu representante teórico. Nesse sentido, a relação de classe do intelectual deve seguir a pergunta “a que classe representa?”, ao em vez do mecanicismo vulgar revelado em “a que classe pertence?” (Löwy, 2002, p.33-4). Os quadros sociais da intelectualidade vêm, mormente, da pequena burguesia. A divisão do trabalho na sociedade capitalista catalogou essa, por assim dizer, “função” intelectual como aquela desatenção com o mundo material prove-niente do contato ocioso com as coisas do espírito – o que, de forma alguma, elimina magicamente os conflitos de classe. Surgem os ideólogos do sistema, já reconciliados consigo mesmos desde o mais tenro berço. A autonomia do mundo do pensamento (e da superestrutura em geral) é relativa; em última instância, como diz Althusser, a determinação econômica reclama sua primazia, sempre via mediações de estruturas objetivadas da sociedade, via Origens. Entre o mundo platônico e o universo sempre contingente da História, entre a passagem mecânica da economia à cultura e o fetichismo da pura afirmação do novo, há a crítica dialética. Ao condicionamento ou sobredeterminação de quadros humanos dados juntam-se outras nuances das possibilidades históricas humanas, sua capacidade de inovação e revolta, sua reflexão prática. O que se quer dizer é, em um só tempo, que economia e vontade humana estão indissolúvel e dialeticamente juntas: uma é a outra (reificação, inversão), uma é o meio para a outra (campo material de imanência para a prática, criação de condições de desenvolvimento) e uma cria a outra (humanização da produção e produção humana; dada a ligação dialética, a realização de uma das esferas cria a outra). Marx e Engels, em “A Ideologia Alemã”, já falavam da “consciência comunista” que reúne os insatisfeitos dispostos a revolucionar o real. Na divisão de trabalho capitalista o meio de circulação se torna uma

força destrutiva; nasce uma classe que nada usufrui dessa sociedade e portanto se lhe opõe:

“(…) uma classe formada pela maioria dos membros da sociedade e da qual surge a consciência da necessidade de uma revolução radical, consciência que é a consciência comunista e pode se formar também, bem entendido, nas outras classes, quando se toma conhecimento da situação dessa classe” (2002, p.85).

A tese XIV tem como epígrafe um verso do jornalista e poeta bissexto austríaco Karl Kraus: “A Origem é o Alvo” (*in* Benjamin, 1985 A, p.229). Tempos barrocos retornam. A Revolução Francesa se entendia como uma “Roma ressurreta” num tempo cheio de “agoras”, de momentos únicos ou mônadas. A revolução se nutre desse tempo (tese XVII) e dá um “salto de tigre” em direção ao passado, que não pode acontecer no palco da classe dominante. O “salto dialético” sob o “livre céu da História” é a revolução concebida por Marx (Benjamin, 1985 A, p.229-30). O passado contém o atual, está carregado de “agoras” subversivos e explosivos de continuidades. O “salto dialético” inspira-se no passado, na “citação revolucionária”, e se dirige ao futuro, na medida em que anela e tenta parar o fluxo natural das coisas (Löwy, 2001, p.103). A partir da comparação entre peças trágicas, tomando-as como narrativas, Deleuze acredita que “não há fatos de repetição na História, mas a repetição” – entendida como Eterno Retorno – “é a condição histórica sob a qual alguma coisa de novo é efetivamente produzida”. As semelhanças entre fatos históricos dependem menos da reflexão do historiador e do filósofo do que do comportamento dos agentes envolvidos. O pensador francês cita o mesmo exemplo de Benjamin. Os revolucionários de 1789 estavam “(...) determinados a viver como ‘romanos ressuscitados’ (...)” antes mesmo de qualquer ação. Ao que conclui: “A repetição é uma condição da ação antes de ser um conceito de reflexão” (1988B, p.469). Existir é agir, é a sensibilidade do homem no mundo, e a ação repete-se a si mesma; a Imagem Dialética precipita o retorno de referências ancestrais. Benjamin não fala de uma forma circular, mas sim de uma constelação entre passado e presente – o que não impede associações com o Eterno Retorno.

Ouçamos, não obstante, o que pensa Lukács. O método dialético, que vê na determinação prática da idéia a “novidade radical”, compreende praticamente a mudança no processo – a partir da categoria do “salto qualitativo”. Na oposição entre o *post festum* e a “simples e verdadeira previsão”, entre a “falsa consciência”

e a “consciência social correta”, o salto se torna real, com objetividade na esfera prática. Não é o salto como ato único e isolado que muda a História, adverte. Ele é um processo “árido e pesado” que se direciona a algo qualitativamente novo: “(...) é o movimento não mediatizado para se voltar em direção à novidade radical de uma sociedade conscientemente regulamentada, cuja ‘economia’ é subordinada ao homem e às suas necessidades” (1960, p.287-90). Em Benjamin sabemos que ação onírica e apaixonada, surrealista ou teológica, são valorizadas na luta revolucionária, onde o inconsciente passado se faz guerreiro. Porém, guardadas as proporções, a busca pelo novo – valorizando a ação e a imaginação criadoras do indivíduo – aproxima as diferenças de Lukács e Benjamin. No ensaio de 1929 sobre o surrealismo, expressão artística que explode a literatura a partir de seu interior, Benjamin a revela capaz de uma “decisão” que reúne a “fronda anarquista” à “disciplina revolucionária”. A “dialética da embriaguez” (1985G, p.21-5), estado típico da experiência surrealista, tenciona o êxtase num mundo e a sobriedade num outro, produzindo imagens ou iluminações profanas que romperiam os limites rígidos entre a vigília e o sonho – convocando essa energia para a exigência revolucionária⁹⁴ (*op. cit.*, p.32).

O passado na ordem do dia é uma “arma cultural”; contínua e descontínua, a tradição é uma trama dialética que rompe com a opressão e tem seu tempo próprio (Löwy, 2001, p.104). O recomeço do calendário acelera a História, nos conta a tese XV, sempre trazendo reminiscências dos feriados, inapreensíveis aos relógios. No 14 de julho de 1789, espontaneamente, em diferentes lugares, atirou-se contra os relógios. Esse é um exemplo prático da “imobilização messiânica” do tempo (tese XVII), o que possibilita a criação de mônadas e alegorias. O “construtivismo”, descrito no mesmo fragmento, constrói com choques e fixa o pensamento numa “constelação saturada de tensões”. Essa é uma oportunidade de luta (Benjamin, 1985 A, p.230-1), o messias, o mundo em nós, passa – pois mudam as tensões. A História da salvação é o reino messiânico na Terra, sempre presente pois passado, segundo Scholem (*in* Benjamin, 1985 A, p.119), como a diferença não liberta pelo homem – o seu Ser aí. O que uma vez existiu pode ser rememora-

⁹⁴ Os surrealistas – “videntes e intérpretes de sinais”, “filhos adotivos da Revolução” (Benjamin, 1985G, p.24-5) – foram os primeiros a perceberem a energia revolucionária no que é antiquado, nos objetos abandonados ao e pelo fetichismo; captaram como a miséria social, arquitetônica e dos interiores, “as coisas escravizadas e escravizantes”, se torna “nihilismo revolucionário” ou “pessimismo integral” (*op. cit.*, p.34).

do e criar uma paixão que mova o homem à ação; condições que fomentaram acontecimentos passados, e contudo não plenamente realizados, são passíveis de repetições análogas com nova potencialidade de efetivação. O tempo de Benjamin não é mais o da necessidade, mas o das “possibilidades”, do que pode ser criado (Löwy, 2001, p.120). Seu pensamento é um “marxismo messiânico”, mas sobretudo um “marxismo da imprevisibilidade”: “Se a História é aberta, se o ‘novo’ é possível, é porque o futuro não é conhecido de antemão”. O futuro não seria a realização de leis naturais e, “pior ainda”, o prolongamento de novas formas do “mesmo”, do que já é dado. “Cognitivamente”, Benjamin construiu uma “razão dialética”, além do tempo uniforme e da previsão científica – que leva a “oportunidades estratégicas” e novidades, assim como nosso tema, o Eterno Retorno. Contudo, a imprevisibilidade é relativa. Não vem de “limitações metodológicas de conhecimento”, mas da prática humana. A política é a instância que realiza a “atividade humana coletiva e plural”, condicionada social e economicamente, mas que cria o novo, superando o dado. Haveria uma “dimensão irreduzível” a essas leis: o “fator subjetivo”, a liberdade, o “projeto humano” (*op. cit.*, p.127-8). Eleni Varikas coloca que só se “prevê” o futuro na medida em que se age e se escolhe. A incerteza do presente o abre a diversas possibilidades – é possível compreender escolhas passadas (*in* Löwy, 2001, p.135).

Depois da queda do socialismo real vive-se num momento em que a História se encontra “categoricamente fechada”. Pela primeira vez proclamou-se seu fim, com o “pseudo-hegelianismo” de Fukoyama. O sistema social e econômico das elites dominantes seria o melhor, o único e insuperável horizonte histórico. As mudanças continuarão nos diversos campos da atividade humana (economia, ciência, arte, cultura, pensamento), só que fixadas às regras capitalistas e liberais. Tudo previsível no imperativo de “progresso na ordem” de Auguste Comte. Ao passado ou ao futuro, a luta pela abertura da História é “inseparável da opção ética” a favor dos oprimidos. Os novos combates serão sem dúvida inspirados pelo passado, não deixando por isso de serem novos e imprevisíveis (Löwy, 2001, p.132-7).

4.10. MITO E HISTÓRIA

Henri Lefebvre reganha Nietzsche com uma leitura positiva, histórica, do mito – o que nos é de grande serventia para a caracterização do Eterno Retorno como possibilidade de categoria historiográfica em Walter Benjamin, fechamento deste capítulo e da dissertação. A proposta de Lefebvre é uma leitura histórica e dialética de Nietzsche, superando suas falhas históricas (1993, p.106). Notamos, também no marxista francês, uma possível influência da obra de Karl Löwith, que tratou o Eterno Retorno como uma desalienação do homem, erguendo-o assim como conceito unificador e totalizante da dispersa arquitetura nietzscheana, se bem que as mesmas conclusões básicas poderiam ser atingidas pelos dois pensadores de maneira independente. De qualquer forma, vale ressaltar que o erudito professor alemão não era exatamente marxista, o que não é de forma alguma uma “obrigação”, mas é um fato que talvez o tenha impedido de chegar claramente à prática social total, a saber, ao dado da divisão social do trabalho. É digno de registro que Löwith e Lefebvre (e também Klossowski), como em alguns momentos Deleuze, partem do homem Nietzsche, de suas condições concretas de vida, para chegarem a alguns conceitos por ele engendrados.

Em Nietzsche, diz Lefebvre, a razão não é diretamente dialética, mas sim uma “inteligência comparativa” que coteja dados – busca semelhanças – no “mundo informe” no qual é obrigada a viver. Seu *pathos*, então, seria: qual é a relação entre o indivíduo moderno e o mundo? Defende uma “comunidade aristocrática de castas”, a única capaz de estabelecer uma hierarquia verdadeira entre os homens, contra a comunidade moderna calcada na ilusão abstrata de uma média, teórica e moral, entre os indivíduos. Sua saída lírica foi tirar o alimento do tormento, sendo mais poeta do que filósofo segundo Lefebvre, com um tipo de “decreto desesperado” (1993, p.67-8). A “salvação”, desde os textos filológicos e de “O Nascimento da Tragédia”, vem da arte, uma “iluminação interior do homem” que restitui sua natureza. Somos Apolo e Dionísio, forças cósmicas, divinas, em nós; o mito trágico incorporado à vida não é um espetáculo, mas um ato, é ação (*op. cit.*, p.73-5). O mito trágico justifica a existência, pois “a tragédia pressupõe a sinceridade na ilusão (...)” (*op. cit.*, p.89); em seu misto de verdade e ilusão, rela-

ciona os homens com o “Uno Primordial”. A vida não é explicada como causalidade inexorável de fatos ou como tendo fundamentação moral inabalável, mas através da dimensão estética: “Tudo o que existe é justo e injusto ao mesmo tempo; mas tudo está igualmente justificado” (*op. cit.*, p.75-6).

Nas “Considerações Intempestivas”, sobretudo na segunda delas, ressalta-se o caráter crítico de Nietzsche. A objetividade da História está morta: “Nada está dado, nem sequer o passado”. O passado deve servir ao presente, no momento em que esse o recria e escolhe o que deve ser salvo, como o apelo messiânico em Benjamin. Uma solução “não histórica” aponta para uma “grande vontade”. Um “instinto de adivinhação” guia esse homem. Há uma tênue fé na humanidade; no passado criou-se o que “há de existir eternamente para ser eternamente capaz da mesma coisa”. A continuidade do tempo se encontra estranhamente “acima” do tempo. A esse movimento denomina-se “ressurreição da essência”, “repetição do passado”, “retorno da grandeza perdida” ou Eterno Retorno. A “revolução espiritual” de Nietzsche opera na dissociação de um interior sem reminiscências e uma exterioridade movida por convenções sociais burguesas; forma e conteúdo culturais separam-se. Na crítica ao determinismo empenha-se por abater o que não luta. Todavia, lançou-se nesse campo de maneira inábil e ingênua. Querendo combater o cientificismo e o fatalismo, abriu mão de todas as perspectivas de causalidade, situando-se assim “(...) contra todo o meio de trabalhar eficazmente sobre todas as coisas humanas”. Parte para a “super vivência” ou “metafísica da existência”: “O verdadeiro saber está mais perto de uma reminiscência do que de um pensamento lógico”. Cria-se um antagonismo entre devir e memória. A memória que liberta não é recordação ou conhecimento do passado, mas “ressurreição” desse passado; volta-se aos momentos perdidos e se os projeta no futuro. Com o *amor fati*, aceita-se o destino teórico com o secreto desejo de superá-lo. Situa-se Nietzsche numa encruzilhada: a “disciplina da liberdade” tendeu a um “paroxismo de lucidez”. Sileno não ganhou porque há o retorno, a objetividade do legado de Nietzsche. “A lei do espírito é a liberdade”, mas em bases estritamente individuais o feitiço se volta contra o feiticeiro, engolido pelo abismo que contempla. A lucidez se desloca da visão do homem criador na natureza para a solidão e a impotência niilistas (*op. cit.*, p.83-91).

Segundo Lefebvre, o personagem de Zaratustra é o outro de Nietzsche, seu Não Ser, capaz de tudo aquilo que não podia, inclusive misturar-se com os homens⁹⁵ (*op. cit.*, p.99). Da mesma forma, o autor de “Além do Bem e do Mal” compreende Dionísio porque não tem nada em comum com ele: “Dionísio é seu contrário” (*op. cit.*, p.138), no qual mergulha sem reservas. Surge “Nietzsche-Zaratustra”, como diversos pensadores se referem ao filósofo alemão. Nietzsche conquista o que já era e que não chegava a ser, alucinação que lhe deu uma vitória. Zaratustra é mito e profeta, mito do mito de Zoroastro⁹⁶. É mito, pois não se trata de uma ilusão passada, mas de um valor criador. É uma idéia de natureza que surge e se insinua no virtual, no futuro. Forças criadoras projetam em nós seu gérmen, seu impulso criador, “presença antecipadora do que ela convida a fazer nascer”: o Além Homem. Homem e natureza são gestações do Além Homem, o segredo da concepção. Quem é o Além Homem? Uma nova raça, uma aristocrática, uma elite intelectual? Goethe ou Napoleão? Lênin, Ford ou Hitler? É o homem inteligente ou o da paixão? Ou o que tem as duas qualidades? É o senhor que se destaca da massa e da espécie e as domina, afirmando seu egoísmo e se libertando da moral? É o sacrifício do atual pelo devir? “É a individualidade virtual em quem os contrários se unem?” É o inacessível fim que nos orienta? Nietzsche não descreveu, só concebeu esse “filho do devir e da eternidade”, o que enseja uma apropriação marxista. O Além Homem superou a decadência, fez dela sua fonte de riqueza; nele, a consciência não é enfermidade, o pensamento é natural. Com sua inocência libertou-se de armaduras materiais e ideológicas que, se por um lado protegem, também “petrificam e limitam sua individualidade”. Não padece da lucidez como de uma neurose e sua inteligência integra a energia criadora. O dionisíaco vai além das limitações que lhe eram impostas. Renova-se a aliança entre

⁹⁵ Essa consideração não é completamente verdadeira, visto que não leva em conta o isolamento de Zaratustra e seu ódio dirigido ao povo.

⁹⁶ Nietzsche revela em carta a Peter Gast, de 23 de abril de 1883, que só então aprendera, por acaso, o significado de “Zaratustra”, a saber, “estrela de ouro” (*in* Machado, 2001, p.37). Na paródia de Nietzsche, somente Zoroastro, o persa criador da religião fundamentada no bem e no mal, poderia superá-los: “Zaratustra foi o primeiro a ter a luta do bem e do mal como mola essencial no jogo das coisas – a transposição da moral em metafísica, da moral apreendida como força, causa e fim em si, eis a sua obra. (...) Zaratustra criou este erro cheio de fatais conseqüências que é a moral, deve ser por conseguinte o primeiro a reconhecer o erro” (Nietzsche, 1957, p.149). Nietzsche retira do mito persa a idéia de um homem reformador dos costumes, mas se nutre de outra luz, a Grécia (Machado, 2001, p.36-7).

indivíduo, comunidade e mundo com novo pacto entre Dionísio e Apolo⁹⁷. Não se perde a consciência, outrora fonte de dúvidas. O homem volta a ser real: “O Ser engendrou o conhecimento e o conhecimento se une de novo ao Ser”. Desalienado, o Além Homem é um Ser “único e total” (*op. cit.*, p.100-3).

A responsabilidade pela existência é a “cruz do problema total” a ser carregada; Dionísio é seu portador. A força criadora, de origem dionisíaca, é um efeito da ação que age sem saber. A potência se conserva em quantidade, mas, ao agir, muda de qualidade, se torna exterior ao homem. A tensão experimentada pelo trágico é entre sua vontade e o nada que a circunda; querer um fim dá um sentido à ação dessa força no nada, renomeado. Afasta-se a traiçoeira leitura da Vontade de Potência como vontade de dominar com a luta contra o nada, vencida pela afirmação autolimitadora de uma “vontade de mais”, de retorno. A potência é ao mesmo tempo fenômeno e substância, devir e Ser: “O instante é por inteiro o que é, e não obstante é tudo o que é: potência”. O instante não é nem uma idéia nem uma indizível e imperceptível onda espaço-temporal. Pode ele, portanto, ser salvo. A potência, inteira em cada ato, encontra-se dispersa entre passado e futuro, o possível e o realizado, a repetição e a aspiração. Ao vencer o nada, reconhece-se e se vive o “momento absoluto” do Eterno Retorno. Todos nós somos complexas relações de forças, e cada uma delas é um “eu” parcial: “Somos a resultante de toda História do mundo e a levamos em nós” (*op. cit.*, p.107-10). A força se modifica no meio, sendo por ele formada. Dessa forma, o Eterno Retorno devém histórico. A potência, então, é o retorno das forças formadas no devir e que se reconhecem em nós: “(...) matamos em nós o Deus abortado que geme na natureza”, pois Dionísio canta. Na idéia do retorno a potência se faz vontade, se torna consciente “(...) e se quer através do mundo e do passado”. Dionísio renasce em nós, o Além Homem identifica-se com o conceito marxista do homem total, ou seja, um homem novo, a ser criado pelas forças sociais revolucionárias; o Além Homem consciente “chega a ser o que é”.

Na esteira de Löwith, chega-se à unidade da obra de Nietzsche. Com a “transmutação das transmutações”, a “religião das religiões”, o homem é senhor

⁹⁷ Em “O Nascimento da Tragédia” esse tema ainda não é tão predominantemente elitista: “O valor de um povo – ou de um homem – só se mede por sua capacidade de imprimir à vida o selo da eternidade” (2000, p.137).

de si: “A partir do momento em que o homem trabalha sob o imperativo da visão do retorno, cria para a eternidade”. O Eterno Retorno mina a ação do senhor calcada na violência, precipita a decadência pois a consciência do poder de criação gera uma insatisfação que retorna como ação, como práxis (não nos esqueçamos que o pensamento foi naturalizado). Haverá, segundo essa visão utópica, uma civilização com a “indiferença superior” ao que não cria, tornada força e superabundância, cheia de “despreocupação radiante e magnífica” (*op. cit.*, p.119-23). Essa indiferença perfaz um “egoísmo da saúde”, signo de força. Só um homem com um objetivo, portanto egoísta, tem o que dar: “Sua generosidade é imprevista e infinita: um instante, um gesto, uma palavra, o significam ao seu redor e oferecem o maravilhoso presente de seu Ser”. O “egoísmo vergonhoso”, por sua vez, diz respeito aos mais pobres dos seres – os ressentidos e os intelectuais. Há um “pudor de si” que não busca justificações ou compensações; cria a partir de si. A “verdadeira presença” não preenche faltas, não tapa buracos: “O homem mais capaz de amor é também aquele que pode prescindir do amor” (*op. cit.*, p.146-7), que ama sua solidão e não deixa de pertencer ao mundo.

Seria Nietzsche, contudo, um “alienado”, louco e burguês? Nele, método, pensamento, estilo e vida pessoal andam de mãos dadas (*op. cit.*, p.125-7), e duvidamos que a loucura seja estranha a tão vasto horizonte. Nietzsche mantém sua integridade no devir e sua unidade na metamorfose (*op. cit.*, p.141). A expressão é o Ser e o Ser é a expressão. No afã de dizer os sentimentos e de chegar às coisas, a filosofia entra no terreno da poesia – o que em si é enriquecedor, visto que convergem para um “conteúdo infinito” que não exclui nenhum “não ‘eu’”. O todo não está em Deus, mas na natureza, em Dionísio. A vontade nietzscheana dirige-se a “(...) uma inflexível vontade de totalidade imediata e para o indivíduo”. A magia mimética da linguagem deixa de ser um “ponto de apoio” para a “realização” da vontade e se torna objeto de culto, de contemplação. O homem entedia-se no cosmos, sem entender-se. O retorno da reminiscência histórica se torna crença na ressurreição (*op. cit.*, p.128-31) – tema extremamente benjaminiano. Não é preciso negar Nietzsche, como Deus faz com o Diabo. Nele mesmo vemos que as formas podem ser inimigas do conteúdo, que o racionalismo é inimigo da razão, que o espiritualismo é inimigo do espírito e que o cientificismo é inimigo da ciência. Sem um “fio condutor” que orientasse sua ação, Nietzsche não saiu de suas

contradições. Não compreendeu o apagamento da cultura e o que Benjamin chamaria de “pobreza de experiência”, pois não participou no que queria transformar. Dizia comover-se mais com paisagens do que com os movimentos humanos, mas a História é o cenário “sobre-humano” de sua meditação (*op. cit.*, p.134-7). Segundo Karl Jaspers, Nietzsche abriu espaços onde Kant fortificou limites (*in* Lefebvre, 1993, p.135). Ao nada cósmico dos espaços nietzscheanos juntamos a História.

“Deus morreu”, e com ele tudo o que representava: luz, meta, modelo, lei e pai. Deus era o homem projetado nas nuvens e nelas potencializado, o que faz da morte de Deus a morte do homem; sequer a alienação religiosa faz sentido. É preciso inventar outra luz, “outra amizade do mundo conosco”, amar sem a idéia moral do amor. Os deuses eram sentimentos trágicos que se empunham de fora aos seres humanos e que levavam nomes mágicos. Os sentimentos foram obliterados com o ocaso divino, mais uma perda a ser calculada. Muda a relação do homem com a natureza. O problema não seria um retorno cósmico ao homem, mas a visão do próprio homem é o que está em jogo. O que descobre na natureza está nele, só a partir de sua humanidade a natureza ganha sentido. O espírito que falava à alma e consolava os solitários, bem como a natureza imaculada e possante, perderam sua autonomia, calaram-se e não exercem fascínio algum. Só há presença com o ser humano. Não se pode conferir à natureza um sentido místico, fora de nós, como um estranho que nos acompanha: “Assim tem fim – historicamente e não metafisicamente – a alienação do homem”. Um equivalente humano para a religião ou a transferência de sentimentos antigos a novos símbolos é o retorno do mesmo, é fantasmagoria ou fetiche. A mercadoria que dá prazer e o burro rei que diz sim a tudo são escravos de hábitos antigos, naturalizados pela controlada invariabilidade das relações humanas. Com Deus morto, a crítica à moral não é mais trágica; para se manter lúcida deve ser histórica. A felicidade está presa a um modelo burguês “repugnante e insosso”. Só um novo estilo – a ser criado, em devir – supera o desespero niilista. A morte de Deus não assegura nada, e tampouco o cosmos, o que leva Lefebvre a afirmar, numa frase que poderia ser atribuída a Benjamin, que “a beleza é tão incerta quanto a felicidade”. O problema moral tem um desenlace essencialmente político. Vivemos numa época de declínio e de dissociação do hu-

mano, o que não é resolvido com uma mais completa “condição de possibilidade” para o conhecimento.

A “fome do Ser”, a ânsia pelo contato, pelo imediato, pela comunicação e pela presença não alimentou Nietzsche – em busca do “além da contradição”. Dionísio despedaça-se, mas a calma apolínea não acode: “O indivíduo puro, abstrato e espiritualizado, se encontra ironicamente reduzido ao nível biológico”, animalizado. O homem é um homem de cultura, mas sem vida ou ação: ao querer recuperar o conteúdo humano somente pelo espírito e pela cultura, torna a cultura exterior e inassimilada. Ao invés de chegar ao Ser total, Nietzsche deparou-se com uma cultura alienada (Lefebvre, 1993, p.138-44). A decadência é em um só tempo biológica e da civilização. Perdemos a saúde animal graças às imposições sociais e a consciência não se liberta dos vícios do dever, pois toda consciência vem da dor e causa dor (retorna o mesmo); o homem já não tem a paixão ou a nobreza verificadas na Grécia e no Renascimento – o grupo social que suplantou a aristocracia no poder, a burguesia, criou uma cultura que “(...) leva a marca do filisteísmo invasor”. A *décadence* tem um brilho escuro que pode trazer o novo, pode fazer do negativo o positivo, povoar o vazio do não valor com a independência que se descobre. Lefebvre reprova Nietzsche por não conhecer as páginas de “A Sagrada Família”, onde Marx e Engels mostram que a renovação da cultura virá dos mais despossuídos – que não são necessariamente desesperados. Têm eles tudo a conquistar, e não existem só pelo espírito e no espírito. Sua existência social forma uma classe definida, a trabalhadora, “(...) que representa na extrema decadência humana o gérmen e a possibilidade de revolução”. O desespero de Nietzsche e sua não vinculação no *socius* faria do nietzscheanismo, segundo Lefebvre, uma “filosofia dos sem classes”, próxima ao lumpenproletariado.

Os momentos dionisíacos são “momentos inumanos alcançados na solidão”. Essa que é mais alta das afirmações, por conter a dor, deixa de lado a “fraternidade viril”. A repetição – Dionísio ressurreto – não se apóia num Deus pessoal, mas no cosmos, que sempre reaparece. A realização do indivíduo depende da tensão de suas forças que, no contato com o nada, rompem-se; vê-se a “irrupção revolucionária da energia cósmica”. O indivíduo se projeta fora de si – ao “divino” –, não havendo mais limite ou diferença entre essas duas esferas. A repetição se torna sempre possível, Dionísio pode aparecer a qualquer instante, como o

messias... É possível romper com o individualismo abstrato que não tolera a consciência de si mesmo com as ferramentas nietzscheanas. O indivíduo reconhece seu auto-estranhamento e isolamento; sua relação consigo e com mundo lhe parece paradoxal: “Sente-se irreal, no momento mesmo em que o individualismo se faz banal” (*op. cit.*, p.149-56).

Contudo, o tempo do Eterno Retorno não vem de uma “atividade banal”. A filosofia passa a ser a repetição dos momentos raros (magia, oração, arte, contemplação e lógica). Assim, chega ao “absoluto”, ao “momento eterno”. A eternidade deixa de ser teológica se se abandona os conceitos de criação e finalidade – em prol do confronto entre espírito e natureza, onde se conhece a realidade. Nesse contexto, natureza e espírito têm o mesmo grau de realidade. O Eterno Retorno é entendido como uma dialética que encadeia Ser e nada. O encadeamento veloz que desemboca num Ser concreto se dá como único, como diferente. É um movimento circular, pois “toda categoria pressupõe as demais; toda categoria é ao mesmo tempo forma e conteúdo da totalidade das restantes categorias”, tudo retorna em sua especificidade. Ao se partir de uma dessas categorias, retorna-se, após ter se passado por todas as demais. Nesse “devir circular” as ligações são construídas de maneira dialética, pois os elementos são finitos. Ao contrário da fonte no imperativo categórico kantiano, Lefebvre considera que se deve pensar o Eterno Retorno como conseqüência do hegelianismo⁹⁸, substituindo a “duração” pela “visão da eternidade”: “A idéia hegeliana sai eternamente de si e volta eternamente a si mesma” (*op. cit.*, p.157-9). Nietzsche não teria escapado completamente do racionalismo hegeliano. Para ambos, diz Lefebvre, o que um povo faz forma um todo onde nenhum elemento é absoluto; herdou também a tese de que “o devir é superação e unidade dos contrários” (*op. cit.*, p.181-2).

Para o Eterno Retorno o mundo é determinável – finito e limitado – no tempo, ou seja, no infinito. O encadeamento dialético se detém, contudo, no Ser

⁹⁸ No capítulo anterior expúnhamos a leitura de Michael Löwy e de alguns marxistas acerca da Filosofia da História em Walter Benjamin. Muitos deles vêm no pensamento do marxista melancólico uma *Aufhebung* de toda a História, desencadeada pela visão crítica do presente: efetiva-se a vontade de mudança no movimento que nega o *continuum* de injustiça e rompe com a exploração do homem pelo homem. Nesse sentido, a ação sobre os fatos, ao mesmo tempo que os transforma, conserva-os. Nossa dissertação, por outro lado, identifica no “Juízo Final” benjaminiano uma face-ta do Eterno Retorno, como estamos tentando demonstrar. Ora, seguindo Lefebvre e Löwith, é possível perceber o Eterno Retorno como uma desalienação, uma superação do existente que o libera para a criação humana – tema que não é estranho a um certo hegelianismo.

concreto; presente a realidade, mas não a entrega, pois as leis do movimento não permitem a antecipação do movimento real. Observa o autor que com Hegel, Marx e Lênin pode-se dizer a infinitude do universo de outra forma mais completa: “A potência criadora da natureza seria inesgotável – inesgotavelmente analisável – e, não obstante, determinada”. No giro do tempo expande-se a potência criadora na tensão entre consciência e universo. A evolução e involução da vida e da consciência de forma inovadora e em cada indivíduo impossibilita o dilaceramento cósmico da consciência. A consciência não seria uma mera condição do “(...) esgotamento da vitalidade e da potência criadora”, pois não se iguala ao cosmos, conquanto o conheça e perceba; deve dele retornar. A consciência de si implica um desdobramento, uma cisão interna que o desespero e o pessimismo de Nietzsche não descobriram. É uma luta entre a potência da natureza e a potência do homem: o homem, como parte da natureza, se volta a ela não para contemplá-la, mas para dominá-la, ponto de partida para a construção da humanidade. Essa consciência não é um “eu” transcendental, um pensamento isolado, mas um “(...) poder já muito grande do homem sobre a natureza” (*op. cit.*, p.159-62). Enormes possibilidades humanas estão abertas. Nietzsche não via os fundamentos práticos da consciência; limitou-se a uma “psicofisiologia” (*op. cit.*, p.167). Lefebvre indaga-se se o homem não teria sido o único ente que venceu as leis do devir, compreendendo-as e superando-as com seu próprio devir. Soberano, “o homem cria infinito e eternidade”, que devem sempre ser recriados e reconquistados por uma constituição trágica.

O pensador francês acredita que Nietzsche percebeu que as discussões sobre doutrinas esconde a relação entre homens, “entre povos e classes”⁹⁹ e fez sua escolha. Deu um valor em si à ilusão; ao buscar o ilusório dentro da ilusão, não chegou ao seu lastro real, a vida em sociedade que forma as vontades. Essa seria sua análise do “jogo dialético do Ser e do aparecer” (*op. cit.*, p.162-7). Seu problema fundamental era a reconciliação do homem com o mundo, “(...) a elevação da natureza – instinto e vida espontânea – ao nível do espírito”. Não viu tão cla-

⁹⁹ Flávio Kothe, adorniano, estudioso de Benjamin e tradutor de “O Capital”, revelou seu interesse por Nietzsche, traduzindo fragmentos e redigindo instigante ensaio sobre o pensador – que se inicia com o sarcástico aviso, na contramão do receituário atual, de que se trata de “um livro de auto-desajuda” (2004, p.7). Propõe o mesmo autor um “diálogo virtual” entre Marx e Nietzsche, cujo contato apareceria na crítica ao existente que anela superar o homem e que vê na religião um sólido obstáculo para tanto (*op. cit.*, p.26).

ramente outra questão, inseparável dessa primeira, a “reconciliação do homem consigo”. A História se torna metafísica, e a luz da intelectualidade sem objeto não é nada; confundiu *intelligentsia* com inteligência, *intelligentsia* representando uma “casta” de indivíduos e inteligência uma faculdade da humanidade em geral. Estilo e cultura, e mesmo o retorno de conteúdos mais criativos, são expressão de condições materiais e da estrutura social: “Assim a consciência sai da prática e retorna a ela”, unindo o Eterno Retorno e a práxis transformadora da sociedade. O materialismo histórico não define homem, natureza e tempo – dependem da vasta escala humana de criação, da “duração caótica” de suas diferentes ações; afirma, não obstante, que o Ser é anterior ao conhecer e que natureza é fonte de conhecimento. O comunismo não resolve os problemas do homem, mas inaugura a época em que se pode assentar em termos autênticos problemas humanos como a formação da consciência, o amor, a vida e a morte (*op. cit.*, p.173-8). Talvez isso só seja universalmente possível numa sociedade socialista, “(...) onde ninguém tem uma esfera exclusiva da atividade mas todos podem realizar-se em qualquer ramo que desejarem, a sociedade regulamenta a produção geral e assim torna possível para mim fazer uma coisa hoje e outra amanhã (...)”, ser crítico e/ou pescador (Marx/Engels, 2002, p.28). O imoralismo nietzscheano, por sua vez, nega os “maus instintos” e pode participar da construção do novo homem em sociedade, pode compartilhar com a História dos vencidos uma prática inovadora – pois “(...) justifica as rebeliões e as reivindicações dos oprimidos. Justifica sobretudo a reivindicação total: a exigência da vida”.

Lefebvre quer entender a tragédia historicamente, sem perder de vista sua profundidade; próximo a Benjamin, historiciza o mito trágico. A Grécia continental sofreu diversas mudanças no século IV A.C.: a queda da aristocracia e a ascensão de artesões e mercadores; a população do campo chega às cidades. Surgem os primeiros embates teóricos entre as diferentes classes. A comunidade rural era ligada a mitos da terra e cultos orientais, como o dionisismo; a aristocracia gozava da serenidade olímpica e do espírito apolíneo; a classe mercantil ascendente era “(...) racionalista, positiva, individualista, progressista”. Esses conflitos foram expressos na democracia das cidades gregas, cuja reunião estética teve a forma da tragédia: “A cultura das cidades mercantis supõe uma legalidade, uma opinião pública, uma conquista dos indivíduos pelo diálogo e pela persuasão”. Nesse mo-

mento começam a se separar a vida privada da vida pública. As religiões mágicas dão lugar às filosofias da causalidade. O indivíduo nasce em conflito com as forças da comunidade e da barbárie. O homem trágico é atravessado pela tensão entre dois mundos distintos. A percepção de seu estado nascente o deixa inquieto; tem consciência de que vai sofrer e pressente uma ação para domar o destino. A tragédia pressupõe tensão e ansiedade que nasceram na alma diante do conflito das forças presentes, pressupõe a dualidade entre campo e cidade e entre destino e consciência. Seus elementos formadores oscilam e rebatem-se no obscurantismo característico da atribuição de qualidades anímicas à natureza, à lucidez do indivíduo; do contato com terra, deuses, heróis e a fraqueza desse laço. Para dominar-se, deve o trágico dominar e destruir esse jugo. Deve-se ter consciência da contradição prática no todo da idéia para poder fazer da ação um agente transformador da realidade. A comunidade patriarcal se vinga da vocação excepcional do indivíduo que, quando morto, é evocado pela comunidade como herói: “A tragédia marca o momento em que o indivíduo – com um horror mesclado de orgulho – se distingue da comunidade, adquire consciência de si mesmo”. As forças retornam no trágico que se relaciona com seu conteúdo individual (Lefebvre, 1993, p.178-84). A dialética, diz o filósofo francês, recorre a elementos do mito, do “pensamento primitivo”, como a unidade das coisas e a unidade da natureza e do homem. Lefebvre vê em Nietzsche um herdeiro do “misticismo idealista” alemão, de Schelling e Hegel (*op. cit.*, p.172)¹⁰⁰. No entanto, ao longo da modernidade desenvolveram-se cada vez mais as relações mediatizadas entre os homens. Fortalecem-se as instituições, multiplica-se o referencial simbólico e surge o fetichismo da mercadoria. Hoje, todas as relações interpessoais se confundem com a relação entre patrão e empregado. O que sobrou desse contato primevo com a natureza?

Como Benjamin, Lefebvre vê no “poder de mando das palavras” resquícios do mito que expressam o domínio do homem sobre a vida e a cultura. Devidamente esclarecido, não é mais magia, mas “evocação poética”. O Ser, biológico e cósmico, não é totalmente indeterminado e indeterminável, não é completamente “plástico e impessoal”, mas é um Ser aí descoberto na prática: “Quicá leve em si potências, momentos já determinados, forças ou formas que é preciso descobrir

¹⁰⁰ Lukács vê uma “História aparente” ou uma “mitologia conceitual” no hegelianismo não marxista, onde o filósofo seria o órgão pelo qual o Espírito Absoluto se expressa. Fala-se de uma incapacidade de se penetrar no objeto (1960. p.35-8).

e integrar à consciência”, tal qual uma Origem. O homem pode representar o papel de outro Ser, como um sonâmbulo. O artista e o amante podem ser “captados” “(...) pela realidade de um herói, de um povo, de uma forma da natureza ou da vida humana”. As categorias mágicas são evocadas pelo mundo dominado pela consciência; pressente-se algo exterior ainda inconsciente ao homem no mimetismo trágico-histórico. A unidade entre Dionísio e Apolo (sinônimo do Eterno Retorno), entre indivíduo e comunidade, entre cosmos e homem reclama uma “ação mediadora” essencialmente social – como reiteramos exaustivamente nas exposições sobre Benjamin. As relações imediatas devem integrar-se a uma “ação racionalmente determinada” – e não se voltarem contra a razão (*op. cit.*, p.186-8).

O heroísmo mais profundo é ser guerreiro sem ter valores de guerra, não morrer senão pela vida, sem o misticismo da morte fatal, complexidade anímica encontrada no Além Homem e no revolucionário. Nietzsche teve o grande mérito de ocupar-se do homem. Mesmo na forma do mito, sua concepção de Além Homem se aproxima do conceito marxista de “Homem Total”, o que pode ser expresso na superação do homem atual que se encontra perdido na dispersão de antagonismos e potências que podem ser reunidos numa unidade total de vida e espírito. Tal é o movimento de desalienação do Eterno Retorno. O Além Homem nietzscheano, espanta-se Lefebvre, é o humano consciente de si. A resposta de Nietzsche à questão da cultura não destoa do marxismo. É uma maneira de viver, pensar e trabalhar, “(...) um sentimento da vida incorporado em uma comunidade humana. Implica uma relação do homem consigo mesmo e com o mundo”. A “grande cultura do devir” tem uma hierarquia do respeito à diferença, integrando homem e cosmos, instinto e consciência: “Será a cultura do homem total”. Isso posto, diz o autor, “(...) é impossível escrever: Nietzsche contra Marx...”. Em Nietzsche sempre houve esperança, “e isto é o que dá à vida seu caráter único”. Lefebvre diz falar como Nietzsche, mas se refere à célebre passagem de “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel” sobre a radicalidade que reside na própria semântica desse termo¹⁰¹. A esperança deve ser depositada no homem, o que dá ao marxismo uma dimensão humanista que está muito além do reles economicismo pelo qual ele é vulgarmente divulgado. Lefebvre conclui: “não é assim que saberemos reconhecer estas coisas e arrancá-las até as raízes?...” (*op. cit.*, p.191-2).

¹⁰¹ Cf. página 35.

Reconhecemos as épocas históricas como quem reconhece movimentos naturais... O passado é mediado pela lembrança, conceito que prepara a Imagem Dialética. A restauração do que passou é “(...) 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”. Trata-se de uma “ligação inédita” entre dois fenômenos separados no tempo. A Origem é histórica porque não se trata de um retorno ao passado, mas de uma nova ligação entre passado e presente, que mutuamente vivificam-se (Gagnebin, 1999, p.14-5). A História obedeceria a ciclos intensivos determinados pela relação – imanente e dialética – entre um objeto/ fato e o tempo; o objeto deteria um tempo próprio, uma tendência, com sua “essência” sendo confirmada ou calada pelos homens. As sucessivas atualizações de eventos em diversos períodos históricos corresponde à feitura dessa objetividade, interior à relação ela mesma. Poderíamos dizer que “não se volta à Origem – é ela que retorna, modificando-se”. O que mais para provar as similitudes entre o movimento da Imagem Dialética e o Eterno Retorno? Colocações finais de Adorno e a correção de alguns nietzscheanos nos aguardam.

A justiça histórica ou a objetividade que conta seus percalços na rememoração são frutos de uma insistência que dissolve o insolúvel (Adorno, 1998, p.224). A alegoria “(...) nasce da distância histórica que separa os leitores do texto literal” (Szondi *in* Gagnebin, 1999, p.31-2) e também do fato histórico. Subtraída do classificatório, a filosofia de Benjamin renomeia o que encontra pela frente, como a criança das metamorfoses de Zaratustra; o nome, presença do homem, é “o protótipo de toda esperança”, leve conhecer. O retorno ao passado romântico ou pré-capitalista – a “distância” de Szondi – é mítico porque, graças ao contato material, transporta o observador (que interage no seu presente) a outras eras. O que é obsoleto na cultura, o que perdeu vivacidade fala ao colecionador, crítico que aprecia fósseis; sob o olhar benjaminiano tudo se torna mítico, sobretudo o efêmero (Adorno, 1998, p.225-8). Na seção “N”, o bloco N2,7 é dedicado ao que se poderia denominar de paleontologia da Imagem Dialética. Benjamin exhibe um comentário de Adorno acerca de uma citação de Kierkegaard: “‘Pode-se chegar à mesma visão do mito, trabalhando a partir do imagístico’. (...) A dialética vem para uma pausa na imagem e no historicamente novo, situando o mito como aquilo

há muito perdido: natureza como pré História”. Tais imagens seriam “fósseis antediluvianos”, concordando com a definição de Benjamin de Imagem Dialética, assegura Adorno (Benjamin, 1989, p.48). Sua dialética, segundo Wiesengrund, diferencia-se do procedimento barroco, pois não desperta o petrificado, mas o salva; arranca o que há muito transcorreu “para liberar de súbito a significação” (Adorno, 1998, p.288). A alegoria é assim negada-conservada-superada; torna-se mais um ponto “original” da dialética, que a engloba. Depois do encontro com as coisas, a própria dialética passa a produzir alegorias ou imagens da dialética. A teoria do sensível tornou-se Teoria Crítica. A historicidade em Benjamin, que toma partido pelos vencidos, é aqui vista como a caótica e labiríntica busca humana pelo passado no uso das coisas. O que passou está presente, resta saber se sob a forma de fantasmagoria ou de criação. Ganha-se uma camada mítica, pois se alude à eternidade, não só das narrativas (que cambiam), mas da capacidade de narrar. Trata-se de uma temporalidade além da sucessão de presentes, cuja causalidade não é a intenção lógica – mas sim o retorno de diferentes épocas ocasionado pela prática.

Como já foi assinalado anteriormente, a “conquista moderna” da paixão do suicídio é transposta para a sociedade. Toma a forma intuitiva da visão de uma catástrofe na cidade, de prenúncio de destruição – como as obras de Hausmann em Paris. Imagens Dialéticas surgem no Eterno Retorno, nos signos históricos que unem modernidade e Antigüidade: “Aquilo que sabemos que, em breve, já não teremos diante de nós torna-se imagem”, fonte de inspiração e eternização do objeto. Para Baudelaire, “(...) a Antigüidade deveria surgir de um só golpe de uma modernidade intacta (...)” (Benjamin, 1994B, p.84-5). Sua poesia mesclava palavras “baixas” e palavras “elevadas”, nomeações de todos os tempos reunidas em seu ato criador. Esse é o elemento desconcertante da alegoria presente na lírica prosaica baudelaireana. O “espírito lingüístico” de Baudelaire apreendeu a História na “brusca coincidência” alegórica, que une o velho e o novo. A alegoria, contudo, não é gratuita; é preparada, vem de caso em caso. A poesia obedece à técnica do “ataque surpresa” ou “*putsch*”, o que faz da alegoria uma “confidente” do poeta (*op. cit.*, p.96-7). A majestade alegórica que atinge os objetos situa-se “separada dos nexos da vida” que, destruídos e conservados, abrem caminho entre as

ruínas (Benjamin, 1994D, p.159). A alegoria é o “antídoto contra o mito”, contra a vida cômoda da qual se privou nosso poeta (*op. cit.*, p.169).

Para que o Ser retorne, diz Benjamin, é preciso que haja uma relação de descontinuidade com o presente que o recebe. E mais: os fenômenos são salvos porque eles trazem a descontinuidade alienada pelo mesmo capitalista (Benjamin, 1989, p.60-3; N7,7; N9,4). Por isso que a apropriação do fetichismo da mercadoria em Benjamin é tão peculiar. Encanta a coisa para desencantar seu aspecto “ruim”. Saturado de cultura como objeto natural (a metáfora do fóssil), conjura a reificação; ao invés de transpor-lhe uma distância intransponível, cede “(...) sua energia espiritual ao totalmente antitético”. O mito ocuparia o “lugar central” de seu pensamento, opondo-se à “reconciliação” com o dado imutável. Com a mitologia do passado presente nas coisas, critica a dominação burguesa e iluminista da natureza, superando o “dualismo ontológico entre mito e reconciliação”. Seculariza-se as narrativas míticas (Adorno, 1998, p.228). Fugindo de normas, contudo, o projeto tradicional de uma filosofia crítica não é de forma alguma abandonado: “Num certo ponto, a Razão precisa limpar todo o chão e livrá-lo dos arbustos da ilusão e do mito” (Benjamin, 1989, p.44; N1,4). O mito tem sua razão e sua vontade humanas – percebidas pela razão que não aliena a forma, quer seja do mito, quer seja do aforismo. Ao ver sob quais condições se subverteu o real em tal narrativa, resgata-se sua historicidade sem moralizar sua apresentação, sem nenhum outro método senão o de apresentação na História.

Como no mito, na filosofia de Benjamin impera a lei do múltiplo; ao invés da predominância da subjetividade transcendente, a univocidade da reconciliação com o modelo do nome – que une homem e coisa. A autonomia humana, como no herói trágico, é “(...) reduzida a um momento dialético de transição, e o reconciliar do homem com a criação é condicionado pela dissolução de toda essência humana posta por si mesma”. A essência humana é sua prática, seu estar no mundo; o princípio da representação cai por terra porque não se reconhece na atividade. A tragédia é que se sabe que homem e mundo são diferentes e somente reconciliáveis com o *amor fati* que não nega essa condição primeva e estruturante. O que o homem objetiva já não é mais ele, o ritmo torrencial das estações e o consumo de mercadorias tampouco respondem suas angústias. Contudo, ele vive e transforma a realidade – natural e social em um só tempo e para todos os tempos possíveis e

imagináveis. Sua autonomia é a escolha ante o portal do relato de Zaratustra ao anão, ao demônio de “A Gaia Ciência”. A tragédia é estar no tempo, e é dialética: para o niilista e o melancólico a unicidade do que aconteceu impede a libertação do presente; o único só se repete enquanto aporia, enquanto impedimento essencializado em representação – só volta o mesmo. A escolha se dá na não escolha da diferença entre homem e natureza, na leitura de Löwith. A exteriorização não é mecanicamente idêntica à alienação do que é exterior, sempre passível de renomeações dissipadoras da aura. A interioridade não é só um refúgio à alienação, mas também um fantasma que deforma as possibilidades de criação do homem. Recorre Benjamin à sensibilidade, ao corpo, ao fora. Explica-se sua recusa à totalidade da “metafísica subjetiva”.

Benjamin celebra em Karl Kraus¹⁰² a “desumanidade contra o engodo do inteiramente humano” (Adorno, 1998, p.231), a paixão que se inquieta tateante contra o arrogante conformismo burguês, a “gorda saúde” descrita por Deleuze (1997, p.14). A epígrafe, por sinal, é demasiado nietzscheana. O momento é eterno porque afeta o homem que o deseja; a recomposição entre essa vontade e o meio dá à luz o novo. O crítico do poder leva a unidade subjetiva ao turbilhão mítico, desorientando-a (Adorno, 1998, p.231). O processo de apagamento da aura consiste num salto qualitativo dessa “refuncionalização da arte, especialmente visível no cinema” (Benjamin, 1985D, p.173), decorrente da técnica desfundindo-se do ritual. O valor de culto cede, cada vez mais, lugar ao valor de exposição; a magia – imagem que existe unicamente para não ser vista – cede espaço ao encontro do homem com sua criação, a técnica como segunda natureza e não como meio de produção burguês. Benjamin mergulha no culto burguês à mercadoria, na exposição de objetos à venda – mítico pois vindo de si. Sua crônica conceitual é a narrativa que explica esse processo. Exemplo disso são as análises sobre Baudelaire:

“A sua visão da modernidade como algo arcaico [o fóssil ou Origem] não resguarda traços de uma suposta verdade antiga [o retorno é o da diferença], mas alude à real saída da estreiteza onírica da imanência burguesa [a mesmice do consumo imediato]”.

¹⁰² Karl Kraus está presente no ensaio de Adorno com a epígrafe “... e escutar os rumores do dia, como se fossem os acordes da eternidade” (*in* Adorno, 1998, p.223).

O livro sobre o século XIX mostraria a “proto História” da modernidade, que não se confunde com a busca por “reminiscências arcaicas no passado recente” e se constitui como a definição da “última novidade mesma como figuração do mais antigo” (Adorno, 1998, p.231-3). No uso capitalista surge algo não intencionado por seus atores sociais. A objetivação aparece impregnada de História, na medida em que o emprego da nova técnica – entendida como força produtiva – num novo contexto repete formas antigas. A perspicácia de Flávio Kothe assinala que Deus (e, no caso, a aura) ressuscita nas mercadorias e nos fantasmas da crença, e a religião é mais uma forma de alienação (2004, p.15-8).

É possível tornar esse conteúdo consciente? É possível que o trabalho alienado – o motor da objetividade no sistema capitalista, quer seja ele físico ou intelectual – se torne uma atividade livre e inteiramente humanizada? O que mais pode retornar? Pode um simples retorno formal (uma nova maneira de olhar formas objetivas pré-existentes tidas por naturais) construir uma vontade revolucionária? A Imagem Dialética mostra a natureza do que é, que irrompe na natureza reificada. A humanidade, ao acordar, esfrega os olhos e reconhece o sonho do despertar (Benjamin, 1989, p.52; N4,1). Essas são algumas das preocupações de Benjamin. A avaliação negativa da vida corresponderia a uma avaliação consciente, apenas pensada, como coloca Klossowski. A perspectiva niilista e burguesa de avaliação é quantitativa, pensa-se qual será o lucro individual e financeiro. Um olhar qualitativo ou intensivo percebe para onde vai a força e discerne onde é possível escolher. A alternância mecânica entre bem e mal demonstra a incapacidade de se engajar num novo projeto, de apaixonar-se para além do modelo pronto. Nesse sentido, a consciência compartilhada irrestritamente é um fim que se explica em si; ao prestar contas somente a Deus, deixa de ser um meio de percepção e de intervenção crítica. O formalismo epistêmico funciona como ideologia das classes dominantes, uma vez que o pensamento que pode gerar mudança é desconsiderado de todo o entendimento possível: “A linguagem institucional (o código dos signos cotidianos) não nos permite designar o autêntico de outro modo a não ser como insignificância”. Como tornar inteligível a autenticidade da vida? (1990, p.70-1) Na vida, na linguagem, na ação e no contato. Não nos assustemos com aporias meramente lógicas e não vitais.

Rondando a discussão, Adorno recolhe uma citação do amigo para explicitar sua posição:

“À forma do novo no meio de produção, forma que no começo ainda é dominada pelos velhos meios (...), correspondem, na consciência coletiva, imagens em que a novidade se interpenetra com o velho. Essas imagens são projeções do desejo e, nelas, a coletividade procura superar e transfigurar tanto a natureza inacabada do produto social quanto as carências da ordem social da produção” (in Adorno, 1998, p.233).

A prática reúne o novo e o velho; estão objetiva e realmente juntos. A subjetividade que vê nessa diferença prática, nesse fenômeno humano, um movimento natural, passa a crer que a realização de seus desejos depende também dos desígnios da natureza. Projeta a massa seus desejos nessas imagens dúbias, como se os avanços que as criaram fossem capazes de por si sós, sem a orientação humana, estabelecerem justiça social e felicidade. Nesse fetichismo há, contudo, o desejo de mudança. Benjamin afirma que a experiência onírica ou artística que se pode obter imaginariamente da sociedade sem classes deposita-se no inconsciente coletivo, em nada jungiano, e se liga com o atual: nasce a utopia. Adorno acredita que essas imagens ou projeções do desejo não são arquétipos, mas, antes, “cristalizações objetivas do movimento coletivo” – ou Imagens Dialéticas. Diferente de Scheler, esse pensamento não buscava a transcendência por meio de uma “razão natural” que descartasse o iluminismo. Isso seria um “êxito total” – aquém da crítica dialética (Adorno, 1998, p.235). Racional e irracional fundem-se nos ares de Dionísio filósofo ou de Sócrates músico, impondo-se uma ordem ao caos. O que complementa a razão contra ela se volta, que desse modo se identifica com o irracional; esse toma o lugar da razão, sendo compreendido e elucidado (Lefebvre, 1993, p.172-3).

O “incomensurável”, a verdade de uma época, reside no flerte com o objeto. O pensamento aproxima-se da coisa a tal ponto que se lhe torna estranha, “(...) como qualquer elemento estranho posto sob um microscópio”. Sua “técnica” é a da “ampliação”¹⁰³: ela move o imóvel e fixa o movimento. Dialeticamente o fetichismo

¹⁰³ “*Blow Up* – Depois Daquele Beijo”, primeiro filme de Antonioni em língua inglesa (1966), conta o episódio de um desregrado e descompromissado fotógrafo (um *flâneur*, digamos) que, entre um ensaio e uma noitada, conhece uma bela mulher; reluta, coquete, em ser fotografada – mas dá-lhe um beijo e se esvai num *flash*. O rapaz a segue e a fotografa, sem que tivesse sido visto. Em seu estúdio amplia a foto inúmeras vezes – até que se torne uma parede – e imagina ver uma imagem de um cadáver inserido na paisagem que serve de pano de fundo à visão da doce desconhecida. Ao tentar resolver o caso, tal como um filósofo-repórter, coloca em xeque o que é conhecer a

che é quase acolhido. Dele deve retornar a vontade humana que supera a ilusão consciente do mito alienado. A redução da distância em relação ao objeto funda uma práxis. Atravessa-se a ponte aurática confiante no homem mas sem certeza alguma do que pode ser encontrado. O rigor do pensamento que organiza e relaciona os fenômenos alia-se à experimentação histórica, não sendo uma “intuição cega” ou um empirismo vazio. Essa seria a caracterização de uma “utopia do conhecimento”, cujo conteúdo é a utopia (Adorno, 1998, p.235-7), renovada no Eterno Retorno das formas; Benjamin chamava-a de “irrealidade do desespero” (*in* Adorno, 1998, p.237). Para Rouanet, a empreitada sobre o mito é uma dialética que aproximaria Benjamin do jovem Marx. A Imagem Dialética é “um fragmento de História, transformado em natureza, mas também um fragmento de natureza, cuja leitura permite decifrar a História” (Rouanet, 1987, p.68). Na “Ideologia Alemã” o homem está sempre em face de uma natureza que é histórica e de uma História que é natural. A unidade entre homem e natureza sempre existiu e surge a cada vez diferente na História (Marx/ Engels, 2002, p.44).

A experiência, a prática, adensa a filosofia na partilha da esperança. Não obstante, ao se iluminar objetos em função de contornos ocultos de outras épocas percebe-se “(...) o abismo entre isto e aquilo que existe”. Logo, “o preço da esperança é a vida” em sua totalidade de eventos, nem mais, nem menos. O “cerne” da filosofia de Benjamin é a salvação do que morto está no movimento que restitui a vida deformada, “(...) algo a ser feito mediante a consumação de sua própria reificação, inclusive até o horizonte do inorgânico”. Dá-se nome ao inominado; a reificação é levada ao seu extremo e o niilista faz a letra da canção das coisas: o homem cria em sociedade, é o que faz. O trágico parecer concebido na juventude sobre Goethe¹⁰⁴ não abandonou Benjamin, e nem poderia ser diferente, dadas suas

realidade (corrigindo fantasias), o que é ampliar seus objetos. A película termina com a cena onírica do fotógrafo, esse dialeto prático, jogando tênis sem bola com comediantes mímicos. O que é morto e o que é vivo na vida do profissional liberal que não apela senão ao sentimento pago? O que é visão e o que é fantasmagoria ou loucura no mundo reificado? O homem antonioniano encontra-se na noite de um deserto vermelho.

¹⁰⁴ Cf. página 215.

características de melancólico diante das possibilidades não realizadas. Benjamin, e todo o crítico, acordam do sonho e não o traem com um “dever ser”, não fogem do segredo. Vivem no paradoxo da possibilidade do impossível (Adorno, 1998, p.237), revolucionários que são.

4.11. DAS POSSIBILIDADES DO ETERNO RETORNO COMO CATEGORIA HISTORIOGRÁFICA

O bloco N15,2 do livro sobre as “Passagens” é o momento em que Benjamin retoma a questão da consciência de classe da tese XII, mas conecta-se com Nietzsche nessa que é das mais significativas citações do retorno. Diz ela: “Aqueles que estão vivos em qualquer tempo vêem-se no meio-dia da História. Eles são obrigados a preparar o banquete para o passado. O historiador é o herdeiro que convida os que estão afastados da mesa” (Benjamin, 1989, p.74). O intelectual é orgânico e dialoga com as massas, é seu representante teórico munido de sensibilidade social, e não um ditador. Outro tema merece nossa atenção agora. O “meio-dia da História” é justamente onde a eternidade de tudo o que existiu é presentificada – onde há uma chance de mudar a História, pois seus atores sociais estão em cena. Esse é o horário crítico, fruto das contradições da vida material. O Ser do devir, sinônimo da Imagem Dialética, é o Eterno Retorno, o devir atualizado no Ser.

Em “Crepúsculo dos Ídolos”, Nietzsche fala do “erro mais longo do homem”. Seu projeto extramoral postula que “em se abolindo o mundo verdadeiro, abolimos o mundo aparente!” (s/d, p.53). Esse será o momento absoluto do meio-dia, tarefa e postulados atribuídos a Zarathustra. O fim do mundo não é a dizimação dos ressentidos ou pecadores, mas um início de mundo, “meio-dia dos homens” que coincide com o “meio-dia da terra”. Aceita-se o mundo como “*fatum*”, e mesmo como “ego”. O homem com essa postura é um anel do anel que se quer: “O filósofo não busca a verdade do mundo, mas sua ‘metamorfose no homem’, o ‘mundo como homem’”. Em outras palavras, dir-se-ia que o mundo humanizado é um “ego cósmico”. Segundo Löwith, seria essa a ênfase das parábolas de Zarathustra, a saber, fazer com que o mundo pertença ao homem graças à vontade humana. A Vontade de Potência ultrapassa as forças físicas do cosmos criando um “filho do homem anticristão”; é dessa “alienação” que nasce a nostalgia de Zarathustra, que com o não da tempestade e o sim do céu cria uma “escapatória em direção à natureza”. No entanto, o mundo natural só fala com o homem na linguagem do silêncio (Löwith, 1998, p.120-2). Subjetivismo ou objetivismo? – espanta-se

Löwith. O homem tem como seu espelho no mundo Dionísio, um deus que, apesar da descendência olímpica, reina na natureza. Por isso que tanto o filósofo quanto o historiador devem se tornar “divinos”, vendo o futuro e o passado do Ser. Assim se reconhece a fatalidade na História e a liberdade na necessidade. É a hora da tragédia.

Haveria, pois, dois princípios: o de que acontecimentos são determinados por acontecimentos (o que eliminaria qualquer possibilidade de liberdade) e o de que o acontecimento só tem sentido se resultante de uma vontade. Toda ação é fruto de uma vontade, individual ou social, mas só a “vontade livre” traz o novo, é “potência do *fatum*”: “(...) nossa História universal do homem se confunde com o desenvolvimento da ‘matéria’ (...)” – onde a “matéria” aparece como Ser, como tudo o que existe, existiu e existirá. Note-se que Karl Löwith não cita diretamente as relações sociais envolvidas nessa produção humana da realidade, mas uma vez que se adote esse princípio absolutamente imanente trata-se então de juntar à doutrina do Eterno Retorno a perspectiva da luta de classes. A “humanidade imanente”, reunindo todas as camadas sociais, é “a mola mais íntima do relógio do Ser”. A oposição arbitrária entre liberdade e *fatum* é uma estratégia dos que controlam a liberdade, numa atividade que acreditam livre. Conscientemente ou não, a ação une, na frente, o que o pensamento separou e analisou. Todos estamos expostos ao Eterno Retorno (*op. cit.*, p.153-6).

Referenciando o homem no devir ao acontecimento específico da morte de Deus, segundo Löwith, os elementos em relação mudam, mudando também a relação. A morte de Deus desperta uma nova compreensão do mundo: “A História do pensamento preenche sempre um esquema fundamental de maneiras de pensar possíveis, e sob a influência de uma necessidade ele retorna sempre em direção de uma imemorial ‘organização interna da alma’”. A contingência histórica muda “a idéia imemorial do Eterno Retorno”. O Eterno Retorno de Nietzsche se debruça diante da absurdidade da fé cristã que destruiu a racionalidade do cosmos arbitrariamente. O cristianismo transvalorara o paganismo e agora constitui-se como novo ponto de partida para qualquer tentativa de mudança. O pensamento de Nietzsche não é mais “grego”, não é a atualização do passado: a Vontade de Potência quer o futuro (*op. cit.*, p.146-8), e o Eterno Retorno quer a História. Deter-se no instante, mergulhar nas possibilidades do presente, é esquecer-se da imperfeição,

fazendo uma felicidade perfeita. A metafísica do processo histórico, como elementar convívio entre homens no mundo, “é a cada instante finito”, sem início ou fim na infinitude de instantes – o que igualaria a História ao Eterno Retorno (*op. cit.*, p.163-4). Todos os homens que retornam à vida e fazem o mundo retornar fazem o Eterno Retorno coletivo, ou o “*ego fatum*”, o *fatum* do Eterno Retorno (*op. cit.*, p.233).

Na imagem do círculo que se desdobra em linha, para formar um outro círculo, existe nitidamente uma tentativa de síntese entre o tempo cíclico da natureza e a clássica construção moderna do tempo como linha reta. Deleuze, um dos que se empenhou em fazer do Eterno Retorno uma categoria historiográfica, aqui dá-nos seu parecer:

“Para dizer a verdade, é um achado irrisório da nossa Filosofia da História opor o tempo histórico, que seria o nosso, ao tempo cíclico, que teria sido o dos Antigos. Acreditar-se-ia que, entre os antigos, isso gira, e que, entre os modernos, isso vai reto: esta oposição entre um tempo cíclico e um tempo linear é uma idéia pobre” (Deleuze, 1988B, p.386).

A luta sobre o legado de Nietzsche não se dá tanto ao nível de seus textos (como outrora – nos anos de 1930 – fizeram Klossowski, Bataille, Wahl, Löwith e Lefebvre): “Trata-se, sobretudo, de encontrar, de assinalar, de reunir forças exteriores que dêem a esta ou àquela frase de Nietzsche seu sentido libertário, seu sentido de exterioridade”, diz Deleuze. O texto deve ser maquinado, ver com o que funciona (1998, p.14). Imperioso é, pois, relê-los, sentindo o frescor da tinta que, ainda quente, se deita na página amarelecida que viramos.

O eterno no presente é o meio-dia, estudado por Nietzsche e comentado por Löwith, análogo ao tempo “*out of joint!*”; em Benjamin, assume-se uma postura prática ou crítica do lado da classe portadora do novo retorno, dos trabalhadores. A alegria é trágica, os oprimidos são recebidos num banquete – queremos falar-lhes. Consciência de Classe e Vontade de Potência não se excluem, mas modificam seus limites. Como coloca Leandro Konder, para libertar o passado é preciso agir no presente, “com genuína paixão libertadora”. Essa paixão revolucionária deve desejar, deve estar disposta “a assimilar todas as experiências vividas pelos homens de maneira enriquecedora, todos os sonhos generosos” (1999, p.105-6). O melancólico não é um niilista em termos nietzscheanos. Em Benjamin o termo reaparece em sua acepção original: a “cólera” dos justos, longe de uma perspectiva

patológica (*op. cit.*, p.119). A Vontade de Potência como faculdade humana de criação ou afirmação em prol da coletividade povoa a paixão descrita por Konder, como coloca Gilles Deleuze numa passagem pouco conhecida de “Diferença e Repetição”. Deleuze, um dos papas da filosofia da diferença, faz questão de mostrar não ser ela uma pura afirmação, “(...) numa coexistência pacífica, em Idéia, dos lugares e funções sociais... Mas o nome de Marx basta para preservá-la desse perigo”. Sem querer igualar Marx a Nietzsche, o que não depende de nós, acreditamos que as considerações sobre o indivíduo nietzscheano dão uma nova visão da existência aos agouros do pensamento social, que também ganha um aliado na denúncia das ideologias e da alienação. Nessa troca não capitalizada, cuja diferença autêntica é a superação do ciclo entre senhor e escravo, o individualismo de aspiração nietzscheana fala de sua experiência ao outro, universaliza sua busca e, ao postular o retorno de tudo, reganha o mundo – desde que não encaremos esse ganho apenas na sua dimensão individual. Acompanhemos o vigoroso raciocínio de Deleuze, no que seria talvez um exercício de autocrítica, dados seus exageros nietzscheanos.

Os problemas de uma sociedade, determinados pela rigidez de sua infraestrutura e de sua impermeabilidade à mudança, têm como paliativo a ascensão econômica individual. O princípio do trabalho abstrato continua. Mas, a despeito dessa estrutura que não muda e que é muito pouco receptiva a novos egressos, começam a proliferar na sociedade contemporânea mitologias que ultravalorizam as celebridades e astros de todos tipos que conseguem, de alguma forma, alcançar o topo da pirâmide. Deleuze chama esse processo de “atualização” ou de “diferenciação” no seio da divisão do trabalho. A falsa solução tem uma imagem falsa do problema. O fetichismo aparece como “absurdo”, como “ilusão da consciência social”. Não se trata de um fenômeno espontânea e naturalmente subjetivo, um delírio individual ou de má vontade pessoal, “(...) mas uma ilusão objetiva, (...) nascida das condições da consciência social no curso da atualização”, imanente ao funcionamento do capitalismo, por ele gerado. O fetichismo tem um corpo objetivo de onde emanam “(...) todas as figuras do não-sentido: isto é, as contrafações da afirmação, as má formações dos elementos e das relações, as confusões entre o relevante e o ordinário”. A História é valorizada por um autor sempre lembrado por aqueles que a criticam. É ela tanto o lugar da “besteira” quanto do “processo do

sentido” (Deleuze, 1988B, p.333-4), perfazendo o todo. Como acredita Klossowski, a mercantilização do valor é um desvio de forças, que culpam a diferença afetiva, moral e materialmente. A produção capitalista assume o domínio de todo o inteligível: “(...) a capacidade de se produzir o que se pode trocar estabelece uma norma variável de ‘saúde’ e ‘doença’, ou mesmo de justificativa social” de normas de ação. A censura oscila seu parecer igualando o “ininteligível” ao “improdutivo” (1990, p.221). A produção capitalista que cria a má consciência santifica o parasitismo das classes dominantes, não aceitando a diferença crítica e controlando a diferença das forças produtivas. A passagem à prática é o “complô” da inversão experimental do Eterno Retorno. O pensamento não se contenta mais em apenas emitir juízos, quer “se tornar acontecimento”; deve, pois, perceber a ordem premeditada dos fatos, dos acontecimentos. O complô moral nega a verdade do círculo e a coloca no lugar de quimera e fantasmagoria. A “existência produtiva”, para o nietzscheano de esquerda, é uma forma de reificação, a “mais maldosa caricatura” do Eterno Retorno, “(...) só produzindo um perpétuo estágio de estranhamento entre eles mesmos [homens] e suas vidas”. O Eterno Retorno como inversão histórica nos coloca num “estado inicial” onde reina o imperativo da experiência, onde o “fundo inteligível” da paixão expressa-se. Com a suspensão do princípio de identidade – não só a morte de Deus, signo metafísico das identidades, mas com a identidade dada pela diferença de classe – suprime-se, igualmente, o princípio da realidade. A referência para o certo e para o errado é construída pela imanência da ação (*op. cit.*, p.245-9).

Levar além de Nietzsche o poder humano, com a consciência do homem histórico e social, aí se encontra o sentimento de eternidade – infere Henri Lefebvre. Nietzsche traiu o anseio moderno de superar limites. O Eterno Retorno, no sentido cosmológico, vem de uma derrota do homem, mas Nietzsche embriagou-se com a contemplação da impotência, apenas um de seus aspectos. O momento do conhecimento absoluto é um limite; seus fragmentos – “contemplação, ação, amor etc” – são reunidos pouco a pouco pelo espírito. Para Lefebvre, segundo o materialismo (e aí se inclui Benjamin, sem cerimônia alguma), cada momento da vida é único. O Eterno Retorno, por não passar à ação, acabaria com essa diferença. Lefebvre propõe um novo imperativo, uma reformulação da teoria do E-

terno Retorno que veja na consciência a instância humana capaz de conservar o dado para poder agir sobre ele e transformá-lo:

“Vive todo instante mediante a consciência de seu conteúdo, de todo poder e de toda realidade humana que implica. Eterniza-o mediante a consciência de sua unicidade. Vive-o de maneira que o supere em uma consciência cada vez mais lúcida, de um conteúdo cada vez mais profundo!”.

Só volta o que pode mudar, e o voltar é uma rememoração. “E não é mais nietzscheano?”, festeja o filósofo francês (Lefebvre, 1993, p.162-3).

Mesmo considerando Marx um “positivista extremo” (Löwith, 1998, p.170), a leitura de Löwith, de um modo geral, lhe é bastante favorável. O excesso nietzscheano de Deleuze, que valorizou o pensamento altamente elitista de Max Stirner (esse pensador, segundo o professor Carlos Nelson Coutinho em curso de 2004, “esquecido por todos e sem relevância”) considerando-o um precursor *ipsis litteris* de Nietzsche, tem seu bom termo nas páginas de Karl Löwith. Tentaremos sucintamente retomar alguns aspectos da polêmica. Para Marx não há um “mundo natural por natureza”, mas um “meio de produção” que deve ser fabricado. Todos os neo-hegelianos descobrem a “mentira” do Espírito Absoluto, mas nem todos seguiram o mesmo o caminho. Stirner viu no liberalismo o “avatar” do “mundo novo”. O seu pensamento do “único” faz do indivíduo solipsista a fonte liberadora da existência. Marx e Engels se encarregam de canonizá-lo na “Ideologia Alemã”. Obcecado pelo espírito, é o ideólogo da burguesia; prega uma “sociedade de indivíduos isolados”. O “único” não se libera de condições de existência reais, mas da consciência de um egoísmo privado, o que o afasta de uma leitura nietzscheana que anela reganhar o mundo. “São Stirner” absolutiza o homem privado e, portanto, sua propriedade, o que o coloca longe da perspectiva imanente. Sua filosofia da natureza faz do ego algo natural, que conquistou sua vida por “mérito”; sem determinação a não ser a fome de conhecer para não se aniquilar, o “eu” se apropria da realidade sem levar em conta sua produção. Tal postura é denunciada pelo “Corifeu do materialismo histórico”, designação de Marx criada por Gramsci para ludibriar a censura fascista, como idealismo: “(...) não é a consciência que determina o Ser, (...) mas o Ser social que determina a consciência teórica do indivíduo” (*op. cit.*, p.184-8). Em “Contribuição à Crítica da Economia Política” Marx diz:

“Assim como não se julga o que o indivíduo é a partir do julgamento que ele se faz de si mesmo, da mesma maneira não se pode julgar uma época de transformação a partir de sua própria consciência; ao contrário, é preciso explicar essa consciência a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção” (1982, p.26).

Stirner desenvolve a teoria de um egoísmo em que o sujeito, afrontado pelo nada, se joga nas coisas e recolhe, na “pureza” desse encontro, alguma utilidade. A libertação do “eu” autêntico não está, todavia, no estar no mundo como consumo irrestrito: “Só uma emancipação geral das massas alienadas (...)” libertaria o indivíduo. O homem só muda mudando suas condições efetivas de vida. O debate atual sobre o tempo é abstrato, se não se coloca em questão o papel do trabalho. Portanto, Stirner e outros colegas elaboram a “(...) expressão idealista dos interesses reais da burguesia”. O burguês só consegue livrar-se da propriedade privada ideal e abstratamente, com o pensamento do indivíduo isolado ou pela busca metafísica da transcendência. O “próprio” – ou o “eu”, ou o “único” – de Stirner é a negação da liberdade, só conseguida com a apropriação dos bens alienados. Ambos, Marx e Stirner, interessam-se pela “produção social do mundo”, mas adotam frentes opostas. A natureza, em Marx, corresponde à propriedade de Stirner; muda, contudo, o proprietário – não mais o “único”, mas a “espécie”. A perda do mundo, expressão subjetiva do niilismo, só pode ser sanada com o comunismo – que restitui o mundo. O homem alienado transforma o dado pela revolução “(...) para estar de novo em sua casa em um mundo humano”¹⁰⁵ (Löwith, 1998, p.188-90). Assim, em Löwith, o Eterno Retorno pode ser lido também como a revolução marxista.

A defesa do acaso tem um revés cruel, se devidamente historicizada. O acaso não deve determinar sozinho a escolha; sua preponderância cria o fetichismo, a ilusão de que tudo é novo. Assim, toda superestrutura oferece-se espontânea, na forma da mercadoria. O problema não seria se livrar do acaso, mas saber lidar com o não controle, assumir com a vontade (que nos é inalienável) o que independente da vontade e surge como natureza hostil ao homem. Veja-se a exploração do trabalho, por exemplo, que está muito longe de se transformar em mero “acaso” e nem por isso deixa de produzir uma realidade estranha ao sujeito consciente de si. Seguindo o perspectivismo do movimento do Eterno Retorno, a vontade livre se-

ria um acaso no capitalismo. O Eterno Retorno que liberta não é uma ingênua aceitação da inelutável realidade, mas a escolha a partir dela. Quem “veste a camisa do patrão”, achando suas as causas dele e acreditando na “livre negociação”, se aliena de sua intervenção criativa, conscientemente ou não. Ao tomar ilusoriamente seu caso como único, ou bem acredita na ascensão ao céu do consumo ou bem não vê escolha. A “religião da mercadoria” ou “neoniilismo” inculca no homem o “pequeno medo” da perda do *status* e da propriedade (Lyotard, 1998, p.53). O regimento da produção é a “espoliação legalizada da maioria pela minoria” e tem na publicidade uma das molas mestras de sua sustentação ideológica. Esse “engodo” institucionalizado” aliena a vontade no consumo. O capitalismo inventa necessidades e a propaganda sugere que qualquer um pode tê-las e satisfazê-las a qualquer momento. A morte de Deus ainda não rendeu todos seus possíveis frutos – estamos numa época de entressafra: “Cria-se um sistema de ‘deuses’ que podem ‘ter tudo’, com os quais a plebe é chamada a se identificar” (Kothe, 2004, p.24), igualando a liberdade ao consumo. A situação é delicada. Não advogamos a hipótese de que os trabalhadores abandonem seus empregos e vivam no “ócio criativo”, se é que há algum. O trabalhador, dizia Marx, goza de uma dupla liberdade: é ele livre para vender sua mão de obra ou livre para morrer de fome. O que se defende é que, paralelamente ao amassado pão nosso de cada dia, seja possível uma organização e uma reivindicação popular que, dialeticamente, vá encontrando espaço para gradativamente mudar o *status quo*. Como colocou Lyotard a respeito da alienação, a energia humana que passa exclusivamente pelos mesmos e controlados canais, voltados para a produção capitalista no “retorno pautado”, não cria (1998, p.53). Ainda bem que o homem é síntese de múltiplas determinações. A questão é poder escolher, sabendo o quê e como se escolhe no devir da vida – sem jamais se esquecer disso, mesmo quando não respira, por ora, a chance de mudança, do “grande acaso” messiânico.

Que acaso, que não-controle ainda podem ser produzidos pela imanência do método capitalista, por definição controlador e agenciador? Uma geração herda da precedente um resultado material que reúne forças produtivas, modos de relação com a natureza e com os homens; aufere-se um caráter específico ao dado:

¹⁰⁵ Hoje em dia, mais modesta e realisticamente, o engajamento mais lúcido talvez resida na luta por um “reformismo ininterrupto”.

“Por conseguinte as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias” (Marx/ Engels, 2002, p.36). Não estamos presos ao puro fluxo do real. Ele produz pobreza e o ressentimento do homem que não se realiza, energia adormecida de mudança – eis sua contradição necessária, seu Não Ser em seu corpo, condição de seu funcionamento. Sua ação é a mais perversa inversão do trágico *amor fati*. Friamente, engloba seus fragmentos diversos formando uma coesão sistêmica. O retorno do capital é assegurado pela aparente igualdade entre capital e trabalho (Lyotard, 1998, p.52). O capitalismo, dessa forma, regula a diferença: produz-se o objeto a ser consumido e também novas necessidades de consumo; consome-se a produção, obviamente, e os meios de produção. O preço da mercadoria não é uma troca entre iguais. Ao custo da produção do bem e à reprodução da força de trabalho soma-se a motivação básica do sistema capitalista, a mais-valia, o “arrancar do consumidor e do trabalhador uma parcela que vai ser abocanhada pelos proprietários dos meios de produção” (Kothe, 2004, p.29). A imanência do capital é essa “metamorfose sem fim ou propósito” que só sai de si para dissolver a diferença e refazer-se com a transformação da vida em mercadoria. Ao microscópio, se promete a igualdade de poder de compra para quem seguir produzindo, sem maiores preocupações acerca das condições em que isso se dá – “todo trabalho é trabalho” e enobrece o homem... A afirmação do indivíduo passa a ser sua capacidade de competição no mercado, individualismo a léguas mesmo da aristocracia. Sua alienação é uma “energia com o deslocamento excluído” (Lyotard, 1998, p.51-3). Na globalização da economia mundial não se pensa em “Ser do mundo”, mas se faz o combalido PIB das nações periféricas pagar juros abusivos aos países capitalistas hegemônicos. Protecionismo no andar de cima (o bom controle do “domínio de si” que, aqui, não leva em conta o outro, o mundo humano) e restrições que impedem investimentos sociais no andar de baixo (dívida impagável, financeira e eticamente, à impessoalidade do capitalismo e ao homem do povo). Não se trata da defesa da “caridade”, mas de afirmação, da defesa de uma soberania nacional da produção, distribuída e produzida pelo trabalhador, ao trabalhador.

O Ser do mundo clama por ação: a “religião” do Eterno Retorno deve ser superada e conservada num grau mais elevado. A imanência da experiência como pressuposto ético deve se conjugar com o realismo político da crítica à Economia

Política e da ação transformadora sobre a realidade. A empreitada de Nietzsche jamais será completa se continuar restrita à esfera da inversão religiosa de uma moral individual – que, como diziam Hegel, Marx e Gramsci, não deita raízes na sociedade civil. A “Grande Política” não tem sentido algum se deixada a caminhar no espontaneísmo da formação de valores, no naturalismo do nihilismo que se conhece. Ao contrário do “cão de fogo” de Zaratustra, que coloca o rabo entre as pernas diante dos grandes acontecimentos e teme o “ressentimento popular” (Nietzsche, 1998, p.142-5), para o mundo que nasce e renasce sem citações a justiça não é uma “má paixão”, como tentam fazer crer os ideólogos. A abdicação à participação política não faz com que sua função – que necessita de críticas, permanentes e atentas – suma, como que por encanto. A isso Lukács, tomando um conceito emprestado de Thomas Mann, chamou de “intimismo à sombra do poder” – que se aplica em boa parte da discussão “ética” contemporânea e pós-moderna. Sem poder influir nas mudanças sociais, decididas por reuniões de cúpula das classes dominantes, a intelectualidade evade-se da realidade concreta ao tentar criar um nicho cuja autonomia é falsa – respeitada por não colocar em xeque as questões decisivas da propriedade privada. Esse prestígio auferido pelo conhecimento separa o intelectual, geralmente quadro da pequena burguesia, das camadas populares (Coutinho, 1990, p.71-2). A política retorna quando, não sem *spleen*, assistimos a “Adeus, Lênin!”¹⁰⁶.

Talvez influenciado por Althusser, Deleuze propõe um marxismo afirmativo que dispense a consciência¹⁰⁷, vista como pura negação, fonte de erro e senso comum – seu objeto seria “o fetiche em pessoa”, aludindo à forma da superestrutura ideológica que legitima o individualismo burguês e sua ética. Essa é uma das características de seu “empirismo transcendental”, onde a transcendência não é metafísica. Não há “eu transcendental” e tampouco Deus, mas uma imaterialidade impessoal da produção cultural humana, tradição com que se conecta a prática, a diferença; em seus termos, trata-se de um “campo de imanência”. Ele fala de uma

¹⁰⁶ Filme alemão, dirigido por Wolfgang Becker, 2003.

¹⁰⁷ A questão está em aberto. Vimos com Lukács e Lefebvre as possibilidades da criação consciente – que se afastam do “eu transcendental”, conceito que merece de fato ser criticado. Deleuze e o pós-estruturalismo parecem moralizar a tradição dialética, fazendo dela não uma filosofia, mas um uso incapaz de retornar outro. Chega-se, assim, ao oposto do que se queria negar, ou seja, a uma nova posição metafísica, que implicitamente estaria acreditando que uma idéia poderia, por si só, determinar a prática.

“faculdade de sociabilidade” da Vontade de Potência que deve ter como “objeto transcendente” a revolução, a “luta prática”, o que vai de encontro com nossos interesses: “É neste sentido que a revolução é a potência social da diferença, o paradoxo de uma sociedade, a cólera própria da Idéia social”, uma emanção de si que seria pura afirmação mesmo ao negar e denunciar criticamente o real (Deleuze, 1988B, p.135). Habermas descreve a teoria do fetichismo da mercadoria em Benjamin da mesma maneira. Na sua visão, enquanto Adorno deslocaria a Imagem Dialética para o interior da consciência, igualando-a ao sonho, Benjamin leva ao extremo o fetichismo – fazendo dele um “fato dialético”, uma vez que produz consciência e portanto pode libertar (Habermas, 2001, p.197-8). O Eterno Retorno deixa de ser uma afirmação restrita à esfera individual no retorno coletivo da vontade. Conclui-se que o niilismo não pode ser a mola mestra da História, como aparece no estudo deleuzeano de 1962. Em primeiro lugar, isso contraria o princípio afirmativo, fazendo da essência uma contradição, e não uma multiplicidade em que o negativo obedece – hierarquicamente – ao positivo (da mesma maneira, toma-se um fenômeno europeu diante da religião como verdade universal, deixando de lado as possibilidades múltiplas de formações não niilistas ao redor do mundo); a dialética não pode ser reduzida à falsa alteridade da falta, condicionando o Não Ser a um princípio regulador transcendental. A verdadeira contradição é prática, e não ideal, refere-se ao estar no mundo do homem. Por outro lado, a prática, como exteriorização e afirmação primevas, constrói o campo de imanência econômico no qual convivemos e onde estamos divididos entre os que trabalham e os que exploram o trabalho. O niilismo decorre das adversidades dessa realidade, e não de outra forma; é seu epifenômeno.