



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

ADRIANO COSTA CARDOSO

HISTÓRIA E CRÍTICA AO NEOKANTISMO EM WALTER BENJAMIN

FORTALEZA – CEARÁ

2015

ADRIANO COSTA CARDOSO

HISTÓRIA E CRÍTICA AO NEOKANTISMO EM WALTER BENJAMIN

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia do Centro de Humanidades da Universidade Estadual do Ceará como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino

FORTALEZA – CEARÁ

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Estadual do Ceará

Sistema de Bibliotecas

Cardoso, Adriano Costa.

História e crítica ao neokantismo em Walter Benjamin [recurso eletrônico] / Adriano Costa Cardoso. - 2015.

1 CD-ROM: 4 ¼ pol.

CD-ROM contendo o arquivo no formato PDF do trabalho acadêmico com 96 folhas, acondicionado em caixa de DVD Slim (19 x 14 cm x 7 mm).

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Mestrado Acadêmico em Filosofia, Fortaleza, 2015.

Área de concentração: Filosofia.

Orientação: Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino.

1. Socialismo. 2. Filosofia da História. 3. Materialismo Histórico. 4. Filosofia Contemporânea. I. Título.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título: "HISTÓRIA E CRÍTICA DO NEOKANTISMO EM WALTER BENJAMIN"

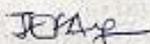
Autor: Adriano Costa Cardoso

Orientador: João Emiliano Fortaleza de Aquino

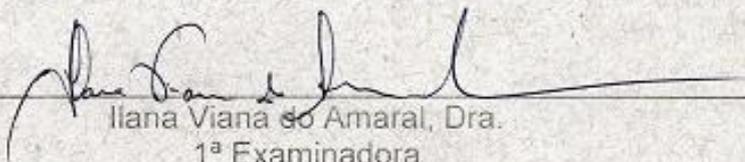
Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Social e Política

Dissertação aprovada em: 05 / 08 / 2015 Conceito Obtido: 10,0

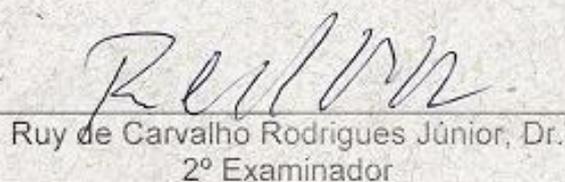
Banca Examinadora



João Emiliano Fortaleza de Aquino, Dr.
Orientador



Ilana Viana do Amaral, Dra.
1ª Examinadora



Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior, Dr.
2º Examinador

À memória de meu falecido pai,
Melquiades.

AGRADECIMENTOS

A meu pai, falecido poucos meses após minha defesa de Mestrado, e a minha mãe, que suportou esta e outras perdas com força incrível. Esta dissertação não existiria sem eles, e isto, não apenas pelo óbvio motivo da minha existência, por eles gestada.

Ao professor e amigo Emiliano Aquino, figura que me inspira profundamente, pela mente, pelo coração e, não menos importantes, pelas mãos, que se situam sempre entre aquelas que interferem no curso do nosso mundo.

Aos também professores e amigos Ilana Amaral e Ruy de Carvalho, que, como outros que não vou elencar, foram fundamentais ao desenvolvimento desse texto, direta ou indiretamente.

À professora Eliana Sales Paiva e a todos aqueles que permitem à Filosofia caminhar por um ambiente salutar, onde o pensamento respira cuidado e aventura.

A todos os amigos, por fim, de hoje e do passado, de dentro e de fora da academia, com os quais cotidianamente convivo, amo, odeio, rio e choro, pois as palavras que aqui despejo apenas expressam, embora muito mediadamente, aquilo que eu sou e vivo.

"Trois mille six cents fois par heure, la
Seconde
Chuchote : Souviens-toi! - Rapide, avec
sa voix
D'insecte, Maintenant dit: Je suis
Autrefois,
Et j'ai pompé ta vie avec ma trompe
immonde!
[...]
Tantôt sonnera l'heure où le divin Hasard,
Où l'auguste Vertu, ton épouse encor
vierge,
Où le Repentir même (oh! la dernière
auberge!),
Où tout te dira : Meurs, vieux lâche! il est
trop tard!"

(BAUDELAIRE, 1861, p. 191)

RESUMO

Nas suas teses de 1940, intituladas *Sobre o conceito de história*, Walter Benjamin se dirige a dois adversários: o historicismo, concepção histórica da burguesia vencedora, e a socialdemocracia, traidora do proletariado revolucionário. Em uma das anotações a essas teses, conhecida como tese XVIIa, ele apresenta o neokantismo como a Filosofia por trás da socialdemocracia, e é daí que partimos para investigar o sentido da crítica do pensador judeu. Em um primeiro momento, faz-se necessário percorrer historiograficamente a associação entre neokantismo e socialdemocracia, tanto pelo viés de filósofos neokantistas como Cohen, Natorp e Vorländer, como pelo exame do grande político socialdemocrata Eduard Bernstein, adentrando igualmente nos acirrados debates da Segunda Internacional a respeito da questão do revisionismo teórico de Marx, que visava eliminar do pensamento socialista a dialética, quando então trazemos a tona, acima de tudo, as figuras críticas de Rosa Luxemburgo e György Lukács. A sequência da exposição visita os textos de juventude de Benjamin, onde o autor dialoga, em maior ou menor medida, com o pensamento neokantista, mas deu-se igual atenção a uma deriva pelos textos estéticos do autor à época, tendo em vista que, embora os neokantistas não sejam citados, questões de método cruciais a esse embate são desenvolvidas naqueles textos. O último capítulo apresenta a conclusão, como um produtivo choque dessas duas trilhas, onde a concepção de história e método de Benjamin, fincada no tempo-de-agora, se opõe ao tempo homogêneo, que oferece fundo à história, tal como esta é concebida pelos socialdemocratas, com sua danosa noção de progresso. A empreitada de Benjamin desfere um severo golpe no criticismo cientificista, que retira do pensamento socialista seu potencial efetivamente revolucionário – e que só é revolucionário na medida em que é mais do que simples pensamento –, situando o autor na linha de Luxemburgo e Lukács, mas com suas especificidades, que indicam um viés mais apropriado ao capitalismo da sociedade de massas do século XX.

Palavras-chave: Socialdemocracia. Neokantismo. História. Materialismo histórico.

ABSTRACT

This dissertation aims to understand the critics of Walter Benjamin to neokantianism, within his reflections concerning history. In his thesis of 1940, entitled *On the concept of history*, Benjamin talks to two adversaries: historicism, historical conception of the winning bourgeoisie, and the social democracy, betrayer of the revolutionary proletariat. On one of the notes to these thesis, known as thesis XVIIa, he presents the neokantianism as the philosophy behind the social democracy, and this is the point from which we seek for the sense of the Jewish thinker's critics. At first, it's necessary to pass through the historiography of the association between neokantianism and social democracy, examining neokantian philosophers such as Cohen, Natorp and Vorländer, as well as the great socialdemocratic politician Eduard Bernstein, entering also the loud debates of the Second International concerning the question of Marx's theoretical revisionism, which searched to eliminate the dialectics from the socialist thinking, when we bring then, overall, the critical figures of Rosa Luxemburgo and György Lukács. The presentation follows visiting the writings of Benjamin's youth, where he dialogues, more or less, with the neokantian thinking, but a wander through his contemporary aesthetic writings received equal attention, although there was no mention to neokantian thinkers, because questions of method which are decisive to this struggle were developed in them. The last chapter presents the conclusion, as a productive collision of these two trails, where Benjamin's conception of history and method, stuck on the time-of-now, refuses the homogeneous time, which offers background to the history, as conceived by the social democrats, with their harmful notion of progress. Benjamin's attempt severely hurts the science-inspired criticism, which removes from socialist thinking its effectively revolutionary potential – and which is in fact revolutionary only once it's more than just thinking –, locating the author in the trace of Luxemburgo and Lukács, but with his specificities, which indicate a bias more appropriated to society of masses' capitalism of the 20th century.

Keywords: Social democracy. Neokantianism. History. Historical materialism.

SUMÁRIO

| | | |
|----------|--|----|
| 1 | INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 | SOCIALDEMOCRACIA E NEOKANTISMO – A SOCIEDADE SEM CLASSES COMO “TAREFA INFINITA” | 13 |
| 2.1 | TESE XVIII E O NEOKANTISMO COMO FILOSOFIA DA SOCIALDEMOCRACIA..... | 13 |
| 2.2 | AFINIDADES ELETIVAS: PEQUENO RELATO HISTÓRICO DA ASSOCIAÇÃO ENTRE NEOKANTISMO E O PARTIDO SOCIALDEMOCRATA..... | 22 |
| 2.3 | CRÍTICA DA SOCIALDEMOCRACIA – CRÍTICA DO NEOKANTISMO: PLEKHÂNOV, ROSA LUXEMBURGO E LUKÁCS..... | 30 |
| 3 | MÉTODO É DESVIO: O DIÁLOGO DE BENJAMIN COM O NEOKANTISMO | 47 |
| 3.1 | DOS PRIMEIROS ESTUDOS DE HERMANN COHEN AO <i>PROGRAMA DA FILOSOFIA VINDOURA</i> | 48 |
| 3.2 | O PROGRESSIVO AFASTAMENTO DO NEOKANTISMO: ESCRITOS ESTÉTICOS E TEORIA DA VERDADE..... | 56 |
| 3.3 | PREFÁCIO EPISTEMOLÓGICO-CRÍTICO VS PAUL NATORP: PLATÃO ENTRE A VERDADE E O CONHECIMENTO..... | 64 |
| 4 | O ANJO DA HISTÓRIA CONTRA O VENTO DO PROGRESSO: DUAS CONCEPÇÕES IRRECONCILIÁVEIS DE HISTÓRIA | 77 |
| 4.1 | INSTANTE DE PERIGO: CRÍTICA DO PROGRESSO COMO CRÍTICA DO TEMPO HOMOGÊNEO..... | 78 |
| 4.2 | <i>URPHÄNOMEN</i> E IMAGEM DIALÉTICA: DA ESTÉTICA AO TRABALHO DAS <i>PASSAGENS</i> | 81 |
| 4.3 | IMAGEM DIALÉTICA E IMAGEM HISTÓRICA: A REDENÇÃO DO PASSADO PELA REVOLUÇÃO NO AGORA..... | 88 |
| 5 | CONCLUSÃO | 92 |
| | REFERÊNCIAS | 94 |

INTRODUÇÃO

Na vasta bibliografia de que dispomos no Brasil, a respeito de Walter Benjamin (1892-1940), pode-se vislumbrar uma lacuna mais ou menos notória: ela diz respeito à relação do pensador judeu com o neokantismo. Esta orientação filosófica, de finais do século XIX, e cuja influência se faria sentir diretamente no universo filosófico europeu – notadamente na Alemanha – do início do século XX, com ecos ainda nas décadas posteriores, ocupava um posto eminente no período em que Benjamin realizou seus primeiros estudos e escritos mais decisivos. Os filósofos neokantistas serviram, portanto, de interlocutores diretos ou indiretos de boa parte da obra filosófica de Benjamin, até o fim de sua vida, como se pode notar a partir da menção feita a esses pensadores nas teses *Sobre o conceito de história*.

Walter Benjamin escreveu essas teses no começo de 1940, tentando definir sua abordagem da história, que ele realiza, por exemplo, nos textos sobre Eduard Fuchs ou Baudelaire, e distinguindo essa abordagem daquela “positivista” de seu tempo¹. Não foi publicado à época, nem Benjamin queria que o fosse jamais, uma vez que o texto era bastante passível de incompreensão. Nas teses, Benjamin apresenta seu conceito de História, principalmente mediante a crítica a duas outras formas de concebê-la, a saber, a forma burguesa e aquela da socialdemocracia², identificando, por trás dessas duas formas, duas orientações filosóficas correspondentes: o historicismo e o neokantismo, respectivamente. Se se pode, ainda hoje, identificar em muitas análises da obra benjaminiana uma confusão do seu pensamento com o modelo reacionário do historicismo³, a verdade é que sua crítica ao neokantismo foi ainda menos compreendida, ao menos no Brasil. O que não é de causar espanto, uma vez que não apenas faltam estudos específicos nesse sentido, como faltam estudos sobre o neokantismo especificamente e sua relação com a socialdemocracia, e mesmo traduções dos teóricos neokantistas e socialdemocratas são, muitas vezes, escassas.

¹ Cf. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin : Aviso de Incêndio : uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Trad. [das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo : Boitempo, 2005, p. 33.

² Entraremos propriamente no texto, com citações e maiores desenvolvimentos apenas adiante.

³ Quando se entende, por exemplo, seu conceito de *origem* e a ideia de uma “salvação” do passado em sentido não-dialético. Vide o primeiro capítulo de GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.

Apresenta-se, então, a primeira razão de existir desta nossa pesquisa. Acontece que, naquelas teses, de onde parte o fio condutor da nossa investigação, o sentido da inclusão do neokantismo como alvo da crítica de Benjamin é, como veremos, a relação dessa orientação com a socialdemocracia alemã. A crítica ao neokantismo, portanto, sob nosso viés de estudo, guarda uma dimensão eminentemente política. Quanto a este aspecto, não faltam estudos sobre o assunto

A dissertação que aqui propomos tem por objetivo justamente investigar esse aspecto pouco iluminado do empreendimento teórico benjaminiano, partindo de uma das anotações às teses *Sobre o conceito de história*, denominada “tese VXIIa”, onde ele soma à crítica à social-democracia, já presente no corpo das teses, a crítica ao que seria, segundo ele, a Filosofia por trás daquela orientação política: o neokantismo. No primeiro capítulo, nos debruçaremos sobre esta ligação, indicada pelo autor, entre socialdemocracia e neokantismo, investigando um possível percurso de estreitamento das relações entre os dois, no contexto do marxismo da época (Segunda Internacional), bem como tomando em consideração as críticas mais notáveis quanto a uma e outro. Em seguida, faremos uma apreciação do modo como o autor acolhe ou confronta o pensamento de neokantistas em textos anteriores e empreenderemos um embate entre o procedimento do autor, no que toca o problema da história, e o daqueles pensadores, tendo em vista a característica peculiar do filosofar como o compreende Benjamin, bem como a forma como ele aborda a problemática do tempo.

Não pretendemos, com esse momento aparentemente historiográfico da análise, realizar uma história da filosofia desse período, ainda que restrita ao neokantismo ou à teoria social-democrata, nem tampouco uma exegese dos escritos de Benjamin ou, muito menos, de outros autores. Os conteúdos históricos, filológicos e filosóficos aqui presentes, tanto neste capítulo como nos próximos, são submetidos ao interesse das questões suscitadas pela leitura das Teses e das anotações que lhes servem de base, bem como daquelas que cruzaram e cruzarão o caminho da pesquisa já em andamento. Servem de motivo a esse procedimento não apenas a limitação bibliográfica sobre o neokantismo da Escola de Marburg ou a ausência de referências mais explícitas da parte de Benjamin com relação à questão aqui abordada, mas igualmente a compreensão de que o momento presente exige uma reflexão sobre os vários problemas aqui envolvidos – alguns dos quais só

poderão receber melhor tratamento em momentos posteriores da pesquisa –, bem como a certeza de que as ideias aqui expostas são expressões de movimentos reais, cujo conhecimento cremos ser essencial a quem queira mover-se de olhos bem abertos no presente. Como diz a epígrafe do ensaio sobre *As afinidades eletivas* de Goethe:

“A quem elege às cegas, fumaça do sacrifício golpeia-lhe
Nos olhos”.

Toda precisão e minúcia justificam-se não por uma exigência de se apresentar corretamente datas, nomes, feitos e lugares, mas na medida em que permitem vislumbrar ideias e abrir caminhos àqueles que refletimos agora.

2 SOCIALDEMOCRACIA E NEOKANTISMO – A SOCIEDADE SEM CLASSES COMO “TAREFA INFINITA”

2.1 TESE XVIII E O NEOKANTISMO COMO FILOSOFIA DA SOCIALDEMOCRACIA

Em suas teses *Sobre o conceito de história*⁴ (1940), Walter Benjamin enfrenta, em particular, duas orientações filosóficas bastante relevantes na discussão a respeito da história, a saber: o historicismo, em voga naquela época, e o neokantismo, que, segundo Benjamin, dominava o pensamento da socialdemocracia alemã – a qual, por sua vez, monopolizava politicamente o movimento operário alemão (sindicatos, partidos). Objetivamos aqui estabelecer o campo de enfrentamento e o sentido do embate do autor com esta última orientação filosófica, no contexto de suas formulações concernentes à história e à revolução social.

Nosso ponto de partida é a tese XVIIa, onde Benjamin apresenta indícios de sua oposição ao que ele considera o fundo filosófico da social-democracia, relacionando-a com a filosofia neokantista. Ele escreve:

Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes. E estava bem assim. O infortúnio começou quando a socialdemocracia alçou essa representação a um ideal. O ideal foi definido, na doutrina neokantiana, como uma tarefa infinita. E essa doutrina era a filosofia elementar do partido socialdemocrata – de Schmidt e Stadler a Natorp e Vorländer. Se a sociedade sem classes começou por ser definida como tarefa infinita, o tempo vazio e homogêneo transformou-se, por assim dizer, numa antecâmara onde se podia esperar mais ou menos tranquilamente pela entrada da situação revolucionária⁵.

Cabe aqui, então, indagar em duas direções: em primeiro lugar, qual o sentido do “ideal” e da “tarefa infinita” a que a sociedade sem classes foi identificada pelos neokantistas, e onde Benjamin localizou aquelas categorias; em segundo lugar, onde e de que maneira se pode perceber essa forte relação entre o pensamento neokantiano e a teoria e prática da social-democracia. Embora sejam questões bastante afins e caminhem juntas, abordaremos apenas a primeira neste tópico, dirigindo-nos à segunda no tópico seguinte. Portanto, nesse primeiro

⁴ Seguimos as teses conforme elas se encontram em LÖWY, M. *Aviso de Incêndio*, na tradução de Jeanne-Marie Gagnebin e Marcos Müller. O material relativo às teses que não aparece nessa edição será utilizado a partir de BARRENTO, *Anjo da história*; as diversas anotações encontram-se ao final do livro, nas pp. 175-192.

⁵ BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 177.

momento, investigaremos o neokantismo da Escola de Marburg, orientação de grande força nos meios universitários alemães do fim do séc. XIX até as primeiras décadas do séc. XX. Nossa abordagem das teses neokantistas e mesmo da sua relação com a social-democracia é, em certa medida, facilitada, em primeiro lugar, pelo fato de o trabalho de Paul Natorp (1854-1924), pensador citado por Benjamin, ser, até certo ponto, uma espécie de comentário marginal ou complemento filológico da obra de Hermann Cohen (1842-1918) e, igualmente, pela afirmação de Eduard Bernstein (1850-1932) de que a base filosófica de suas ideias políticas ser o pensamento de Konrad Schmidt (1863-1932). No entanto, facilidades tendem a gerar um hábito que pode ocasionar erros da parte de quem observa, e, portanto, tomamos aqui o cuidado de não exagerar tais correspondências e alertamos o leitor pra que se mantenha atento a isso. A imprecisão filológica – se assim pudermos chamá-la – dessa interpretação virá à luz nos tópicos seguintes, bem como sua possível justificação.

O retorno a Kant na academia alemã deu-se, em particular, graças ao professor Friedrich Albert Lange (1828-1875), que publicou, em 1866, sua um tanto volumosa *História do materialismo*. Em 1896, Hermann Cohen, professor judeu não-assimilado, que ingressou na Universidade de Marburg graças a Lange, publica um pequeno estudo introdutório a essa obra (que seria ampliado em subseqüentes edições, em 1902 e 1914). Nessa introdução feita por Cohen⁶, ele apresenta, na verdade, muito mais suas próprias ideias do que as do seu, por assim dizer, protetor. Um detalhe que poderia ser marginal na referida obra, mas que ganha, na presente discussão, uma importância especial, é a afirmação de Cohen de que Lange era na verdade um pensador idealista. Ele escreve (tradução minha, a partir, como sempre, da edição francesa):

[...] este termo [o idealismo], em toda a história da cultura, no seio da qual ele habitou e habita, apesar de tudo, a palavra de ordem dominante, apenas surgiu por ocasião de viradas esclarecedoras, a partir de um sentido obscuro e impreciso. Foi precisamente isto o que impulsionou Lange, que em todas as fibras de seu espírito e de seu coração, era um idealista sincero, à história do materialismo: ele achava o idealismo ambíguo, ao passo que encontrava no espírito rebelde do materialismo um sentido de verdade; ao mesmo tempo, declarava clara e muito expressamente que o materialismo era incapaz de realizar ele próprio suas melhores tendências, quando procurava se libertar do falso idealismo – o espiritualismo estéril –, e

⁶ COHEN, Hermann, *Introduction critique à l'histoire du matérialisme de Friedrich Albert Lange*. Daqui em diante nos referiremos a essa obra apenas como *Introdução*.

que, em oposição a isso, ele, o materialismo, era grato ao idealismo pelo sucesso dessa realização⁷.

Essa curiosa afirmação a respeito de Lange demonstra um pouco a especificidade do idealismo de Cohen: ele se distingue do Idealismo Alemão do séc. XIX, bem como de qualquer concepção especulativa da filosofia, pra se aproximar da racionalidade científica. A obra de Lange, apesar do ano de sua publicação, não dialoga (ao menos não diretamente) com o materialismo histórico e a dialética, dando, por outro lado, bastante ênfase à interpretação do “materialismo” de Kant. É com este materialismo, que exalta os progressos das ciências, que Cohen identifica seu próprio idealismo. A filosofia deve seguir, segundo Cohen, o caminho do que ele denomina *idealismo crítico*, concebido como a filosofia mais adequada aos progressos da razão, isto é, a filosofia intimamente ligada ao moderno conhecimento científico. De que forma se dá uma tal ligação? A fim de responder a isso, analisemos a evolução do pensamento de Cohen.

O neokantismo de Cohen distingue-se do de seus predecessores, os quais se dividiam entre aqueles que tomavam uma via profundamente metafísica e aqueles que incorriam no psicologismo. Seu neokantismo consiste menos na afirmação de argumentos ou doutrinas particulares de Kant do que no compromisso com o que ele compreendia ser o *método transcendental* estabelecido por este pensador⁸, método este que se opunha àquelas duas orientações. No segundo capítulo da sua *Introdução*⁹, Cohen enfrenta justamente o caminho equivocado tomado pela consideração de seus contemporâneos da ciência psicológica, na medida em que a filosofia se via submetida e mesmo suplantada pela psicologia empírica, quando na verdade ela deveria permanecer na base do sistema, do qual a psicologia fazia parte. Com efeito, é este o pilar do neokantismo de Cohen: a ideia de um sistema de saberes, formado por lógica, ética e estética, sendo a psicologia uma disciplina central, na medida em que postula a unidade da consciência, mas o faz tendo por base a lógica, que é a disciplina fundamental da filosofia. É como essa lógica que devemos compreender o *método transcendental* assumido por Cohen. Ela é a lógica das ciências empíricas, cuja verdade não se encontra no materialismo,

⁷ COHEN, *Introdução*, p. 30.

⁸ Dando um pequeno *spoiler* de uma discussão que será apresentada mais adiante, é curioso notar uma afirmação similar de Lukács em relação a Marx, de que o Marxismo Ortodoxo não se prende a afirmações particulares de Marx, mas sim ao seu método.

⁹ COHEN, *Introdução*, pp. 55-105: “Le rapport de la psychologie à la métaphysique”.

mas no idealismo, que se desenvolveu, em seus grandes momentos, desde Platão, passando por Descartes e Leibniz, até chegar a Kant. Obviamente, todos estes pensadores são pensados como momentos do desenvolvimento do *método transcendental*.

Essa noção de idealismo, Cohen a desenvolveu a partir do seu enfrentamento com a discussão dos pensadores que, em seu tempo, haviam recolocado Kant no centro dos debates filosóficos¹⁰. Aos olhos de Cohen, os teóricos do “retorno a Kant” (Hermann von Helmholtz e Lange) interpretavam a teoria kantiana de forma errônea, o que permitia a pensadores como J.F. Herbart e Adolf Trendelenburg criticarem o filósofo de Königsberg. Essa interpretação neokantiana “primitiva” (ou seja, aquela de Helmholtz e Lange) concebia o conhecimento como formado por elementos objetivos e subjetivos: os objetos fora de nós conferiam a objetividade do conhecimento, enquanto as formas a priori da intuição, a saber, espaço e tempo, eram elementos subjetivos. Assim, a objetividade do conhecimento deveria se reportar às coisas, e não às formas a priori do conhecimento. Com base nisso, Trendelenburg defendeu a “alternativa negligenciada”¹¹ contra a afirmação de que espaço e tempo eram simples formas da intuição, e Herbart acusou Kant de defender que as representações do espaço eram inatas. Cohen discorda, no entanto, de tal interpretação de Kant e, criticando-a, portanto, acredita refutar as críticas ao filósofo. Em *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), ele defende a objetividade do *a priori*, argumentando que ele possui três “níveis” (ou “graus”): o primeiro, mais inessencial, seria o das estruturas “metafísicas” aparentemente permanentes que encontramos em nós via introspecção; o segundo seria o das formas da sensibilidade e do entendimento, isto é, espaço e tempo e as categorias; o terceiro seria o das “condições formais de possibilidade da experiência”, das quais os demais níveis derivam, sendo as categorias “abstrações científicas” deste terceiro

¹⁰ As seguintes considerações baseiam-se no artigo sobre Cohen escrito por EDGAR e presente na enciclopédia virtual Stanford.

¹¹ Resumidamente, essa alternativa (conforme o artigo que consta no link: <http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/59242/1/jk26-suzuki.pdf>) afirma que, embora, conforme Kant, as propriedades das coisas em si não possam ser intuídas *a priori* e o espaço e tempo sejam intuídos *a priori*, isto não exclui a possibilidade de que o espaço e o tempo de fato sejam propriedades das coisas em si. Na verdade, isso não diz respeito apenas a espaço e tempo, mas a quaisquer propriedades das coisas em si. Em português, podemos encontrar apenas uma discussão a esse respeito, no seguinte link: <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br/home/item/173-aspectos-transcendentais-compromissos-ontol%C3%B3gicos-e-elementos>. (Ambos os links acessados às 11:00 do dia 22 de janeiro de 2015.)

nível. Ademais, a experiência de que Cohen fala – em um sentido kantiano, ele insistia – não tinha nada a ver com o sujeito cognoscente, da maneira como interpretavam Helmholtz e Lange, mas com os princípios matemáticos e as leis fundamentais que regiam a ciência natural pura, isto é, a mecânica. A experiência de que fala Cohen, não é a do indivíduo comum, nem a da humanidade como um todo, mas a dos cientistas diante de seus objetos. Ele apresenta, portanto, uma interpretação fortemente anti-psicologista de Kant. Mesmo quando usa um vocabulário que parece remeter à estrutura psicológica do sujeito do conhecimento, ele afirma que o vocabulário da filosofia transcendental, em seu sentido verdadeiro, diz respeito aos métodos da ciência natural matematicamente precisa. “Assim, a ‘faculdade’ da sensibilidade consiste realmente apenas nos métodos pelos quais o matemático constrói grandezas espaciais, e a ‘faculdade’ do entendimento consiste realmente apenas nos métodos pelos quais os físicos constroem representações de objetos físicos”¹².

Desse modo, o sistema de Cohen, em suas três partes, é todo trespassado por uma consideração da ciência do seu tempo¹³, e, portanto, tal como a lógica deveria partir do *factum* das ciências matemáticas da natureza e fornecer a sua justificação filosófica, a ética deveria partir do *factum* da ciência da jurisprudência e fornecer sua justificação filosófica na investigação da forma da Lei. É importante, entretanto, frisar que a relação de Cohen (e dos seus sucessores neokantistas) com a ciência não é ingênua com relação ao caráter mutável dos princípios das ciências. Nesse sentido, o pensamento de Cohen é bastante “histórico”. Ele chega a afirmar: “A conexão [da filosofia] com a história significa em primeiro lugar a conexão com a ciência”¹⁴. Este modo de tratar a filosofia, relacionando-a com as condições atuais da ciência, Cohen o denomina “crítica”, a qual se opõe à “doutrina”, que seria uma forma dogmática de conhecimento¹⁵.

¹² EDGAR, *Hermann Cohen*. (Stanford)

¹³ Na verdade, a *Estética do Sentimento Puro* fugia um pouco a essa premissa, na medida em que não existia uma “ciência do sentimento”, da qual Cohen pudesse partir.

¹⁴ COHEN, *Lógica do Conhecimento Puro*; citado em KIM, *Paul Natorp*, presente na enciclopédia Stanford.

¹⁵ O termo “crítica” será bastante recorrente nos escritos dos social-democratas, bem como no embate de Lukács com o revisionismo marxista dos oportunistas, enquanto “doutrina” será um termo utilizado por Benjamin no seu prefácio epistemológico-crítico ao *Origem do Drama Barroco Alemão* (daqui em diante referido apenas como *Prefácio*).

Finalmente, o ponto central de nosso interesse aqui surge na obra de Cohen quando ele aborda a questão da coisa em si. Já na segunda edição de seu *Kants Theorie der Erfahrung*, de 1885, ele afirma que a coisa em si não deve ser interpretada como um objeto que existe independentemente das representações do sujeito cognoscente, causando-lhe sensações de alguma maneira. Ela é, na verdade, a totalidade da experiência, tomada como objeto de pensamento. Esta totalidade da experiência se distingue da experiência que temos em determinado momento da história da ciência, sendo, portanto, o ideal a que esta ciência e a filosofia crítica almejam. A forma como Cohen põe as coisas, isto é, a afirmação de que a objetividade se encontra no *a priori* concebido como as condições de possibilidade da experiência e a noção de coisa em si como a totalidade da experiência como objeto de pensamento – totalidade obviamente nunca atingida, pois sempre haverá nova experiência no futuro –, nos impulsiona a identificar sua postura com a do idealismo subjetivo de Fichte, mas deixaremos esse ponto pra pouco mais adiante, quando falarmos das críticas aos social-democratas e neokantistas. Fato é que a origem do conhecimento e das leis *a priori* que o tornam possível se encontra, no entender de Cohen, no pensamento puro. Ele rejeita qualquer lugar à sensibilidade no âmbito do conhecimento¹⁶; a filosofia crítica é a lógica do conhecimento puro.

E, uma vez que filosofia é sistema¹⁷, o que vale na lógica é válido igualmente na ética. Obviamente, nos referimos aqui à aplicação do *método transcendental*. Com efeito, há distinções entre a abordagem da lógica e a da ética, e Cohen o reconhece, uma vez que as ciências do homem não lidam com um objeto como a natureza, mas com o homem na qualidade de legislador de si mesmo. Há, entretanto, uma identificação fundamental entre ambas, que diz respeito ao seu método e igualmente à sua estrutura: elas têm em comum não apenas a exigência de se partir da ciência atual de cada um dos âmbitos e de justificá-la filosoficamente,

¹⁶ Isto levou alguns comentadores, segundo KIM, a considerarem essa última teoria do conhecimento de Cohen mais hegeliana do que kantiana, o que se nos apresenta como quase motivo de riso, principalmente se consideramos o Hegel retomado por Lukács.

¹⁷ Um dos elementos talvez mais controversos do *Prefácio* de Benjamin é sua insistente crítica à filosofia compreendida como sistema, o que leva a um aparente choque com a teoria hegeliana e mesmo com o Lukács que ele houvera lido bem recentemente, uma vez que o autor húngaro afirma reiteradas vezes o papel central da noção de totalidade na teoria. Entretanto, o que se deve entender por sistema naquele texto parece ser muito mais o sistema compreendido à maneira de Cohen. Pretendemos desenvolver melhor estas diferenças nos capítulos posteriores, quando as postulações de Lukács e Benjamin tiverem sido devidamente apresentadas.

mas lidam ainda com um objeto infinito, isto é, a totalidade da experiência tomada como objeto de pensamento. No campo da ética, a conclusão decorrente desse modo de ver as coisas é a de que os ideais éticos não serão jamais inteiramente concretizados, embora as sociedades na história humana tendam sempre mais a aproximar-se de tais ideais. Não pudemos localizar, na bibliografia consultada de Cohen, a expressão “tarefa infinita”, mas certamente a compreensão que este autor apresenta da ética e da política correspondem à afirmação de Benjamin sobre o “ideal” neokantista, incorporado pela socialdemocracia na sua noção da sociedade sem classes. De qualquer maneira, encontramos uma passagem onde essa ideia aparece com toda força. Ela surge em meio à sua defesa da fé em Deus, contra o ateísmo, com o qual “o socialismo perde seu cimo, seu teto, tal como, com o materialismo, ele perde sua base, seu fundamento”¹⁸.

Quem, ao contrário, parte da ideia espera, com uma confiança alegre, vivaz e, portanto, também refletida, a realidade efetiva assegurada da coisa justa. Essa espera é mais do que a expressão passional da convicção ética. É a fé em Deus como ideia formando a pedra angular¹⁹ da ética e que não é própria somente da fé religiosa – a ideia significando a garantia de que a moralidade será realizada como o *porvir infinito da humanidade*²⁰.

Essa forma de compreender a ética e, conseqüentemente, a política levou Cohen a adotar o chamado “socialismo ético”, que Lange também adotara. Ele deriva seu socialismo do imperativo categórico, segundo o qual o homem (e, portanto, igualmente o trabalhador) não pode ser considerado como um meio. O grau da sua associação entre Kant e o socialismo, não fosse a recorrência desse exagero em outros autores, sob as mais diversas formas, beiraria o absurdo, como podemos ler na seguinte passagem:

Kant, em matéria de ideal político, reivindicou explicitamente Platão, e isto em razão de sua república, que permanece sendo o ideal de todas as utopias, tomando partido vigorosamente pela sua veracidade e seu caráter realizável. Ele é, efetiva e verdadeiramente o fundador do socialismo alemão²¹.

¹⁸ COHEN, *Introdução*, p. 207.

¹⁹ “*Clef de voûte*”, na tradução francesa, fazendo clara referência à parte superior da arquitetura do socialismo (*voûte* = arco, abóbada), como figurado na passagem que citamos logo antes. O termo “pedra angular”, em português, costuma ser utilizado informalmente pra referir à “pedra fundamental”, que se localiza na parte inferior da edificação, prejudicando o sentido da imagem de Cohen.

²⁰ COHEN, op. cit., pp. 207-8. Grifo nosso.

²¹ *Ibidem*, pp. 201-2.

Cohen apoiaria o partido social-democrata alemão, em sua vertente menos revolucionária, que apresentaremos nos tópicos seguintes. Ele chegaria mesmo a escrever alguns textos relativos à defesa, por exemplo, do sufrágio universal. Mas a entrada de Kant nas fileiras do movimento socialista alemão não se daria por intermédio direto de Cohen, e, sim, de Eduard Bernstein e Conrad Schmidt, de quem falaremos em seguida²².

Antes de adentrarmos na outra face desse processo, entretanto, é proveitoso examinar a figura de Karl Vorländer (1860-1928), a quem Benjamin faz menção na tese de que partimos nesta pesquisa. Como sua carta de apresentação, oferecemos a descrição que ele faz de si próprio em sua *História da Filosofia*:

Karl Vorländer (nasc. 1860, professor de Instituto em Solinger, filho do filósofo Franz Vorländer) ocupou-se, acima de tudo, da aplicação do método crítico ao domínio da filosofia prática. Em particular, trata de demonstrar como precisamente este método é apropriado para aprofundar a ciência social e é compatível com o genético do marxismo (*Kant e Marx*, 1911)²³.

Em 1900, Vorländer publicava seu *Kant und der Sozialismus*²⁴, onde pretendia apresentar: em primeiro lugar, uma reflexão sobre a possibilidade da associação entre Kant e o socialismo, por meio do estudo da relação entre Kant e os problemas sociais de então; em segundo lugar, a posição do neokantismo (entre eles, Lange, Cohen e Natorp) em relação ao socialismo e a nova fundamentação que estes pensadores fornecem ao mesmo; por fim, um olhar sobre o “retorno a Kant” em jovens marxistas, em particular, Jaurès, Schmidt, Bernstein e L. Woltman. Vorländer estabelece um paralelo entre liberalismo e socialismo, ao afirmar que os dois despontaram, respectivamente, no final do séc. XVIII e no começo do séc. XX, dois períodos nos quais a Filosofia tinha na figura de Immanuel Kant seu maior bastião. Mas ele indica uma diferença: a reaparição de Kant é aquela que, segundo ele, de fato compreendeu Kant em sua essência, a saber, na sua compreensão, o método científico. Ele diz:

²² Sugerimos, como acréscimo a estas considerações, a leitura do livro *Kantian Ethics and Socialism* (1988), de Harry van der Linden. O objetivo do autor é mostrar que não só a doutrina de Kant é compatível com o socialismo, como Kant serve pra corrigir aspectos equívocos da teoria de Marx. Ele expõe igualmente as ideias de Hermann Cohen de um socialismo fundado na moral kantiana.

²³ VORLÄNDER, *Historia de la Filosofía* [originalmente publicado em 1903], p. 373. Traduzido por nós do espanhol. A referência diz respeito ao seu *Kant und Marx*, publicado originalmente em 1911.

²⁴ VORLÄNDER, .

Os seguidores e continuadores de Kant de um século atrás não dominavam de maneira suficientemente profunda o núcleo do que Kant aspirava: o novo método científico que ele fundou. Eles desprezaram a sobriedade dos princípios simples da ciência, aproveitando, em vez disso, os problemas metafísicos novos nele envolvidos e se dirigiram a suas construções no ar feitas de pensamento ousado, alguns grandes, cujo desmoronamento foi mais cedo ou mais tarde inevitável. O kantismo hodierno ou neokantismo, que desperta progressivamente desde que, em meados do século XIX, sucedeu o colapso do Romantismo filosófico, procede de outra maneira. Empenhado, de um lado, em manter claramente os limites distintivos das diferentes ciências e domínios da consciência, e movido, por outro, pelo impulso para a unidade e a conexão, que ao mesmo tempo se fizeram valer sempre mais fortemente na vida dos povos cultos primeiramente no campo nacional e, em seguida, no campo social, ele pretende antes de tudo tornar o método de Kant frutífero especialmente para os problemas do nosso tempo²⁵.

O neokantismo reinava soberano, aos olhos de Vorländer, nos mais diversos campos da cultura, mas no campo social enfrentava a barreira do preconceito dos socialistas, em grande medida por conta das raízes hegelianas do pensamento de seus fundadores, Marx e Engels. Por aqueles anos, contudo, tal quadro apresentava mudanças, cujo primeiro aceno de maior visibilidade fora o retorno a Kant que Eduard Bernstein exigia ao final de sua obra, pilar do incipiente movimento revisionista da teoria de Marx. A esse respeito, ele escreveria em sua *História da Filosofia*:

Somente em fins do século passado [séc. XIX] surgiu dentro do socialismo científico uma corrente crítica que tratava de apartá-lo de uma fundamentação puramente histórica e econômica. Seu representante capital como publicista foi Eduard Bernstein [...]. Sentindo justamente, que ao marxismo faltava uma consideração consciente e metódica do fator moral assim como uma profunda fundamentação crítica, exigia Bernstein, que havia sido marxista ortodoxo, uma acentuação mais enérgica do elemento “ideológico” e resumia sua tendência no grito: voltemos a Kant, voltemos a F. A. Lange! No entanto, este criticismo não foi desenvolvido consequentemente por ele, como por outros socialistas (S. Gunter, M. Adler, Vorländer e outros)²⁶.

²⁵ Traduzimos livremente do original: “Kants Anhänger und Nachfolger vor hundert Jahren erfassten zumeist nicht tief genug den Kern dessen, was Kant gewollt: die neue wissenschaftliche Methode, die er begründet hat. Sie stürzten sich statt dessen auf die von ihm neu aufgerollten metaphysischen Probleme und führten, die schlichten Grundsätze der Wissenschaft als nüchtern verachtend, ihre kühnen, zum Teil grossartigen Gedankenluftbauten auf, deren Zusammenbruch über kurz oder lang unausbleiblich war. Anders der heutige oder Neukantianismus, den eben jener um die Mitte des 19. Jahrhunderts erfolgende Zusammenbruch der philosophischen Romantik allmählich wieder erwachen liess. Bestrebt, einerseits die Grenzscheiden der verschiedenen Wissenschaften und Bewusstseinsgebiete klar zu halten, und getrieben andererseits von dem Drang nach Einheit und Zusammenfassung, der sich gleichzeitig auch im Leben der Kulturvölker erst auf nationalem, dann auf sozialem Gebiet immer stärker geltend gemacht hat, sucht er vor allem gerade die Methodik Kants für die Probleme unserer Zeit fruchtbar zu machen.” (VORLÄNDER, *Kant und der Sozialismus*, p. 3).

²⁶ VORLÄNDER, *Historia de la Filosofía*, p. 393-4. Tradução nossa.

É este revisionismo teórico de Marx, no qual caminham lado a lado a preocupação com uma dita “imparcialidade científica” e uma remissão ao elemento idealista, moral, do socialismo, encarnado de forma primordial na obra de Bernstein, que apresentamos no tópico seguinte.

2.2 AFINIDADES ELETIVAS: PEQUENO RELATO HISTÓRICO DA ASSOCIAÇÃO ENTRE O NEOKANTISMO E O PARTIDO SOCIALDEMOCRATA

Embora Cohen conferisse a si próprio o título de socialista, o início da aproximação entre o Partido Socialdemocrata Alemão (SPD) e o neokantismo pode ser melhor identificado na figura de Eduard Bernstein, membro do partido, que, a partir de seus escritos polêmicos de fins do séc. XIX em diante, deu origem ao chamado revisionismo da teoria de Marx. Bernstein, amigo de Friedrich Engels até o fim da vida deste, publicou, durante a última década do séc. XIX, uma série de artigos na revista *Neue Zeit*, periódico teórico do SPD, questionando os postulados do marxismo seguidos por aquele partido, vindo a sistematizar tais críticas no livro *As premissas do socialismo e as tarefas da socialdemocracia* (1901) (traduzido no Brasil como *Socialismo evolucionário*)²⁷. Rosa Luxemburgo (1871-1919) afirmou em seu *Reforma ou Revolução* (1900), que, em Bernstein, os elementos “oportunistas” (isto é, que adaptavam a teoria às necessidades circunstanciais da atividade política) da social-democracia encontraram sua primeira e definitiva justificação teórica. Esses elementos oportunistas podem ser identificados na figura de funcionários sindicais e dirigentes da social-democracia da Alemanha meridional e correspondiam, conforme a visão de Luxemburgo, aos elementos pequeno-burgueses que ganhavam força dentro do partido²⁸.

²⁷ BERNSTEIN, *Socialismo Evolucionário*.

²⁸ Já em maio de 1890, o caso dos “jovens” prenunciava essa oposição de uma social-democracia “proletária”, revolucionária, e uma social-democracia “pequeno-burguesa”, reformista. Hans Müller, um dos “jovens”, fez essa acusação por ocasião a constante vitória de August Bebel sobre a oposição nas assembléias do partido, mas o próprio Engels considerou as acusações injustificadas e aquele movimento como “um marxismo convulsionado e distorcido”. Conforme Fetscher: “Oportunistas eram, a seus [de Rosa Luxemburgo] olhos, o ‘socialismo de Estado’ de Vollmar, o ‘socialismo agrário’ da Alemanha meridional, as ‘propostas de compensação’ de Heine (aprovação do orçamento militar em troca da concessão de direitos populares), as intervenções de Schippel em favor do protecionismo alfandegário, etc. No Congresso de Stuttgart, em outubro de 1898, todos os elementos oportunistas se haviam rapidamente agrupado sob a égide do ‘estandarte bernsteiniano’” (FETSCHER, “Bernstein e o desafio à ortodoxia”, p. 292.)

O SPD só iria conferir às ideias de Bernstein um parecer positivo na década de 1920, com o chamado Programa de Gorlitz (1921)²⁹, mas é inegável, como o próprio Bernstein indica reiteradas vezes em seu texto, que a crítica teórica que ele empreendia naquele momento expressava perfeitamente a prática de pelo menos boa parte dos socialdemocratas de então. Os limites desta acusação serão vistos mais à frente neste capítulo.

Na referida obra, portanto, refletindo sobre como o proletariado alcançaria o poder político, ele opunha à noção de “catástrofe” (isto é, de revolução), afirmada por todos os marxistas de então, a ideia de uma evolução progressiva por meio de reformas, objetivando conciliar a teoria socialdemocrata com sua prática efetiva. Bernstein justifica sua posição:

Nunca tive um excessivo interesse no futuro, para além de princípios gerais; não consegui nunca ler até ao fim qualquer descrição do futuro. Os meus pensamentos e esforços estão preocupados com os deveres do presente e do futuro próximo, e só me ocupo com as perspectivas mais longínquas, na medida em que me possam fornecer uma linha de conduta para a ação adequada agora³⁰.

Bernstein pensa o presente como mais uma conta do rosário chamado “evolução social”. Evidência da posição de Bernstein como uma posição de integração do proletariado à sociedade capitalista, mais do que de elemento negativo-contraditório, é seu abandono da ideia de uma interrupção, que ele substitui pela lógica do acúmulo, por uma continuidade mais ou menos pacífica:

[...] a conquista do poder político requer a posse de *direitos* políticos; e o mais importante problema tático, que a democracia social alemã tem hoje para resolver, parece-me ser o de delinear os melhores métodos de ampliação dos direitos políticos e econômicos das classes trabalhadoras alemãs³¹.

Antes de apresentar melhor os argumentos de Bernstein, no entanto, é preciso compreender o contexto em que ele escreveu, ou, mais corretamente, *contra* o *quê* ele se posicionava em sua crítica. A utilização do termo catástrofe não deve

²⁹ “Somente o *Programa de Görnitz* do SPD (1921), em cuja redação o próprio Bernstein participou de modo decisivo, é que [o Partido] adotou *in totum* as concepções do revisionismo. Depois da reunificação dos socialistas majoritários com a ala direita do USPD, foi porém mais uma vez alcançado um compromisso (como em Erfurt), concretizado no *Programa de Heidelberg* (1925), no qual os princípios marxistas não constituíam tanto o fundamento das diretivas práticas, mas antes uma sua cobertura”. Ibidem, p. 291.

³⁰ BERNSTEIN, *Socialismo evolucionário*, p. 27.

³¹ Ibidem. Grifo do autor.

ter passado despercebida do leitor. Em certo ponto do prefácio à sua mais famosa obra, Bernstein afirma a necessidade, indicada já por seu falecido amigo Engels, de organizar politicamente e desenvolver como força democrática as classes proletárias, “em lugar de especular sobre um grande desastre econômico”³². Os termos *catástrofe* e *desastre* não por acaso sugerem a ideia de um fenômeno natural, espontâneo, independente do nosso querer e agir. O que transparece na utilização desses termos é a ideia de uma inevitabilidade do fim do capitalismo e a ascensão do socialismo. Aqui, com essa ideia, nos deparamos com o marxismo da Segunda Internacional, representado na Alemanha pelo SPD e tendo como principal expoente teórico, com eco em toda a Europa, a figura de Karl Kautsky (1854-1938).

De propensão mais teórica do que política, Kautsky cedo desenvolveu um duplo interesse investigativo: nas ciências da natureza e na ciência histórica. Com relação a seu primeiro interesse, sofreu um forte impacto das teorias evolucionistas, em particular, de Darwin. Quando conheceu Marx, foi à luz da teoria da evolução que interpretou o materialismo histórico: tal como Darwin descobrira as leis da evolução natural, Marx havia descoberto as leis da evolução das sociedades humanas³³. Esta visão era bem próxima à visão de Engels a essa altura. A crítica da economia política de Marx era interpretada como um conjunto de leis que dariam conta da história da humanidade. A crítica feita por Kautsky dos chamados “marxistas vulgares”, que utilizariam o marxismo como um esquema, uma fórmula imutável a ser aplicada às várias situações históricas, não modifica a natureza do seu próprio marxismo: ele o tornou um marxismo cientificista. As afirmações de Marx sobre a evolução do capitalismo, muitas delas inseparáveis da denúncia contra o reinado da economia autonomizada sobre a vida alienada dos homens, tornam-se, em Kautsky, leis de funcionamento e até previsões quanto ao desenvolvimento do capitalismo rumo a seu fim inevitável.

Essa interpretação é apresentada na primeira parte, teórica, do Programa de Erfurt (1891), escrito principalmente por Kautsky e Bernstein. Esse programa, por sinal, é de importância singular no presente debate, uma vez que apresenta uma

³² Ibidem, p. 26.

³³ Vorländer, em sua *História da Filosofia*, quando fala a respeito da relação entre o marxismo e Kant, cita como importante nome nessa tentativa de aproximação o teórico Woltmann, sobre quem escreve: “Com mais formação filosófica que Bernstein defendeu Ludwig Woltmann (1871-1907), o qual já citamos como darwinista (página 338) uma síntese original de Kant, Karl Marx e Darwin [...]” (p. 394, tradução nossa).

dupla natureza: sua primeira parte, teórica, defende a ideia da revolução, bem como as demais “premissas” básicas do socialismo; sua segunda parte, prática, defende ações de cunho reformista. Na primeira parte, Kautsky toma emprestado de Marx várias notas históricas, em particular, do capítulo sobre a acumulação primitiva d’ *O Capital*, tornando essas notas algo além do que seriam inicialmente³⁴.

Dessa maneira, o que em Marx ainda vinha munido de forte reserva quanto à ciência burguesa e sua naturalização do existente, com Kautsky se torna praticamente uma nova ciência burguesa, a ciência da revolução proletária. Alguns comentadores³⁵ indicam a importância da crença na inevitabilidade do socialismo naquele período, em que a classe operária se organizava, resistindo às leis anti-socialistas e ao “assédio” político das demais classes (camponeses e pequena-burguesia), permitindo-lhe manter-se firme em sua posição de parteira solitária da revolução. Fato é que a falsa concretude (em termos lukacsianos) dessa premissa, aliada à política de reformas do partido, ou seja, o fato de a social-democracia de Kautsky postar-se em uma “antecâmara onde se podia esperar mais ou menos tranquilamente pela entrada da situação revolucionária”³⁶, que viria inexoravelmente, permitiu o advento de uma série de contradições internas à social-democracia, das quais Bernstein é não apenas a expressão mais nefasta aos olhos dos defensores da revolução, mas é também uma das expressões teóricas talvez mais honestas e lúcidas. Deixemos, no entanto, a avaliação do valor e do sentido dessas contradições pra um momento posterior e atentemos ao que diz Bernstein.

Não é possível, no âmbito desta exposição, fazer uma análise minuciosa de todas as teses econômicas e estatísticas apresentadas por Bernstein, de tudo o que ele afirma sobre crédito, trustes, sociedades por ações, cooperativas de produção e de consumo e sindicatos, nem muito menos do debate sobre cada um

³⁴ Como nota Fetscher: “Atendo-se estritamente ao capítulo 24 de *O Capital*, Kautsky utiliza a crítica da economia política nele contida exclusivamente como teoria do desenvolvimento necessário do modo de produção capitalista. As poucas passagens de caráter puramente histórico de *O Capital* servem-lhe como chave para uma compreensão global. Enquanto uma adequada leitura de *O Capital*, do ponto de vista teórico, entende a crítica de Marx como uma reconstrução das leis gerais de estruturação de uma economia puramente capitalista, e reconhece ademais o caráter sobretudo impessoal e coercitivo daquilo que prescreve o comportamento tanto dos indivíduos quanto dos grupos específicos, Kautsky – e, como ele, quase toda a Segunda Internacional – orienta-se no sentido de afirmações marxianas, mal-entendidas e acolhidas como obrigatórias, acerca do presumível desenvolvimento do modo de produção capitalista” (FETSCHER, *op cit.*, pp. 264-5).

³⁵ Cf. HOBBSAWN, *História do Marxismo II*.

³⁶ BENJAMIN, *O anjo da história*, p. 177.

desses pontos, que se estendeu entre ele e Rosa Luxemburgo, principalmente, chegando a réplicas e tréplicas demasiado extensas e polêmicas. O essencial da questão é o fato de que Bernstein abandona a ideia de “catástrofe”, isto é, a ideia de que o capitalismo tendia à própria extinção, e de que nisso se baseia a luta socialista. Os “fatores de adaptação”, tais como trustes, o crédito e as sociedades por ações, permitiriam ao capitalismo uma sobrevivência que aparecia a ele como eterna, evitando ou minorando os efeitos das crises e gerando mais riqueza social e melhor distribuição da renda. Com efeito, ele indaga:

1) será que a enorme extensão do mercado mundial, em conjunto com a extraordinária brevidade de tempo necessário para a transmissão de notícias e para os transportes, terá aumentado as possibilidades de ajustamento das perturbações?; E 2) será que a grandemente aumentada riqueza dos Estados europeus, em conjunto com a elasticidade do moderno sistema de crédito e a aparição dos cartéis industriais, terá limitado a força de reação das perturbações locais ou individuais, pelo menos por algum tempo, de modo que as crises comerciais gerais, semelhantes às mais antigas, tenham de ser encaradas como improváveis?³⁷

As cooperativas de consumo, os sindicatos e a atividade parlamentar da socialdemocracia, por sua vez, permitiriam ao proletariado galgar estágios cada vez mais altos na escala do progresso político e econômico. O socialismo não deveria, segundo o autor, esperar do retrocesso a possibilidade da sua vitória, mas, em vez da ideia de “quanto pior, melhor”, deveria ver sempre com bons olhos os progressos dentro da política e economia capitalistas, pois seriam estes progressos a, gradualmente, conduzir à nova sociedade. E este progresso podia ser observado nos números da economia dos vários países da Europa, ao contrário da ideia de catástrofe, que só se fixava na mente dos marxistas de então em decorrência da sua adesão nada científica ao método dialético, o qual só compreendia quaisquer progressos como advindos de contradições e conflitos. “Mas o caso é inverso. As perspectivas do socialismo dependem não do decréscimo, mas do aumento da riqueza social”³⁸, afirmava o autor, deixando explícita sua ideia de que o socialismo não passava da próxima estação a ser alcançada pela locomotiva do progresso que então passava pela estação do liberalismo, caminhando sempre por sobre os trilhos da democracia.

Mas a respeito do liberalismo, como grande movimento histórico que foi, devemos considerar o socialismo como seu herdeiro legítimo, não só na

³⁷ BERNSTEIN, p. 78.

³⁸ Ibidem, p. 59.

seqüência cronológica, mas também nas suas qualidades espirituais, como se demonstra aliás em toda e qualquer questão de princípio em que a democracia social tenha de assumir uma atitude³⁹.

Mas não é apenas no movimento que o escrito de Bernstein busca interferir; na medida em que, a seu ver, uma atitude errônea diante dos pressupostos do socialismo entrava o livre curso dos progressos no socialismo, ele não pretende deixar intocada a teoria. Evidência do “sucesso” dessa empreitada teórica é o uso feito das suas teses, após a publicação de seu livro, como justificação das posições dos vários assim chamados oportunistas de dentro do partido. A “renovação” ou “revisão” teórica pretendida por Bernstein age no sentido do abandono da dialética. Ele expõe essa necessidade com uma imagem:

Parece, assim, que esse grande espírito científico [Marx] foi, no fim de tudo, escravo de uma doutrina. Para exprimi-lo em linguagem figurada, levantou um enorme e poderoso edifício dentro dos limites do andaime que encontrou já de pé, e no seu erguimento manteve-se estritamente dentro das leis da arquitetura científica, na medida em que elas não colidiam com os limites que o andaime lhe fixava; entretanto, sempre que o andaime lhe permitia, fugia ou desprezava essas leis. Onde o andaime pôs um limite ao progresso da construção, mudou a planta do edifício, à custa das suas proporções corretas e ficando, assim, dependendo ainda mais do andaime. [...] a minha convicção é que, onde esse dualismo se revele a si próprio, o andaime tem de ser destruído se quisermos que o edifício seja erguido nas proporções corretas e adequadas. [...] Nada me confirma melhor esse conceito do que a ansiedade com que certas pessoas desejam manter algumas afirmações de *O Capital*, que estão falseadas pelos fatos. São precisamente alguns dos maiores devotos de Marx, que não lograram afastar-se da forma dialética da obra – isto é, do andaime referido –, que se mostram tão ansiosos⁴⁰.

O autor defende que certos aspectos da sociedade industrial foram tomados em consideração por Marx, mas deixados de lado muito cedo, o que deu origem a uma má compreensão da evolução dessa sociedade. Objetivando conferir uma maior exatidão “científica” à análise marxiana da sociedade capitalista, Bernstein indica os erros fundamentais cometidos por aquele autor e seguidos “dogmaticamente” pelos marxistas: a ideia de uma diminuição da classe proprietária, a da extinção das camadas médias (empresas e propriedades de terra pequenas e médias) e a do agravamento das crises cíclicas. Dando seqüência, de certo modo, à linha de desvio iniciada já por Engels e Kautsky, Bernstein menciona que, pra Engels, o fundamental pra luta socialista não é a mais-valia, mas a teoria do colapso. Ele diz:

³⁹ Ibidem, p. 116.

⁴⁰ Ibidem, p. 152.

Uma base científica para o socialismo ou o comunismo não pode apoiar-se unicamente no fato de que o trabalhador assalariado não recebe o valor integral do produto de seu trabalho. 'Marx', diz Engels, no prefácio à *Miséria da filosofia*, "nunca baseou nesse fato as suas demandas comunizantes, mas sim no colapso necessário do modo capitalista de produção, que cada dia está mais próximo de acontecer, sob os nossos olhos"⁴¹

As retificações das análises marxistas e a assunção da primazia da teoria do colapso sobre a desarmônica, "classista" e pouco verificável teoria da mais-valia atendem a uma postura nítida em Bernstein, isto é, a do cientista tal como concebido na modernidade. Em seu *Eclipse da Razão*⁴², Max Horkheimer afirma que cada autor que realiza o processo de formalização da razão considera seu predecessor no mesmo processo como ainda demasiado metafísico. Se a afirmação do teórico frankfurtiano refere-se na verdade à posição filosófica epistemologizante dos positivistas, ela não deixa de valer pra Bernstein e demais "revisionistas" do marxismo, em um sentido que vai além da analogia. Bernstein define como seu objetivo corrigir a doutrina marxista, retirando seu dogmatismo e permitindo que ela se torne verdadeira ciência. Ele escreve: "O que constitui o objetivo fundamental deste trabalho é, por oposição ao que resta ainda do modo utópico de pensamento na teoria socialista, reforçar igualmente os elementos realistas e idealistas do movimento socialista"⁴³. É importante perceber o quanto a associação entre "realismo" e "idealismo" se assemelha ao modo como Cohen concebe o procedimento filosófico. O paralelo salta aos olhos: tal como, em Cohen, a Filosofia legítima deve ser "realista", no sentido de conformar-se à "objetividade" das conquistas científicas de seu tempo, e "idealista", na medida em que postula como seu universo próprio aquele do *transcendental*, pensado como a própria adequação da Filosofia à racionalidade científica; do mesmo modo, em Bernstein, o socialismo deve ser "realista", buscando adequar-se aos "fatos" da realidade "objetiva", como vem representada nas estatísticas mais recentes, e "idealista", na medida em que esta adequação à realidade dos fatos mostra que o socialismo é antes um "ideal ético" do que o fruto histórico de contradições no interior do capitalismo, apreendidas por uma dialética materialista⁴⁴.

⁴¹ BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 54.

⁴² HORKHEIMER, *Eclipse da Razão*.

⁴³ BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁴ Este ponto ficará mais claro na seqüência da exposição.

Na conclusão de sua obra, “Kant contra cant”, Bernstein afirma o mesmo que Cohen: o socialismo não é um estágio mais avançado da sociedade, gestado de modo imanente, e a partir das contradições econômicas e sociais, no interior do próprio sistema capitalista; ele é apenas um ideal, um “dever-ser”.

Uma classe com aspirações necessita de um moral elevado e não pode sofrer deteriorações. Se estabelece para si própria um fim último ideal ou não, é irrelevante, contanto que persiga com energia os seus fins próximos. O ponto importante é que esses fins sejam inspirados por um princípio definido que exprima um mais alto grau de economia e de vida social, que sejam a materialização de uma concepção social que signifique, na evolução da civilização, uma visão mais alta da moral e dos direitos legais⁴⁵.

Daí ele conferir importância à Filosofia de Immanuel Kant, como componente essencial do pensamento socialista. Bernstein atribui à aceitação da dialética de Hegel o procedimento muitas vezes bem pouco científico de Marx e seus seguidores, por meio de “teorias preconcebidas sobre o rumo do movimento”, as quais “tentam determinar a direção do movimento e o seu caráter sem um olho vigilante sobre os fatos concretos e a experiência”, obstruindo assim “o real progresso, prático e teórico, do movimento”⁴⁶. Contra isso, ele apresenta seu remédio:

E nesse espírito, eu, na época, recorri ao grande filósofo de Königsberg, à *Crítica da razão pura*, contra o *cant* que pretendeu instalar-se no movimento da classe trabalhadora e para o qual a dialética hegeliana oferece um confortável refúgio. Digo isso porque estou convencido de que a democracia social requer um Kant que julgue as opiniões recebidas e as examine criticamente com profunda acuidade, que revele onde o seu aparente materialismo é a mais alta – e por isso a mais facilmente enganadora – ideologia, e advirta que o desprezo do ideal, a amplificação de fatores materiais, enquanto não se convertem em forças onipotentes da evolução, constituem uma autodecepção, que tem sido e será exposta como tal, em todas as oportunidades, pela ação daqueles que a proclamam⁴⁷.

O momento em que Bernstein escreve isso é justamente aquele em que a academia alemã deixa Hegel de lado e volta-se novamente a Kant, especialmente graças a Cohen e os demais teóricos de Marburg. Embora Bernstein não desenvolva muito essa perspectiva, tornando claros os fundamentos kantianos de seu socialismo revisionista, podemos facilmente depreender do que foi dito que a mudança básica operada aqui é o abandono de uma crítica imanente ao modo de

⁴⁵ BERNSTEIN, *op. cit.*, p. 158.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 149.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 159.

produção capitalista e de uma compreensão política do movimento socialista em prol de uma crítica idealista, ética, e de um movimento gradual, sem saltos nem atritos, em direção a um objetivo político mais ou menos claro. Como fica claro na seguinte passagem:

As perspectivas dessa luta [dos trabalhadores por democracia na política e na indústria] não dependem da teoria da concentração do capital nas mãos de um número decrescente de magnatas, nem de todo esse andaime dialético do qual isso é uma tábua, mas do recrudescimento da riqueza social e das forças sociais produtivas, em conjunto com o progresso social geral e, particularmente, em conjunto com o progresso intelectual e moral da própria classe trabalhadora⁴⁸.

2.3 CRÍTICA DA SOCIALDEMOCRACIA – CRÍTICA DO NEOKANTISMO: PLEKHÂNOV, ROSA LUXEMBURGO E LUKÁCS

Outro importante nome na base do revisionismo foi o de Konrad Schmidt (1863-1932), economista e social-democrata alemão, cujo pensamento era tido por Bernstein, segundo avalia Plekhanov, como a filosofia por trás de sua teoria política⁴⁹. Schmidt é referido pelo economista Eugen Böhm von Bawerk (1851-1914), em seu livro sobre a teoria da exploração de Marx⁵⁰, ao lado de Bernstein. Böhm-Bawerk⁵¹ contradiz a tentativa de Schmidt de “salvar” a teoria do valor de Marx concebendo-a como uma hipótese teórica, na medida em que considerar uma segunda lei que desvie o valor da referência ao trabalho como componente *exclusiva* do valor é, logicamente, retirar a exclusividade do trabalho como gerador de valor. A crítica-salvação de Marx por Schmidt se dá no contexto da imputação, àquela época, de contradições ao terceiro volume, póstumo, de *O Capital*, relativas à teoria do valor do primeiro volume. Uma referência mais pertinente aqui à figura de Schmidt é aquela presente em *Reforma ou Revolução*, onde Luxemburgo diz:

Konrad Schmidt, que comentara favoravelmente no *Vorwärts* as teses de Bernstein, colocava suas esperanças em “um movimento de reforma social em favor da classe operária que progrida até o infinito”, sem reconhecer, porém, que tanto o Estado quanto o movimento sindical enfrentam barreiras insuperáveis no âmbito da ordem social existente⁵².

⁴⁸ Ibidem, p. 153.

⁴⁹ PLEKHANOV, *Conrad Schmidt Versus Karl Marx and Frederick Engels*.

⁵⁰ BÖHM-BAWERK, *A Teoria da Exploração do Socialismo Comunismo*, pp. 121-35.

⁵¹ Eugen Böhm Ritter von Bawerk foi um economista austríaco de grande importância no desenvolvimento da chamada Escola Austríaca de Economia.

⁵² Citado em FETSCHER, *op. cit.*, p. 295.

Novamente, surge o motivo do “progresso infinito”, próprio de quem abandonou as determinações do campo finito das ações propriamente históricas. Economicamente, pelo que se depreende da crítica de Luxemburgo a Schmidt em *Reforma e Revolução*, este autor chegava a conclusões praticamente idênticas às de Bernstein. O lugar do revisionismo era o espaço indistinto, nebuloso, situado entre a teoria proletária e a ciência burguesa. Logo se poderá ver o sentido dessa desamparada pertença.

Na medida em que, como já afirmamos, Bernstein foi a grande expressão do assim chamado oportunismo teórico dentro da socialdemocracia alemã (e mesmo de outros países), e, segundo Plekhânov, Bernstein considerava o pensamento de Konrad Schmidt como a filosofia por trás de sua teoria política, o autor russo empreende em mais de um artigo uma crítica a Schmidt, das quais analisamos apenas uma⁵³. Plekhânov parte, nesse intuito, da crítica de Marx e, principalmente, Engels a Kant, à incognoscibilidade da coisa em si por meio do primado da ação sobre a simples argumentação. (Engels, *Ludwig Feuerbach e Socialismo utópico e socialismo científico*. Marx, 2ª tese do *Teses sobre Feuerbach*.) O argumento básico, que pretende deitar por terra qualquer pretensa superioridade da filosofia kantiana sobre a suposta filosofia de Marx e Engels – isto é, tal como Plekhânov a compreende – pode ser resumido na citação que Plekhanov faz da seguinte observação de Engels:

Desde o momento em que aplicamos estas coisas, de acordo com as qualidades que percebemos nelas, ao nosso próprio uso, submetemos as percepções dos nossos sentidos a uma prova infalível no que se refere à sua exatidão ou à sua falsidade. Se estas percepções fossem falsas, falso seria também o nosso juízo acerca da possibilidade de empregar a coisa de que se trata, e a nossa tentativa de empregá-la teria forçosamente de fracassar. Mas se conseguimos o fim desejado, se achamos que a coisa corresponde à idéia que dela fazemos, que nos dá o que dela esperávamos ao usá-la, teremos a prova positiva de que, dentro desses limites, as nossas percepções acerca dessa coisa e das suas propriedades coincidem com a realidade existente fora de nós⁵⁴.

⁵³ Nos referimos aqui ao artigo “Conrad Schmidt Versus Karl Marx and Friedrich Engels”, acessado em <https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1898/conrad-schmidt.htm> às 23:00 do dia 25 de julho de 2015. Os artigos de Schmidt a que Plekhânov se dirige são: “Ein neues Buch über die materialistische Geschichtsauffassung” (1896) e “Kant, sein Leben und seine Lehre”, sobre um livro de Kronenberg, e publicado na *Vorwärts* de out. 1897.

⁵⁴ Utilizamos a tradução presente em ENGELS, *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, p. 5 (Prefácio à Edição Inglesa), acessado em: <http://pcb.org.br/portal/docs/dosocialismoutopico.pdf>, às 0:00 de 3/4/2015.

Segundo Plekhânov, Schmidt abandona essa linha de argumentação, substituindo-a por uma mais frágil, a de que podemos dar-nos conta de nossa cognoscibilidade sobre a Natureza por perceber nela um ordenamento com a lei. Schmidt afirmou que Marx e Engels fugiram à consideração da Filosofia de Kant, o que Plekhânov refuta nesse início do texto. Plekhânov toma dos *Prolegomena* a definição de Kant segundo a qual os fenômenos são produtos dos efeitos da coisa-em-si sobre nós. Na passagem⁵⁵ a que Plekhânov se reporta, Kant critica justamente a posição idealista de que não existem objetos externos ao intelecto. O teórico russo apresenta, então, uma série de observações de pensadores materialistas (d'Holbach, La Mettrie, Dr. Priestley) com um igual pensamento, de que não conhecemos dos objetos senão suas propriedades, isto é, seu fenômeno, nesse sentido de que conhecemos apenas seu efeito direto ou indireto sobre nós. Se Kant admite que as coisas-em-si *causam* tais efeitos sobre nós, ele se contradiria quando afirma que não podemos atribuir uma categoria como a de *causalidade* às coisas-em-si. Conforme Plekhânov, se conhecemos os efeitos das coisas-em-si sobre nós, conhecemos as relações entre ela e nós e, igualmente, as relações entre elas. Kantianos como o Doutor Lasswitz⁵⁶ argumentam, ao contrário, que Kant não afirma em lugar algum que a coisa-em-si cause os fenômenos em nós. Plekhânov identifica a base dessa tese de Lasswitz na *Crítica da razão pura* e indaga se Kant teria uma visão diferente em uma e outra obra. Ele lembra que na primeira edição desta última Kant defendia um *idealismo cético*, segundo o qual nada existiria fora da consciência, e os *Prolegomena*, assim como a edição subsequente da *Crítica da Razão Pura*, apresentariam uma mudança nesse ponto de vista, na medida em que Kant respondia a objeções a esse respeito. Lasswitz, ao tentar fugir dessa contradição, cairia no *idealismo subjetivo*, à maneira de Fichte, afirmando que todo ente existe apenas na consciência, seja ele um Eu ou um não-Eu. Schmidt seguiria uma orientação similar. Plekhânov conclui:

Consequentemente, o Doutor Lasswitz não poderia dizer, junto ao Doutor Conrad Schmidt, que a *Crítica da Razão Pura* de Kant é representativa do idealismo. Ele teria de reconhecer que o idealismo é de todo melhor representado na *Wissenschaftslehre* (teoria da ciência) de Fichte. [...] como

⁵⁵ Plekhânov remete à passagem que se encontra em KANT, *Prolegomena*, pp. 39-40.

⁵⁶ Conhecido como precursor da ficção científica, Kurd Lasswitz (1848-1910) foi também físico e estudioso de matemática e filosofia, associado à teoria neokantiana e autor da *Geschichte der Atomistik* (1890). A obra referida por Plekhânov é sua *Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit* (1883). Vorländer também se refere a Lasswitz em sua *História da Filosofia*.

é de conhecimento geral, Kant protestou contra a sua doutrina sendo interpretada no sentido da doutrina da ciência⁵⁷.

Assim, os kantianos optam, em sua posição teórica, entre as inconsistências de Kant e o *idealismo subjetivo* que recusa Kant⁵⁸. Conrad Schmidt, conforme diz Plekhânov, não disse uma palavra sobre qual edição da *Crítica da Razão Pura* seria a verdadeira expressão do idealismo. O teórico neokantista evitaria seguir a trilha de Fichte, mas tampouco resolveria as contradições que dificilmente poderia deixar de notar em Kant.

Plekhânov critica ainda a (in)distinção entre materialista e idealista de Schmidt, a qual se baseia na definição de Engels (em seu *Ludwig Feuerbach*), e que afirma que o materialista concebe o mundo tal como este se apresenta, sem dirigir-se a ele com fantasias idealistas – crendo ele (Schmidt) diferenciar-se assim da filosofia hegeliana. O teórico russo apresenta uma passagem diversa de Engels, onde o materialista distingue-se do idealista na medida em que confere primazia à natureza em relação ao espírito, ao passo que o idealista faz o oposto. A passagem de Engels é corroborada por três trechos do *Système de la Nature*, de d’Holbach, onde se defende que todo princípio de explicação dos fenômenos naturais não devem ser procurados senão na própria natureza, na própria matéria e em seus movimentos. Ainda duas curtas passagens do *Le vrai sens Du ‘Système de la Nature’*, de Helvétius, são aduzidas, no intuito de negar qualquer realidade e valor a qualquer remissão ao que provenha de fora da natureza, uma vez que o homem faz parte desta e é às leis dela subordinado. Quanto à existência do mundo externo à consciência, que Schmidt, de acordo com Plekhânov, tem como certa, Helvétius, novamente de acordo com o pensador russo, a considera apenas provável, por maior que seja esse grau de probabilidade. Em virtude dessa diferença, o autor chama Schmidt de *dogmático* em comparação com um materialista do séc. XVIII, zombando de seu pretense “progresso”.

Plekhânov resume, então, suas críticas, segundo as quais Schmidt, primeiro, desconhece a filosofia de Kant, que pretende advogar, segundo, desconhece a filosofia de Marx e Engels, que pretende criticar, e, por fim,

⁵⁷ PLEKHÂNOV. Kant teria feito tal protesto, conforme nota de Plekhânov, em seu *Erklärung [in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre]*, de 1799.

⁵⁸ Como já anunciamos, ao tratar de Cohen, este cai em uma posição bastante próxima à de Fichte, conforme o aspecto frisado por Plekhânov.

desconhece o que seja propriamente o materialismo. Ele atribui a adesão pouco consistente de Schmidt à filosofia de Kant a um fenômeno de imitação dos teóricos burgueses em que caem muitos teóricos da classe trabalhadora, traindo esta sua classe. A filosofia de Kant atende aos interesses da burguesia em seu combate às últimas aspirações das classes trabalhadoras, mas, se estas recorrem àquela filosofia, trata-se apenas do costume das classes subalternas de imitarem as superiores, o que denota uma fraca *consciência de si*. Ele diz:

As classes inferiores são conhecidas por, muitas vezes, imitar suas superiores, mas quando é que elas o fazem? Quando não atingiram ainda uma *consciência de si*. A imitação de uma classe superior por uma inferior indica que esta não amadureceu ainda para a luta por sua emancipação; aquele que deseja promover tal maturidade tem o dever de travar uma guerra igualmente contra essa imitação. O desenvolvimento da consciência nos oprimidos é um tremendo ‘fator de progresso’⁵⁹.

A afirmação de Plekhânov, de que Schmidt, como os demais kantianos, “trairia” a luta do proletariado, afirmação que o autor russo não desenvolve mais aprofundadamente, pode ser compreendida sob a luz de muitas afirmações dos neokantistas que seguiam algum tipo de socialismo, segundo as quais o materialismo de Marx seria responsável por sua concepção de socialismo fundada sobre a revolução violenta. Entretanto, e antes de seguirmos, na exposição, com a crítica aos revisionistas de Marx feita por Rosa Luxemburgo, é oportuno mencionar, como advertência sobre os limites da posição do teórico russo, a reflexão de Lukács, em um trecho do seu *História e Consciência de Classe*, acerca do argumento de Engels, mencionado por Plekhânov, e que dá o tom da crítica deste ao neokantismo de Schmidt.

No final da segunda parte do tópico “As antinomias do pensamento burguês”, presente em seu texto “A reificação e a consciência do proletariado”, que compõe seu *História e Consciência de Classe*, György Lukács (1885-1971) comenta as afirmações de Engels a respeito da coisa-em-si. O teórico húngaro se reporta a uma passagem, análoga àquela do *Socialismo Utópico e Socialismo Científico*, citada por Plekhânov, do *Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*, de Engels, onde este afirma que a “práxis, ou seja, a experiência e a indústria”, transforma a “coisa em si” em “coisa para nós”⁶⁰. Contra um tal equívoco, Lukács recorda, em

⁵⁹ PLEKHÂNOV, (tradução nossa).

⁶⁰ ENGELS apud LUKÁCS, p. 149.

primeiro lugar, no que toca a Hegel (e, conseqüentemente, Marx), que o “em si” hegeliano não se opõe ao “para nós”, sendo os dois, na verdade, a mesma coisa, e a verdadeira oposição consistindo naquela que se dá entre o “em si ou para nós” e o “para si”, “esta espécie de posição em que o ser pensado do objecto significa ao mesmo tempo a consciência de si do objecto”⁶¹. Em segundo lugar, no que concerne a Kant, ele lembra que este jamais tomou a coisa em si como “um limite à possibilidade de alargamento concreto dos nossos conhecimentos”, uma vez que sua teoria do conhecimento fora estruturada precisamente à medida da ciência da natureza mais avançada da época, a astronomia de Newton, e à medida das suas possibilidades de progresso, sendo garantida, portanto, ao método de Kant, sua “*possibilidade ilimitada de alargamento*”⁶². A doutrina de Kant afirma unicamente que, por mais que o conhecimento dos fenômenos se amplie rumo ao infinito, ele nunca ultrapassará o âmbito dos fenômenos, ele nunca será conhecimento da coisa em si.

A interpretação de Engels possui, no entanto, um equívoco mais importante, que nos leva à dimensão política por trás desse debate epistemológico: Engels compreende a práxis como “experiência e indústria”, transportando-se, com isso, em direção ao domínio dos teóricos burgueses que enfrenta. A esse respeito, Lukács escreve:

Ora, a experimentação é precisamente o comportamento mais puramente contemplativo. O experimentador cria um meio artificial, abstracto, para poder *observar* sem obstáculos o funcionamento das leis a observar (sem perturbar esse funcionamento) eliminando todos os elementos irracionais e incomodativos. [...] E quando Engels diz, a propósito da indústria, que se torna útil “para os nossos objetivos” o que assim se “produz”, parece ter por um momento esquecido a estrutura fundamental da sociedade capitalista [...]⁶³.

Lukács se refere, aqui, justamente ao tema que aborda naquele seu texto, isto é, a *reificação*, processo pelo qual as relações entre os homens, produzidas por estes homens, se apresentam diante deles próprios como se fossem forças naturais, das quais eles não têm controle nem consciência. Engels esqueceu-se, portanto, segundo Lukács, de

⁶¹ LUKÁCS, p. 149.

⁶² Ibidem, p. 149. Grifado no original.

⁶³ Ibidem, p. 150.

que na sociedade capitalista, há “uma lei natural” que assenta na ausência de consciência dos participantes. A indústria, na medida em que estabelece “objetivos”, não é, no sentido decisivo, no sentido histórico e dialéctico, mais que um objeto: não é um sujeito das leis naturais sociais. [...] no espírito do marxismo (que Engels habitualmente interpreta neste sentido), a “indústria”, isto é, o capitalista como portador do progresso económico, técnico, etc., não age, mas é objeto de acção, e que a sua actividade se esgota na observação e no cálculo exactos das leis sociais naturais⁶⁴.

Em decorrência do que foi exposto, podemos localizar na argumentação de Engels, e, conseqüentemente, na de Plekhânov, um recuo da atitude teórica dialéctica revolucionária, que recai na postura de aceitação do universo de pensamento próprio da burguesia, que enxerga a realidade capitalista como realidade natural. Isto, porque Engels, e, com ele, Plekhânov, confundem a *transformação*, no sentido revolucionário, marxiano, de emancipação, de superação da pré-história da humanidade e, portanto, de *interrupção* do progresso da sociedade capitalista reificada, com a simples transformação de materiais, como ela se dá na indústria⁶⁵.

Se a crítica de Plekhanov atua unicamente sobre o âmbito mais estritamente filosófico, ou mais precisamente epistemológico, com todos os limites que Lukács aponta ao argumento que o pensador russo toma de Engels, a polémica levada à frente por Rosa Luxemburgo contra os revisionistas levou muito mais em conta o aspecto propriamente económico e político. A teórica polonesa, em seu famoso livro *Reforma ou Revolução*, apresenta o contra-senso da oposição feita por Bernstein entre esses dois métodos de luta. Reafirmando algo que de forma alguma era estranho aos social-democratas de então, ela esclarece que as reformas eram nada mais que o acúmulo de forças e a disciplina de luta da classe operária, não configurando qualquer oposição ao caminho revolucionário, e na verdade preparando-o⁶⁶.

⁶⁴ Ibidem, p. 150-1.

⁶⁵ A nível epistemológico, no confronto que faremos (no segundo capítulo) entre a interpretação de Platão feita por Natorp e a que realiza Benjamin, dá-se algo parecido, quando, ao interpretar a eterna procura do amado pelo amante, o neokantista a concebe como a ampliação sempre contínua dos progressos científicos, ao passo que Benjamin vê nisso a marca própria do filosofar, enquanto constante recomeço.

⁶⁶ Como expressa Waldenberg: “Nos anos que precederam a Primeira Guerra Mundial, a discussão entre a ala radical e a ala reformista não colocou em questão a necessidade da luta por reformas políticas e sociais no quadro do capitalismo. Precisamente porque o movimento socialista visava a se tornar o movimento de massas do proletariado, essa luta se revelava indispensável, inclusive para dar à classe operária consciência e confiança em seu próprio poder e para levá-la a compreender a importância da solidariedade de classe e da organização classista nas relações sociais e políticas

Enquanto, no chamado marxismo ortodoxo (na verdade, a ala kautskysta da Segunda Internacional), as reformas representavam ideologicamente o progresso da organização e da consciência antagonista do proletariado, elas eram, para o revisionismo, a própria realização gradual da transição do capitalismo ao socialismo. Nas décadas posteriores, a situação política alemã permitiu o delineamento de diferenças entre os social-democratas, e mesmo aqueles que, partidários do assim chamado “marxismo ortodoxo”, se opunham ao revisionismo teórico tornaram mais explícitos os diferentes matizes de seus métodos de luta. Nesse contexto, são dignas de nota as oposições de Rosa Luxemburgo e Anton Pannekoek com relação a Kautsky e mesmo a Lenin. Não cabe aqui, no entanto, apresentar os detalhes e as problemáticas envolvendo esse debate teórico e prático, bastando-nos deixar claro que, na visão dos socialdemocratas do fim do séc. XIX e começo do séc. XX, incluindo, portanto, Rosa Luxemburgo, reforma e revolução pertenceriam a uma mesma estratégia⁶⁷ de luta.

O mais essencial, entretanto, na crítica de Luxemburgo a Bernstein, é a análise das tendências da sociedade capitalista e como elas são interpretadas pelo revisionista: “Entretanto, o essencial da teoria de Bernstein não é a sua concepção das tarefas práticas da social-democracia, o que interessa é a tendência objetiva da evolução da sociedade capitalista que decorre paralela a essa concepção”⁶⁸. Basicamente, com suas teses sobre os “fatores de adaptação” do capitalismo, Bernstein leva à conclusão segundo a qual o estágio atingido àquela época pelo capitalismo fazia ressaltar o caráter social da produção, mas sem conduzir à

fundamentais. Ao mesmo tempo, um resultado positivo em tal luta contribuía para melhorar as condições de vida miseráveis e humilhantes do proletariado. A luta pelas reformas foi, portanto, geralmente considerada pelos marxistas como uma condição indispensável à preparação da classe operária para a revolução”. (WALDENBERG, “A estratégia política da social-democracia alemã”, pp. 237-8). Sempre que utilizarmos, portanto, os termos “reformismo” ou “reformista”, estaremos nos referindo àqueles teóricos e políticos que abandonam a perspectiva da revolução em prol de uma política exclusivamente baseada em reformas; não estaremos fazendo qualquer alusão àqueles que tenham simplesmente considerado as reformas como estratégia válida de algum modo na luta do proletariado.

⁶⁷ Utilizo o termo *estratégia* sem querer com isso indicar a oposição entre *tática* e *estratégia*, feita por alguns teóricos, mesmo porque, conforme explicita WALDENBERG, *op. cit.*, p. 225, nessa época o único termo utilizado quando os marxistas de então queriam se referir às suas formas de luta era *tática*.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 27.

“passagem dessa produção socializada à produção socialista”⁶⁹. Nesse sentido, Luxemburgo, por sua vez, conclui:

Só resta, como fundamento do socialismo, a consciência de classe do proletariado. Mas mesmo esta não reflete no plano intelectual as cada vez mais flagrantes contradições internas do capitalismo ou a eminência [sic] do seu desmoronamento, porque os “fatores de adaptação” impedem que se produza, reduzindo-se portanto a um *ideal*, cuja força de convicção repousa nas perfeições que se lhe atribuem⁷⁰.

É este, em suma, o percurso feito por Bernstein e, portanto, pelos revisionistas em geral, o percurso inverso ao dos socialistas éticos, à maneira de Cohen, mas com igual resultado: enquanto estes partem de um ideal ético rumo a um socialismo “corrigido”, aqueles partem da “correção” de Marx em direção a um socialismo guiado por ideais éticos. Aqui se atam os pontos da trama tecida por Benjamin na noite de seus dias⁷¹: Marx trouxera a utopia da comunidade humana liberada a seus termos econômicos, na forma da sociedade sem classes; o revisionismo (e, como já se pôde notar, o grosso da socialdemocracia), no entanto, retirou a sociedade socialista do plano econômico e investiu-a de ideal, tornando-a inofensiva no campo das lutas sociais. Isto, porque, Marx já o soubera, a sociedade sem classes não é um destino, uma finalidade presente no germe da humanidade, mas uma possibilidade que se apresenta diante da classe operária – isto será melhor exposto quando tratarmos das reflexões de Lukács a esse respeito – em sua luta e que só pode ser alcançada a partir do ponto de vista específico dessa classe.

Essa questão é expressa por Rosa Luxemburgo nos seguintes termos:

A maior conquista da luta da classe proletária, no decurso do seu evoluir, foi descobrir que a realização do socialismo encontra apoio nos **fundamentos econômicos** da sociedade capitalista. Até esse momento o socialismo que era um “ideal”, objeto dos sonhos milenários da humanidade, tornou-se uma **necessidade histórica**⁷².

⁶⁹ Ibidem, p. 27.

⁷⁰ LUXEMBURGO, *op. cit.*, p. 31. Grifo nosso.

⁷¹ Cf. BENJAMIN, “Imagem de Proust”, p. 38.

⁷² LUXEMBURGO, *op. cit.*, p. 75. Negrito da autora. Se a “necessidade histórica” de que fala Rosa Luxemburgo nessa passagem tem o sentido de uma “inevitabilidade histórica” [*geschichtliche Notwendigkeit*], isto é uma questão cuja resposta não podemos dar sem, entre outras coisas, um exame do texto original. Como não temos uma pretensão puramente exegética nem dispomos de espaço pra uma análise mais ampla a esse respeito, deixamos simplesmente a indicação ao leitor de que a passagem pode ser interpretada de duas formas: 1) o advento do socialismo (ou comunismo) é, pelas leis econômicas reconhecidas, inevitável; ou 2) o socialismo (ou comunismo) não prescinde de uma relação com a realidade histórica concreta, mas se torna possível e mesmo exigido justamente em virtude das condições históricas desenvolvidas pelo regime econômico capitalista.

O socialismo deve realizar-se, de acordo com Luxemburgo, em razão de uma necessidade econômica e da consciência de tal necessidade. Bernstein, aos seus olhos, perde sua consciência de classe proletária quando visa a uma ciência “universal”:

Esta doutrina composta por fragmentos de todos os sistemas possíveis, sem distinção, pode parecer, à primeira vista, uma *abordagem livre de preconceitos*. Com efeito, Bernstein não quer ouvir falar numa “ciência de partido” ou, mais precisamente, de uma ciência de classe, de um liberalismo de classe ou de uma moral de classe. Julga representar uma ciência abstrata, universal, humana, um liberalismo abstrato, uma moral abstrata. [...] O que Bernstein julga ser a sua ciência, a sua democracia, a sua moral universal, tão impregnada de humanismo, é simplesmente a moral da classe dominante, quer dizer, a ciência, a democracia e a moral **burguesas**⁷³.

Adiantamos aqui uma palavra-chave, a qual, abrindo as portas na Terra, abriria as portas do reino messiânico de Benjamin, como veremos à frente – *interrupção* é a palavra. Interromper é o verbo. Com seu manejo demasiado abstrato da teoria, Bernstein – e, pelos que vimos, igualmente os setores da socialdemocracia que postulavam a inevitabilidade da sociedade comunista – termina abstraído da única posição que possibilita enxergar além da realidade posta: esta se torna, portanto, a única realidade. Ele confunde a concretude com a abstração da ciência, pois, tal como Lukács acusaria a Vorländer⁷⁴, Bernstein parece não haver compreendido a importância dos princípios mais elementares de Hegel, aos quais Marx teria dado prosseguimento. Dessa maneira, o materialismo histórico, que, conforme Lukács, seria a expressão da consciência proletária, expressão das contradições reais e do modo correto de conduzir tais contradições à ruptura que daria início à verdadeira história humana, converte-se, nas mãos macias de Bernstein – e dos seus opositores “ortodoxos”, com os quais dividia tal interpretação teórica das coisas –, em uma ciência exata das leis de funcionamento de um objeto análogo aos encontrados na natureza, isto é, a sociedade capitalista, deixando de ser materialismo, mas igualmente, em consequência disso, e mais importante, deixando de ser histórico. A interrupção, isto é, a transformação do socialismo de

⁷³ LUXEMBURGO, *op. cit.*, p. 114. Grifo nosso. Negrito da autora.

⁷⁴ Lukács se preocupa com aqueles que tratam “a dialética em Marx como um acrescento estilístico superficial que, no interesse do carácter ‘científico’, deveria ser eliminado o mais energicamente possível do método do materialismo histórico. De tal modo que até investigadores como, por exemplo, o Professor Vorlaender, imaginaram constatar exatamente que Marx só tinha ‘namorado’ os conceitos hegelianos, ‘a dizer a verdade, em duas passagens’, e posteriormente ainda numa ‘terceira passagem’, sem notar que toda uma série *de categorias decisivas continuamente usadas provêm diretamente* da lógica de Hegel.” (LUKÁCS, *História e Consciência de Classe*, p. 10). Grifo do autor.

“ideal” em possibilidade histórica, perde sua base quando se foge à perspectiva proletária, quando se nega o ângulo privilegiado de onde, talvez por primeira vez, a humanidade pôde vislumbrar seus sonhos à luz do dia e organizar as energias dessa embriaguez. Luxemburgo escreve:

Classificando a dualidade teórica de Marx [entre ciência e dialética] de “sobrevivência do utopismo”, Bernstein confessa infantilmente negar a dualidade histórica existente na sociedade burguesa, os antagonismos capitalistas de classe, confessa mesmo que o socialismo não passa a seus olhos de uma “sobrevivência do utopismo”. O “monismo”, a unidade de Bernstein, é a unidade do regime capitalista voltado à eternidade, a unidade do socialista que renunciou ao objetivo final e vê na sociedade burguesa uma e inabalável a última etapa da evolução da humanidade⁷⁵.

Embora sem garantir-nos um material extenso e específico sobre a questão, dificilmente se pode encontrar melhor crítica aos caminhos das tendências reformistas da social-democracia em geral, em sentido político e filosófico, do que na obra de György Lukács. Em *História e Consciência de Classe* (1922), Lukács reúne uma série de textos publicados entre fins dos anos 1910 e o início dos anos 1920, mais dois destinados ao próprio livro, os quais têm por objetivo essencial apresentar, em sua forma verdadeira e mais vigorosa, o método marxista, isto é, o materialismo histórico, assim como sua correta utilização e seu sujeito por excelência. O primeiro desses textos recebe justamente o nome de “O que é o Marxismo Ortodoxo?”. Este título e os objetivos do autor podem levar a supor, a respeito da obra, que ela se constitui de alguma espécie de manual, de natureza similar àquela dos escritos científicos modernos. A verdade é que, embora muitos méritos possam ser questionados já nestes textos de Lukács, apresenta-se neles o contrário de tal

⁷⁵ LUXEMBURGO, *op. cit.*, p. 84. Bernstein recai, desse modo, no ponto de vista da economia política, que, conforme Marx, é burguesa, isto é, “apreende a ordem capitalista não como etapa histórica transitória de desenvolvimento, [mas] inversamente, como figura absoluta e última da produção social” (Posfácio à segunda edição de *O Capital*, acessado em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1867/capital/livro1/prefacios/03.htm>). Quando se pensa na correspondência entre o abandono da prática revolucionária e a regressão de uma posição dialética a um monismo, como o dos neokantistas, que se assemelha ao idealismo subjetivo de Fichte, chega a fazer um sentido especial, embora um pouco estrangeiro à presente discussão, a afirmação de Horkheimer em seu *Eclipse da Razão* sobre o monismo filosófico: “Na realidade, toda filosofia que termina numa afirmação da unidade da natureza e do espírito como um dado pretensamente supremo, isto é, todo monismo filosófico, serve para fortificar a idéia da dominação da natureza pelo homem [...] Em vista disso, trata-se apenas de definir o momento em que os dois extremos da tensão entre a natureza e o espírito se resolve: se a unidade é proclamada em nome do espírito absoluto, como no idealismo, ou em nome da natureza absoluta, como no naturalismo”. (p. 174) O que há em comum entre a crítica ao neokantismo e à social-democracia e a passagem de Horkheimer é a exigência da dialética, que pensamos aqui, de modo benjaminiano, como *encarnada* na interrupção, sem a qual, mascara-se a dominação na abstração do harmônico. Note-se igualmente a indiferença entre idealismo e naturalismo, tal como presente no juízo de Cohen sobre Lange, que, sendo materialista, era um legítimo idealista.

suposição; e, ao contradizer o ideal burguês de ciência, ele contradiz juntamente a assim chamada “consciência pequeno-burguesa” daqueles elementos reformistas⁷⁶.

Respondendo à pergunta do título mencionado, ele afirma que a ortodoxia marxista deve ser entendida como a adesão sem restrições ao seu método. Toda afirmação particular de Marx pode ser questionada, desde que seu método seja respeitado. Esse respeito, no entanto, não tem qualquer traço de um respeito à autoridade, nem de Marx nem do método hipostasiado, na medida em que o próprio método marxista apresenta uma natureza singular. Em primeiro lugar, o método marxista, isto é, o materialismo histórico não pretende dar conta de toda a realidade nem pretende sequer fornecer categorias que permitam compreender a realidade histórica como um todo. É à sociedade moderna, capitalista, que o materialismo histórico se dirige, realizando a crítica da economia política⁷⁷. Isto, na medida em que só essa sociedade permitiu ver com clareza o fundamento econômico das desigualdades sociais. Ora, Rosa Luxemburgo criticara justamente e com veemência a defesa feita por Bernstein de uma luta socialista realizada estritamente no campo legal, jurídico, pois precisamente o capitalismo era o primeiro sistema econômico onde a exploração se dava diretamente na forma da economia, sem quaisquer artifícios legais, como nas sociedades pré-capitalistas, onde ainda se faziam ver os diversos privilégios:

Nenhuma lei obriga o proletariado a submeter-se ao jugo do capital, é a miséria e a falta de meios de produção que o constroem. Mas nenhuma lei do mundo pode dar-lhe esses meios de produção no quadro da sociedade burguesa, porque não foi uma lei, mas o desenvolvimento econômico que o desapossara desses meios de produção⁷⁸.

Como afirmara Rosa Luxemburgo, é propriamente a igualdade jurídica que caracteriza o regime político onde se dá a exploração capitalista. Só no capitalismo, como diria, por sua vez, Lukács, configuração social onde a esfera econômica e a esfera política se apresentam em separado, embora sempre em relação, pôde-se ver o fundamento econômico da vida em sociedade e,

⁷⁶ A bem da verdade, a pequena-burguesia, na compreensão de Lukács, não possui uma consciência própria, alternando sua posição entre as duas classes fundamentais, proletariado e burguesia.

⁷⁷ Benjamin escreve, no seu *Diário de Moscou*, quando comenta sobre uma conversa sobre Goethe com Asja Lacis, no dia 13 de janeiro: “Mencionei também a tese de Lukács de que o materialismo histórico só seria, no fundo, aplicável à própria história do movimento operário” (p. 98-9).

⁷⁸ LUXEMBURGO, *op. cit.*, p. 103. Uma discussão sobre os “estamentos” e privilégios das sociedades pré-capitalistas, bem como o que daí se infere com relação à consciência de classe, aparece em LUKÁCS, pp. 69-73.

consequentemente, da divisão dos vários estratos sociais. Mais ainda: embora a burguesia seja a grande classe revolucionária que dá origem a esse estado de coisas, ela não pode chegar à consciência exata da totalidade social sem negar sua própria condição de classe. É, portanto, apenas o proletariado, a classe que assoma concomitantemente à ascensão da burguesia, quem pode chegar a uma consciência plenamente justa da realidade social. E esta consciência da realidade é a consciência da necessidade de se transformar tal realidade. O materialismo histórico é o método dialético levado às suas últimas consequências: onde Hegel freou seu próprio ímpeto e traiu as exigências da dialética, Marx seguiu adiante, dando vazão a toda a potência revolucionária de uma teoria que acende um perigoso clarão no curso da História e o ilumina diante do proletariado em luta, como a vela carregada pelos saqueadores ilumina o mapa do terreno inimigo no frio da noite, não sem aquecer sua mão e seu rosto⁷⁹.

O oposto desse método é aquele a que chamam “científico” ou “crítico”. Lukács identifica o início do revisionismo marxista já no momento em que Engels, ao apresentar a dialética, refere-se à natureza. Quando se perde de vista o elemento propriamente histórico da dialética, perde-se igualmente a força de sua dimensão revolucionária. Quando natureza e história são consideradas indistintamente, o método se torna uma simples chave de leitura de um sujeito com relação a um objeto, ambos externos um ao outro, quando precisamente o potencial desse método é, ao considerar a totalidade de sujeito e objeto, servir de arma pra modificação real do sujeito e do objeto.

Eis porque qualquer tentativa para aprofundar o método dialético de uma maneira “crítica” conduz necessariamente a um empobrecimento. Com efeito, o ponto de partida metodológico de toda a tomada de posição crítica consiste justamente na separação do método e da realidade, do pensamento e do ser; vê justamente nesta separação o progresso que deve ser-lhe atribuído como um mérito no sentido de uma ciência de carácter autenticamente científico, por oposição ao materialismo grosseiro e não crítico do método marxista⁸⁰.

O sujeito encontra-se implicado no objeto, não na medida em que o produz em uma consciência transcendental, mas na medida em que é o próprio produto das suas relações em sociedade que se lhe aparece como algo de estranho

⁷⁹ Essa concisa exposição refere-se a vários dos textos presentes em *História e Consciência de Classe*, na medida em que todas as questões ali são interligadas.

⁸⁰ LUKÁCS, p. 18.

a si, e mesmo de hostil. Ao portar-se “cientificamente”, de maneira “crítica”, “imparcial”, os revisionistas nada mais fazem do que “esquecer-se” da natureza social e histórica do seu objeto, aceitando-o como dado natural. Lukács ocupa-se de uma totalidade social concreta; eles se ocupam do sistema⁸¹. E, na medida em que o fazem, abandonando, assim, o ponto de vista que enxerga além do simples dado imediato do real, acolhem a simples tarefa contemplativa de jogar conforme as leis desse real “natural”, o que caracteriza a política reformista, quer explícita, como no caso de Bernstein, quer camuflada, como no caso do kautskismo. Escreve Lukács a respeito das consequências políticas do procedimento “científico” bernsteiniano: “Mostram precisamente que há que separar a dialéctica do método do materialismo histórico quando se quiser fundar uma teoria consequente do oportunismo, da ‘evolução’ sem revolução, da ‘passagem natural’ e sem luta ao socialismo”⁸².

Esse movimento “crítico” conduz igualmente a um idealismo extremamente nocivo à perspectiva revolucionária da teoria socialista, o que representa, aos olhos de Lukács, de maneira similar ao que já apresentamos nas palavras de Rosa Luxemburgo, um recuo à posição dos socialistas mais primitivos – o que, na virada do séc. XIX, corresponderia muito mais a uma posição da própria burguesia. O pensador húngaro escreve:

[...] a possibilidade de captar o sentido do processo histórico como imanente a este mesmo processo, deixando de ver nesse processo um sentido transcendente, mítico ou ético que seria outorgado e que se vincularia a um material desprovido de sentido, esta possibilidade pressupõe, no proletariado, uma consciência altamente evoluída da sua própria situação [...]. É o caminho que conduz da utopia ao conhecimento da realidade, o caminho que vai dos primeiros grandes pensadores do movimento operário que lhe atribuíam fins transcendentais, até a limpidez da Comuna de 1871: a classe operária “não tem ideais a realizar” tem apenas “que libertar os elementos da sociedade nova”; é o caminho que vai da classe “face ao capital” à classe “para si”⁸³.

E prossegue:

Nesta perspectiva, a ruptura revisionista do movimento e da finalidade última manifesta-se como um recuo até o nível mais primitivo do movimento

⁸¹ Pro próximo capítulo: as críticas de Benjamin ao sistema, no seu *Prefácio* parecem seguir a linha do recém-lido Lukács. Como já foi antes mencionado na nota 15, supra, o sistema a que ele se refere é provavelmente uma alusão a Cohen, senão ao próprio Lukács, no tópico “As antinomias do pensamento burguês”, do texto “A reificação e a consciência do proletariado”. O termo totalidade, de Lukács, guarda mais semelhanças com o que Benjamin define naquele texto por ideia.

⁸² LUKÁCS, p. 19.

⁸³ Ibidem, p. 38.

operário. Porque a finalidade última não é um estado que espera o proletariado no fim do movimento, independentemente deste movimento e do caminho que ele percorre, um “Estado do futuro”⁸⁴; não é um estado que se possa, por conseguinte, esquecer tranquilamente nas lutas quotidianas e invocar, quando muito, nos sermões de domingo, como um momento de elevação oposto às preocupações quotidianas; não é um “dever”, uma “ideia”, que desempenhe um papel regulador em relação ao processo real⁸⁵.

Se, nesta passagem, Lukács já identifica, ainda que implicitamente, na medida em que é alvo de sua crítica, um aspecto comum entre os revisionistas e o grosso da socialdemocracia, a saber, a noção partilhada por ambas do socialismo como fim inevitável, que conduz ao quietismo político, em um outro momento, o autor irá definir bem essas duas posições, ainda que não dê nome aos bois. O mundo social, quando compreendido pelo indivíduo como dotado de leis naturais incontornáveis, só lhe permite duas saídas, as quais definem o posicionamento desses marxistas que abandonaram a dialética, sendo uma a atitude “industrial”, claramente imputada àqueles que seguiram a pobre noção que Engels conferiu à práxis, e a outra a atitude “ética”. No dizer de Lukács:

Um tal mundo [submetido a um destino brutal e absurdo, eternamente estranho ao indivíduo] só oferece duas vias possíveis à acção [...]. A primeira, é a utilização para fins humanos determinados (a técnica, por exemplo) das “leis” imutáveis, aceites com fatalismo e conhecidas segundo o modo já indicado. A segunda, a acção dirigida puramente para o interior, a tentativa de realizar a transformação do mundo pelo homem, por meio do único ponto do mundo que continua livre (a ética). Porém, como a mecanização do mundo mecaniza necessariamente também o sujeito, o homem, esta ética mantém-se igualmente abstracta, normativa, e não realmente activa e criadora de objectos, mesmo em relação à totalidade do homem isolado do mundo. Continua a não passar de um simples dever-ser: só tem um carácter de imperativo. A relação metodológica entre a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática de Kant* é uma relação coerciva e inelutável. Todo o marxista que tenha deixado de ter em linha de conta a totalidade do processo histórico, o método de Hegel-Marx, no estudo da realidade económica e social, para se aproximar de uma forma ou de outra da consideração “crítica” do método não-histórico de uma ciência particular que procura “leis”, terá necessariamente que retomar a ética imperativa abstracta da escola kantiana desde que se oponha ao problema da acção⁸⁶.

Concluimos, pois, desse primeiro momento, que houve, já a partir de Engels, um afastamento da posição dialética, histórica, revolucionária de Marx, por parte dos diversos grupos marxistas. Como bem indicado por Vorländer, um duplo

⁸⁴ A crítica de Lukács engloba, portanto, como se pode depreender, não apenas os chamados “oportunistas”, mas igualmente todos aqueles a quem se pode atribuir a acusação de “quietismo político”, isto é, todos os membros da socialdemocracia que aceitavam a concepção da inevitabilidade do socialismo.

⁸⁵ Ibidem, p. 38.

⁸⁶ Ibidem, p. 53.

movimento permitiu a união de forças entre a filosofia de Kant (na forma como foi interpretada pelos neokantistas) e o socialismo dito marxista. Com a figura de Bernstein, um grupo de dentro do interior da própria socialdemocracia passa a advogar as ideias do teórico de Königsberg como a filosofia adequada ao socialismo que propugnam. Na pessoa de Cohen, do próprio Vorländer e de outros neokantistas, por sua vez, o socialismo é abraçado como a prática política adequada aos princípios éticos da filosofia de Kant. Rosa Luxemburgo, e, em seguida, Lukács, indicariam as raízes ideológicas desse fenômeno como um abandono da perspectiva propriamente proletária no seio da socialdemocracia. Lukács é incisivo ao declarar que, a quem queira defender uma teoria “oportunista”, ou seja, que submeta a prática do socialismo à consecução de objetivos políticos parciais, apartados da perspectiva revolucionária, seu primeiro passo deverá ser o de abandonar a dialética materialista como centro da sua compreensão histórica, caindo, então, em uma posição “crítica”, contemplativa.

É preciso dizer, após isso tudo, que esse encadeamento histórico-argumentativo, posto em movimento a partir da tese de Walter Benjamin, embora seja talvez o mais sagaz e profundo, não é tão óbvio e passa longe de ser o único possível, e isto por pelo menos dois motivos. Primeiramente, a social-democracia alemã não pode, como vimos, ser reduzida aos social-democratas de inclinação neokantiana, pois agrupava em seu seio orientações as mais distintas dentre os socialistas do país. Em segundo lugar, a ideia de uma progressão em direção à sociedade sem classes apresentada sobre um tempo visto como homogêneo não é algo que possa ser imputado apenas a esse grupo específico da social-democracia. Tendo as teses de Benjamin como ponto de partida e seguindo retroativamente, o caminho aqui traçado é correto do ponto de vista historiográfico, ao menos na medida em que acompanhamos os rastros mais evidentes, que ligam os diversos pontos, a saber, neokantismo, social-democracia, “tarefa infinita”; mas a verdade é que ele só ganha sentido mais explícito quando se acompanha a obra e, sobretudo, o percurso filosófico-biográfico de Benjamin, como veremos mais à frente. É certo, entretanto, que esse percurso lança luz sobre o aspecto essencial da questão, na medida em que apresenta o conflito de fundo entre a posição socialista revolucionária e aquela que não consegue ir além do atual estado de coisas, e este conflito, como já notado por Lukács, se dá entre uma posição verdadeiramente

dialética e uma posição “crítica”, idealista. Em seu *Diário de Moscou*, Benjamin chega a falar dessa distinção, justamente quando critica o procedimento filosófico de Plekhânov, na seguinte passagem:

[22 de dezembro de 1926] Reich está muito decepcionado com Plekhanov. Tentei explicar-lhe a oposição entre o modo de representação materialista e o universalista. O modo universalista é sempre idealista, porque não dialético. De fato, a dialética avança, necessariamente, em direção à representação de cada tese ou antítese que encontra, como nova síntese de estrutura triádica e, desta forma, penetra cada vez mais profundamente no interior do objeto, e somente nele próprio representa um universo. Qualquer outro conceito de universo é idealista, carece de objeto. Tentei ainda demonstrar o pensamento não materialista de Plekhanov através do papel que nele desempenha a teoria, invocando um antagonismo entre teoria e método. No seu intuito de representar o universal, a teoria paira sobre a ciência, enquanto é característico do método que toda análise de um princípio universal resulte, novamente e de imediato, num objeto que lhe é próprio. (Exemplo da análise da relação entre os conceitos de tempo e de espaço na teoria da relatividade.)⁸⁷.

Obviamente que o modo como o autor se expressa é bastante distinto do que vimos até então e o sentido do que foi dito nesse trecho só poderá ser explicitado quando adentrarmos a dimensão do pensamento de Benjamin a respeito dessas questões, nos próximos capítulos. Por ora, contudo, fica claro o distanciamento de Benjamin da maneira de Plekhânov proceder, e não deve ser tão difícil associar isso ao que Lukács dissera sobre o mau uso da dialética, quando se desconsidera seu aspecto fundamental, a dupla causação característica da relação do sujeito com o objeto, em que ambos são implicados um no outro.

⁸⁷ BENJAMIN, *Diário de Moscou*, p. 48.

3 MÉTODO É DESVIO: O DIÁLOGO DE BENJAMIN COM O NEOKANTISMO

Tendo acompanhado, no primeiro capítulo, um pouco da relação entre neokantismo e social-democracia, partimos agora rumo à análise de outra relação fundamental: a de Benjamin com o neokantismo. Não pretendemos com isso apenas costurar um sistema fechado de relações, pois o diálogo de Benjamin com essa orientação filosófica projeta uma luz sobre aspectos essenciais de seu pensamento e, o mais importante aqui, dá boas pistas sobre as questões que se nos apresentam, facilitando nossa ida ao seu encaixe. Faz-se necessário, contudo, precaver o leitor, desde já, de duas coisas: primeiramente, deve-se ter ciência da escassa referência de Benjamin ao neokantismo, em particular, se restringimos à Escola de Marburg; ademais, a maior parte de tais referências não tocam nos pontos centrais da nossa discussão – por exemplo, quando Benjamin menciona o nome de Cohen a propósito de questões estéticas, no ensaio sobre *As afinidades eletivas*. Tendo isso em mente, alertamos que o desvio a ser feito nesse momento da pesquisa pela obra “de juventude” de Benjamin é desvio também em um segundo sentido, pois na maior parte da sua execução ele não tocará diretamente na teoria neokantiana ou em seus representantes. Qual será, então, a lógica desse percurso?

Em primeiro lugar, anunciemos o percurso: partindo do texto *Programa de uma filosofia vindoura*, escrito em 1917, nos dirigimos aos textos estéticos de Benjamin, finalizando com o prefácio ao grandioso *Origem do Drama Barroco Alemão*, escrito em 1925 e publicado em 1928, onde, então, confrontaremos a perspectiva de Benjamin com a do neokantista Paul Natorp, com relação à interpretação d’*O Banquete*, de Platão. O sentido desta caminhada é a saída de um ponto em que a filosofia de Kant se apresenta como o porto de onde todo aquele que deseje ainda singrar os oceanos do pensamento deve partir até aquele outro ponto onde o marinheiro afirma resolutamente seu desejo de desviar da rota. Obviamente, o desvio da rota não modifica a localização do porto, e, nesse sentido, há, parece-nos, uma forte continuidade no pensamento de Benjamin, desde os escritos de juventude até as obras mesmo próximas de sua morte. E por isso é importante o caminho intermediário, pela tese de doutoramento sobre o primeiro romantismo alemão e pelo ensaio sobre *As afinidades eletivas*, pois nestas obras se preparam as reflexões que delimitam, por assim dizer, o sentido da referência a

Kant, segundo nossa interpretação. Essa delimitação é, porém, negativa; ela caracteriza um afastamento, ou antes, um acerto de contas com certo modelo de filosofia, o que apenas no *Prefácio* tornar-se-á mais palpável, quando nos damos conta de que o método de Benjamin é, à sua maneira pelo menos, dialético.

3.1 DOS PRIMEIROS ESTUDOS DE HERMANN COHEN AO PROGRAMA DA FILOSOFIA VINDOURA

Há dois motivos pra iniciarmos esta parte da discussão com o *Programa de uma filosofia vindoura*: em primeiro lugar, a importância do texto não se encontra apenas na pompa do seu título, mas nas reflexões que apresenta sobre a questão da experiência, basilar no pensamento de Benjamin; em segundo lugar, como já foi dito, pela referência a Kant e ao neokantismo. Embora ele não cite nomes de pessoas, o neokantismo enquanto orientação é mencionado repetidas vezes, e parece razoável supor que a referência principal é novamente Cohen, tanto porque sabemos de seus estudos da obra do pensador também judeu por essa época (pelo menos de 1916 a 1918)⁸⁸ como pela proposta da religião como uma contraparte da Filosofia, proposta apresentada na segunda parte do texto.

Scholem relata em *A História de uma Amizade* que adentrou com mais afinco na obra de Kant antes de Benjamin, o qual, em meados de 1915 “disse que devia confessar honestamente que chegara apenas até a ‘Dedução Transcendental’ [da *Crítica da razão pura*]”⁸⁹, até que, em fins de 1917, eles fizeram juntos um seminário particular com Bruno Bauch, onde ambos leram “parte da *Kritik der Urteilskraft* [‘Crítica do Juízo’], especialmente a introdução ‘Sobre a Filosofia em Geral’”⁹⁰. Em maio de 1918, ou seja, após a escrita do *Programa de uma filosofia vindoura*, os dois amigos se encontram na Suíça, como nos conta Scholem:

Uma semana depois da minha chegada, Benjamin propôs estudarmos juntos uma obra filosófica. Após muito vaivém, tendo em vista seu interesse especial por Kant, concordamos em estudar a obra fundamental da Escola

⁸⁸ Com base, além da biografia de Scholem, no nº 3 do vol. 127 da MLN (Modern Language Notes), nos trechos da introdução de Julia Ng e Rochelle Tobias e de um artigo da primeira, disponíveis no link: <http://muse.jhu.edu/journals/mln/toc/mln.127.3.html>.

⁸⁹ SCHOLEM, p. 19.

⁹⁰ Ibidem, p. 56.

de Marburg, a *Kants Theorie der Erfahrung* [“A Teoria Kantiana da Experiência”], de Cohen, que analisamos e discutimos por muitas horas⁹¹.

A leitura, no entanto, não parece ter sido nada agradável. De acordo com Scholem, ele e Benjamin haviam já, em diferentes momentos, assistido a aulas e conferências de Cohen e o reverenciavam bastante, o que gerou uma forte expectativa sobre a obra, seguida, no entanto, de enorme frustração. Logo após narrar um momento em que ele e Benjamin conversavam sobre o recém-escrito *Programm* deste, Scholem escreve, voltando ao livro de Cohen:

Esta tese não desempenhou um papel pequeno no grande desapontamento que nos causou a obra de Cohen. [...] as deduções e interpretações de Cohen pareceram-nos altamente questionáveis e as dissecamos com grande rigor. Ainda possuo as notas que fiz depois de algumas de tais sessões sobre a crítica dos silogismos kantianos na ‘estética transcendental’ e sobre a prova da sua insustentabilidade. Benjamin expressou-se sobre a atitude do racionalista Cohen para com a interpretação. ‘Para o racionalista, não só os textos de uma dignidade absoluta, como a Bíblia [e, segundo Benjamin, também Hölderlin] eram passíveis de uma interpretação diversificada, mas também tudo o que é assunto foi colocado em termos absolutos pelo racionalista, justificando assim comentários violentos, como Aristóteles, Descartes, Kant.’ Na crítica de Kant, Benjamin encontrou também uma justificativa para os fenomenólogos em sua referência a Hume. Para Benjamin de nada servia o positivismo que nos ocupou durante esta leitura, porque ele estava buscando a ‘experiência absoluta’. Nossas queixas sobre a interpretação que Cohen deu de Kant tornaram-se finalmente tão fortes que, depois de lê-la em julho, duas horas por dia, paramos com a leitura quando começaram as férias de verão em agosto. Benjamin queixou-se da ‘confusão transcendental’ de sua apresentação: ‘Posso muito bem tornar-me católico’. [...] Sobre algumas frases do livro, Benjamin afirmava que eram ‘obras-primas negativas em formato menor’. Ele denominou o livro de ‘vespeiro filosófico’⁹².

Partindo dessas informações biográficas, não podemos afirmar ao certo os autores e obras que servem de interlocutores a Benjamin no texto que aqui abordamos. Ele faz, no entanto, referência aos *Prolegômenos* e à segunda edição da *Crítica da razão pura*. As afirmações feitas por ele a respeito do neokantismo, por sua vez, permitem supor que é acima de tudo a Cohen que ele se refere.

No *Programa de uma filosofia vindoura*, Benjamin afirma que toda filosofia dali em diante deveria partir de Kant, na medida em que este autor teve por preocupação fundamental, assim como Platão, a questão da justificação do conhecimento, da qual depende a questão da profundidade e da extensão desse conhecimento. Filosofia é, ali, compreendida como teoria do conhecimento,

⁹¹ Ibidem, p. 67.

⁹² Ibidem, pp. 68-69.

conhecimento este que possibilita e exige pensar um novo conceito, superior, de experiência. A partir desta experiência, poderia ser fundada uma nova metafísica. Pra nos situarmos um pouco sobre a amplitude dessa experiência pensada por Benjamin, é proveitoso acompanhar o relato de Scholem sobre o encontro em que discutiram essa obra:

Logo de início, falamos muito do seu *Programm der kommenden Philosophie*. Benjamin discutiu a extensão do conceito de experiência, a que ele se referia aqui; de acordo com ele, isso abrangia a ligação psicológica e intelectual do Homem com o mundo, que se realiza nas esferas ainda não penetradas pelo conhecimento. Quando mencionei que, conseqüentemente, era legítimo incluir as disciplinas mânticas neste conceito de experiência, ele respondeu com uma formulação extrema: 'Uma filosofia que não inclui a possibilidade de vaticínio pela borra de café e não pode explicá-la, não pode ser uma verdadeira filosofia'. Tal profecia pode ser rejeitável, como no judaísmo, mas deve ser reconhecida como possível a partir da conexão das coisas. De fato, mesmo as suas anotações mais tardias sobre experiências ocultas não excluía tais possibilidades, embora mais *implicitamente*. A partir desta perspectiva – e não por qualquer vício em entorpecentes, que lhe era totalmente estranho e lhe foi imputado somente nos últimos anos – é que se explica o seu interesse, às vezes vivo, pelas experiências com haxixe. Já na Suíça, ao discutir o estudo mencionado, Benjamin, em cuja escrivinha percebi mais tarde *Les paradis artificiels*, de Baudelaire, falou da expansão da experiência humana nas alucinações, algumas das quais ainda contêm algo que não podia ser expresso com palavras como ilusão. Sobre Kant, disse que ele tinha 'fundamentado uma experiência inferior'⁹³.

Toda filosofia busca, segundo Benjamin, dar conta de um conhecimento que permanece e de uma experiência que é efêmera. Essa experiência, com a qual toda a Modernidade teve de lidar é, segundo Benjamin, a experiência específica de um momento singular do tempo. Só na Modernidade é que se tornou possível uma experiência “pura”, desprovida de qualquer vínculo. O que torna possível, no plano teórico, o sujeito transcendental de Kant é, no nível da experiência, a modernidade enquanto momento da história onde os indivíduos são desprendidos das totalidades e referências várias a que antes se encontravam de algum modo atados⁹⁴. “Que Kant tenha podido justamente empreender sua obra imensa sob o signo das Luzes significa que ele partiu de uma experiência reduzida de qualquer modo ao ponto

⁹³ Ibidem, p. 68.

⁹⁴ No terreno preparado por essa exigência de Benjamin de reportar-se a Kant, parece despontar, portanto, o gérmen daquilo que se apresentaria de forma maturada, feitos os devidos desvios, como elegantemente os realiza uma planta, ao ver-se diante de objetos que se lhe antepõem, no tardio *Experiência e pobreza*, ao falar-se da “nova barbárie”: “Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda. Entre os grandes criadores sempre existiram aqueles implacáveis que operaram a partir de uma tábua rasa. Pois queriam uma prancheta: foram construtores” (*Magia e Técnica, Arte e Política*, p. 125).

zero, ao seu mínimo de significação”⁹⁵. É nesse sentido que se pode compreender o objetivo que ele apresenta no início da obra: “A tarefa central da filosofia vindoura é a de elevar ao conhecimento, reportando-as ao sistema de Kant, as intuições mais profundas que ela possa em sua época e no pressentimento de um grande porvir”⁹⁶.

Benjamin não coaduna, entretanto, com aqueles que, àquele momento, retomam Kant, isto é, os neokantistas, na medida em que estes não constroem, a partir de tal conceito de experiência, uma metafísica. Ele afirma que Kant não negou a possibilidade de uma metafísica, mas rejeitou os empreendimentos metafísicos inadequados do seu tempo.

Kant não contestou jamais a possibilidade da metafísica; ele pretende apenas haver estabelecido os critérios que permitem, em cada caso particular, demonstrar essa possibilidade [...] pois a pretensão dos contemporâneos de Kant no domínio metafísico não era senão fraqueza ou hipocrisia⁹⁷.

Vimos, é bem verdade, que Cohen, e com ele os demais pensadores dessa escola, buscavam se afastar do rumo metafísico que tomavam seus predecessores na defesa de Kant, postulando uma filosofia ligada sempre às ciências de seu tempo, e cujas metas consistiam primordialmente na justificação filosófica dessas ciências. A tal respeito, Benjamin escreve:

Se Kant, em particular nos *Prolegômenos*, quis tomar emprestados os princípios da experiência às ciências e, sobretudo, à física matemática, ele se absteve, desde o início, e devia ainda na *Crítica da razão pura* se abster de identificar a experiência como tal ao domínio de objeto da ciência⁹⁸.

Benjamin acusa ainda os neokantistas de um empobrecimento da noção de experiência, em virtude dessa relação com o universo da ciência. Este empobrecimento não pode ser atribuído propriamente a Kant, mas àqueles que lhe sucederam. Em suas palavras:

Pois não há dúvida de que a redução de toda experiência á experiência científica, se bem que ela corresponda em diversos sentidos à formação pessoal de Kant, não deve ser tomada nele em um sentido tão exclusivo. Existe incontestavelmente nele uma tendência hostil á desagregação e à

⁹⁵ BENJAMIN, *Sur le programme de la philosophie qui vient*, p. 181. Ele prossegue: “Autoridades – não instâncias às quais ele precisaria se submeter sem crítica, mas potências espirituais capazes de oferecer à experiência um vasto conteúdo –, não as havia no tempo das Luzes” (pp. 181-182). Todas as traduções desta obra são nossas.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 179.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 183.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 180.

fragmentação da experiência nos diferentes ramos particulares da ciência, e se é verdade que a teoria do conhecimento posterior eliminará o recurso à concepção ordinária da experiência, como Kant a pratica, por outro lado a descrição neokantiana da experiência como sistema das ciências é insuficiente pra assegurar sua continuidade, e é necessário voltar-se à metafísica a fim de encontrar a possibilidade de constituir um puro e sistemático continuum de experiência; é aí mesmo, parece, que é preciso buscar a verdadeira significação da metafísica. Mas a correção que traz o neokantismo [...] [ao pensamento kantiano] acarretou uma modificação do conceito de experiência – e isso, desde o início, de maneira característica, acentuando ao extremo o aspecto mecânico da concepção relativamente vazia que o pensamento das Luzes se fazia da experiência⁹⁹.

Esta redução da experiência à experiência científica se dá, com os neokantistas, por meio da sua identificação entre intuição e entendimento¹⁰⁰. Benjamin, portanto, já se encontrava nesse momento apartado do neokantismo, embora esta distância não apresentasse já uma configuração idêntica à que apareceria nos anos posteriores. Kant representava, pra si, um pensador que conceituou um modelo de experiência que lhe interessava e lhe interessaria sempre, a experiência como ela se dá na modernidade. Isto se relaciona com seu primeiro texto sobre a experiência¹⁰¹, onde se punha contra uma ideia de experiência na qual os mais velhos teriam autoridade sobre os mais novos, e a problemática seria bem melhor desenvolvida, em um sentido mais rico, em seu texto de 1933, *Experiência e pobreza*. O autor defende, no *Programa de uma filosofia vindoura*, que uma experiência superior deve ser postulada, a partir de uma teoria do conhecimento que ultrapasse os elementos mitológicos presentes nos conceitos de sujeito e objeto. Kant e os neokantistas dão um importante passo, com a noção de coisa em si, na superação da noção de objeto, mas permanecem no âmbito de uma filosofia pautada no sujeito.

Pois não se pode duvidar do papel primordial que desempenha no conceito kantiano de conhecimento a ideia, ainda que sublimada, de um eu individual, a um só tempo corporal e intelectual, que, por meio dos sentidos,

⁹⁹ Ibidem, pp. 188-189.

¹⁰⁰ O conceito de *intuição* é de extrema importância em Benjamin, mas possui determinação um tanto obscura. Scholem faz referência a essa determinação na seguinte passagem, referente a meados de 1919: “No hotel em Biel, onde pernoitamos, tivemos uma conversa sobre *intuição*. Anotei a definição que Benjamin apresentou para discussão: “O objeto da *intuição* é a necessidade de um conteúdo anunciar-se nos sentidos como puro para tornar-se perceptível. A percepção dessa necessidade se chama *intuição*”. Ele rejeitou meus protestos contra essa transferência teológica da *intuição* para a esfera acústica. Era justamente este o ponto: as esferas não podiam ser separadas, e não existia uma *intuição* pura que não fosse percepção, embora não a percepção de uma voz, mas a de uma necessidade” (SCHOLEM, p. 91). Essa definição será, como veremos, a da tese de doutoramento de Benjamin, onde o conceito de intuição é trazido pra primeiro plano.

¹⁰¹ A referência ao artigo de Benjamin *Erfahrung*, de 1913, encontra-se no seguinte artigo: http://www.curriculosemfronteiras.org/vol9iss2articles/pereira_marcelo.pdf.

recebe sensações a partir das quais constitui suas representações. Ora esta ideia provém da mitologia e não possui mais valor, do ponto de vista de seu conteúdo de verdade, que qualquer outra mitologia do conhecimento¹⁰².

Benjamin identifica esta concepção do conhecimento a outras concepções mitológicas, tais como as de certos povos primitivos, loucos, doentes e médiuns. Ele argumenta que uma metafísica só é possível quando esses elementos metafísicos prematuros, presentes na referência ao objeto e ao sujeito, isto é, à consciência empírica, são eliminados da teoria do conhecimento: apenas por meio de um conhecimento puro, sem qualquer referência à consciência empírica e, portanto, livre de toda metafísica, que neste caso atuaria como mitologia, pode-se obter um conceito adequado de experiência e, daí, uma metafísica justificada. A experiência superior almejada por Benjamin só pode se dar, com efeito, quando toda remissão à consciência empírica for eliminada: “Toda experiência autêntica repousa sobre a pura consciência (transcendental) definida no plano da teoria do conhecimento”¹⁰³. Pelo que já expusemos, torna-se claro, não obstante, que não se trata aqui do mesmo transcendental de que falava Cohen, mesmo porque, nas palavras de Benjamin, este conceito superior de experiência “constituiria, ele próprio, o lugar lógico e a possibilidade lógica da metafísica”¹⁰⁴. O lugar desta metafísica é o de uma teoria que ultrapassa a experiência mecânica que Benjamin condenara nos neokantistas:

Ora a marca distintiva da metafísica [...] [reside] em seu poder universal, que por meio das ideias liga de maneira imediata a totalidade da experiência ao conceito de Deus. Assim a tarefa da filosofia do porvir pode ser compreendida como a descoberta ou a criação do conceito de conhecimento que, relacionando ao mesmo tempo o conceito de experiência *exclusivamente* à consciência transcendental, torna logicamente possível uma experiência não apenas mecânica, mas igualmente religiosa¹⁰⁵.

Benjamin encerra esse texto, em 1917, após remeter-se ao crítico contemporâneo de Kant, Hamann, que indicou a deficiência no pensamento de Kant em associar o trabalho filosófico antes com números e fórmulas do que com a linguagem, legítimo veículo de sua expressão. A partir dessa crítica, ele encontra a

¹⁰² BENJAMIN, *Sur le programme de la philosophie qui vient*, p. 185. Vemos aqui, aparentemente, a primeira crítica de Benjamin a uma filosofia da representação, pautada na relação entre sujeito e objeto.

¹⁰³ Ibidem, p. 186.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 187.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 188.

possibilidade de realizar seu programa e alcançar o almejado conceito superior de experiência. Ele diz:

Tendo tomado consciência de que o conhecimento filosófico é absolutamente certo e apriorístico, que a filosofia é, neste aspecto, igual à matemática, Kant perdeu inteiramente de vista que todo conhecimento filosófico encontra seu único meio de expressão na linguagem, e não em fórmulas ou números. [...] Um conceito de conhecimento adquirido por uma reflexão sobre a essência linguística deste forjará correlativamente um conceito de experiência, que irá englobar igualmente domínios que Kant não conseguiu integrar verdadeiramente em uma ordem sistemática. Entre estes domínios, o mais elevado é aquele da religião¹⁰⁶.

No início de 1918, ele retoma o texto, acrescentando-lhe um apêndice, onde desenvolve o sentido dessa relação entre religião e filosofia. Nesse contexto, ele enfatiza a noção de *doutrina*, noção pouco clara, mas que voltará a aparecer no *Prefácio ao Origem do drama barroco alemão*. No texto que ora abordamos, ele o utiliza já ao definir, no final do original (de 1917), a exigência dirigida à filosofia vindoura: “sobre a base do sistema kantiano, forjar um conceito de conhecimento ao qual corresponda o conceito de uma experiência cujo conhecimento seja a doutrina”¹⁰⁷. O termo é utilizado, no apêndice, por duas vezes, no contexto da justificação da relação entre filosofia e religião, relação esta que se dá no nível do conhecimento – lembremos, igualmente, que não se trata de um conhecimento erigido sobre as noções de sujeito e objeto.

Ora é claro desde o início que não se pode tratar no fundo da relação entre a filosofia e a religião, mas da relação entre a filosofia e a doutrina da religião, dito de outra maneira, da relação entre o conhecimento em geral e o conhecimento da religião. A questão da existência da religião, da arte, etc. pode desempenhar um papel na filosofia, mas somente pelo viés do questionamento sobre o *conhecimento* filosófico dessa existência¹⁰⁸.

Em seguida, continuando a falar do conhecimento, de seu conceito originário, ele afirma que este, nas diversas espécies de conhecimento, se especifica, não atingindo, desse modo, a totalidade concreta da experiência. Esta só se oferece ao conhecimento na forma da religião, quando ele se torna doutrina.

Existe, entretanto, uma unidade da experiência que não pode ser compreendida como uma soma de experiências, e à qual se relaciona *imediatamente*, em seu desenvolvimento contínuo, o conceito de conhecimento como doutrina. O objeto e o conteúdo desta doutrina, esta

¹⁰⁶ Ibidem, pp. 193-194.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 194.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 196.

totalidade concreta da experiência é a religião, que, no entanto, de início, se oferece a si mesma como doutrina à filosofia¹⁰⁹.

Scholem afirma que a religião, na teoria benjaminiana, relaciona-se com o lugar do homem no mundo, e ele nos informa igualmente – algo que pode ser encontrado de algum modo nos próprios escritos de Benjamin – da relação de oposição entre religião e mito. Vale a pena citar a longa passagem em que ele indica a importância do aspecto religioso no pensamento do amigo, conferindo material que pode servir de peça rara no quebra-cabeça da obra de Benjamin.

Naqueles anos, entre 1915 e 1927, pelo menos, a esfera religiosa assumiu para Benjamin uma importância central, totalmente livre da dúvida fundamental. Em seu centro encontrava-se o conceito de *Lehre*, ensinamento [ou doutrina], que para ele incluía o campo filosófico, mas o transcendia definitivamente. Nos seus primeiros escritos, voltava repetidas vezes a este conceito, que ele interpretava como “instrução” no sentido do significado original da Torá hebraica, instrução não só sobre a verdadeira condição e caminho do Homem no mundo, mas também sobre a conexão transcausal das coisas e sua radicação em Deus. Isso tinha muito a ver com seu conceito de tradição, que assumia cada vez mais um tom místico. [...] A religião que não estava limitada de modo nenhum à teologia [...] constituía para ele uma ordem [categoria] suprema. [...] Deus é o centro inacessível de uma simbologia, que pretende livrá-Lo de tudo o que é objetivo, bem como de tudo o que é simbólico. Embora, na Suíça, ele falasse mais da filosofia que da teoria das ordens intelectuais [categorias], sua definição, que anotei naquele tempo, se estendia ao campo religioso: ‘A filosofia é uma experiência absoluta, deduzida como linguagem no contexto sistemático-simbólico’. O fato de mais tarde ter abandonado a terminologia especificamente religiosa, embora a esfera teológica permanecesse muito ligada e viva para ele, não constitui uma contradição a isso¹¹⁰.

Deixaremos em aberto, por ora, o questionamento sobre este aspecto dos textos de juventude de Benjamin, no intuito de abordá-lo quando passarmos ao exame da relação entre as obras de juventude e aquelas posteriores, uma vez que o viés teológico parece ser a linha-mestra que norteia o pensamento do autor em suas várias elaborações. Ademais, o sentido de cada um dos elementos presentes nesta informação de Scholem deverá ser esclarecido no exame de cada texto particular do seu amigo.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 197.

¹¹⁰ Ibidem, pp. 64-65.

3.2 O PROGRESSIVO AFASTAMENTO DO NEOKANTISMO: ESCRITOS ESTÉTICOS E TEORIA DA VERDADE

Se Benjamin encontrava-se, então, já distante do procedimento neokantista, havia nele ainda, é verdade, uma perspectiva bastante metafísica. Era uma metafísica, no entanto, bastante singular. Um escrito onde podemos ter acesso às ideias do autor no que tange a questões propriamente ontológicas é sua tese de doutoramento, *Conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, defendida em 1919, na Universidade de Berna, na Suíça. Quando abstraímos do cerne do trabalho, que é a estética, a discussão ali gira, na verdade, em torno do conhecimento, mas de um modo que conduz a elementos propriamente ontológicos. Há, entretanto, um liame que conecte talvez diretamente uma obra e outra, pelo que se pode presumir da carta enviada por Benjamin a Scholem, onde ele descreve, ainda de forma rudimentar, o tema da sua tese:

Apenas a partir do romantismo passou a dominar a visão de que uma obra de *arte* poderia ser compreendida em e para si na contemplação, sem sua ligação com a teoria ou a moral, e poderia atingir suficiência através desta contemplação. A relativa autonomia da obra de *arte* com relação à arte, ou antes, sua dependência pura e simplesmente transcendental com relação à arte tornou-se a condição da crítica da arte romântica. A tarefa consistiria em indicar neste sentido a estética de Kant como pressuposto essencial da crítica de arte romântica¹¹¹.

Quase toda a extensão da tese do autor apresenta a teoria dos românticos sobre arte e crítica de arte: partindo do primeiro Fichte, tomando dele a noção de uma atividade permanente como o fundamento de sua metafísica, os primeiros românticos definem a ideia de arte desse modo, como atividade permanente. Além disso, contudo, eles afirmam que a simples produção de uma obra não incide sobre essa ideia de arte, sendo necessária a crítica de tal obra; é a crítica de arte quem eleva a obra à ideia de arte, e, portanto, a crítica tem primazia com relação à obra de arte propriamente dita. No fim de sua tese, Benjamin dá início a um confronto – importantíssimo no desenvolvimento de seu próprio pensamento, como se este fosse a faísca que irrompesse do atrito entre as duas orientações expostas –, trazendo à discussão Goethe e sua afirmação de uma impossibilidade da crítica de arte.

¹¹¹ *Briefe*, 1978, v. I, p. 180. Citada por Márcio Seligmann-Silva em nota ao final de sua tradução de BENJAMIN, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, p. 136.

Todo trabalho de filosofia da arte dos primeiros românticos pode, portanto, ser resumido no fato de eles terem procurado demonstrar em seu princípio a criticabilidade da obra de arte. Toda a teoria da arte de Goethe permanece sustentada pela intuição da não criticabilidade das obras¹¹²

Esta impossibilidade se dá na medida em que não é possível um critério externo a obra, pois o Ideal – e não Ideia – de arte se encontra *na própria* obra, refratado. Expliquemos melhor. O ideal de Goethe, também denominado *Urphänomen*, é similar à ideia de Platão, em sua “estrutura eleática”: ele não é um *médium-das-formas*, mas um modelo, a que as coisas, no caso da teoria de Goethe, as obras de arte, se reportam.

Com “Ideia” entende-se neste contexto o *a priori* de um método, correspondendo a ela, portanto, o Ideal enquanto o *a priori* do conteúdo agregado. Os românticos não conhecem um Ideal da arte. [...] De um tal *a priori* parte a filosofia da arte de Goethe. Seu motivo central é a questão do Ideal da arte. Também o Ideal constitui uma unidade altamente conceitual, a do conteúdo. Sua função é, portanto, totalmente distinta da da Ideia. Não é um *medium* que abriga em si a conexão das formas, conformando-as a partir de si, mas, antes, uma unidade de outro tipo. Só é abarcável dentro de uma multiplicidade limitada de conteúdos puros nos quais se decompõe. O Ideal manifesta-se, portanto, num *discontinuum* limitado e harmônico de puros conteúdos¹¹³.

Mais do que isso: as obras de arte são a forma sensível do Ideal apenas intuível. Há, portanto, uma refração, uma descontinuidade, entre o ideal e a obra, assim como entre os vários ideais, mas o ideal se encontra inegavelmente em cada obra. Não é, portanto, eliminando o sensível em prol do intuível que se atinge o ideal, mas percebendo no sensível aquilo que é propriamente intuível e se encontra expresso sensivelmente.

Como a estrutura interna do Ideal é, contrariamente à Ideia, inconstante, logo, também, a conexão deste Ideal com a arte não é dada em um *medium*, mas, antes, marcada por uma refração. Os puros conteúdos como tais não podem ser encontrados em obra alguma. Goethe denomina-os de arquétipos [*Urbilde*]. As obras não podem atingir aqueles arquétipos invisíveis – mas intuíveis cujos guardiões os gregos conheciam sob o nome de musas, elas podem apenas em maior ou menor grau assemelhar-se a eles. Este “assemelhar” que determina a ligação das obras com os arquétipos deve ser preservado de um pernicioso mal-entendido materialista. Não pode, em princípio, conduzir à similitude, e não pode ser atingido via imitação. Pois os arquétipos são invisíveis, e o “assemelhar” indica exatamente a ligação do perceptível em mais alto grau com o, em princípio, apenas intuível. Portanto, é objeto da intuição a necessidade do conteúdo, que se anuncia no sentimento como puro, de tornar-se completamente perceptível. Notar esta necessidade significa intuir. O Ideal

¹¹² BENJAMIN, p. 115.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 115-116.

da arte como objeto da intuição é, portanto, uma perceptibilidade necessária a qual nunca aparece de modo puro na obra de arte mesma, enquanto esta, como tal, permanece objeto da percepção¹¹⁴.

É preciso dizer que toda essa teoria não se localiza no próprio Goethe. É uma construção de Benjamin a partir das teorias do escritor sobre botânica (o *Urphänomen* sendo uma versão do *Urbild* utilizado nos trabalhos “científicos” de Goethe sobre a natureza), aliadas ao que o filósofo pôde interpretar da obra literária e das afirmações de Goethe com relação à arte. Ele afirma, entretanto:

A fonte originária da arte não se encontra, segundo a concepção de Goethe, no eterno vir-a-ser, no movimento criador no medium-das-formas. A arte mesma não faz seus arquétipos estes se encontram anteriores a toda obra criada, naquela esfera da arte onde esta não é criação, mas, antes, natureza. Abarcar a Ideia da natureza e, deste modo, torná-la apta para ser arquétipo da arte (para ser puro conteúdo), este era, em última análise, o esforço de Goethe em sua averiguação dos fenômenos originários [*Urphänomene*]¹¹⁵.

Goethe teria falhado ao procurar na própria natureza, pior, buscando uma comprovação empírica nesta, da realidade dos fenômenos originários, os quais, segundo Benjamin só podem ser encontrados como expressão sensível refratada de sua realidade intuível nas obras de arte.

Pois, decerto, depois então se colocaria o problema de uma identidade mais profunda e essencial entre a natureza “verdadeira” e visível na obra de arte e a natureza (talvez invisível, apenas intuível, como um fenômeno originário) presente nas aparições da natureza visível. E este problema seria possivelmente resolvido de modo paradoxal, afirmando-se que apenas na arte, mas não na natureza do mundo, a natureza, verdadeira, intuível, como um fenômeno originário, seria visível imagetivamente, enquanto, na natureza do mundo, ela estaria decerto presente, mas escondida (dissolvida na aparição. [...] Pois aquele Ideal não é produto, mas, antes, segundo sua determinação gnosiológica, é Ideia no sentido platônico, em sua esfera estão encerradas a unidade e a ausência de início, aquilo que na arte é eleaticamente imóvel. [...] Em relação ao Ideal, a obra singular permanece como que um torso. Trata-se de um esforço isolado para expor o arquétipo, e apenas enquanto modelo pode perdurar junto a outros semelhantes a si, mas estes nunca podem crescer juntos de um modo vivo em direção à unidade do Ideal mesmo¹¹⁶.

O que se apresenta aqui, portanto, é um esboço já bem delineado da própria concepção estética de Benjamin, e não apenas isso, na verdade, uma vez que sua discussão no âmbito estético foi sempre intrinsecamente relacionada com a problemática filosófica em geral. E ele dá continuidade a essa apresentação

¹¹⁴ Ibidem, p. 116.

¹¹⁵ Ibidem, pp. 116-117.

¹¹⁶ Ibidem, pp. 117-118.

justamente em um ensaio sobre uma obra de Goethe. No escrito sobre *As afinidades eletivas*¹¹⁷, Benjamin tem por motivo inicial a resolução de uma contradição posta no fim de sua tese: se não há critério externo à obra de arte, uma vez que o ideal de arte a que ela se reporta se encontra nela mesma, como é possível realizar sua crítica? Em suas palavras:

A teoria da arte de Goethe não apenas deixa sem solução o problema da forma absoluta como também o da crítica. Enquanto reconhece o primeiro de forma velada e é levada a exprimir sua dimensão, ela parece negar o segundo. De fato, segundo a intenção mais profunda de Goethe, a crítica da obra de arte não é possível nem necessária. [...] A partir de seu ponto de vista é impossível uma crítica metódica, isto é, objetivamente necessária. Na arte romântica, porém, a crítica não apenas é possível e necessária, mas, antes, em sua teoria encontra-se de modo inevitável o paradoxo de uma valorização superior da crítica do que da obra¹¹⁸.

Respondendo à questão posta anteriormente, de forma bem direta: a crítica à obra de arte torna-se possível reportando-se a ela mesma como critério. Mas de que maneira? Benjamin apresenta uma teoria que revolve quatro termos centrais: teor de coisa, teor de verdade, comentário e crítica. Conforme o autor, nunca talvez se chegou a realizar verdadeira crítica de alguma obra; na verdade, sequer um comentário. Comentário e crítica dirigem-se ao teor de coisa [*Sachgehalt*], isto é, à própria matéria de cada obra, mergulham nela, pois só aí, quando o crítico se encontra imerso no universo material da obra, ele pode efetuar sua crítica, isto é, fazer-se ter acesso ao teor de verdade [*Wahrheitsgehalt*], que não pode se encontrar fora do teor de coisa. Crítica e comentário se distinguem: enquanto este se atém ao teor de coisa das obras, a crítica se esforça por atingir seu teor de verdade¹¹⁹.

¹¹⁷ Scholem fala sobre “uma nova mudança na vida intelectual de Benjamin, a de pensador sistematicamente orientado para a de comentador”, com o trabalho sobre as *Afinidades Eletivas*, e afirma ter dito a Benjamin do “significado central do comentário na literatura judaica”. “A sua produtividade se deslocava cada vez mais para esta direção de comentador de textos significativos, em torno dos quais seu pensamento podia cristalizar-se. O seu talento especulativo não mais almejava criar algo de novo, mas penetrar algo já existente, interpretando-o e transformando-o” (SCHOLEM, p. 117).

¹¹⁸ Ibidem, p. 123.

¹¹⁹ Na sua tese, Benjamin já procurava escapar à tradição do idealismo alemão de discutir a arte em termos de forma e conteúdo, tal como procedia essa tradição. Como ele diz: “A questão da relação entre a teoria da arte goethiana e a romântica coincide com a questão da relação do conteúdo puro com a forma pura (e, como tal, rigorosa). Neste âmbito, devemos ressaltar a questão da relação entre a forma e o conteúdo, frequentemente colocada de modo deficiente com relação à obra singular, e que deste modo nunca pode ser resolvida com precisão. Pois forma e conteúdo não são substratos da conformação empírica, mas, antes, diferenciações relativas, encontradas em razão de diferenciações puras e necessárias da filosofia da arte” (BENJAMIN, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, p. 121). Aqui, n’*As afinidades eletivas de Goethe*, ele apresenta o binômio teor

A crítica busca o teor de verdade [*Wahrheitsgehalt*] de uma obra de arte; o comentário, o seu teor factual [de coisa] [*Sachgehalt*]¹²⁰. A relação entre ambos determina aquela lei fundamental da escrita literária segundo a qual, quanto mais significativo for o teor de verdade de uma obra, de maneira tanto mais inaparente e íntima estará ele ligado ao seu teor factual [de coisa]¹²¹

A crítica, no entanto, não pode se dar sem partir justamente do comentário, uma vez que o crítico deve se debruçar sempre sobre o teor de coisa para *nele* encontrar o teor de verdade. Teor de coisa, isto é, os dados do real presentes na obra, e teor de verdade, encontram-se inicialmente plenamente fundidos, interditando tanto ao autor como aos seus contemporâneos o acesso ao último. Apenas à medida que a obra dura eles vão se afastando, pois os dados do real vão desaparecendo, o que permite às gerações seguintes, por meio do comentário, captar o teor de coisa, onde, por meio da crítica, acede-se ao teor de verdade.

[...] o teor [de coisa] e o teor de verdade, que inicialmente se encontravam unidos na obra, separam-se na medida em que ela vai perdurando, uma vez que este último sempre se mantém oculto, enquanto aquele se coloca em primeiro plano. [...] Para o poeta, assim como para o público de sua época, não é bem a existência, mas, na verdade, o significado dos dados do real na obra que irá manter-se sempre oculto. Uma vez, no entanto, que o eterno da obra se destaca apenas por sobre o fundamento desses dados, toda crítica contemporânea, por mais elevada que possa estar, abarca na obra mais a verdade em movimento do que a verdade em repouso, mais a atuação temporal do que o ser eterno¹²².

Esta é a determinação que Benjamin estabelece daquela exigência, postulada na sua tese de doutoramento, de perceber no sensível a expressão daquilo que não é mais que intuível. Apresenta-se, então, uma teoria da verdade como uma verdade do fenômeno: o teor de verdade não está escondido por sob o teor de coisa, mas no próprio teor de coisa, quando devidamente apreendido, apresenta-se o teor de verdade. Isto não quer dizer, entretanto, que o acesso seja imediato. Benjamin utiliza aqui a metáfora da compreensão do significado de uma chancela:

de coisa/teor de verdade, que substituem, daquela obra, o binômio “exposição” [*Darstellung*] / “exposto” [*Dargestellte*], situando-se no campo do conteúdo, e apresenta, como veremos mais à frente, sua tese com relação à forma, na figura do sem-expressão [*Ausdruckslose*].

¹²⁰ Nas citações seguintes, substituiremos sempre “teor factual” por “teor [de coisa]”, compreendendo que assim nos aproximamos mais do termo original *Sachgehalt*.

¹²¹ BENJAMIN, *As afinidades eletivas de Goethe*, p. 12.

¹²² *Ibidem*, pp. 12-14.

Assim como a forma da chancela não é derivável da substância da cera, nem da finalidade do lacre, nem mesmo do sinete, onde é côncavo o que ali é convexo; assim como é compreensível apenas para aquele que já teve a experiência do procedimento da chancela, e evidente somente para aquele que conhece o nome que as iniciais apenas insinuam – assim o conteúdo do fato não pode ser derivado nem da percepção de sua constituição, nem mediante a exploração de sua determinação, e nem mesmo a partir da intuição do conteúdo; mas antes só é apreensível na experiência filosófica de seu cunho divino, só é evidente para a venturosa contemplação do nome divino. Dessa maneira, a percepção consumada do teor [de coisa] das coisas em vigor coincide por fim com a percepção de seu teor de verdade. O teor de verdade revela-se como sendo aquele do teor [de coisa]. Mesmo assim a sua diferenciação – e, com ela, a diferenciação entre comentário e crítica das obras – não é ociosa, na medida em que aspirar por acesso imediato não é em nenhuma outra parte mais confuso do que aqui, onde o estudo do fato e de sua determinação, assim como a intuição de seu conteúdo, devem preceder toda experiência¹²³

No caso do romance *As afinidades eletivas*, o teor de coisa consiste no mito, o qual, quando muito, chegou a ser percebido pelos seus contemporâneos pela via do sentimento. “Como tal, Goethe fez do mítico o fundamento de seu romance. Ele constitui o teor factual [de coisa] desse livro: seu conteúdo aparece como um jogo mítico de sombras com a roupagem da época goethiana”¹²⁴. O teor de verdade da obra se apresenta como a luta contra o mito, ou a esperança. Quanto a esse ponto, dois aspectos, intrinsecamente relacionados, precisam vir a lume: o primeiro diz respeito ao procedimento da crítica quanto ao autor e à obra; o segundo toca a questão da forma e da criticabilidade da arte.

Quanto ao primeiro ponto, Benjamin é intransigente quanto ao procedimento de partir da obra em direção ao autor, e não vice-versa. Isto não impede que se examine a biografia do mesmo; afirma apenas que não é aí que se encontrará o motivo que dê conta tanto da sua vida como da sua obra, mas no interior desta.

É tentador confrontar uma concepção que causa tal estranheza com aquilo que Goethe pensava a respeito de sua obra. Não que o caminho da crítica tenha de ser traçado a partir das declarações do autor; mas, quanto mais a crítica se afasta destas, menos desejará fugir à tarefa de também compreendê-las a partir das mesmas motivações ocultas, como o faz com a obra¹²⁵.

¹²³ Ibidem, p. 17.

¹²⁴ Ibidem, p. 35. É curiosa a semelhança com a teoria freudiana dos sonhos: “Desse ponto de vista, o sonho poderia ser descrito como um substituto de uma cena infantil, modificada ao ser transferida para uma experiência recente” (FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*, p. 526).

¹²⁵ Ibidem, p. 35.

Benjamin argumenta que justamente as palavras do autor destinam-se a impedir o acesso à compreensão d’*As afinidades eletivas*, uma vez que, na técnica de Goethe, manifestava-se seu desejo de manter segredo, quanto ao “conteúdo” da obra e quanto à sua própria técnica. Chegar à compreensão dessa técnica e do que ela guarda tampouco levará ao teor de verdade do romance, que só pode ser alcançado no âmbito da forma. Nas palavras de Benjamin:

Aquilo que o autor considera conscientemente como sendo sua técnica, aquilo que a princípio também já era conhecido como tal pela crítica contemporânea, toca por certo nos dados do real no teor [de coisa], mas constitui a barreira contra o seu teor de verdade, do qual nem o autor nem a crítica da época podiam estar conscientes. A técnica – diferentemente da forma – não é definida pelo teor de verdade, mas sim, de forma decisiva, apenas pelos conteúdos factuais¹²⁶, e é assim na técnica que estes se tornam necessariamente perceptíveis¹²⁷.

Vem à tona uma outra questão que não fora resolvida no confronto entre Goethe e os românticos: enquanto estes justificavam a criticabilidade da arte por meio da Ideia da arte como *medium-das-formas*, Goethe se lhes contrapunha com o Ideal, que, formando uma unidade com cada obra singular, vedava à crítica qualquer sentido de ser. As duas concepções não dialogam, pois, em última instância, não partilham, por assim dizer, da mesma arena de combate. Nem os românticos respondem à questão do conteúdo, nem Goethe responde à questão da forma. Como indicara Benjamin na sua tese:

Nem os românticos nem tampouco Goethe solucionaram esta questão nem ao menos a colocaram. Eles atuaram em conjunto no sentido de representá-la ao pensamento que trata da história dos problemas. Apenas o pensamento sistemático pode resolvê-la. [...] Goethe interpreta a forma da arte como estilo. Todavia, ele viu no estilo o princípio formal da obra de arte, tendo abarcado apenas um estilo mais ou menos determinado historicamente: a exposição tipificadora. [...] No conceito de estilo, portanto, Goethe não forneceu um esclarecimento filosófico do problema da forma, mas, antes, apenas uma indicação acerca da normatividade de certos modelos. [...] O conceito de arquétipo perde porém seu sentido para o problema da forma, tão logo ele deva ser pensado como sua solução. Circunscrever o problema da arte em toda sua extensão, segundo sua forma e conteúdo, através do conceito de arquétipo, constitui uma prerrogativa dos pensadores antigos, que colocam por vezes as questões mais profundas da filosofia na figura de soluções míticas¹²⁸.

¹²⁶ A tradução original foi mantida em virtude de o termo encontrar-se no plural.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 43.

¹²⁸ Esta passagem lembra a afirmação, no *Programa de uma filosofia vindoura*, sobre a manutenção das noções de sujeito e objeto em Kant, que, por representarem uma incursão metafísica prematura, assumem um caráter mitológico.

No ensaio sobre o romance de Goethe, Benjamin formula a concepção que havia, de certo modo, postulado como uma exigência, e as soluções de ambos os impasses no confronto entre Goethe e os românticos aparecem combinadas em uma só: é a forma, enquanto configuração cristalizadora do caos dos símbolos na figura da obra de arte, que obriga esta a justificar-se em sua trêmula harmonia, “como a interrupção por meio da palavra imperativa consegue arrancar a verdade do subterfúgio feminino precisamente no momento em que o interrompe”. A esse “poder crítico”, isto é, ao elemento formal que abre caminho à criticabilidade da obra, Benjamin chamou-o sem-expressão [*Ausdruckslose*]¹²⁹.

Não é do nada que ela [a obra de arte] surge, mas sim do caos. Deste, contudo, a obra de arte não irá desentranhar-se tal como faz o mundo criado segundo o idealismo da teoria da emanação. A criação artística não “faz” nada a partir do caos, ela não o penetra; do mesmo modo, tampouco permitirá o mesclar-se da aparência, como o faz na verdade a invocação mágica, a partir dos elementos desse caos. É isso que a fórmula realiza. A forma, todavia, como num encantamento converte o caos em mundo por um instante. [...] A vida que se agita nela [na obra] deve aparecer paralisada e como que aprisionada por um instante num encantamento. O elemento nela existente é mera beleza, mera harmonia que inunda o caos – e, na verdade, apenas o caos, não o mundo –, mas que, ao inundá-lo, só aparenta dar-lhe vida. O que põe termo a essa aparência, o que prescreve o movimento e obsta a harmonia é o sem-expressão [*Ausdruckslose*]. [...] o sem-expressão obriga a trêmula harmonia a deter-se e eterniza através de seu protesto o tremor dela. [...] O sem-expressão é o poder crítico que, mesmo não podendo separar aparência e essência na arte, impede-as de se misturarem. Ele tem esse poder enquanto palavra moral. No sem-expressão aparece o poder sublime do verdadeiro, na mesma medida em que ele determina a linguagem do mundo real de acordo com as leis do mundo moral. É o sem-expressão que destrói aquilo que ainda sobrevive em toda aparência bela como herança do caos: a totalidade falsa, enganosa – a totalidade absoluta. Só o sem-expressão consuma a obra que ele despedaça, fazendo dela um fragmento do mundo verdadeiro, torso de um símbolo¹³⁰.

Desse modo, inspirando-se nos comentários de Hölderlin ao *Rei Édipo*, de Sófocles, Benjamin encontra aquele elemento que apresenta a verdade em movimento em repouso, a “trêmula harmonia” da obra, onde o teor de verdade, ou o apenas intuível da natureza, se apresenta precisamente no teor de coisa, isto é, o sensível como expressão daquele intuível, a natureza que se deixa contemplar na arte, não como imitação, mas como semelhança, como torso. Diz Benjamin, em carta de 9 de dezembro de 1923 a Florens Christian Rang:

¹²⁹ Scholem menciona o uso dessa expressão por Benjamin, em torno de 1916-1917, quando este discorria sobre retábulos de Grünewald, dos quais tinha uma reprodução em seu escritório: “Suas notas desses anos referem-se muitas vezes a estes painéis, nos quais muito o impressionara o que chamava de *Ausdruckslose*, falta de expressão” (SCHOLEM, p. 46).

¹³⁰ BENJAMIN, *As afinidades eletivas*, pp. 91-92.

[...] a historicidade específica das obras de arte é também deste tipo, que não se descobre numa história da arte, mas somente numa interpretação. Uma interpretação, na verdade, faz jorrar conexões que são atemporais, sem serem por isso desprovidas de importância histórica. Estes poderes que, com efeito, se tornam temporais de modo explosivo e extensivo no mundo da revelação (que é o da história), aparecem de modo intensivo no mundo do encobrimento (que é o da natureza e das obras de arte)¹³¹.

3.3 PREFÁCIO EPISTEMOLÓGICO-CRÍTICO VS PAUL NATORP: PLATÃO ENTRE A VERDADE E O CONHECIMENTO

Por fim, temos em mãos o famoso *Prefácio*, de 1928, onde essa concepção ganha mais esplendor e amplitude. Antes de pisar neste terreno já preparado, no entanto, consideramos interessante apresentar Paul Natorp (1854-1924)¹³² e aquilo que dele nos interessa quanto aos propósitos que estabelecemos de início. O pensamento de Natorp não possuía tanta autonomia própria, na medida em que suas ideias se confundiam praticamente com as de Cohen. Suas obras lidavam principalmente com Filosofia Antiga, servindo como uma espécie de complemento filológico à doutrina do seu colega-mestre. É nesse sentido que se deve compreender o seu *Teoria das ideias de Platão*, livro com o qual dialogaremos, estabelecendo um terreno comum onde as concepções de Benjamin e a dos neokantistas poderão ser confrontadas. É notória, com efeito, a distinção entre a abordagem do livro *O banquete* no texto de Natorp daquela que Benjamin realiza no seu *Prefácio ao Trauerspiel*. Tal distinção nos permite precisar a posição epistemológica de Benjamin não somente diante de questões estéticas, como a que vem apresentada naquele trabalho, mas diante de qualquer problema filosófico, o que pode ser evidenciado na sua afirmação de que a “compreensão deste ponto de vista platônico sobre a relação entre verdade e beleza é, não só um propósito fundamental de toda a filosofia da arte, mas também um pressuposto insubstituível para a determinação do conceito de verdade”¹³³.

¹³¹ BENJAMIN apud RESENDE, Kalagatos v. 5, nº 9, p. 102.

¹³² Filósofo e pedagogo alemão, co-fundador da Escola de Marburg e fortemente influenciado por Kant, Fichte, Pestalozzi e Schleiermacher. Completou sua *Habilitation* em 1881 sob orientação de Hermann Cohen. Dentre suas obras, podemos citar, além da que abordamos aqui: *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910), *Sozialidealismus* (1920) e *Allgemeine Logik* (publicada postumamente em 1979, em Flach und Holzhey, *Erkenntnistheorie und Logik im Neukantianismus*).

¹³³ BENJAMIN, W., *Origem do drama trágico alemão*, p. 19. “E todas as obras autênticas têm seus irmãos no âmbito da filosofia. Pois aquelas são justamente as figuras nas quais aparece o ideal de

O projeto de Natorp consiste em apresentar todo o percurso das obras de Platão, demonstrando como, a cada diálogo, ia-se desenvolvendo a sua teoria das ideias. Platão é compreendido como o primeiro grande filósofo idealista, nos moldes neokantistas, isto é, compreendendo-se idealismo como a orientação filosófica adequada às verdades científicas. Assim, cada diálogo é examinado por Natorp como um passo do filósofo grego no desenvolvimento desse idealismo, quer em sua caracterização epistemológica quer em seus elementos propriamente relacionados à lógica. Para os fins do presente trabalho, após uma apreciação geral do que Natorp compreende como sendo o significado da teoria platônica das ideias, focaremos, com o objetivo de melhor estabelecer o confronto de Benjamin, na sua apresentação d' *O Banquete*.

Logo no início da obra, Natorp apresenta como que sua carta de intenções, ao definir *idea* como uma espécie de lei do pensamento. Ele mal consegue disfarçar – e nem deve ser essa a sua intenção – o quanto sua interpretação de Platão deve à filosofia de Kant, do modo que o próprio Natorp a compreende. Com efeito, ele escreve:

Em contraposição a *eidos*, *idea* [...] praticamente assumiu a função de expressar e tornar consciente a descoberta do lógico em toda sua originalidade e potencial dinâmico, isto é, a descoberta da *legitimidade interna*, por meio da qual *o próprio pensamento molda seu objeto*, por assim

seu problema. – A totalidade da filosofia, o seu sistema, é de um poderio superior ao que pode exigir a quinta-essência de todos os seus problemas, uma vez que a unidade na solução de todos eles não pode ser indagada. Pois se a unidade na solução de todos os problemas fosse mesmo passível de indagação, então logo se colocaria em relação à indagação que conduz todo esse processo uma nova indagação, sobre a qual repousa a unidade de sua resposta juntamente com a unidade de todas as demais. Decorre daí que não há nenhuma pergunta que abranja a unidade da filosofia por meio da indagação delineada. O conceito dessa pergunta inexistente, que indaga a unidade da filosofia, está assinalado na filosofia pelo ideal do problema. Contudo, mesmo se o sistema não pode ser indagado em nenhum sentido, ainda assim há configurações que, sem serem perguntas, têm a mais profunda afinidade com o ideal do problema. E, na verdade, o ideal, de acordo com uma lógica que se fundamenta em sua própria essência, pode manifestar-se unicamente em uma multiplicidade. Não é, porém, numa multiplicidade de problemas que aparece o ideal do problema. Ele se encontra enterrado antes naquela multiplicidade das obras, e sua extração é tarefa da crítica. Esta permite ao ideal do problema aparecer na obra de arte, em uma de suas manifestações sensíveis. Pois o que a crítica demonstra por fim na obra de arte é a possibilidade virtual de formular o seu teor de verdade como sendo o mais elevado problema filosófico. [...] Se for permitido dizer que todo belo se relaciona de algum modo com o verdadeiro e que o seu lugar virtual na filosofia pode ser determinado, isso significa então que em cada obra de arte verdadeira pode ser encontrada uma manifestação do ideal do problema. Resulta daí que, desde o momento em que a consideração dos fundamentos do romance se eleva à contemplação de sua perfeição, a filosofia, e não o mito, está convocada a guiá-la.” (BENJAMIN, *As afinidades eletivas*, pp. 80-81)

dizer, ao seu olhar, em vez de simplesmente aceitá-lo como dado¹³⁴. [Grifo nosso.]

A versão do pensamento de Kant a que a ontologia platônica vem identificada nesse trabalho de Natorp é, como se pode notar, aquela conferida ao pensador iluminista por Cohen, a qual tem por base e linha mestra o método transcendental, que alia de forma decisiva a filosofia e as ciências do seu tempo. Essa identificação das ideias platônicas com o modelo lógico das leis científicas, compreendidas, supostamente, com base em Kant, se dá na interpretação de cada novo aspecto da teoria apresentado nos diálogos, e com *O Banquete* não é diferente. Unindo em um capítulo *Fédon* e *Banquete*, Natorp dá prosseguimento à sua interpretação neokantianizante de Platão, de um modo que nos permitirá mais à frente submetê-la a uma contraposição com a interpretação que Benjamin oferece desse último diálogo. Podemos adiantar que um dos pontos cruciais da crítica de Benjamin à teoria do conhecimento (e há todos os indícios possíveis de que essa crítica tem como um dos alvos a Escola de Marburg) é a compreensão limitada desta, pela qual não se vai além da perspectiva do conhecimento, deixando o âmbito da verdade intocado.

Natorp divide o *Banquete* em duas partes: *A. Inquirição* (201-209) e *B. Filosofia* (210-212). Logo que inicia sua análise, na primeira parte, ele utiliza repetidamente expressões que fazem transparecer a ideia de uma apreensão por meio do conhecimento, como dito acima. Analisando, por exemplo, a genealogia de Eros, filho da Pobreza, entendida, no âmbito da Filosofia, como ignorância, com o Recurso, entendido aqui como o impulso filosófico, ele escreve: “Da consciência (passiva) da ignorância, o impulso (ativo) a conhecer gera a busca metódica e a *obtenção da verdade*”¹³⁵ (grifo nosso). Logo adiante, seguindo Platão, quando, por meio das suas personagens, fala do ser amado que sempre escapa ao amante, são esses os termos empregados pelo comentador neokantista:

O que acabamos de *obter* dissolve-se em nossas mãos: uma impressionante metáfora para o destino da inquirição. Cada *descoberta* que *fecha uma lacuna* em nosso conhecimento existente só traz novos

¹³⁴ NATORP, *Teoria das ideias de Platão*, p. 96.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 337.

problemas à tona e, desse novo ponto de vista, novamente questiona a nossa *posse* de uma crença há muito tempo arraigada¹³⁶.

Ainda um pouco adiante, quando trata do Belo a que se persegue, o qual podemos substituir pelo Bem, isto é, a felicidade, Natorp mantém o mesmo esquema de pensamento: “Mas aqui estamos interessados numa única felicidade: no bem, que possa *ser nosso*, e nosso *eternamente*. Por isso, o impulso fundamental de Eros é para a imortalidade, proporcionada pelo (*pela posse do*) bem”¹³⁷ (grifo nosso).

Embora Natorp fale constantemente de uma necessária “autorrenovação”, ele não parece ter compreendido à maneira de Benjamin toda a profunda significação dessa noção, para a qual o filósofo judeu vai buscar referência justamente n’O *banquete*. Enquanto Benjamin percebe aí justamente uma descontinuidade essencial no procedimento do investigador, Natorp parece enxergar apenas um progresso que não parece ter fim – com o que nos lembramos da “tarefa infinita” mencionada na tese XVIIa – na medida em que cada novo conhecimento “apreendido” traz consigo uma nova série de questões.

Isso se torna ainda mais explícito na segunda parte do tratamento d’O *banquete*, quando o percurso da perseguição ao Belo, que parte do belo individual ao belo de muitos e assim por diante até chegar ao Belo em si, é interpretado por Natorp como o processo indutivo, justamente aquele das várias ciências, por meio do qual se chega não apenas à legitimidade de cada ciência, mas, e é isso que esse autor entende pelo Belo, à própria “lei da legalidade em si”¹³⁸.

[...] ele será novamente caracterizado como o objeto da ciência suprema. O que se imaginará surgir sob esse título? Depois de todas essas determinações, só pode ser: não uma ideia qualquer, mas a ideia, não uma lei qualquer, mas a lei, a lei da legalidade em si, que imutavelmente sustenta cada legalidade particular de cada ciência particular¹³⁹.

Nota-se, portanto, que o autor interpreta a constante renovação apresentada por Platão nos moldes da investigação científica que se pauta no progresso contínuo, sendo o Belo, interpretado como lei da legalidade em si, o

¹³⁶ Ibidem, pp. 337-338. Grifo nosso.

¹³⁷ Ibidem, p. 338.

¹³⁸ Cf. NATORP, *Teoria das ideias de Platão*, p. 347.

¹³⁹ NATORP, *Teoria das ideias de Platão*, p. 347.

fundamento último da investigação das ciências particulares, constituindo, portanto, nas palavras do próprio Natorp, e fazendo lembrar de Cohen, o “transcendental”¹⁴⁰. O autor encaixa-se perfeitamente, portanto, no que Benjamin chama de uma “teoria da ciência que toma como ponto de partida das suas investigações, não a diversidade das disciplinas, mas pretensos postulados filosóficos”¹⁴¹, portanto uma teoria da ciência que pensa um progresso contínuo do conhecimento, via apreensão de objetos pelo sujeito cognoscente.

Podemos, então, nos encaminhar à interpretação que Benjamin fornece da teoria das ideias no *Prólogo epistemológico-crítico* de seu *Origem do Drama barroco Alemão*. Ela possui um acento distinto e se relaciona com a noção de *Urphänomen*, que ele retira de Goethe. É preciso, entretanto, situar essa interpretação peculiar no contexto das reflexões que o autor apresenta nesse texto.

O *Prefácio* (como chamaremos daqui em diante) busca caracterizar o procedimento de Benjamin, a saber, o de uma teoria da verdade, e não do conhecimento, onde a apresentação ou exposição (*Darstellung*) substitui a representação (*Vorstellung*), bastante cara aos sistemas filosóficos. Benjamin defende o modelo do “tratado”, em oposição ao “sistema”. Esse modelo tem por característica a descontinuidade, como se pode depreender da passagem:

A apresentação¹⁴² é a quintessência do seu método. Método é caminho não direto. A apresentação [*Darstellung*] como caminho não direto: é esse o caráter metodológico do tratado. A sua primeira característica é a renúncia ao percurso ininterrupto da intenção. O pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa¹⁴³.

O diálogo – eminentemente crítico – com o neokantismo se deixa mostrar em várias passagens do texto. Como quando Benjamin escreve: “O conhecimento é um haver [ter, *haben*]. O seu próprio objeto é determinado pela necessidade de ser apropriado pela consciência, *ainda que seja uma consciência transcendental*”¹⁴⁴ [grifo nosso]. E, mais à frente: “O método, que para o conhecimento é um caminho

¹⁴⁰ Cf. NATORP, *Teoria das ideias de Platão*, p. 348. No que diz respeito a Cohen, cf. Stanford.

¹⁴¹ BENJAMIN, *Prefácio*, p. 21.

¹⁴² Embora Barrento utilize aqui o termo “representação”, o mais correto seria “apresentação” ou “exposição”, na medida em que, como foi dito acima, a *Darstellung* de Benjamin, ligada a uma teoria da verdade, se distingue da “representação”, *Vorstellung*, que busca apreender objetos do conhecimento. Substituiremos, portanto, sempre que necessário, um termo pelo outro, indicando o termo alemão que justifica essa alteração. Cf. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2005000200004&script=sci_arttext.

¹⁴³ BENJAMIN, *Prefácio*, p. 16.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 17-18.

para chegar ao objeto de apropriação – *ainda que pela sua produção na consciência* –, é para a verdade apresentação [*Darstellung*] de si mesma, e por isso algo que é dado juntamente com ela, como forma”¹⁴⁵.

Benjamin identifica na teoria das ideias de Platão um dos primeiros esforços da Filosofia por fixar essa teoria da verdade, da contemplação, cuja característica primordial é a descontinuidade e a não-apropriação daquilo que contempla – a ideia¹⁴⁶ não pode ser capturada. “Enquanto o conceito advém da espontaneidade do entendimento, as ideias oferecem-se à contemplação”¹⁴⁷. Os conceitos permitem que os fenômenos sejam retirados de seu lugar original, visando sua salvação na ideia, mas não podem, eles próprios levar à contemplação. Esta só se dá no contato com as ideias, descontínuas com relação aos fenômenos e entre si.

E assim as ideias atestam a lei que diz: todas as essências existem numa completa autonomia e intangibilidade, não só em relação aos fenômenos, mas também na relação de umas com as outras. Tal como a harmonia das esferas se funda nas órbitas dos corpos celestes que não se tocam, assim também o *mundus intelligibilis* se funda na distância intransponível entre as essências puras. Cada ideia é um sol, e relaciona-se com as outras como os sóis se relacionam uns com os outros. A relação harmoniosa entre a música dessas essências é a verdade¹⁴⁸.

Essa configuração é apresentada em particular n’*O banquete*, onde Platão define a verdade como bela. Dizer que a verdade é bela significa dizer que ela é bela para o amante e, além disso, que ela se apresenta justamente na aparência. A aparência não seria, portanto, uma cobertura de falsidade, que, ao ser retirada pelo investigador, deixaria ver o conteúdo da verdade. A verdade é um constante fugir ao amante, e ela se revela precisamente nesta fuga. A visão que Benjamin apresenta, então, da teoria platônica, na qual se pode entrever a interpretação que ele faz da teoria goethiana do *Urphänomen*, não pode ser jamais identificada com uma teoria do conhecimento, na forma como a filosofia moderna, em particular o neokantismo, a apresenta, onde se delimitam a forma e a medida em que o sujeito cognoscente apreende o objeto de conhecimento – de onde se percebe como que a realização daquilo que Benjamin estabeleceria como seu

¹⁴⁵ Ibidem, p. 18. Grifo nosso.

¹⁴⁶ Recordamos, aqui, que a ideia, no sentido platônico, corresponde mais propriamente ao Ideal de Goethe, não à Ideia dos românticos.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 18.

¹⁴⁸ Ibidem, pp. 25-26.

Programa de uma filosofia vindoura. A verdade não é apreendida, mas contemplada, e contemplada justamente na aparência, isto é, nos fenômenos, nos quais ela foge permanentemente ao amante do saber. As ideias, pelas quais a verdade é compreendida no sentido d’*O banquete*, como bela, não se encontram escondidas sob o véu da aparência, mas se encontram precisamente nesse objeto coberto por um véu, ou seja, é nos fenômenos onde Benjamin busca encontrar a verdade, e não mais além. Mas, por ser véu, a verdade é sempre um encobrir-se, de tal modo que nunca poderemos apropriar-nos dela definitivamente. Se, para Natorp, como vimos, a “autorrenovação” do conhecimento, que encontra em sua análise d’*O banquete*, é um acúmulo de respostas dadas a perguntas sempre novas no interior da investigação científica, Benjamin pensa-a, ao contrário, como a descontinuidade sempre necessária entre as ideias e, ainda mais, como a descontinuidade da contemplação, a qual deve sempre retornar ao seu objeto pelo contínuo movimento erótico, sem necessariamente, com isso, permitir qualquer acúmulo de conhecimento.

Não se trata, contudo, de uma recusa do conhecimento nem sequer da crítica a toda teoria deste: Benjamin apenas afirma que existe conhecimento e existe igualmente verdade, e os diversos sistemas da filosofia tendem a esquecer-se desta última, que, no entanto, constitui o terreno próprio do pensamento filosófico. O pensamento de Benjamin se apresenta como um pensamento, não epistemológico, mas metafísico, ou melhor, ontológico, ou melhor, teológico. O leitor talvez possa agora notar que o que se deu no percurso de Benjamin por esses textos foi muito mais a definição clara de sua rota e das melhores estratégias de navegação do que a mudança daquela. Desde seu *Programa de uma filosofia vindoura*, o autor tem por objetivo fugir a uma filosofia da representação, baseada nos resíduos mitológicos de sujeito e objeto, e ele realiza essa fuga recorrendo com sucesso a um conceito de crítica que captura a verdade na paralisação de um movimento, remetida ao divino, ou, dito de outra forma, por meio da contemplação da ideia, que auxiliada pelo conceito, retira os fenômenos de sua totalidade original e joga-o em uma nova totalidade, onde são salvos, totalidade esta que se apresenta como uma configuração específica que só pode ser encontrada quando se tem por alvo os próprios fenômenos, a própria aparência.

A partir dessas conclusões a respeito das divergências teóricas do autor com o neokantismo, e com o valioso acréscimo da discussão anterior sobre a relação entre neokantismo e social-democracia, bem como da crítica destes por parte, principalmente, de Rosa Luxemburgo e György Lukács, esperamos ter aberto um luminoso espaço de compreensão das reflexões empreendidas por Benjamin nas teses *Sobre o conceito de história* a respeito desse ponto. Este será o momento final da pesquisa, muito mais provido de sangue, calor e movimento, como toda batalha final.

Um detalhe curioso é o fato de que, em muitos escritos dessa época, Benjamin antecipa de certa maneira as orientações ou esquemas de compreensão da realidade que iria abraçar em anos posteriores. Somos informados, pela biografia apresentada por Scholem, a respeito do relativo grau de aversão ou indiferença de Benjamin por Hegel, Marx e Freud, no período anterior ao afastamento dos dois amigos. Quanto a Hegel, o amigo e biógrafo dá nota de uma conversa em junho de 1916, transcrevendo em seguida uma carta posterior de Benjamin a esse respeito:

No dia seguinte, tocamos em Hegel, a nossa primeira conversa sobre Hegel de que me lembro. Evidentemente, ele lera apenas alguns trechos superficiais e não era, no momento, um grande admirador de Hegel. Mesmo um ano mais tarde, ele me escreveu: “O que li de Hegel até agora me repeliu totalmente”. A sua “fisionomia espiritual” é “a de um bruto intelectual, de um místico da violência, a pior espécie que há, mas ainda assim um místico” (*Briefe*, I, p. 171)¹⁴⁹

Com relação a Marx e o socialismo, Scholem conta que, em 1919, por ocasião do contato firmado com Bloch, Benjamin fora instado a engajar-se na atividade política, ao que recusou, e diz ainda que, por essa época,

Benjamin, que lera apenas as obras pré-marxistas de Lukács, como a *Metaphysik der Tragödie* [“A Metafísica da Tragédia”] e a *Theorie des Romans* [“A Teoria do Romance”] e as tinha em alto apreço, ainda considerava o volume dos *Escritos Políticos*, de Dostoiévski, que possuía na edição Piper, a mais importante obra política dos tempos modernos que conhecia¹⁵⁰.

Em outra passagem, relativa à mesma época, ele escreve: “Falamos também um bocado de política e de socialismo; sobre o último, tínhamos grandes reservas, bem como sobre a posição do indivíduo na sua eventual realização. Para

¹⁴⁹ SCHOLEM, p. 39.

¹⁵⁰ Ibidem, pp. 87-88.

nós, o anarquismo teórico ainda era a resposta mais sensível à política”¹⁵¹. Nos anos de 1921 a 1923, ele chama a atenção sobre a crescente admiração de Benjamin pela figura de Florens Christian Rang¹⁵² e assevera:

A aprovação que conferiu, de forma comovente, à obra política de Rang, *Deutsche Bauhütte. Ein Wort an uns Deutsche über mögliche Gerechtigkeit gegen Belgien und Frankreich und zur Philosophie der Politik* [“Corporação dos Canteiros Alemães. Uma Palavra a nós, Alemães, sobre a Possível Justiça para a Bélgica e a França e sobre a Filosofia da Política”], permite avaliar toda a magnitude da decisão totalmente contrária ou, pelo menos, da possível perspectiva de uma política bolchevista radical, que ele tomou um ano mais tarde¹⁵³.

Por fim, no que diz respeito a Freud e a psicanálise, Scholem vez por outra chama a atenção sobre o fato de Benjamin interessar-se por questões que a psicanálise abordava, mas sem fazer qualquer menção a esse campo do conhecimento. Além do interesse de Benjamin pelas associações inesperadas, presentes em livros infantis ilustrados e em livros escritos por doentes mentais, sobre os quais Benjamin discutia bastante, “embora nunca em conexão com a técnica da psicanálise, que ele conhecia pelo menos através do estudo dos trabalhos de Freud e de alguns dos seus primeiros discípulos”¹⁵⁴, ficamos sabendo de sua ida “a um seminário de Hälberlin sobre Freud”, após o qual “elaborou uma exposição minuciosa sobre a sua teoria do impulso, chegando a um juízo negativo”¹⁵⁵, em maio de 1918. O mais curioso é, no entanto, o fato de que Benjamin se interessava profundamente pelos sonhos, sua interpretação e os estados intermediários entre sono e vigília, mas aparentemente sem relação com a teoria psicanalítica, como ele apresentaria posteriormente ao tratar do “sonho coletivo”. Nos diz Scholem:

Nisto, o espectro dos estados entre o sonho e o despertar fascinou-o tanto quanto o próprio mundo dos sonhos. Explicou-me uma vez a lei que governa a interpretação dos sonhos que acreditou ter achado, mas, ao reler minhas notas a esse respeito, vejo que não a entendi. Embora, mais tarde, pelo que diz minha experiência, ele se abstinhasse de interpretar sonhos, pelo menos *explicitamente*, continuava a relatar seus sonhos em várias ocasiões e gostava de conversar sobre o tema de interpretação dos sonhos. Não me lembro de que ele tenha algum dia contradito meu profundo

¹⁵¹ Ibidem, p. 91.

¹⁵² Ex-ministro e advogado na República de Weimar, citado de forma positiva por Benjamin em seu *Teorias do Fascismo Alemão*.

¹⁵³ Ibidem, p. 120.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 75.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 66.

desapontamento com a *Interpretação dos Sonhos*, de Freud, que expressei numa carta que escrevi a ele alguns anos mais tarde¹⁵⁶.

Um indicativo dessa diferença entre sua interpretação dos sonhos e aquela da psicanálise pode ser talvez encontrado na sequência dessa passagem, onde se fala de um sonho prenunciador que Benjamin tivera, três dias antes de sua tia falecer.

O pensamento de Benjamin parecia, portanto, transitar por uma órbita distante desses três pensadores e suas orientações, e é deveras interessante nos darmos conta de quanto ele se aproxima das três, mesmo na distância. Pudemos perceber claramente, por exemplo, em um texto como a crítica ao romance *As afinidades eletivas*, de Goethe, ou na sua tese rejeitada de livre-docência, sobre o *Trauerspiel*, algumas noções estranhas à crítica de arte tradicional, e um exame mais acurado do grau dessa estranheza não é de forma alguma desprovido de valor, muito pelo contrário. Em primeiro lugar, Benjamin defende um procedimento na abordagem estética, pelo qual o investigador se debruça sobre a obra, sua lógica interna, sem jamais buscar compreender nada a partir da sua recepção. Em segundo lugar, ele encontra, na obra de Goethe, um tema bastante recorrente nos escritos do próprio Benjamin nesse período, a saber, a questão do mito, compreendido como a regressão aviltada à natureza em que recai a humanidade já antes liberada dos grilhões naturais. Em terceiro lugar, por fim, não deve escapar ao leitor a defesa ferrenha do filósofo judeu de um percurso que, contrariamente ao procedimento comum, vai da obra ao autor, percurso este que tem por guia as motivações ocultas tanto de uma como do outro, as quais, contudo, se deixam capturar melhor naquela, onde a intenção do autor é menos capaz de nos desviar a escuta.

O primeiro desses três pontos nos remete facilmente a Hegel, que em sua *Estética* chega a questionar o próprio nome da disciplina, que remetia à *aísthesis* e, portanto, situava-se em uma dimensão distinta daquela do espírito, a qual devia ser buscada antes nas próprias obras de arte como manifestação da ideia na forma sensível¹⁵⁷. É também digna de nota a passagem que se segue àquela já citada por nós, em que Benjamin atribuía maus epítetos ao grande filósofo: Scholem descreve

¹⁵⁶ Ibidem, p. 65.

¹⁵⁷ HEGEL, *Estética*,.

um momento em que Benjamin defende Hegel, e é impossível não notar um prenúncio da utilização que ele faria posteriormente da dialética. Como podemos ler:

No entanto, defendeu-o quando, nesta conversa, teci alguns comentários presunçosos sobre a filosofia especulativa da natureza, que ofendeu muito minha alma matemática tanto quanto impressionou minha alma mística. Benjamin ficou totalmente impassível a respeito disso e achou admirável a coragem demonstrada por Schelling e Hegel, justamente em termos do risco da *deductio ad absurdum* que enfrentaram [...]. Da biblioteca de Pollak ele tirou a *Phänomenologie des Geistes* e leu algumas frases ao acaso, entre elas: “O sistema nervoso é a imediata estabilidade do orgânico em seu processo de movimento”. Ri. Benjamin lançou-me um olhar severo e disse que não podia considerar totalmente sem sentido esta frase. Sem qualquer preparação, *ex tempore*, e sem conhecimento do contexto em que Hegel usara este conceito, apresentou uma longa e enérgica interpretação e defesa da frase que lera. Esqueci o teor de suas palavras, mas os seus gestos como defensor de Hegel muito me impressionaram. Lembro-me também de uma definição de ação e de uma frase de Lichtenberg, citada por Hegel, segundo a qual é um disparate distinguir um homem dos seus atos¹⁵⁸.

Não seremos nós a querer adivinhar o teor da defesa de Hegel feita nesta ocasião por Benjamin, mas cremos fortemente que a expressão “a imediata estabilidade do orgânico em seu processo de movimento” ecoará vivamente nos desenvolvimentos da obra de Benjamin que apresentaremos no próximo capítulo. De qualquer modo, a dialética parecia se anunciar em Benjamin já em seus escritos não-dialéticos, em particular se considerarmos a noção do sem-expressão [*Ausdruckslose*], como elemento contraditório no interior da própria obra de arte. O sem-expressão, no entanto, nos leva muito mais ao mais hegeliano dos críticos de Hegel, isto é, Marx, a quem, apesar do “anarquismo teórico” da juventude de Benjamin, este não deve ter se achegado de forma tão antinatural como seus amigos interlocutores quiseram fazer parecer. Com efeito, se a metodologia que se utiliza, na consideração do objeto artístico, das noções de teor de coisa, teor de verdade e sem-expressão, concede no mínimo um bom trecho da estrada em direção ao materialismo, uma identificação ainda maior entre os dois pensadores talvez se apresente à nossa análise na forma da crítica ao estado de “segunda natureza” em que se encontra a humanidade, quando não encontra bases firmes que sustentem sua elevação sobre a pura animalidade. É óbvio que essa questão não se apresenta, nesse momento da obra de Benjamin, de maneira igual à que Marx desenvolvera; a preocupação de ambos é, no entanto, bastante afim, e os

¹⁵⁸ SCHOLEM, pp. 39-40

demais elementos que comporiam a filosofia posterior de Benjamin não parecem ter abalado o cerne do que ele defende no ensaio sobre o romance de Goethe, bem como em seu *Para a crítica da violência*, no tocante à luta contra o mito que se apresenta na forma da lei.

Por fim, quando Benjamin perscruta antes a obra do que o seu autor, buscando naquela as motivações ocultas de ambos, ele não apenas adianta em certa medida sua relação com a psicanálise, como, também em certa medida, trabalha com determinado tipo de “inconsciente coletivo”, ou pelo menos uma dimensão inconsciente que remete à época. Isto, uma vez que os elementos contidos na obra *As afinidades eletivas* não se restringem à idiossincrasia de Goethe, o que pode ser garantido na medida em que, não apenas ao autor é vedado interpretar corretamente o teor de verdade de sua obra, mas igualmente aos seus contemporâneos.

Acima de tudo, a noção de religião, presente nos escritos das décadas de 10 e 20 parece ser o elemento-chave na interpretação da continuidade do pensamento de Benjamin, ainda que essa noção seja uma das que possuem mais difícil acesso no contexto da sua obra. Como vimos, Scholem afirma que a religião, na teoria benjaminiana, relaciona-se com o lugar do homem no mundo, onde surge constantemente a referência à oposição entre religião e mito. Em um momento, ele apresenta uma conversação em que Benjamin dividia a história da humanidade em um momento mítico – dividido por sua vez em fantástico e demoníaco – e um momento religioso, ao qual Scholem sugeriu chamar de “messiânico”.

Particularmente entre meados de junho e meados de agosto [de 1918], falamos muitas vezes sobre estes assuntos. Suponho que foi nesses dias que nos influenciámos um ao outro. Ele leu para mim uma longa nota sobre sonho e clarividência, na qual tentou formular também as leis que dominam o mundo do fantástico pré-mítico. Ele distinguia entre duas eras históricas do fantástico e do demoníaco, que precederam a era da revelação, que propus chamar de era messiânica. O verdadeiro conteúdo do mito era a enorme revolução que, polemizando contra o fantástico, levou ao fim esse período. Já naquele tempo ele se ocupava com idéias sobre a percepção como uma literatura nas configurações da superfície, que é a forma como o homem pré-histórico percebia o mundo ao seu redor, particularmente o céu. Era este o embrião das reflexões que, muitos anos mais tarde, fez em suas notas *Lehre von Ähnlichen* [“Doutrina das Coisas Semelhantes”]. A origem das constelações como configurações na superfície celeste era, como ele afirmava, o começo da leitura e da escrita, e isso coincidia com o

desenvolvimento da era mítica. As constelações eram, para o mundo mítico, o que foi mais tarde a revelação das Escrituras Sagradas¹⁵⁹.

Como se sabe, o caráter messiânico do pensamento de Benjamin foi sempre forte, mas talvez o momento em que tenha se afirmado da forma mais decisiva foi justamente nas suas teses de 1940. Consideramos perfeitamente plausível supor, portanto, que o lugar da religião, e com ela a teologia, no pensamento de Benjamin, da juventude à maturidade, é o da reflexão sobre a condição humana diante do mundo, reflexão esta que teve, desde sempre, um caráter de enfrentamento ao domínio do mito, identificado com a Lei, e que tornou-se eminentemente materialista e histórica quando da “adesão” de Benjamin às ideias de Lukács e Marx, mas que já guardava com essa orientação fortes semelhanças, uma vez que o judaísmo, ao menos da forma como Benjamin e Scholem pareciam interpretá-lo, era uma religião apoiada firmemente sobre a história. Nesse sentido, a tentativa de Bolz de responder sobre o lugar da teologia na teoria histórica de Benjamin é esclarecedora:

A minha terceira tese [sobre o contexto teológico na obra de Benjamin] [...] diz que as categorias político-teológicas cristalizam o mero acontecimento em história. Ou seja, que tudo aquilo que meramente acontece não é história, que apenas as categorias político-teológicas cristalizam aquilo que nós chamamos, na nossa fala cotidiana, de história, cristalizam o mero acontecimento e fazem dele aquilo que Benjamin chama de história. [...] a tarefa da teologia neste contexto pode ser definida mais precisamente como a restauração da Revelação perdida. [...] [Este princípio teológico] parte da ideia de que os homens perderam a oportunidade oferecida pela Revelação, e que a tarefa da teologia é a restauração da Revelação perdida. Isto seria, naturalmente, um dogma, ou seria, se assim quiserem, teologia pura. É claro que Benjamin não faz uma coisa dessas. O que ele faz é justamente precisar esta tarefa da teologia como tarefa do materialismo histórico¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Ibidem, pp. 69-70.

¹⁶⁰ BOLZ, p. 27.

4 O ANJO DA HISTÓRIA CONTRA O VENTO DO PROGRESSO: DUAS CONCEPÇÕES IRRECONCILIÁVEIS DE HISTÓRIA

Tendo apresentado, primeiramente, a relação entre a Socialdemocracia e a Filosofia neokantista, bem como a crítica ao resultado dessa parceria, em particular por parte de Rosa Luxemburgo e György Lukács, e tendo, em seguida, discorrido sobre a crítica de juventude de Benjamin ao neokantismo e o progressivo afastamento do autor de uma teoria do conhecimento em direção a uma teoria da verdade, podemos retornar ao ponto de partida da nossa pesquisa, isto é, à Tese XVIIa de *Sobre o conceito de história*, a fim de apresentar o seu sentido pleno, com o apoio do que colhemos nos excursos dos capítulos anteriores. É óbvio, no entanto, que a abordagem que agora se inicia não constitui uma simples consequência ou um momento subsequente, no interior de uma série concebida de forma linear, do que se expôs anteriormente. Há, tanto quanto uma forte continuidade em vários elementos do pensamento de Benjamin, uma descontinuidade essencial, quando examinamos os textos posteriores à sua adesão às teses do materialismo histórico. Destacamos, sobretudo, três aspectos interligados: em primeiro lugar, com relação ao método, embora o conceito de crítica de Benjamin ganhe uma atualização em sua discussão sobre a história na perspectiva da revolução social, assoma aqui a questão econômica como base material da cultura no capitalismo; em segundo lugar, com relação ao objeto, abordaremos nesse momento textos que se dirigem à história e à configuração social de uma época, o que exige novas categorias, diferentes daquelas presentes na crítica benjaminiana de objetos estéticos; por fim, e talvez mais importante, a linguagem de Benjamin abandona o tom metafísico e se torna de fato histórica, embora seja difícil determinar o ponto preciso e o grau dessa transformação.

A complexidade da obra de Benjamin, vasta, multifacetada e propositalmente antissistemática, impede que nos detenhamos em cada minúcia desse direcionamento rumo à problemática da história. Apresentaremos, portanto, em traços gerais, as linhas de investigação persérguidas por Benjamin que vieram a resultar em sua teoria da história, a saber: suas considerações sobre o tempo, situadas tanto no contexto de suas reflexões sobre o mito e a religião judaica como no de seus estudos sobre Charles Baudelaire (1821-1867); sua teoria da rememoração, desenvolvida a partir do diálogo com os escritos de Marcel Proust

(1871-1922); a utilização feita de noções oriundas da psicanálise; e, finalmente, a adesão ao materialismo histórico como método capaz de atingir o cerne do seu momento histórico. Foram essas as peças que constituíram, juntamente com as teses de Benjamin sobre a experiência e com a dimensão teológica do seu pensamento, o construto teórico com que ele enfrentou, nas teses de 1940, as nocivas concepções de história, das quais nos interessa, como objeto de crítica, aquela da Socialdemocracia.

4.1 INSTANTE DE PERIGO: CRÍTICA DO PROGRESSO COMO CRÍTICA DO TEMPO HOMOGÊNEO;

Já vimos que a crítica de Benjamin ao modelo de luta socialista advogado pela Socialdemocracia diz respeito à visão partilhada por esse grupo político, segundo a qual a sociedade sem classes é uma “tarefa infinita”, isto é, um ideal que nortearia, como que a partir de cima, a luta cotidiana das classes oprimidas, as quais se aproximariam paulatinamente desse ideal por meio de suas conquistas parciais, sem, no entanto, jamais atingi-lo completamente. Este modelo pode ser tranquilamente imputado aos defensores do reformismo no interior do Partido Socialdemocrata Alemão, notadamente na figura de Eduard Bernstein. Quando Benjamin diz, no entanto, que “o tempo vazio e homogêneo transformou-se, por assim dizer, numa antecâmara onde se podia esperar mais ou menos tranquilamente pela entrada da situação revolucionária”¹⁶¹, torna-se claro que seu alvo não se restringe aos elementos expressamente reformistas da Segunda Internacional, mas se estende a toda a orientação kautskysta daquele período, que, pelo menos desde o Congresso de Erfurt, separou já em princípio as tarefas práticas do partido de suas premissas teóricas, mantendo, assim, uma prática reformista que se justificava pelo argumento de que não era ainda chegado o momento da revolução. Seguindo o raciocínio do pensador judeu, tal como ele o desenvolve na tese XIII de *Sobre o conceito de história*, a base de todo esse descaminho do marxismo da Segunda Internacional se encontra na concepção de história adotada pelos teóricos que sucederam Marx no pensamento socialista. Benjamin escreve:

¹⁶¹ Tese VIIa.

A teoria socialdemocrata, e, mais ainda, a sua práxis estavam determinadas por um conceito de progresso que não se orientava pela realidade, mas que tinha uma pretensão dogmática. O progresso, tal como ele se desenhava na cabeça dos socialdemocratas, era, primeiro, um progresso da própria humanidade (e não somente das suas habilidades e conhecimentos). Ele era, em segundo lugar, um progresso interminável (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade). Em terceiro lugar, ele era tido como um progresso essencialmente irresistível (como percorrendo, por moto próprio, uma trajetória reta ou em espiral). Cada um desses predicados é controverso, e cada um deles oferecia flanco à crítica. Mas essa, se ela for implacável, tem de remontar muito além de todos esses predicados e dirigir-se àquilo que lhes é comum. A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio. A crítica à representação desse avanço tem de ser a base crítica da representação do progresso em geral.¹⁶²

Isso quer dizer que, ainda que se possa contradizer uma determinada concepção do progresso da humanidade – e vimos que havia, no interior do Partido Socialdemocrata Alemão, conflitos de posições entre os diversos grupos que o constituíam –, essa crítica não irá se afastar do plano de fundo da Socialdemocracia enquanto não souber se libertar de seu conceito de história, isto é, da representação do progresso do gênero humano na história, percorrendo um tempo homogêneo e vazio. Isso se relaciona facilmente com a abordagem mais ampla que Benjamin fazia do tempo, já desde a juventude, como se pode notar na seguinte passagem de Scholem, referente a meados de 1916:

Discutimos a esse respeito [filosofia da história] durante uma tarde inteira, no tocante a uma difícil observação sua [de Benjamin] de que a sucessão dos anos podia ser contada, mas não enumerada. Isso nos levou ao significado de seqüência, número, série e direção. Será que o tempo, que certamente é uma seqüência, tem também uma direção? Respondi que não tínhamos meios de saber se o tempo não se comporta como certas curvas que demonstram uma seqüência constante em todos os pontos, mas não têm uma tangente em ponto algum, ou seja, não têm uma direção determinável. Discutimos se os anos, como os números, seriam intercambiáveis, assim como são enumeráveis.¹⁶³

Benjamin percebia, portanto, que o tempo, não apenas não devia ser concebido necessariamente como percorrendo “uma trajetória reta ou em espiral”, mas que ele talvez sequer seguisse uma trajetória, na medida em que o primeiro argumento narrado por Scholem não é o de uma imagem, como uma reta ou uma

¹⁶² LÖWY, p. 116. Tese XIII.

¹⁶³ SCHOLEM, A História de uma Amizade, p. 41.

curva, mas de caráter puramente aritmético.¹⁶⁴ Isto é importante, na medida em que abre espaço a uma consideração do modo distinto como Benjamin joga com as noções de passado, presente e futuro. Ele não concebe esses três termos como momentos que se sucedem em sequência, como os segmentos de uma reta, mas como três instâncias que dialogam e dentre as quais o primado recai não sobre o passado, como aconteceria se eles se comportassem como momentos em uma sequência, mas sobre o presente. E isto, uma vez que é o presente quem abre o acesso a um compartimento fechado do passado, o qual, por sua vez, remete a um futuro, isto é, na linguagem teológica de Benjamin, ao Dia do Juízo.

Benjamin chega mesmo a preferir, aos termos passado e presente, as noções do “sido” (*gewesnen* – ou “outrora”, o “Autrefois” de Baudelaire¹⁶⁵) e do “agora” (*Jetzt* – o “Maintenant” de Baudelaire). “A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*).”¹⁶⁶, ele diz na Tese XIV. Cada instante da história humana guarda uma relação secreta com algum outro instante, que não é sua causa ou efeito, nem imediatamente anterior ou posterior. Benjamin escreve, no Apêndice A, às Teses:

O Historicismo contenta-se em estabelecer um nexu causal entre os diversos momentos da história. Mas nenhum fato, por ser causa, já é, só por isso, um fato histórico. Ele se tornou tal postumamente, graças a eventos que dele podem estar separados por milhares de anos. O historiador que parte disso cessa de passar a sequência dos acontecimentos pelos seus dedos como as contas de um rosário. Ele apreende a constelação em que sua própria época entrou com uma determinada época anterior. Ele fundamenta, assim, um conceito de presente como tempo-de-agora, no qual estão incrustados estilhaços do tempo messiânico.¹⁶⁷

¹⁶⁴ A este respeito, vale notar que, na transição do séc. XIX ao séc. XX, Frege havia empreendido uma tentativa de derivar a Aritmética da Lógica, eliminando daquela os elementos intuitivos importados de uma associação com os axiomas da Geometria realizada por Kant (Cf. KNEALE, W; KNEALE, M. *O desenvolvimento da lógica*. Trad. M. S. Lourenço. Lisboa: Calouste Gulbenkian, s/d.). “Só o pensamento conceptual pode livrar-se dos axiomas da geometria quando supõe, por exemplo, um espaço a quatro dimensões ou de curvatura positiva”, diz ele em *Die Grundlagen der Arithmetik* (apud KNEALE; KNEALE, p. 452). Apesar desta semelhança no que diz respeito a um distanciamento da influência da intuição sobre o pensamento, não chegamos a supor uma aproximação entre Benjamin e Frege, uma vez que este ensinava igualmente “romper o domínio da palavra sobre o espírito humano” (KNEALE; KNEALE, p. 442), seguindo um rumo oposto ao de Benjamin, e mesmo aproximando-se, em sua associação entre Lógica e Aritmética, do pensamento neokantista, quando diz que “as leis da aritmética não são leis da natureza, mas leis das leis da natureza, i. é, princípios fundamentais sobre o pensável” (Ibidem, p. 454).

¹⁶⁵ Referimo-nos aqui, como no termo seguinte, ao uso que Baudelaire deles faz em seu poema *L’Horloge*, contido em seu *Les Fleurs du Mal*, publicado inicialmente em 1857.

¹⁶⁶ BENJAMIN apud LÖWY, p. 119.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 140.

O que torna um evento qualquer em um histórico, portanto, é a sua relação com o tempo messiânico, tempo este em que, para os judeus, “cada segundo era a porta estreita pela qual podia entrar o Messias”.¹⁶⁸ Como se dá, então, essa relação entre os momentos históricos, entre o tempo-de-agora que já foi e o agora presente? No intuito de responder a essa questão, adentramos na teoria de Benjamin da imagem dialética, que nas Teses ele chama apenas “imagem do passado”.

4.2 URPHÄNOMEN E IMAGEM DIALÉTICA: DA ESTÉTICA AO TRABALHO DAS PASSAGENS;

Antes de apresentar a teoria benjaminiana das imagens dialéticas, é preciso estabelecer melhor nosso ponto de partida. Nas teses de 1940, o autor objetiva apresentar o método de sua filosofia da história, e sabemos que isso não torna a questão meramente epistemológica, uma vez que, em Benjamin, falar de método é falar da própria coisa, da forma como ela se nos apresenta¹⁶⁹. O autor oferece, então, uma série de indicações no sentido de como o materialista histórico deve encarar o passado, o qual não chega a nós como uma série de fatos aos quais podemos ter acesso seguro e nos cumpre fazer justiça no sentido de uma compreensão guiada pela “empatia”. Pelo contrário, o passado nos chega como uma imagem, evocada pelo presente.

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo “tal como ele propriamente foi”. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo. O perigo ameaça tanto o conteúdo dado da tradição quanto os seus destinatários. Para ambos o perigo é único e o mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante. Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la.¹⁷⁰

O que seria essa “imagem do passado”? De que modo é possível ao materialismo histórico “articular o passado historicamente” por meio de uma imagem? A imagem do passado que se apresenta no instante de perigo é como o

¹⁶⁸ Ibidem, p. 142. Apêndice B às Teses.

¹⁶⁹ Lembramos da afirmação do *Origem do drama barroco alemão*, onde ele afirma que o método se dá no próprio objeto, como forma.

¹⁷⁰ BENJAMIN apud LÖWY, p. 65. Tese VI.

momento do retorno do Messias cristão, que virá como um ladrão: é preciso manter-se atento, ou ela, e com ela o agora, sucumbirá diante do perigo. “A verdadeira imagem do passado passa célere e furtiva. É somente como imagem que lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado”.¹⁷¹ É com o objetivo de compreender a construção dessas imagens que nos dirigimos à teoria da imagem dialética de Benjamin, a fim de colher elementos que nos facultem pensar o que seria a imagem do passado tão central no contexto das teses de 1940.

A teoria das imagens dialéticas de Benjamin foi desenvolvida no seu projeto de estudo sobre a Paris do séc. XIX, cujos escritos foram reunidos e publicados no trabalho inconcluso das *Passagens*¹⁷². O método que o pensador judeu apresenta para o estudo das *Passagens* possui duas influências, que são igualmente dois eixos em que se apoiam suas análises: a interpretação dos sonhos, de Freud, e a dialética de Marx. “Tentativa de despertar de um sonho como melhor exemplo da reviravolta dialética”¹⁷³, ele escrevia em um fragmento das primeiras “Passagens parisienses”. “A utilização dos elementos do sonho no despertar é o caso exemplar do pensamento dialético”, ele diria posteriormente no *exposé*¹⁷⁴ de 1935.¹⁷⁵ O século XIX é interpretado como a infância de uma época e, como infância, é visto como um momento de forte domínio das forças oníricas¹⁷⁶. Cabe, portanto, à época posterior, isto é, a época de Benjamin, “despertar” desse sonho e interpretá-lo.

¹⁷¹ Ibidem, p. 62. Tese V. LÖWY apresenta ainda uma passagem dessa tese que aparece apenas em algumas das versões do texto: “A verdade imóvel, que só espera o pesquisador, não corresponde de maneira alguma ao conceito de verdade em matéria de história. Ela se apóia muito mais no verso de Dante que diz: Trata-se de uma imagem única, insubstituível, do passado, que se esvaiu com cada presente que não soube se reconhecer visado por ela” (GS I, 2, p. 1261). (p. 62).

¹⁷² Escrito entre 1927 e 1940, só foi publicado postumamente, já nos anos 80. Há uma série de textos que giram em torno da obra principal das *Passagens*, tais como os *Exposés* de 1935 e 1939, destinados ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

¹⁷³ Ibidem, p. 910 – <D^o, 7>

¹⁷⁴ BENJAMIN, *Exposé 1935*, p. 51.

¹⁷⁵ O motivo pelo qual interpretamos a dialética de Benjamin como sendo aquela de Marx, ao invés da de Hegel, não consiste na simples assunção ingênua de que Benjamin se insere de algum modo na história do pensamento marxista, como quer que este seja concebido. A teoria de Benjamin rompe, assim como a de Marx, com o primado da forma sobre a matéria. É a própria matéria, o agora, o instante de perigo das classes combatentes, que fornece a base da teoria revolucionária. Exporemos isso melhor no terceiro tópico deste capítulo.

¹⁷⁶ “A experiência de juventude de uma geração tem muito em comum com a experiência do sonho. Sua configuração histórica é configuração onírica. Cada época tem um lado voltado aos sonhos, o lado infantil. Para o século passado, isso aparece claramente nas *passagens*.” (BENJAMIN, *Passagens Parisienses* </>, p. 916, <F^o, 7>)

O que significaria o século XIX para nós, se a tradição nos ligasse a ele? Como se configuraria ele como religião ou mitologia? Não temos relação tátil alguma com ele. Quer dizer, nós fomos educados para a visão à distância do domínio histórico, própria do romantismo. Prestar contas do legado imediatamente transmitido é importante. Porém, ainda é muito cedo para, por exemplo, colecionar. Exige-se a reflexão concreta, materialista, sobre o que está mais próximo. A “mitologia”, como diz Aragon, coloca novamente as coisas a distância. Apenas a apresentação daquilo que nos é familiar e que nos condiciona é importante. O século XIX, para falar como os surrealistas: são os ruídos que intervêm em nosso sonho, que interpretamos ao despertar.

A ideia de que apenas a época posterior pode interpretar com sucesso a precedente parece ser um desenvolvimento do que Benjamin afirmara no texto sobre *As afinidades eletivas*, a respeito da obra de arte. Com efeito, ele afirma ali que na obra não se percebe, a princípio, toda a riqueza do seu “teor de coisa”, na medida em que “toda a crítica contemporânea, por mais elevada que possa estar, abarca na obra mais a verdade em movimento do que a verdade em repouso, mais a atuação temporal do que o ser eterno”¹⁷⁷. É necessário, no entanto, ter em vista a natureza própria daquilo sobre o que Benjamin se debruça no projeto das *Passagens*, isto é, das imagens oníricas configuradas pelas *fantasmagorias*, expressão da mercadoria e sua fetichização. O autor delimita a natureza do alvo de seu estudo com precisão no seguinte trecho:

[...] é sempre a modernidade que cita a história primeva. Aqui isso se dá através da ambigüidade própria das relações sociais e dos produtos dessa época. A ambigüidade é a manifestação imagética da dialética, a lei da dialética na imobilidade. Esta imobilidade é utopia e a imagem dialética, portanto, imagem onírica. Tal imagem é dada pela mercadoria: como fetiche¹⁷⁸.

Antes de nos lançarmos à exposição de tudo o que estas “imagens oníricas” significam para o historiador, é necessário esclarecer que elas não apresentam uma contradição, como o valor em Marx (contradição entre valor-de-uso e valor), mas uma “ambigüidade” (*Zweideutigkeit*). Os fenômenos culturais do século XIX apresentam uma “duplicidade de sentido” (*Doppeldeutigkeit*). São “expressão”

¹⁷⁷ *As afinidades eletivas*, p. 14. A “dialética da imobilidade” é igualmente apresentada nas Teses, como se pode ler, por exemplo, na tese XVI, onde Benjamin afirma que “o materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas no qual o tempo estanca e ficou imóvel (*Stillstand*)” (LÖWY, *Aviso de Incêndio*, p. 128) e mais explicitamente na tese XVII: “Ao pensar pertence não só o movimento dos pensamentos, mas também a sua imobilização (*Stillstellung*). Onde o pensamento se detém repentinamente numa constelação saturada de tensões, ele confere à mesma um choque através do qual ele se cristaliza como mônada. O materialismo histórico se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente quando este se apresenta a ele como uma mônada. Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido” (*Ibidem*, p. 130).

¹⁷⁸ BENJAMIN, *Exposé 1935*, p. 48.

(*Ausdruck*) da economia, não têm sua “gênese” (*Entstehung*) nesta, e, portanto, não cabe procurar a “conexão causal” (*Kausalzusammenhang*) entre as duas instâncias, mas uma “conexão expressiva” (*Ausdruckszusammenhang*)¹⁷⁹.

Nos fenômenos culturais do século XIX, a economia mercantil se expressa de forma a poder unicamente neles ser reconhecida como tal, na medida em que neles ela ganha visibilidade imagética. Não é, portanto, a “gênese” ou “causa” (*Ersache*) de tais fenômenos, mas seu fenômeno originário. A crítica de Benjamin é, portanto, imanente, ao nível dos próprios fenômenos. Ele não estabelece uma oposição entre essência verdadeira e fenômenos falsos.

Ao tratar do “sonho coletivo”, Benjamin não segue à risca a teoria da interpretação dos sonhos de Freud. Distintamente do sonho freudiano, onde domina somente o “arcaico”, o sonho coletivo de Benjamin, que se apresenta nesses fenômenos culturais, expressão da economia mercantil, possui um elemento *prospectivo*, na medida em que se representa, de forma *retroativa*, isto é, recorrendo à “história primeva” (*Urgeschichte*), a sociedade futura, a sociedade sem classes. O autor escreve:

[...] nestas imagens de desejo vem à tona a vontade expressa de distanciar-se daquilo que se tornou antiquado – isso significa, do passado mais recente. Estas tendências remetem a fantasia imagética, impulsionada pelo novo, de volta ao passado mais remoto. No sonho, em que diante dos olhos de cada época surge em imagens a época seguinte, esta aparece associada a elementos da história primeva, ou seja, de uma sociedade sem classes. As experiências desta sociedade, que têm seu depósito no inconsciente do coletivo, geram, em interação com o novo, a utopia que deixou seu rastro em mil configurações da vida, das construções duradouras até as modas passageiras¹⁸⁰.

A própria limitação das condições sociais gera este processo, em que o coletivo se afasta da sua experiência mais recente em direção a uma figuração do “passado primevo” (*Urvergangenheit*), o que possibilita igualmente, no entanto, o surgimento da utopia prospectiva. Benjamin nos diz:

Cada época sonha não apenas a próxima, mas ao sonhar, esforça-se em despertar. Traz em si mesma seu próprio fim e o desenvolve – como Hegel já o reconheceu – com astúcia. Com o abalo da economia de mercado,

¹⁷⁹ Seguimos aqui o tratamento dado a questão por AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Imagem onírica e imagem dialética em Walter Benjamin. In: *Memória e Consciência Histórica*. A concepção segundo a qual a relação entre a base econômica e a superestrutura cultural deve ser pensada não como relação causal, mas expressiva pode ser vista igualmente no texto *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*.

¹⁸⁰ BENJAMIN, *Exposé 1935*, p. 41.

começamos a reconhecer os monumentos da burguesia como ruínas antes mesmo de seu desmoronamento¹⁸¹.

Não é, portanto, o caso de um “arcaico” da experiência infantil que foi recalçado e retorna, imiscuído com elementos da experiência recente, no sonho do indivíduo, como na teoria de Freud, mas o de uma experiência recente que é recalçada e, então, figurada como uma história primeva. Esta, no entanto, surge sob a forma do novo, o que mantém oculta a utopia.

O “novo” é um termo que desempenha um papel essencial nos escritos de Benjamin para o projeto das Passagens. Ele se apresenta em um binômio extremamente caro à modernidade, a saber, aquele da novidade-mesmidade. O novo que se apresenta como sempre o mesmo é ilustrado pelo autor no poema *Os sete velhos*, de Baudelaire, assim como no último escrito de Blanqui, *A eternidade pelos astros*, onde ele antecipa, conforme Benjamin, o *eterno retorno* de Nietzsche. No poema de Baudelaire, cada novo velho que se apresenta à visão é sempre o mesmo “velho de aspecto repugnante”¹⁸²; Blanqui descreve, em uma escrita lunática, como o universo teima eternamente em se repetir. No esboço das passagens, ele escreve: “O moderno, o tempo do inferno. Os castigos do inferno são sempre o que há de mais novo neste domínio”¹⁸³.

A utopia prospectiva que se oculta sob a figura do novo em cada figuração do “passado primevo” só pode ser percebida no momento do “despertar” do sonho coletivo¹⁸⁴. Essa ideia parece se conectar de algum modo à temática propriamente histórica – e relacionada igualmente ao problema da revolução social – de *Sobre o conceito de história* por meio da tese IV, que diz:

Elas [as coisas finas e espirituais] estão vivas nessa luta [de classes] como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir¹⁸⁵.

¹⁸¹ BENJAMIN, *Exposé 1935*, p. 51.

¹⁸² BENJAMIN, *Exposé 1939*, p. 62.

¹⁸³ BENJAMIN, *Passagens Parisienses </>*, p. 921 – <G⁰, 17>

¹⁸⁴ AQUINO, Imagem onírica e imagem dialética em Walter Benjamin, p. 158, escreve: “A imagem dialética aparece-lhe como a imagem onírica posta para a interpretação pelo historiador materialista na experiência do ‘despertar’.”

¹⁸⁵ LÓWY, *Aviso de Incêndio*, p. 58.

Seria essa a interpretação do sonho coletivo que teria vez com o “despertar”? Com efeito, é possível pensar que às “coisas finas e espirituais” aqui elencadas, isto é, a confiança, a coragem, o humor, a astúcia, a tenacidade, a elas se poderiam acrescentar todos os fenômenos culturais do século XIX, na medida em que indicam um retorno ao “passado primevo” que seria, na verdade, apenas um disfarce sob o qual se apresenta oculta a desejada libertação da miséria do presente, isto é, “o sol que está a se levantar no céu da história”, ou ainda, a interrupção do progresso na história, “tantas vezes malograda, finalmente efetuada”¹⁸⁶.

Essa solução não é, no entanto, conclusiva. O que temos como certo é um padrão no procedimento de Benjamin, na forma como ele aborda os diversos objetos espirituais, sejam obras de arte, períodos artísticos, a superestrutura de uma época ou o objeto propriamente histórico, isto é, o todo social em sua unidade concreta. A tradição judaica é uma tradição, não imagética, mas verbal, o que parece transparecer na Filosofia de Benjamin, quando ele critica, no *Prefácio*, a ideia de intuição como uma influência nociva da visão sobre o pensamento. O caráter verbal de seu pensamento é o que lhe permitiu encontrar uma afinidade com a dialética de Hegel e Marx, sobrepondo a *Darstellung* sobre a *Vorstellung* daqueles que se mantinham no nível do puro entendimento. Como pode, então, este pensador elaborar métodos de investigação que dão primazia aos fenômenos em sua aparência mais intensa e que se utilizam de imagens? Este padrão pode ser definido de forma talvez mais abrangente e nítida naquilo que ele apresenta no *Prefácio* ao livro sobre o Barroco como sendo a ideia: lá ele a define como sendo a “disposição virtual objetiva dos fenômenos”, e figura essa ideia como uma constelação. A imagem da constelação é antiga em seu pensamento. Scholem nos conta sobre suas conversas com Benjamin do período de junho e agosto de 1918 e diz acerca das reflexões deste:

Já naquele tempo ele se ocupava com idéias sobre a percepção como uma literatura nas configurações da superfície, que é a forma como o homem pré-histórico percebia o mundo ao seu redor, particularmente o céu. Era este o embrião das reflexões que, muitos anos mais tarde, fez em suas notas *Lehre von Ähnlichen* [“Doutrina das Coisas Semelhantes”]. A origem das constelações como configurações na superfície celeste era, como ele afirmava, o começo da leitura e da escrita, e isso coincidia com o

¹⁸⁶ Ibidem, p. 134.

desenvolvimento da era mítica. As constelações eram, para o mundo mítico, o que foi mais tarde a revelação das Escrituras Sagradas. (pp. 69-70)

Com base nessa passagem e em todo o percurso da nossa investigação, torna-se ao menos bastante provável a seguinte hipótese interpretativa: a constelação seria a escrita, o nome que a percepção encontra naquilo que aparece diante de nossos olhos. Assim como, em sua tese de doutoramento e na crítica às *Afinidades eletivas* de Goethe, Benjamin apresentava a necessidade de se perceber o intuível naquilo que é apenas perceptível, do mesmo modo, na obra sobre o *Trauerspiel*, cabia encontrar na configuração dos fenômenos a ideia, que, no entanto, não se identificava com eles, e, finalmente, na Paris do séc. XIX, a forma mercadoria, que não se apresenta como imagem, mas no nível do conceito, deveria ser buscada nos fenômenos culturais da época, por meio das imagens dialéticas. Retornando à metáfora de seu ensaio sobre o romance de Goethe, a forma da chancela não deriva simplesmente de sua matéria, de sua finalidade ou do sinete que a “cria”¹⁸⁷, mas só se torna compreensível a quem conhece o seu procedimento e o significado das iniciais ali impressas, e, assim, “o conteúdo do fato não pode ser derivado nem da percepção de sua constituição, nem mediante a exploração de sua determinação, e nem mesmo a partir da intuição do conteúdo; mas antes só é apreensível na experiência filosófica de seu cunho divino, só é evidente para a venturosa contemplação do nome divino”¹⁸⁸. Assim, a imagem dialética não seria simplesmente uma imagem, uma representação, mas precisamente teoria, o nomear da época precedente, a fala do paciente em que ele apresenta a si, no divã, o motivo que se expressa em seus sonhos, sob formas sempre renovadas. Da mesma maneira, seguindo tal raciocínio, as imagens do passado forneceriam a possibilidade de uma teoria por parte do materialista histórico. Esse percurso parece ser confirmado na Tese XVII, onde ele escreve:

O materialismo histórico se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente quando este se apresenta a ele como uma mônada. Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido. Ele a arrebatava para fazer explodir uma época do decurso homogêneo da história; do mesmo modo como ele faz explodir uma vida determinada de uma época, assim também ele faz explodir uma obra determinada da obra de uma vida. Este procedimento consegue conservar e suprimir na obra a obra de uma vida, na obra de uma vida, a época, e na época, todo o decurso da história. O fruto nutritivo do que foi compreendido

¹⁸⁷ Benjamin parece se referir naquela passagem às quatro causas de Aristóteles.

¹⁸⁸ BENJAMIN, *As afinidades eletivas de Goethe*, p. 17.

historicamente tem em seu interior o tempo como semente preciosa, mas desprovida de gosto.¹⁸⁹

Qual seria, porém, a natureza própria desse fruto nutritivo do evento compreendido historicamente, da imagem do passado devidamente reconhecida pelo materialista histórico? Essa questão nos leva a uma consideração sobre o próprio materialista histórico: quem ele é? que lugar ele ocupa?¹⁹⁰

4.3 IMAGEM DIALÉTICA E IMAGEM HISTÓRICA: A REDENÇÃO DO PASSADO PELA REVOLUÇÃO NO AGORA.

Como já buscamos frisar, seria ingenuidade pensar que toda essa problemática se trata, na obra de Benjamin, de uma simples correção epistemológica, nos moldes de uma teoria que se fecha em torno de si ou mesmo de uma teoria que toma em consideração a prática, como um objeto de conhecimento. Pelo contrário: é justamente contra esse modelo de teoria que Benjamin se levanta. Tal como Lukács criticara os revisionistas de Marx, que buscaram, em seu empreendimento “crítico”, garantir a cientificidade da teoria socialista, Benjamin, que se mostrava receoso de uma experiência limitada àquela das ciências, já em seu *Programa de uma filosofia vindoura*, trava, no texto de 1940, sua batalha decisiva contra os resquícios mitológicos alojados na teoria das classes oprimidas em luta, expressos na forma de uma teoria situada no plano de uma temporalidade vazia e homogênea.¹⁹¹ O abandono dessa concepção mitológica nos leva a uma teoria fundada na rememoração [*Eingedenken*], isto é, uma memória involuntária, no sentido de que é despertada pela situação presente e recupera um compartimento do passado até então mantido fechado. Benjamin escreve, nas *Passagens Parisienses*: “A intermitência faz com que cada olhar no espaço encontre uma nova constelação”.¹⁹²

Parece-nos, entretanto, que no texto de 1940 a ênfase recai sobre o aspecto propriamente histórico e, portanto, revolucionário da questão do tempo, e é

¹⁸⁹ BENJAMIN apud LÖWY, p. 130.

¹⁹⁰ O percurso argumentativo decorre como se a concepção de um tempo não homogêneo e cheio de tempo-de-agora nos levasse igualmente a uma concepção de espaço que tampouco é homogêneo e vazio.

¹⁹¹ Cf. nota 15, supra, acerca da dialética marxista.

¹⁹² BENJAMIN, *Passagens Parisienses*, <I>, p. 922 – <Gº, 19>

necessário indicar precisamente como esse conhecimento histórico se dá. Em primeiro lugar, o materialista histórico precisa ser nomeado:

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente. Em Marx ela se apresenta como a última classe escravizada, a classe vingadora que, em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra de libertação.¹⁹³

Seria a classe oprimida que, no instante de perigo que se apresenta em cada momento presente, em cada “agora”, adquire a possibilidade de reconhecer uma imagem do passado e, por meio desse ato, romper com a opressão até então inflingida. “A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação”.¹⁹⁴ Nota-se, portanto, a profunda imbricação entre conhecimento histórico e revolução: não apenas a classe oprimida é o sujeito do conhecimento histórico – como já se apresentava em Lukács, para quem só o proletariado poderia ter a correta compreensão da totalidade capitalista, isto é, só a sua consciência de classe podia atuar como consciência da humanidade no sentido de sua emancipação –, mas ela o é no momento preciso de sua luta, no instante de perigo que lhe confere a “consciência de fazer explodir o contínuo da história”. Na tese que motivou a realização da presente pesquisa, isto é, na tese XVIIa, Benjamin apresenta a composição desse quadro:

Na realidade, não há um só instante que não carregue consigo a sua chance revolucionária – ela precisa apenas ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe confirma não menos pelo poder-chave desse instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política; e é por essa entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica. (A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada.)¹⁹⁵

A concepção de história de Benjamin se faz ver, portanto, como eminentemente política, o que quer dizer, em um sentido revolucionário por excelência. E a forma como ele se expressa nas teses de 1940 nos remetem ao seu texto de 1921, *Para uma crítica da violência*, onde o autor, ainda sem partilhar das

¹⁹³ BENJAMIN apud LÖWY, p. 108. Tese XII.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 123. Tese XV.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 134.

teses do materialismo histórico, discute a temática da revolução no contexto de reflexões sobre a violência. Não mencionamos esse escrito “de juventude” por acaso. Do ponto de vista biográfico, é significativo que ele tenha sido escrito por ocasião do assassinato de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, dois dos líderes da Liga Espartaquista, encomendado pelos dirigentes socialdemocratas que subiram ao governo com a mal-fadada Revolução Alemã de 1918. Se citamos a tese sobre o sujeito do conhecimento histórico em sua inteireza, encontramos uma referência a esse grupo:

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente. Em Marx ela se apresenta como a última classe escravizada, a classe vingadora que, em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra de libertação. Essa consciência que, por pouco tempo, se fez valer ainda uma vez no "Spartacus", desde sempre escandalizou a socialdemocracia. No decurso de três decênios, a socialdemocracia quase conseguiu apagar o nome de um Blanqui, cujo som de bronze abalara o século anterior. Ela teve prazer em atribuir à classe trabalhadora o papel de redentora das gerações futuras. Com isso ela lhe cortou o tendão da melhor força. Nessa escola a classe trabalhadora desaprendeu tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício. Pois ambos se nutrem da visão dos ancestrais escravizados, e não do ideal dos descendentes libertados.

O mesmo espírito que guiou a escrita do ensaio de 1921 parece ter guiado a das Teses. Mas não se trata aqui de uma questão puramente biográfica. Já naquele texto Benjamin apresentava a ideia de uma violência divina, que romperia com o ciclo eterno da violência mítica, que se comportava como que seguindo o tempo infernal. O teórico que inspirou Benjamin nessas reflexões foi o anarquista Georges Sorel (1847-1922), com sua distinção entre *greve geral política* e *greve geral proletária*. A greve geral proletária, diferentemente da política, seria aquela que não faria quaisquer concessões aos poderes instituídos, comportando-se não como mais um vetor de violência dentro do todo, mas como aquele elemento que aniquilaria o todo, eliminando toda violência. Motivo que é retomado naquela tese já referida: “A entrada nesse compartimento [do passado] coincide estritamente com a ação política; e é por essa entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica”.

Temos em mãos, portanto, duas chaves de compreensão do conhecimento histórico, tal como ele se apresenta nas teses *Sobre o conceito de história*: por um lado, a ligação com a teoria de Lukács, em seu *História e consciência de classe*; por outro, um retorno às reflexões de *Para uma crítica da violência*, do próprio Benjamin. Na medida em que o texto sobre a violência não faz qualquer menção a uma teoria da revolução portada

pelas classes combatentes no momento de sua ação, resta-nos conceber o conhecimento histórico de que fala Benjamin como de algum modo relacionado ao que Lukács dissera sobre a consciência de classe. Isto é, Benjamin assume que o conhecimento histórico não parte de um sujeito imparcial, tal como um cientista diante de seu laboratório, ou mesmo como o historiador, quando este pensa o tempo como homogêneo e vazio e imagina a história como o avanço da humanidade sobre esse tempo. Nesse sentido, a crítica de Benjamin ao neokantismo se une àquela de Lukács, que identificou nas tentativas de um reexame “crítico”, científico da obra de Marx o germe de uma teoria que não pode se unir a uma práxis realmente revolucionária. No caso de Benjamin, entretanto, essa crítica ganha um contorno mais vigoroso, pelo espírito mais anárquico, “bárbaro”¹⁹⁶ de seu pensamento. Com efeito, as reflexões de Benjamin foram desde sempre situadas em um pensamento que tentava dar conta da questão da experiência, pensamento este que se dirigia tanto a formas de experiência relegadas a segundo plano pela Filosofia, como ao caráter peculiar da experiência moderna, destituída do vínculo a tradições. A revolução seria, para Benjamin, como que a plena realização da experiência moderna, tal como, para Marx, a revolução proletária seria a plena realização do projeto que a burguesia podia apenas iniciar, mas jamais levar a cabo. A experiência moderna é aquela do tempo infernal, na medida em que o sempre-novo se identifica ao sempre-sido; mas ela fornece as bases de seu próprio aniquilamento, pelo qual a história humana pode ser, enfim, iniciada. “Intermitência, a medida do filme”.¹⁹⁷ Na medida em que a Modernidade leva o tempo como descontínuo à sua plena realização, ela concede o espaço necessário à interrupção, oferece ocasião à vinda do Messias.

A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem faro para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado do outrora. Ela é o salto do tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Ver *Experiência e pobreza*, a respeito de um uso positivo da noção de *barbárie*.

¹⁹⁷ BENJAMIN, *Passagens Parisienses*, <I>, p. 922 – <Gº, 19>

¹⁹⁸ BENJAMIN apus LÖWY, p. 119. Tese XIV.

5 CONCLUSÃO

O confronto de Benjamin com os neokantistas teve início, portanto, em um campo mais propriamente epistemológico, “metafísico”, só depois caindo no campo “concreto” da história. Nesse sentido, a passagem do *Prefácio* mencionada acima, onde ele opõe Hegel a Cohen, no que diz respeito à “origem”, é um indício da relação entre esses dois momentos. A distinção apresentada em nosso texto da interpretação de Platão por parte de Natorp daquela realizada por Benjamin é igualmente significativa. Obviamente, há mediações a serem consideradas, quando se passa de um momento da escrita do autor para outra. É necessário identificar um processo de transformação em seu pensamento, que teve lugar de fins dos anos 1920 até meados dos anos 1930. Em carta de 31.05.1935 (a Adorno), Benjamin relata a superação, em seu pensamento, da “metafísica” pelas “imagens dialéticas”¹⁹⁹. Em carta a Scholem de 23.04.1928, ele fala de uma “velha província dos meus pensamentos, rebelde em todos os aspectos e quase apócrifa”, que, quando fosse capturada e, então, “domada, colonizada, administrada”, permitir-lhe-ia mostrar então “em detalhe até que ponto pode-se ser ‘concreto’ no interior de estruturas que dizem respeito à filosofia da história”²⁰⁰. Embora o autor apresente um desenvolvimento de certas ideias que permitem ligar os diversos textos, tanto da juventude como dos últimos anos, é importante notar a significação nova trazida por essa mudança de caracterização em seu pensamento. Se, no *Programa de uma filosofia vindoura*, ele já anunciava (como no escrito *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*) a necessidade de ir além de Kant (e, mais ainda, do neokantismo), não procurando o desenvolvimento da filosofia com base em números e fórmulas²⁰¹, mas com base na natureza própria da linguagem, por meio da qual se dá unicamente o pensamento filosófico, não se percebe ainda, contudo, toda a riqueza e conexão com o “concreto” da filosofia da história – para utilizar de sua própria terminologia – das suas obras posteriores. Desse modo, embora a

¹⁹⁹ Conforme indicado em AQUINO, Imagem onírica e imagem dialética em Walter Benjamin, p. 150.

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ Horkheimer, em seu famoso *Teoria tradicional e teoria crítica* (1937), escreve, criticando os neokantistas de Marburg: “No momento em que algo aparece como dado, tem que ser possível – pensam os referidos cientistas – constituir todas as determinações deste algo a partir dos sistemas teóricos, em última instância, a partir da matemática: todas as dimensões finitas podem ser deduzidas do conceito do infinitamente pequeno, por meio do cálculo infinitesimal, e justamente isso é a sua “produção” (*Erzeugung*).” Poucas linhas depois, ele cita como referência a *Logik der reinen Erkenntnis*, de Cohen.

associação de sua crítica ao neokantismo e à socialdemocracia com a crítica a esses grupos por parte de Rosa Luxemburgo e György Lukács seja de suma importância, é necessário ter em mente ainda a especificidade de seu procedimento teórico, dialético à sua maneira, onde a escrita é procurada nas imagens que o sujeito do conhecimento forma a partir dos fenômenos. Só assim se pode perceber a alternativa de Benjamin à representação do tempo homogêneo e vazio dos neokantistas, como o reconhecimento de uma imagem do passado feito pelas classes combatentes em luta, reconhecimento este que coincide com sua ação aniquiladora e messiânica.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. *Correspondência, 1928-1940/Theodor Adorno, Walter Benjamin*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. Imagem onírica e imagem dialética em Walter Benjamin. In: *Memória e Consciência Histórica*. Fortaleza: EdUECE, 2006.

BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du Mal*. 2.ed. Paris: Poulet-Malassis et de Broise, 1861.

BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo; supervisão e notas de Marcus Vinicius Mazzati. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009. (Coleção Espírito Crítico)

_____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; trad. Susana Kampff e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011. (Col. Espírito Crítico)

_____. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Ensaio Sobre Literatura e História da Cultura. Obras Escolhidas. Vol. 1. São Paulo, Brasiliense, 1994.

_____. *Sur le programme de la philosophie qui vient*. In: Oeuvres I. Paris: Gallimard, 2000.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e Trad. João Barrento. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2011.

_____. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. *Passagens*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. Organização: Willi Bolle. Colaboração: Olgária Chain Féres Matos. Tradução do alemão: Irene Aron. Tradução do francês: Cleonice Paes Barreto Mourão.

CASSIRER, Ernst; COHEN, Hermann; NATORP, Paul. *L'École de Marbourg*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998. (Passages)

EDGAR, Scott, "Herman Cohen", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/cohen/>>. Publicado inicialmente Qui, 15 de julho de 2010. <http://plato.stanford.edu/entries/cohen/> – Acessado em 22 de abril de 2014, às 12:56.

ENGELS, Friedrich. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*, p. 5 (Prefácio à Edição Inglesa). <http://pcb.org.br/porta1/docs/dosocialismoutopico.pdf> – Acessado às 0:00 do dia 3 de abril de 2015.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza*. In: *Kriterion* vol.46 no.112 Belo Horizonte Dec. 2005. Lido em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0100-512X2005000200004&script=sci_arttext. Acessado às 0:31 de 25/07/2014.

_____. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da Razão* [1947]. Trad. br. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. *Textos escolhidos*. 5.ed. Trad. br. Zeljko Loparic ... [et al.]. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores, 16)

JAY, Martin. *A Imaginação Dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950* [1996]. Trad. br. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin : Aviso de Incêndio : uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Trad. [das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo : Boitempo, 2005.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento; Revisão Karina Jannini – 2.ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.

LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma Social ou Revolução?*. São Paulo, Global, 1986.

HAMANN, Johann Georg. Excertos de *Metakritik über den Purismen der Vernunft* (Metacrítica sobre o purismo da razão). Tradução e estudo introdutório de Maria Filomena Molder. In: *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Coord. Fernando Gil. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

MAKOTO, Suzuki. "Three arguments to rebut the "Neglected Alternative" Objection. <http://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/59242/1/jk26-suzuki.pdf> – Acessado às 11:00 do dia 22 de janeiro de 2015.

NATORP, Paul. *Teoria das ideias de Platão: uma introdução ao idealismo: volume I*. Trad. Euclides Calloni, Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2012. (Col. Philosophica)

PORTA, Mario Ariel González. *Estudos neokantianos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

NG, Julia. "Introduction to the Special Issue: Walter Benjamin, Gershom Scholem, and the Marburg Schoolmore". In: MLN. http://www.academia.edu/1107090/Introduction_to_the_Special_Issue_Walter_Benjamin_Gershom_Scholem_and_the_Marburg_School – Acessado às 1:48 do dia 22 de abril de 2014.

PEREIRA, Marcelo de Andrade. Juventude, experiência e conhecimento em Walter Benjamin: para um novo saber da educação. http://www.curriculosemfronteiras.org/vol9iss2articles/pereira_marcelo.pdf –
Acessado às 22:20 do dia 25 de setembro de 2014.

PLEKHÂNOV, Georgi. “Conrad Schmidt Versus Karl Marx and Friedrich Engels”. <https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1898/conrad-schmidt.htm> –
Acessado às 23:00 do dia 25 de julho de 2014.

RESENDE, Ana. *Beleza e Mistério. A Ideia de Crítica de Arte no Jovem Benjamin*. In: Kalagatos – Revista de Filosofia. Fortaleza, CE, v. 5 n. 9, inverno 2008.

ROUANET, Sérgio. P. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política* [1986]. Trad. br. Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.