

Seis Modernos

JOÃOSINHO BECKENKAMP

SEIS MODERNOS

**Coleção Dissertatio
Filosofia**

Diretor: Prof. Manoel Vasconcellos

**EGUFPel
Pelotas
2005**



Obra publicada pela Universidade Federal de Pelotas

Reitora: Prof. Antônio César Borges

Vice-Reitor: Prof. Telmo Pagana Chavier

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Prof. Vitor Hugo Borba Manske

Diretor da Editora e Gráfica: Fernando de Oliveira Vieira

Diretor do Instituto de Ciências Humanas: Prof. Fábio Vergara Cerqueira

Design editorial:

Capa:

Impresso no Brasil

ISBN: 85-7192-272-1

© *Copyright* 2005 – Joãosinho Beckenkamp

Coleção Dissertatio

Filosofia



Editora e Gráfica da Universidade Federal de Pelotas

R. Lobo da Costa, 447 - Pelotas, RS - CEP 96010-150 - Fone/FAX: (53) 227.3677

Dados de catalogação na fonte:

Zilda M. Franz Gomes CRB - 10/741

B394s

Beckenkamp, Joãosinho

Seis modernos / Joãosinho Beckenkamp.

- Pelotas: Ed. Universitária / UFPel, 2005.

242p.

1. Filosofia alemã. 2. Crítica (Filosofia).
3. Modernidade. I.Título.

CDD 199.43

Pra Ró
Esta recordação

ÍNDICE

Prefácio.....	9
Ludwig Feuerbach e a superação do idealismo hegeliano.....	15
Max Stirner e o pensamento desmentido.....	39
O jovem Marx e a gênese do materialismo histórico.....	59
Nietzsche e o subterrâneo da razão moderna.....	119
Walter Benjamin e as passagens da modernidade.....	161
Adorno e o complexo da dialética negativa.....	209

PREFÁCIO

Comparada com formações sociais tradicionais, a modernidade se caracteriza em geral por traços que tendem a ser encarados como deficiências ou mesmo como contra-sensos. No domínio da ciência, por exemplo, o pensamento moderno rompe com a tradição milenar de um esforço científico que pretendia chegar ao conhecimento da natureza última das coisas, tão-somente no qual seria saciada a sede humana de verdade. A ciência moderna enceta sua marcha triunfal, admitindo precisamente que ignora muita coisa, sendo, entretanto, capaz de fornecer um conhecimento seguro de esferas bem delimitadas. Ou então no domínio prático: por um lado, assiste-se à formação de um pensamento político que procura compreender a técnica das relações políticas, a fim de que possa ser usada de forma eficaz na execução dos projetos políticos que se tenha; por outro lado, constitui-se um pensamento moral mais interessado em compreender os agentes e suas ações na perspectiva da forma universal de sua coexistência do que em submetê-los a códigos morais determinados. Também no âmbito do religioso o pensamento moderno desenvolveu seus procedimentos característicos, sobretudo os da crítica histórica e da avaliação do conteúdo racional das religiões.

Tendo-se presente este panorama histórico da modernidade, pode-se entender mais facilmente por que a filosofia hegeliana pôde constituir um desafio tão grande para toda uma geração de pensadores envolvidos na constituição de uma consciência moderna da modernidade. Pois em relação a cada um dos traços característicos do pensamento moderno, cuja afirmação é essencialmente obra dos séculos XVII e XVIII, Hegel procura chegar ao que chama de *Aufhebung*, uma superação que conserva o essencial do momento superado. Sua superação da ciência moderna pode ser deixada de lado aqui, pois o que marcou as discussões subseqüentes à sua morte, em 1831, foi mesmo sua tentativa de superação do pensamento prático e religioso moderno. Assim, seu pensamento político está desde logo empenhado em superar o Estado técnico e mecânico que começa a se impor no cenário moderno, propondo em vez disto um Estado ético, cuja relação com os cidadãos seria novamente orgânica, como fora nos Estados antigos. No domínio do pensamento moral, Hegel reconhece o momento da universalidade formal apenas para o caso-limite em que o

indivíduo tem de se decidir sem poder contar com o suporte ético do Estado; em um Estado bem constituído, no entanto, não haveria necessidade de uma tal abstração. Finalmente, no âmbito do pensamento religioso, a filosofia hegeliana se caracteriza por uma ambigüidade permanente, tendo-se ao mesmo tempo a superação da representação religiosa pelo pensamento filosófico e a preservação do religioso no movimento total desse pensamento, tornando-se patente o potencial de ambigüidade presente na *Aufhebung*.

Antes mesmo de se chegar aos autores que abrem o presente volume, a discussão acalorada destes tópicos da filosofia hegeliana tinha delineado duas posições opostas, explorando uma delas a conservação do momento ético e religioso, enquanto a outra atacava a filosofia hegeliana exatamente por ter pretendido conservar momentos estranhos à vida moderna. Feuerbach, Stirner e o jovem Marx entram na discussão em uma fase já adiantada, o que lhes permite formular de uma maneira mais incisiva suas respectivas posições. A posição de Feuerbach é de certa maneira intermediária, superando, por um lado, a ambigüidade do discurso religioso hegeliano, ao antropologizar seus conteúdos; mas, por outro lado, ao conferir os atributos da divindade ao gênero humano, continua se valendo de um discurso quase religioso, o que, aliás, tem-lhe granjeado uma certa posição dentro da história da teologia contemporânea. Em Stirner já não subsiste nada do velho discurso religioso e eticizante, tratando-se bem mais de fazer tabula rasa dos idealismos e das pretensões de universalidade tanto do discurso filosófico quanto dos dispositivos morais e estatais. Na reivindicação radical da própria individualidade, Stirner pretende dispensar qualquer momento universal, restando-lhe, por fim, a nua facticidade de sua própria existência. Em termos conceituais, entretanto, o desenvolvimento mais importante desta geração é o empreendido por Marx, que, partindo também de elementos da filosofia hegeliana, chega no decorrer de poucos anos ao materialismo histórico, no qual a base material da vida moderna é plenamente reconhecida. Hegel tinha incorporado a economia política como um momento essencial de seu sistema, mas ao preço de lhe tomar a auto-subsistência, na medida em que a submetia incondicionalmente à esfera ética superior do Estado; mostrava-se, assim, também neste aspecto seu intento de conservar

superando e superar conservando. O jovem Marx reconhece bem cedo os mecanismos pelos quais a esfera econômica se impõe na ordem do Estado, o que o leva a abandonar as ilusões ligadas a uma liberação política dos homens, dentro dos limites estabelecidos pelo Estado moderno, e a se aprofundar na compreensão teórica da realidade econômica do mundo moderno, quer dizer, a se dedicar à investigação do capitalismo.

A compreensão da modernidade atingida pelo materialismo histórico constitui a base de uma tradição do pensamento crítico do mundo moderno, cuja presença se faz sentir particularmente também nas obras de Benjamin e de Adorno. No contexto de uma teoria crítica da sociedade moderna, a compreensão dos mecanismos econômicos e sociais que sustentam o mercado capitalista é simplesmente indispensável. Claro está, contudo, que esses autores não se limitam a repetir e a aprofundar os conhecimentos obtidos pelo materialismo histórico, tornando-se interessantes, na verdade, pelo heróico esforço de conceberem estratégias culturais que permitam manter a presença de espírito em um mundo crescentemente dominado pelos mecanismos do mercado capitalista.

Como uma posição alternativa dentro do espectro dos modernos críticos da modernidade, incluiu-se aqui Nietzsche, o qual abre um novo capítulo na história do pensamento contemporâneo, com fortes repercussões na filosofia do séc. XX e presença marcante nas obras de um Heidegger e de um Foucault. Reconhecendo sua crítica do homem moderno como uma forma de autocrítica da modernidade, justifica-se sua inclusão nesta série de modernos.

Os textos aqui publicados tiveram, aliás, sua origem em um projeto de apresentação das principais linhas da filosofia contemporânea, dentro das atividades da disciplina de História da Filosofia Contemporânea. Como marco referencial desta apresentação deveria servir o tratamento dado à modernidade nas diversas linhas de pensamento e nos diversos autores. Inicialmente, estavam previstos pequenos textos que pudessem ser lidos e discutidos em uma única sessão. Com exceção dos primeiros textos a serem compostos, sobre Feuerbach e Stirner, que ainda se mantiveram aproximadamente dentro dos limites propostos no começo, os textos foram crescendo

demasiadamente, a ponto de se tornarem imprestáveis para o propósito que inicialmente deveriam cumprir. Além disto, a orientação pela vida e obra dos autores tornou por fim impraticável a apresentação das linhas e dos movimentos filosóficos em um quadro mais abrangente. Como última tentativa de salvar o projeto, o enfoque passou a ser precisamente o dos autores, tratando-se de apresentar, então, o que se poderia chamar de clássicos do pensamento contemporâneo.

Foram surgindo, assim, ao longo de alguns semestres (de 96 e 97) os pequenos retratos de autores, em que se têm sempre uma apresentação biográfica, seguida de uma introdução a aspectos importantes da obra, concluindo-se com uma reconstituição da história da recepção do autor, lá onde ela já está disponível. Segundo este esquema foram trabalhados também, além dos autores reunidos neste volume, Heidegger e Foucault, tendo o projeto sido interrompido antes de se chegar aos autores ainda previstos: Schopenhauer, Kierkegaard e Wittgenstein. A escolha dos seis reunidos neste volume se deve ao propósito de estabelecer uma certa unidade, no caso, em torno ao pensamento da modernidade em autores alemães. Nas bibliografias que acompanham os textos, são elencadas as obras usadas por ocasião da redação, não tendo sido feita a atualização bibliográfica para o ano de 2004, a fim de não criar uma incongruência entre os textos e a bibliografia.

Se estes textos deixarem no leitor a convicção de que o confronto crítico com a modernidade, como uma forma privilegiada de relação da modernidade consigo mesma, constitui uma dimensão fundamental dos autores apresentados e de que, ademais, a autocrítica constitui um aspecto essencial do espírito moderno, então a publicação deste volume terá atingido seu objetivo. Animados fortemente pelo espírito de negação, os textos reunidos tematizam, entretanto, apenas uma dimensão da modernidade, a saber, aquela em que seus impasses e contradições são refletidos por um pensamento crítico. Em uma época do avanço do fundamentalismo religioso, da difusão mundial da idéia do pós-moderno, em que se encontram os arautos da nova ciência e da nova filosofia com os guardiães de velhas tradições, e da globalização do mercado capitalista desenfreado, terá chegado a hora, talvez, de se sublinhar as conquistas e realizações da modernidade, na ciência, na

filosofia e nas artes, mesmo que fosse só para se ter uma caracterização histórica de uma época que certamente marca um dos grandes momentos da humanidade. Claro está, contudo, que a sobrevivência da modernidade depende essencialmente de sua capacidade de se pensar criticamente a si mesma, pois somente de uma tal reflexão crítica podem surgir novas idéias e novas estratégias para fazer frente aos desafios do novo milênio.

Bochum, fevereiro de 2004.

Feuerbach encontrou no hegelianismo uma filosofia que permite pensar o indivíduo e a subjetividade em sua relação com o todo, o espírito ou, como ele se expressará, o gênero. O que o levará a se distanciar do sistema hegeliano é a ambigüidade com que este apresenta a religião. O velho Hegel e ainda mais os hegelianos de primeira hora tendem a deixar religião e filosofia lado a lado, em coexistência pacífica. Para Feuerbach, trata-se desde logo de pensar o gênero ou a essência humana e não um ser estranho à mesma, significando a crença num ser transcendente um desconhecimento da verdadeira natureza humana e de sua relação com o divino que a caracteriza.

Ludwig Andreas Feuerbach nasceu em Landshut no dia 28 de julho de 1804. Em 1823, começa o estudo da Teologia na universidade de Heidelberg, junto ao hegeliano K. Daub. De 1824 a 1826, estuda Filosofia na universidade de Berlim, assistindo às aulas de Hegel, então filósofo oficial da Prússia. A partir de 1825, dedica-se exclusivamente ao estudo da filosofia, recebendo em Erlangen o título de doutor, no ano de 1828. No mesmo ano, consegue a livre-docência com o escrito *Da razão una, universal, infinita*, em que demonstra sua familiaridade com a filosofia hegeliana.

Professor na universidade de Erlangen de 1829 a 1832, Feuerbach consegue sua primeira proibição com os *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, de 1830, em que polemiza contra a ingênua e infantil idéia da imortalidade do indivíduo humano. Nela vê apenas a autoprojeção do homem cristão, o qual partiria sempre de seu isolamento individualista e egoísta, considerando-se já em sua individualidade como algo digno de sobreviver pela eternidade afora. Com este ataque contra um dogma fundamental da fé cristã, Feuerbach começa muito cedo a ir além de Hegel na superação da ambigüidade da relação da filosofia com a religião. O ponto de partida das reflexões de Feuerbach é um panteísmo inspirado em Hegel e Spinoza, não se tratando, portanto, de uma posição ateísta. A partir da tensão entre uma substância absoluta que permeia todas as relações humanas e o

princípio da individualidade e da personalidade, compreende todo o desenvolvimento da humanidade.

Em sua *História da filosofia moderna*, de 1833, procura mostrar como o pensamento da época moderna progride com base em dois princípios opostos: o da personalidade e subjetividade, que culmina nas formas mais adiantadas da teologia protestante, e o do panteísmo, que permeia a reflexão filosófica de Spinoza a Hegel. A época moderna se caracterizaria por uma absolutização da pessoa e do momento subjetivo-individual. O texto termina com uma defesa de Spinoza, colocado como o ideal do filósofo capaz de submeter toda sua vida ao princípio da contemplação filosófica, renunciando a todo juízo particularizante e contentando-se com a compreensão da verdadeira natureza das coisas.

A mesma exaltação do princípio da contemplação e da renúncia à individualidade caracteriza também *Abelardo e Heloísa ou o escritor e o homem*, de 1834: tanto no livro quanto no pensamento o indivíduo renuncia a seu ser sensível, colocando-se como um ser pensante; desta renúncia surge uma vida superior, a vida do espírito, na qual o homem tem a expectativa de uma verdadeira imortalidade, não a de sua individualidade, mas a de sua palavra, registrada nas páginas escritas de sua obra. A defesa do ideal contemplativo da filosofia marca também o livro *Pierre Bayle, segundo seus momentos mais interessantes para a História da Filosofia e da Humanidade*, de 1838. Assim como tantos outros pensadores modernos, também Bayle teria sido vítima da descrença e da oposição entre fé e razão, não chegando a superar a contraposição entre teologia e ciência. Mesmo não tendo sido capaz de reconhecer que teologia e ciência são incompatíveis, impondo-se ao homem de ciência o abandono da posição característica da fé religiosa, Bayle incorporaria, ainda assim, o ideal do homem científico, sempre lutando pelo direito e pela verdade, feliz em sua ciência, amante da ciência e da verdade, um homem objetivo e livre de suas próprias particularidades.

Diante da dificuldade de conseguir sua nomeação para uma cátedra, Feuerbach se retira do meio universitário, em 1836. Em Bruckberg, onde sua esposa possui uma fábrica de porcelana, Feuerbach vive retirado desde 1837. Aqui escreve suas principais obras, à margem da vida acadêmica oficial da Alemanha de então. Surgem,

assim, *Para a crítica da filosofia hegeliana* (1839), *A Essência do Cristianismo* (1841), *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842) e *Princípios da filosofia do futuro* (1843).

A crítica ao sistema hegeliano, que marca já os primeiros escritos de Feuerbach, culmina em *Para a crítica da filosofia hegeliana* (1839), texto em que ataca o logocentrismo do pensamento hegeliano: a filosofia não pode começar pressupondo a si mesma, mas deve começar com o não-filosófico; o pensamento deve entrar em diálogo com a empiria. Contra as mediações sem fim do sistema hegeliano, é preciso colocar como ponto de partida a imediatidade tanto do pensamento quanto da intuição sensível, levando ambos a um diálogo. Característico de várias obras de Feuerbach, este apelo aos sentidos nunca passará, no entanto, de uma fórmula vazia.

Como preparatórios de sua obra principal, pode-se considerar *Sobre Filosofia e Cristianismo* e *Sobre o milagre*, ambos de 1839. Nestes textos, passa para o centro das atenções a temática do cristianismo, fundamental em toda a obra de Feuerbach. Em sua leitura do cristianismo, este insiste precisamente naqueles momentos não-racionais da religião, como a crença nos milagres, em que o indivíduo se crê reportado a uma divindade que pode tudo e para a qual não há nem lei natural nem racionalidade absoluta. A análise acabada da fé religiosa em sua forma cristã é apresentada, por fim, em *A Essência do Cristianismo*, obra capital de 1841.

II

No contexto imediato da filosofia alemã, *A Essência do Cristianismo* continua o trabalho de rearticulação de filosofia e religião iniciado por Wolff, Kant (*A Religião nos limites da simples razão*, 1792), Fichte (*Crítica de toda revelação*, 1792), levado adiante por Hegel e pelos hegelianos, como David F. Strauss (*A vida de Jesus, trabalhada criticamente*, 1835) e Bruno Bauer (*Crítica da história evangélica de João*, 1840). Num contexto mais amplo, a obra se situa no longo processo de esclarecimento religioso, iniciado com o renascimento italiano e levado a cabo pelo iluminismo europeu no séc. XVIII. Se a religião sem a filosofia leva ao mundo fantástico das representações mais

supersticiosas, a filosofia da religião peca por sacrificar a fantasia religiosa no altar da razão, vendo somente o momento racional em toda representação religiosa: “A filosofia especulativa da religião sacrifica a religião à filosofia, a mitologia cristã a filosofia à religião, aquela faz da religião um juguete do arbítrio especulativo, esta faz da razão um juguete de um materialismo religioso fantástico, aquela só deixa a religião dizer o que ela mesma pensou e diz bem melhor, esta deixa a religião falar *no lugar da razão*”.¹ Feuerbach critica, assim, o procedimento filosófico comum da modernidade, que consiste em se aproximar da religião, quando isto é feito, com o intuito de descobrir um núcleo de racionalidade na mesma ou, mais genericamente, de estabelecer a relação que ainda é possível entre uma verdade seguramente conhecida pela razão e uma verdade pretensamente revelada. Este procedimento acaba por reduzir a religião a algo que ela não é e nem pode ser, fazendo dela um veículo fraco e distorcido de expressão das verdades da razão. No fim do processo de esclarecimento, a religião já não encontra um lugar adequado no mundo das representações, tendo finalmente soado a hora de seu ocaso. O pensamento que busca salvar a religião, reservando-lhe um lugar delineado e fixado pela razão, não salva nada de essencial, pois a essência da fé religiosa não está naquilo que ela tem de comum com a razão, mas naquilo que dela a diferencia.² Se a razão é o lugar do universal, a religião é o lugar do particular, e, sobretudo, se a razão se esgota no pensamento do universal em conceitos, a fé religiosa dela se diferencia por se apresentar em imagens, uma descrição perfeitamente hegeliana do distintivo da religião. Feuerbach, no entanto, propõe-se tratar das imagens religiosas como imagens, evitando reduzi-las a pensamentos, como teria feito Hegel em sua superação filosófica da religião.³

Ao desafio moderno de um mundo e de um homem sem deus e sem divino, Feuerbach responde com uma divinização do humano.

¹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 9.

² Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 11.

³ Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 12.

Por isto, sua relação com a religião nunca será meramente negativa, mas sempre crítica, procurando separar o que nela há de verdadeiro daquilo que é falso.⁴ Este procedimento apóia-se em última instância no princípio hegeliano, segundo o qual a verdadeira religião manifesta o espírito humano numa forma inferior de representação, cabendo à filosofia chegar ao mesmo com a forma conceitual superior de representação, ou dito à maneira de Feuerbach: “A religião é a primeira autoconsciência do homem. Sagradas são as religiões precisamente por serem a transmissão da primeira consciência do homem.”⁵ Feuerbach antropologiza não só o espírito hegeliano, mas, e de forma quase enciclopédica, as representações religiosas em geral. Contudo, seu processo de antropologização não significa uma dessacralização do universo, como no caso do iluminismo, mas antes redundando numa sacralização do próprio homem. Se em Hegel a dignidade do homem resulta de ser ele a consciência de Deus, para Feuerbach a consciência que o homem tem de si mesmo é algo divino: “Se, pois, na filosofia da religião hegeliana, da perspectiva da razão místico-especulativa, o princípio supremo é este: “*O conhecimento que o homem tem de Deus é o conhecimento que Deus tem de si mesmo*”, então, pelo contrário, vale aqui, da perspectiva da razão natural, o princípio oposto: *O conhecimento que o homem tem de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo.*”⁶ Por ser conhecimento que o homem tem de si mesmo, a religião não deve ser simplesmente abandonada, mas submetida à crítica, para que o momento de conhecimento seja salvo, abandonando-se apenas a falsa representação de que se trataria de um outro do homem. O resultado desta crítica é ao mesmo tempo o autoconhecimento do homem e sua divinização, passando os predicados de Deus a ser, na consciência crítico-filosófica, predicados do homem: “As relações da criança com os pais, do cônjuge com o cônjuge, do irmão com o irmão, do amigo com o amigo, em geral do homem com o homem, em suma, as relações *morais* são *per se* relações verdadeiramente religiosas. *A vida é* em geral, em suas

⁴ Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 317-318.

⁵ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 318.

⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 30-31 nota.

relações *essenciais, substanciais, efetivamente de natureza divina.*⁷ A passagem feuerbachiana da teologia para a antropologia não abandona, portanto, o momento do sagrado e nem chega a uma concepção de homem inteiramente secularizada ou dessacralizada. Não se trata também de colocar simplesmente o homem no lugar antes ocupado por Deus, mas antes de levar às últimas conseqüências o reconhecimento moderno de que as representações religiosas têm sua origem no homem. Se o homem é a origem do divino, então só pode ele mesmo ser divino, e isto não por participar da natureza de um deus estranho a ele, mas por ser ele mesmo seu próprio deus: “*Homo homini deus est* – este é o princípio prático supremo, este o ponto de virada da história mundial.”⁸ A nova inflexão antropológica da história estaria, assim, sob o signo de uma nova máxima, contrária à de Hobbes, para quem o homem é sempre o lobo do homem. Que o homem seja o deus do homem, que o humano seja sagrado para o homem, sagrado por si mesmo, sem a referência a um deus estranho, esta seria a máxima da nova era feuerbachiana. A conseqüência desta sacralização do homem é a transformação das relações comuns entre os homens, relações normalmente tidas por profanas e sem peso religioso, em relações carregadas de sacralidade: “*Sagrada é e seja para ti a amizade, sagrada a propriedade, sagrado o casamento, sagrado o bem-estar de cada homem, mas sagrado em e por si mesmo.*”⁹ A amizade, a propriedade, etc., estas relações substanciais, como se dizia então em bom jargão hegeliano, são sagradas não por receberem uma bênção divina, por participarem de algum modo da natureza de um deus distinto do homem, mas por realizarem por si mesmos a natureza divina do homem. Ver-se-á como outros jovens hegelianos da época começarão precisamente aqui sua crítica, como o jovem Marx, para quem certamente a propriedade não era algo sagrado, ou Stirner, que simplesmente negará todo e qualquer sagrado.

⁷ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 318.

⁸ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 318.

⁹ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 319.

A religião ocupa um lugar central no pensamento de Feuerbach por ser a primeira tomada de consciência do homem de sua própria natureza. Mas, se a religião é autoconsciência do homem como consciência de Deus, isto não quer dizer ainda que o homem já tenha consciência de que é dele mesmo que se trata na representação do divino. Pelo contrário, a consciência religiosa caracteriza-se precisamente por desconhecer este detalhe, encontrando-se inteiramente imersa na consciência de um outro, razão pela qual o pensamento filosófico levará a sua superação: “A religião é o *primeiro* e ademais *indireto* autoconhecimento do homem. A religião antecede, por isto, em toda parte, a filosofia, assim como na história da humanidade também na história de cada um.”¹⁰ É característica comum dos jovens hegelianos conceberem o desenvolvimento da autoconsciência da humanidade em duas etapas, a primeira religiosa e a segunda filosófica, ignorando uma das etapas previstas na sistemática de Hegel, que fazia a etapa da consciência religiosa ser antecedida pela da consciência artística. Em vez de investigarem o específico e o comum de arte, religião e filosofia, Feuerbach e os jovens hegelianos se concentram na contraposição de religião e filosofia, num esquema muito mais próximo do iluminista. A religião é a primeira tomada de consciência do homem de sua própria natureza, sendo indireta por ela não se dar como consciência de si mesmo, mas como consciência de Deus, portanto de um outro, exterior ao homem. Diretamente o homem toma consciência de si mesmo na filosofia, quando pelo pensamento conceitual chega a se conceber a si mesmo como aquele de que emanam todas as coisas, inclusive o que antes atribuía a Deus. No momento em que se desenvolve a consciência de que os atributos divinos nada mais são do que antropomorfismos, representações da natureza humana projetadas numa entidade distinta do homem, a dúvida e a descrença começam a corroer a fé religiosa desde dentro. A divindade impessoal e indeterminada que resulta desta corrosão é apenas uma inconseqüência do pensamento moderno, assustado com as conseqüências de uma

¹⁰ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 31.

negação total da existência de Deus.¹¹ Mas se os predicados de Deus são um após o outro transferidos para o homem, não é natural que se chegue à negação deste sujeito finalmente desprovido de qualquer atributo? Pois o que é um sujeito sem seus predicados? A religião não tem como resistir a esta corrosão, sendo natural que o processo acabe na superação da consciência religiosa, indireta, pela consciência filosófica, direta, que o homem tem de sua própria natureza. Por isto, falar das representações religiosas como de antropomorfismos, como faz o iluminista, ou de imagens, como faz o hegeliano, caracteriza já um estágio adiantado da reflexão filosófica, sendo estranho e letal para a própria consciência religiosa: “A religião nada sabe de antropomorfismos: Os antropomorfismos *não* são antropomorfismos para ela. A essência da religião consiste justamente em lhe expressarem estas determinações a essência de Deus. Tão-somente o entendimento que reflete sobre a religião, que, ao defendê-la, *a nega perante si mesmo*, declara serem elas imagens.”¹² O interesse que Feuerbach sempre encontrou entre teólogos deve-se certamente a esta ênfase na especificidade da consciência religiosa. O que ele critica na moderna filosofia da religião, sobretudo na versão hegeliana, é um certo namoro com a consciência religiosa, que é tão fatal para esta quão prejudicial para a verdadeira consciência filosófica, que se mantém ambígua em sua relação com as religiões históricas, não chegando a se despedir inteiramente de uma etapa da consciência humana definitivamente ultrapassada desde que a humanidade começou com os arrazoados sobre as representações religiosas.

O processo de antropologização do sagrado deve ser levado até as últimas conseqüências, reconhecendo-se que o homem só atribui a Deus aquilo que considera divino em sua própria natureza. Assim, quando os cristãos deixam seu Deus assumir a natureza humana e agir como um homem, estão na verdade elevando à dignidade do divino a própria natureza e atividade humanas. A superação da consciência religiosa significa apenas despedir-se da ignorância em que ela persiste

¹¹ Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 36.

¹² L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 39.

acerca de si mesma. O pensamento crítico-filosófico abre a perspectiva da verdadeira gênese do divino: “Do que faço uma propriedade, uma determinação de Deus, isto já reconheci antes como algo divino. Uma qualidade não é divina por ser possuída por Deus, mas Deus a possui, porque *ela* é divina *em si e para si e por si mesma*, porque Deus *não* é Deus, se ela lhe *falta*. O homem – este é o mistério da religião – objetiva para si mesmo sua essência”.¹³ Sendo assim, o pensamento crítico-genético proposto por Feuerbach não negará simplesmente a religião, mas procurará em suas representações a essência do homem, uma vez conhecida e estabelecida a verdadeira gênese da consciência religiosa. É claro que a investigação genética das representações religiosas implica o fim de toda religião como estabelecida historicamente, restando apenas uma nova consciência da verdadeira essência do homem, já não indireta e projetada numa entidade externa à humanidade, mas direta e referida imediatamente à natureza humana.

A ênfase dada por Feuerbach à dimensão antropológica foi responsável por sua recepção entre humanistas e existencialistas de todo tipo, garantindo sua presença no cenário filosófico contemporâneo, mas também levando às mais arbitrárias interpretações de seu antropologismo. Pois de maneira nenhuma era intenção de Feuerbach fazer a defesa da individualidade e da subjetividade contra o momento universal e objetivo da natureza humana. Para evitar esta distorção, basta analisar o que é a essência do homem para Feuerbach, algo explicitado já na introdução de *A Essência do Cristianismo*. O homem se distingue de todos os animais pela consciência que tem de si mesmo; os animais também constituem espécies, apresentam-se como elos numa cadeia de sobrevivência da espécie, mas eles não tomam consciência desta sua natureza específica. O homem se distingue, pois, dos animais por possuir consciência em um sentido bem preciso: “Consciência no sentido mais estrito só existe onde um ser tem como objeto seu *gênero*, sua *essência*. O animal certamente se tem como objeto enquanto indivíduo – por isto ele sente a si mesmo – mas não enquanto

¹³ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 44.

gênero”.¹⁴ O distintivo do gênero humano é, por conseguinte, a consciência que ele tem de seu próprio caráter genérico, o que significa que a ênfase antropológica não recai de maneira alguma sobre os momentos particulares ou individuais do ser humano, mas precisamente sobre aqueles momentos que caracterizam a consciência humana como consciência do gênero humano. Esta tomada de consciência do homem como gênero dá-se em duas etapas, o religioso e o crítico-filosófico. A religião é a primeira etapa, em que o homem ainda não chega à consciência de que é dele mesmo que se trata: “A religião é a inconsciente autoconsciência do homem.”¹⁵ Na religião, o homem toma consciência de si como de um outro, projetando suas propriedades numa entidade divina separada, não chegando à consciência de que ele mesmo é esta entidade; na filosofia, o homem chega à consciência disso, concebendo-se como aquele de que emanam todas as qualidades divinas, naturalmente enquanto gênero e não enquanto indivíduo.

Em sua existência, o homem leva como que uma vida dupla, ele “tem uma vida interior e uma vida exterior.”¹⁶ Exteriormente o homem se relaciona como indivíduo com outros indivíduos, tal qual qualquer animal; mas o homem se distingue desse por levar ainda uma vida interior, em que ele se relaciona com o homem como gênero para lá do indivíduo: “A vida interior do homem é a vida na relação com seu gênero, sua essência universal. O homem pensa, quer dizer, ele conversa, ele fala *consigo mesmo*. O animal não pode realizar uma função genérica sem um outro indivíduo fora dele mesmo; o homem, no entanto, pode realizar a função genérica do pensar, do falar – pois pensar, falar são reais *funções genéricas* – sem um outro [indivíduo]. O homem é para si mesmo a um só tempo eu e tu; ele pode representar para si mesmo a posição do outro, justo porque tem como seu objeto seu gênero, sua *essência*, não apenas sua individualidade.”¹⁷ Diferente do animal, que só realiza as funções genéricas (basicamente a procriação

¹⁴ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 17.

¹⁵ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 47.

¹⁶ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 17.

¹⁷ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 18.

para a perpetuação da espécie) no contato direto com outro indivíduo (pelo intercâmbio sexual), o homem é capaz de realizar funções genéricas sem necessariamente entrar em contato com outro indivíduo humano, pois ele é capaz de fazer do gênero humano seu objeto de pensamento, articulando os interesses genéricos no pensamento e no discurso, antes mesmo de entrar em contato com outros indivíduos.

Sendo esta capacidade de pensar a humanidade ou o gênero humano o caráter distintivo do ser humano, encontrar-se-á nela também a resposta à questão sobre a essência do homem. O que constitui o gênero humano ou a humanidade no homem é precisamente aquilo que é necessário para que ele possa se relacionar genericamente ou universalmente com sua própria natureza genérica: “Mas o que é, pois, a essência do homem, de que ele tem consciência, ou o que constitui o gênero, a humanidade propriamente dita no homem? *A razão, a vontade, o coração.* A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração, o amor. Razão, amor, força de vontade são *perfeições*, as perfeições da essência humana, sim, *perfeições essenciais absolutas.*”¹⁸ Estas mesmas perfeições que o homem religioso atribui a seu deus são as perfeições do gênero humano, razão pela qual não existe uma oposição total entre a consciência religiosa e a consciência filosófica da essência humana. A razão, a vontade e o amor são as forças supremas da humanidade, constituindo a essência do homem enquanto tal, a ponto de Feuerbach dizer que eles são o fundamento ou a razão da existência humana, existindo o homem para pensar, amar e querer.¹⁹ A razão, por sua vez, não tem outro objetivo senão a razão, o amor, o amor, e a vontade, a vontade: pensamos para pensar, amamos para amar e queremos para querer, para ser livres. Por serem seu próprio objetivo, por serem fim em si, estas qualidades do ser humano são verdadeiramente divinas. E através destas qualidades o homem entra em contato com sua natureza genérica, transcendendo sempre sua individualidade. Pela razão, o homem pensa o universal, o genérico, o

¹⁸ L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 19.

¹⁹ Cf. L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, p. 19.

que diz respeito à humanidade como um todo. Pela vontade, o homem quer a si mesmo enquanto ser genérico, sacrifica sua individualidade pelo bem do gênero humano. Pelo amor, o homem se relaciona imediatamente com os outros como partes deste todo maior que é o gênero humano. Toda a essência do homem exige dele como indivíduo o sacrifício de sua individualidade e a obediente realização de suas funções genéricas.

Boa parte d'*A Essência do Cristianismo* é dedicada a mostrar como a religião cristã sempre falou desta essência genérica do homem, apenas sem ter a consciência de que se tratava do gênero humano. A leitura genética que Feuerbach faz das representações religiosas leva à destruição da consciência religiosa por sua superação, mas não à negação da natureza divina dos predicados obtidos com esta análise, pois agora é o gênero humano o portador de todos os atributos da divindade. De modo geral, Feuerbach apresenta n'*A Essência do Cristianismo* uma interpretação das representações cristãs muito próxima da oferecida por Hegel, por exemplo na *Fenomenologia do Espírito*, em que a fé religiosa é apresentada como a consciência alienada do espírito em um mundo da radical alienação das relações éticas, consistindo sua superação na compreensão da proveniência das representações religiosas do próprio espírito. Por sua insistência em superar a consciência religiosa e reduzir as representações religiosas à dimensão da consciência genérica do homem, o Feuerbach d'*A Essência do Cristianismo* se liga aos hegelianos de esquerda; mas ao enfatizar o momento genérico, cobrando do indivíduo incondicional sacrifício de sua individualidade em prol do gênero humano, ele se filia antes aos hegelianos de direita, nos quais a essência e a substância ética são sempre o critério último, exigindo-se do indivíduo o sacrifício de sua individualidade. Como dito, este segundo aspecto da obra capital de Feuerbach foi praticamente ignorado, o que se deve, em parte, a sua estreita ligação com o desenvolvimento subsequente do pensamento feuerbachiano no sentido do sensualismo e do materialismo.

III

A Essência do Cristianismo foi enviada para o editor Wigand em fevereiro de 1841. O livro é um sucesso, fazendo-se necessário já no fim do mesmo ano preparar uma segunda edição, para a qual Feuerbach faz uma revisão do texto original. Mas ao mesmo tempo, ele trabalha na redação das *Teses provisórias para uma reforma da filosofia*, pequeno texto concluído no início de 1842. Em dezembro deste ano, retoma o trabalho de desenvolvimento das *Teses*, resultando por fim o texto dos *Princípios da filosofia do futuro*, publicado em 1843. Neste período, Feuerbach se despede decididamente da especulação hegeliana, procurando um novo ponto de partida para o pensamento filosófico. As primeiras críticas à sua obra sobre a essência da religião o levam a desenvolver alguns aspectos fundamentais de sua concepção da relação entre religião e filosofia. Redige um texto de auto-interpretação, *Para a apreciação do escrito "A Essência do Cristianismo"*, publicado em 1842, em que apresenta sua concepção da religião como o contrário da de Hegel: este não teria chegado a compreender a essência da religião, aquele momento expressivo do sentimento e do coração, vendo nela apenas uma forma inferior de apresentação dos conteúdos da razão, ou seja, o que ela tem de idêntico com o pensamento filosófico.²⁰ A ênfase recai agora exatamente sobre os momentos sentimentais, emotivos e subjetivos da consciência religiosa, levando para bem perto de uma defesa da religião. A intenção não é, contudo, salvar a religião enquanto tal, ou seja, como consciência do gênero humano que ignora sua própria proveniência, mas resgatar para a filosofia os momentos sensíveis e emotivos com que a religião excede a filosofia.

No período subsequente à publicação d'*A Essência do Cristianismo*, Feuerbach se aproxima também do momento político, juntando-se à luta dos jovens hegelianos de esquerda contra o Estado cristão-prussiano. Neste contexto de efervescência revolucionária, em que se articulam as forças que se enfrentarão na revolução burguesa de 1848, a crítica à religião é sempre também crítica ao Estado prussiano,

²⁰ Cf. L. Feuerbach, *Zur Beurteilung der Schrift: "Das Wesen des Christentums"* (SW I), p. 249-250.

defensor de uma forma dogmática de religião. Assim, não é sem conseqüências políticas que Feuerbach defende a necessidade de analisar a obscura substância da religião na perspectiva da razão: “Quem é escravo de seus sentimentos religiosos também não merece politicamente ser tratado senão como escravo. Quem não tem controle sobre si mesmo também não tem a força nem o direito de se libertar da pressão material e política. Quem em si mesmo se deixa dominar por seres obscuros e estranhos, este também permaneça exteriormente nas trevas da dependência de forças estranhas.”²¹ Nestas formulações, a libertação do obscurantismo religioso é colocada como condição prévia da libertação do obscurantismo político; são formulações um tanto obscuras, mas no contexto do hegelianismo de esquerda correspondem sem mais ao que se costumava publicar e divulgar para fins de agitação política. Feuerbach se vê obrigado a defender sua obra contra possíveis apropriações teológicas, como ocorreu com a filosofia hegeliana, insistindo que no momento atual a religião conflita em toda parte com a ciência e a vontade política. Ao contrário da filosofia da religião hegeliana, que resulta na identidade da essência humana com uma *outra* essência, sua obra propugnaria “a identidade da essência do homem consigo mesmo”.²² Curiosamente, o famoso sensualismo feuerbachiano tem origem neste contexto da crítica à filosofia da religião hegeliana: o princípio da religião não seriam seus dogmas, como sugere a leitura de Hegel, mas a necessidade e a passividade, a paixão e a receptividade sensível, cabendo à nova filosofia precisamente o resgate desta sensibilidade, “a qual tão-somente nos lança no fluxo das coisas reais”.²³ O sensualismo resulta, assim, de uma defesa do momento receptivo e sensível da religião contra a especulação teológica e dogmática, central em suas *Teses*.

²¹ L. Feuerbach, *Zur Beurteilung der Schrift: “Das Wesen des Christentums* (SW I), p. 253.

²² L. Feuerbach, *Zur Beurteilung der Schrift: “Das Wesen des Christentums* (SW I), p. 256.

²³ L. Feuerbach, *Zur Beurteilung der Schrift: “Das Wesen des Christentums* (SW I), p. 258.

Nas *Teses provisórias para uma reforma da filosofia* (1842), Feuerbach rompe definitivamente com a especulação hegeliana e com seu próprio ideal teórico-contemplativo da filosofia e o faz, reconhecendo positivamente na religião sua capacidade de satisfazer as necessidades do coração e do sujeito sensível, sua afirmação da sensibilidade e da certeza imediata. A nova filosofia deveria resgatar precisamente este momento da religião, possibilitando a conciliação de filosofia e vida, essência e individualidade, teoria e prática. A filosofia especulativa teria apenas continuado o trabalho da teologia: “A essência da teologia é a essência *transcendente*, a essência do homem colocada fora do homem; a essência da lógica de Hegel é o pensamento *transcendente*, o pensamento do homem colocado fora do homem.”²⁴ Tal como a teologia, a filosofia especulativa divide o homem e exterioriza sua essência, passando depois à afirmação da identidade das duas partes assim obtidas. Em vez de partir de uma essência infinita, a nova filosofia deverá partir do finito, vendo nesse o próprio infinito e ascendendo do concreto para o abstrato. Para tanto, resgatará o que há de mais positivo na religião, sua afirmação das necessidades do coração e da certeza sensível; a filosofia deveria reivindicar para si o princípio da passividade e da receptividade sensível, para que tanto a cabeça quanto o coração se tornem os instrumentos da filosofia, identificando-se o filósofo com o homem e a vida.²⁵ Assim, a nova filosofia brotará do próprio homem que pensa a si mesmo, descobrindo-se em sua essência como a infinita perfectibilidade, e não como algo pré-formado e dado de uma vez por todas: “o homem que *é* e *se sabe* como a essência autoconsciente da natureza, como a essência da história, como a essência dos Estados, como a essência da religião – o homem que *é* e *se sabe* como a identidade *real* (não imaginária) *absoluta* de todas as oposições e contradições, de todas as qualidades ativas e passivas, espirituais e sensíveis, políticas e sociais – *sabe* que a essência *panteísta* que os filósofos especulativos ou,

²⁴ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (SW II), p. 247-248.

²⁵ Cf. L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (SW II), p. 259.

bem mais, os teólogos *separaram* do homem, objetivaram como uma essência *abstracta*, não é outra coisa senão sua própria essência *indeterminada*, mas capaz de *infinitas determinações*.²⁶ O homem que chega, pela nova filosofia, à consciência de sua própria essência reconhece em si mesmo os atributos divinos, não devendo mais procurar fora de si a resposta aos mistérios que a religião outrora colocara.

O programa de construir uma nova filosofia a partir dos elementos resultantes da dissolução do cristianismo anima ademais os *Princípios da filosofia do futuro*, texto escrito no fim de 1842 e publicado em 1843. A filosofia do futuro deveria resgatar o momento da receptividade sensível, que anima toda religião autêntica, quebrando assim o círculo vicioso do pensamento que se põe absolutamente e em detrimento de seu objeto: “No pensamento sou sujeito absoluto e tudo o que deixo valer vale somente como objeto ou predicado de mim mesmo, enquanto aquele que pensa, sou intolerante; na atividade dos sentidos, ao contrário, sou liberal, deixo o objeto ser o que eu mesmo sou: sujeito, ser *efetivo que se manifesta a si mesmo*. Apenas os sentidos, apenas a intuição dão-me algo como sujeito.”²⁷ Não que Feuerbach tivesse construído uma epistemologia adequada a partir deste princípio fundamental de todo empirismo; seu apelo aos sentidos tem como objetivo destruir as bases da especulação hegeliana, invertendo simplesmente o ponto de partida: a filosofia deverá partir, não do pensamento, mas dos sentidos; é pelos sentidos que o sujeito se relaciona a algo como um objeto, portanto é pelos sentidos que a filosofia se tornará objetiva. Slogans propagandísticos, poder-se-ia dizer, mas há que lembrar que eles tiveram seu efeito na geração de jovens hegelianos dos anos 40. A palavra de ordem era então romper com a especulação filosófica, sair da redoma do pensamento e mergulhar na realidade, na vida, no ser; e Feuerbach tinha para isto o discurso apropriado: “Realizar-se significa para o pensamento *negar-se*, deixar de ser mero pensamento. Mas o que é então este não pensar, este

²⁶ L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (SW II), p. 264.

²⁷ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (SW II), § 25.

diferenciar-se do pensamento? O *sensível*. Realizar-se para o pensamento significa, pois, tornar-se objeto dos sentidos.²⁸ A fórmula é tão simples quanto ingênua: para romper com o pensamento especulativo, para sair da torre de marfim da infinita reflexão conceitual, basta alternar para o momento oposto à reflexão e ao pensamento, basta se entregar aos sentidos. Estes darão o objeto e a matéria de que o sujeito necessita para sair de si e deixar de pensar só a si mesmo. Ademais, só um pensamento permeado pelo sensível poderá alcançar a verdade, poderá se tornar um pensamento objetivo, só um sujeito voltado para os sentidos, entregue à paixão e ao amor, descobrirá o que é a vida e o ser para lá da mera idéia. Este apelo aos sentidos, à paixão e ao amor como lugar privilegiado da experiência da atualidade sempre encontra ouvidos em contextos de efervescência social e política. Por isto, Feuerbach foi, não só lido, mas também assediado pelos jovens revolucionários do início dos anos 1840; ele tinha as palavras sedutoras: “tu deves pensar não como pensador, isto é, como uma faculdade *por si, isolada e cortada da totalidade do homem real*, pensa como ser vivo e real, pois assim estás exposto às vagas vivificadoras e reconfortantes do mar mundial, pensa *na* existência, no mundo como participante e não no vácuo da abstração, tal qual mônada isolada, ou monarca absoluto, ou Deus fora do mundo e sem dele participar.”²⁹

Mas o entusiasmo político de Feuerbach não durou muito. Com o recrudescimento da censura no Estado prussiano, a partir do início de 1843, Feuerbach volta a insistir em seu isolamento provinciano. Sobretudo o publicista Arnold Ruge e o jovem Karl Marx tentaram ganhar Feuerbach para suas respectivas causas, convidando-o a participar nos *Deutsch-Französische Jahrbücher*,³⁰ mas sem sucesso. Engels,

²⁸ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (SW II), § 31.

²⁹ L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (SW II), § 51.

³⁰ Marx queria que Feuerbach enfrentasse a filosofia reacionária de Schelling, o qual tinha sido convidado pelo governo prussiano, em 1841, a tomar o lugar de Hegel na universidade de Berlim, com o propósito de pôr fim aos desenvolvimentos críticos e destrutivos dos jovens hegelianos de

mais tarde, atribuirá ao isolamento em que viveu Feuerbach as deficiências de seu pensamento.³¹ Apesar de suas simpatias republicanas e democráticas, ele se manterá como um espectador meio cético do cenário político, sem jamais se envolver efetivamente nos acontecimentos.

A tentativa, iniciada com os *Princípios da filosofia do futuro*, de ganhar mais espaço para a individualidade no âmbito da essência do homem e de fundar uma nova antropologia sobre a relação eu-tu é continuada até por volta de 1845,³² mas daí para frente Feuerbach tenderá cada vez mais a uma afirmação decidida do indivíduo, com seu amor próprio e seu egoísmo, como mostram bem as *Lições sobre a essência da religião* de 1848/49. A convite dos estudantes, Feuerbach deu preleções públicas em Heidelberg, no semestre de inverno de 1848/49, de que resultaram estas *Lições*.

A falência da fábrica de porcelana, em 1860, obrigou Feuerbach a se mudar para Rechenberg, onde viveu em pobreza até sua morte, no dia 13 de setembro de 1872.³³

IV

A obra de Feuerbach preparou a ruptura com a filosofia especulativa hegeliana, abrindo a perspectiva tanto dos agitadores políticos quanto dos novos projetos de pensamento filosófico e

esquerda. Feuerbach não quis perder tempo com este tipo de enfrentamento jornalístico.

³¹ Cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (WESA I), p. 198.

³² O desenvolvimento da antropologia feuerbachiana e particularmente sua ênfase na relação eu-tu foram estudados por K. Löwith, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1928).

³³ Dados biográficos extraídos de *Neue Deutsche Biographie*, vol. V, p. 113-114.

político, como os de Stirner e de Marx. Para o desenvolvimento do pensamento marxista, sua obra representa um ponto de virada decisivo. Nas palavras do próprio Engels, Feuerbach constituiu “um membro intermediário entre a filosofia hegeliana e nossa própria concepção”,³⁴ a concepção materialista do mundo. Engels relembra, em 1888, o entusiasmo com que foi recebida a principal obra de Feuerbach: “Aí veio *A Essência do Cristianismo* de Feuerbach. Com um só golpe acabou com a contradição, colocando novamente e sem delongas no trono o materialismo. [...] Deve-se ter vivido pessoalmente o efeito libertador deste livro para se fazer uma idéia disso. O entusiasmo foi geral: de repente, todos éramos feuerbachianos.”³⁵ Do entusiasmo inicial até a crítica ao pensamento de Feuerbach não se passou, no entanto, muito tempo.

A crítica de Marx e Engels ao pensamento feuerbachiano nunca foi levada a cabo com a mesma crueldade empregada contra Stirner, por exemplo, mas mesmo assim atinge suas fraquezas fundamentais. Em seu acerto de contas com a filosofia alemã de seu tempo, no livro *A ideologia alemã*, de 1845/46, Marx e Engels tratam Feuerbach como o mais respeitável dentre os jovens hegelianos, como o único que teria feito um progresso no sentido da superação do idealismo hegeliano, na medida em que defendeu a sensibilidade e a materialidade contra as pretensões absolutistas do espírito idealista. Sua tentativa de mostrar todas as representações do sagrado como provenientes do homem teria, no entanto, parado a meio caminho, não chegando a localizar o homem realmente existente: “desta forma, ele nunca chega aos homens realmente existentes e atuantes, mas se detém junto ao abstrato “o

³⁴ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (WESA I), p. 182.

³⁵ F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (WESA I), p. 190. O entusiasmo de que fala Engels certamente era muito mais dele do que de Marx, que na época do surgimento do livro de Feuerbach já tinha passado por anos de crítica à religião junto aos jovens hegelianos, em Berlim.

homem”³⁶ Feuerbach está mais preocupado com a essência do homem e seu conhecimento do que com os homens que efetivamente existem, agem e constituem seu mundo; por isto, pode identificar esta essência com a essência divina, na medida em que esta é apenas a mesma essência humana que não se conhece a si mesma de forma consciente; ou, como dirá Marx em sua crítica: “Feuerbach dissolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração que residisse no interior do indivíduo singular. Em sua efetividade, ela é o conjunto das relações sociais.”³⁷ Não levando a reflexão filosófica até o homem em sua dimensão social efetiva, esta também não chega a ser apreendida como algo que merecesse ser criticado. Se na especulação hegeliana a alienação da consciência religiosa é decorrente de uma alienação anterior do mundo ético, a filosofia de Feuerbach parece desconhecer este desacerto do mundo: “Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo em um religioso e um mundano. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Mas que o fundamento mundano se destaque de si mesmo e fixe um reino independente nas nuvens, só pode ser explicado a partir do autodilaceramento e da autocontradição deste fundamento mundano. Esse deve, pois, em si mesmo ser tanto compreendido em sua contradição quanto revolucionado na prática.”³⁸ A superação da alienação da consciência religiosa não deve parar na mera consciência de uma essência humana abstrata, mas deve chegar à compreensão e superação da alienação do homem em suas relações reais. Deste homem real, Feuerbach acaba reconhecendo apenas a sensibilidade e o sentimento, reduzindo as relações essenciais do homem com o homem às relações idealizadas do amor e da amizade. O homem da intuição sensível pensa-se sempre já diante de um mundo dado e acabado, em que ele mesmo aparece não como o homem real da história, mas como a essência humana: “A “concepção” de Feuerbach do mundo sensível

³⁶ K. Marx & F. Engels, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 44.

³⁷ K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (MEW 3), p. 6.

³⁸ K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (MEW 3), p. 6.

limita-se, por um lado, à mera intuição do mundo e, por outro, ao mero sentimento; ele diz “o homem” em vez de “os homens reais e históricos”.³⁹ É o grande mérito de Feuerbach não se contentar com objetos do pensamento, mas buscar objetos sensíveis, abrir a filosofia para a materialidade do mundo; mas sua limitação aos objetos da intuição sensível acaba por prendê-lo aos limites de um mundo que pode ser dado à intuição. Em suas *Teses sobre Feuerbach*, redigidas em 1845, Marx aponta para a deficiência fundamental do materialismo feuerbachiano: “A deficiência principal de todo materialismo existente até agora (inclusive o feuerbachiano) reside em ter tomado o objeto, a realidade, a sensibilidade tão-somente sob a forma do *objeto ou da intuição*, mas não como *atividade sensível humana, práxis*”.⁴⁰ Não se quebra o círculo vicioso da filosofia contemplativa simplesmente apelando para os sentidos contra a abstração do pensamento, pois a intuição sensível pode muito bem se enquadrar numa nova postura contemplativa, como mostra a moderna ciência. Mesmo tendo encontrado no homem a instância definitiva de toda reflexão filosófica, Feuerbach não rompeu com os limites da contemplação: “Por isto, ele considera, na “Essência do Cristianismo”, só o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a práxis é tomada e fixada apenas em sua forma suja e judia de se manifestar. Por isto, ele não compreende o significado da atividade “revolucionária”, “prático-crítica”.⁴¹ O homem aparece na reflexão de Feuerbach como homem da consciência, seja como consciência da essência divina inconsciente de si, seja como consciência consciente de si enquanto a própria essência representada. A filosofia feuerbachiana apenas quer transformar a consciência do homem, para que esta deixe de ser consciência de um estranho e passe a ser consciência de si como de sua própria essência. A ênfase dada à sensibilidade e ao sentimento não muda este caráter estático e contemplativo de sua concepção de homem.

³⁹ K. Marx & F. Engels, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 42.

⁴⁰ K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (MEW 3), p. 5.

⁴¹ K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (MEW 3), p. 5.

Neste sentido, o idealismo hegeliano foi muito mais longe em sua compreensão da dimensão ativa e prática da realidade, mostrando-se muito mais aberto à história do que o materialismo existente até Feuerbach.⁴² A idéia da práxis humana, do homem que se faz e se refaz, um pensamento tão caro a todo revolucionário, como Marx certamente é já em meados dos anos 40, a idéia do homem como produto de sua própria atividade não é apreendida por Feuerbach, o que tem como consequência uma concepção não histórica do homem e do mundo. O objeto dado à intuição sensível aparece, assim, como indiferente à história, o que é obviamente uma compreensão deficiente dos objetos do mundo sensível: “Ele não vê que o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente desde toda eternidade e sempre idêntica a si mesma, mas o produto da indústria e do estado da sociedade, e isto no sentido de que ele é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações”.⁴³ Com esta sua crítica, Marx e Engels certamente se encontram já bem para lá das limitações do pensamento feuerbachiano; já em 1845, eles pensam o homem e seu mundo como seres históricos, cuja realização se dá não na cabeça dos homens, mas na interação que os homens efetivam entre si e com o mundo. Mas ao lerem *A Essência do Cristianismo*, em 1841, eles sem dúvida ainda não tinham atingido sua nova concepção de homem. Será preciso, portanto, investigar a gênese disto que mais tarde será chamado de materialismo histórico.

⁴² Cf. K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (MEW 3), p. 5.

⁴³ K. Marx & F. Engels, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 43.

Referências bibliográficas

- ARVON, Henri. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris, PUF, 1957.
- ASCHERI, Carlo. *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842)*. Frankfurt a. M./Wien, Europäische Verlagsanstalt, 1969. (Original italiano: *Feuerbach 1842: Necessità di un cambiamento*, in: *De Homine* 19/20 (1967).)
- CORNU, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels*. Paris, PUF, 1955.
- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (MESA I). Frankfurt a. M., Fischer, 1966.
- FEUERBACH, Ludwig. *Das Wesen des Christentums (1841)*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976.
- FEUERBACH, Ludwig. *Sämtliche Werke*. Ed. de W. Bolin e F. Jodl (em reimpressão fac-símile). Stuttgart, Frommann, 1959-1960.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da Dialética do Trabalho. Estudo sobre a lógica do jovem Marx*. Porto Alegre, L&PM, 1985.
- LÖWTH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg, Felix Meiner, 1986 (¹1941).
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (MEW 3). Berlin, Dietz, 1958.
- RAWIDOWICZ, Simon. *Ludwig Feuerbachs Philosophie. Ursprung und Schicksal*. Berlin, De Gruyter, 1964.

A Max Stirner aplica-se com certeza aquilo que Habermas considera característica comum dos pensadores contemporâneos, sua ânsia de “sobrepular um ao outro”.⁴⁴ Este impulso incondicional de superar tudo o que se pensou anteriormente encontra-se, na história da filosofia alemã, pelo menos em duas fases importantes; a primeira vez, pensa-se ser necessário ir além do idealismo crítico de Kant, o que resulta no desenvolvimento do idealismo alemão, com Fichte, Schelling e Hegel, compreendendo-se cada qual como o necessário passo de superação do anterior; uma segunda vez, a ânsia de superar se volta contra o sistema hegeliano, levando, na verdade, ao abandono do grande pensamento sistemático, em etapas marcadas por Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach e Max Stirner. No fim desta trajetória, em Max Stirner, poder-se-ia falar de um grau zero de pensamento filosófico e sistemático.

Espremido entre o sistema idealista hegeliano e o pensamento materialista histórico de Marx, que lhe dedicou um longo texto de polémica, Stirner é um dos autores menos conhecidos e apreciados naquilo que tem de peculiar e desafiador. E, no entanto, representa a primeira expressão conseqüente do individualismo radical, com seu egoísmo, e do anarquismo, com seu ataque contra todos os momentos ideológicos do Estado moderno.

Max Stirner é o pseudônimo de Johann Caspar Schmidt, nascido no ano de 1806, em Bayreuth, filho de um fabricante de flautas. De 1826 a 1828 estuda filosofia, teologia e filologia clássica em Berlim, conhecendo ainda Hegel e Schleiermacher. No semestre de inverno de 1828/29 estuda em Erlangen; em 1832 volta a Berlim, sendo aluno, entre outros, de Michelet. No semestre de inverno de 1834/35 conclui seus estudos com um trabalho sobre leis de ensino, sendo-lhe concedida uma licença para lecionar no ginásio. Em 1835 e 1836 passa por um período de provação como professor numa escola secundária prussiana, em Berlim, mas não consegue vaga em escola do Estado. De

⁴⁴ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 74.

1839 a 1844 trabalha como professor numa escola privada em Berlim. A partir de 1842, Stirner circula entre os jovens hegelianos de Berlim, publicando um texto *Sobre As Trombetas do Juízo Final de Bruno Bauer* e chegando a escrever para o jornal *Rheinische Zeitung*, entre março e outubro de 1842, e para o jornal *Leipziger Allgemeiner Zeitung*, entre maio e dezembro do mesmo ano. O recrudescimento da censura prussiana no início de 1843, que tem como conseqüência o fechamento destes jornais, não acaba com as ambições literárias dos jovens hegelianos de Berlim, tendo Bruno Bauer editado entre 1843 e 1844 o jornal de cunho literário *Allgemeine Literatur-Zeitung*, em que também Stirner colabora. Em outubro de 1844, Stirner deixa a escola em que trabalhava, sendo publicado no mesmo mês seu livro *O único e sua propriedade*, com indicação de data para 1845. O livro é censurado, mas em seguida liberado, porque considerado um bom exemplo dos resultados deploráveis a que chega a nova filosofia. Na revista *Wigand's Vierteljahresschrift*, Stirner defende seu livro contra alguns resenhistas. Sem fonte de renda, tenta abrir, em 1845, um comércio de leite em Berlim, mas sem sucesso. Entre 1845 e 1847, trabalha na tradução de alguns economistas franceses e ingleses, como Say e Adam Smith (sua tradução da *Riqueza das Nações* valeu por muito tempo como a melhor). A revolução de março de 1848, na Alemanha, parece tê-lo deixado indiferente, não tomando parte ativa na mesma. Sobrevive como comissário, chegando a ser preso duas vezes, em 1853 e 1854, devido a dívidas não pagas. Em completa miséria, morre em junho de 1856.

II

As idéias de Stirner são o desenvolvimento conseqüente de uma radical negação das idéias veiculadas pelos jovens hegelianos do início dos anos 40 do século XIX. Como para esses, também para Stirner a referência última é o sistema hegeliano, contra o qual se dirigem indiretamente suas negações. Diretamente, *O único e sua propriedade* efetiva uma negação dos princípios do pensamento de Bruno Bauer, de Feuerbach, dos liberais e dos socialistas de seu tempo. Assim, contra a crítica de Bauer é levantada a objeção de que, empreendendo uma jornada crítica contra as idéias religiosas em suas diversas formas, a

crítica continua presa à esfera destas idéias, consideradas possessões do homem: “A crítica é a luta do possesso contra a possessão como tal, contra toda possessão, uma luta fundada na consciência de que em toda parte se encontra possessão ou, como diz o crítico, relação religiosa e teológica. Ele sabe que as pessoas se comportam de modo religioso e crente não só em relação a Deus, mas igualmente em relação a outras idéias, como direito, Estado, lei, etc.”⁴⁵ A diatribe contra a crítica de Bauer explica-se facilmente como necessidade de se apresentar como diferente deste crítico radical, cuja posição lhe é muito próxima, sob diversos pontos de vista. Stirner marca sua distinção, sugerindo que a única maneira de efetivamente escapar do feitiço das idéias, como as de direito, Estado, etc., é se livrando delas: “Assim, o crítico quer dissolver os pensamentos através do pensamento, mas eu digo que só a ausência de pensamento me salva dos pensamentos, que não o pensamento, mas minha falta de pensamento ou eu, o que não pensa, o que não se compreende, livro-me da possessão.”⁴⁶ A ingenuidade desta pretensa posição caracteriza precisamente o positivo de Stirner, por isto também sua incapacidade de se desenvolver. A crítica continua se colocando tarefas que lhe são dadas por aquilo que critica, continua presa a essas tarefas; parece, pois, mais simples e mais fácil não aceitar as tarefas e simplesmente ignorá-las: o homem deve ser senhor de si também como aquele que se põe suas próprias tarefas. Enquanto luta contra os fantasmas de outros tempos, o crítico deixa de tomar posse de si mesmo: “Em suma, o crítico não é ainda o *próprio*, porque ele luta com as idéias ainda como poderosos estranhos”.⁴⁷ E no egoísmo de Stirner trata-se da apropriação de si mesmo, como o único que afinal conta, e do mundo, como seu próprio mundo. Partindo deste esquema elementar, Stirner empreende uma destruição de toda a tradição das idéias erigidas por cima da cabeça dos indivíduos.

Se o crítico continua preso a estas idéias ao se voltar contra elas, muito mais são seus prisioneiros aqueles que apenas realizam uma

⁴⁵ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 164.

⁴⁶ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 164.

⁴⁷ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 401.

transformação das mesmas, movendo-se, contudo, na esfera de sua possessão. De imediato, este é o caso da filosofia antropológica de Feuerbach. Este tem razão ao descrever a religião, particularmente o cristianismo, como alienação do homem ou perda de si mesmo; o cristianismo significa certamente a luta do homem contra seus impulsos naturais, condenados como vícios ou pecados. Feuerbach não vê nas tendências naturais o próprio do homem, mas o próprio do homem é sua “essência”, algo supra-individual, pertinente ao gênero humano. Por isto, quando propõe superar a religião através da reapropriação pelo homem de sua essência, Feuerbach está apenas apresentando uma nova versão da mesma coisa, ficando a apropriação efetiva, individual, egoísta, passional, corporal, etc., novamente de fora ou, o que é pior, condenada como resistência da individualidade à realização de sua humanidade. A libertação que Feuerbach promete em sua *Essência do Cristianismo* não abandona, em última instância, a esfera do teológico: “Pois ele diz que apenas desconhecemos nossa essência, procurando-a, por isto, no além; agora, porém, que compreendemos que Deus é apenas nossa essência humana, deveríamos voltar a reconhecê-la como a nossa e transpô-la do além para o aquém. Ao Deus que é espírito Feuerbach chama “nossa essência”.⁴⁸ Com isto, no entanto, não fomos libertados desta essência, que agora passa a ser contraposta a nossos caprichos, já não como vontade divina, mas como natureza humana, tão indiferente aos anseios individuais quanto qualquer divindade. Feuerbach apenas transferiu o sagrado do além e fora do homem para o aquém e interior ao homem. Em vez de colocar em questão os predicados da divindade, ele propõe colocá-los como o verdadeiro sujeito, de tal maneira que a essência abstrata do homem, projetada nestes predicados, seja reapropriada pelo homem, tornando-se o verdadeiro sujeito; assim, já não se diria, por exemplo, “Deus é amor”, mas “o amor é divino”, entendendo-se o amor como uma propriedade do gênero humano, um elemento de sua essência. O resultado deste processo não é a reinstauração do indivíduo como ponto de partida, mas a divinização do homem, do gênero humano: “Feuerbach acredita,

⁴⁸ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 34.

por exemplo, que humanizando o divino ele encontrou a verdade. Não, se Deus nos torturou, muito mais “o homem” está em condições de nos torturar.”⁴⁹ Antes pelo menos este deus era algo estranho, contra cuja tirania podíamos eventualmente levantar a cabeça; agora, a revolta contra o homem-deus parece um contra-senso, algo assim como uma revolta contra si mesmo, coisa de louco e insensato. Além do mais, o indivíduo não tem sua grandeza e honra em sua participação no gênero humano; bem pelo contrário: “que sejamos homens, isto é o mínimo em nós e só tem importância na medida em que é uma de nossas *propriedades*, quer dizer, nossa propriedade. É bem verdade que eu também sou, entre outras coisas, um homem, como sou, p. ex., um ser vivo, portanto animado ou animal, ou um europeu, um berlinense e coisas do gênero; mas quem quisesse me respeitar só como homem ou como berlinense, este me respeitaria de uma forma que me é bem indiferente. E por quê? Porque ele só respeitaria uma de minhas *propriedades*, não a *mim*.”⁵⁰ Se as propriedades genéricas, o que Feuerbach chama de essência, têm algum interesse para o egoísta stirneriano, então só na medida em que cada qual e individualmente se apropria destas propriedades.

A posição antropológica de Feuerbach não acaba com a fantasmagoria de uma essência estranha, na medida em que o homem enquanto gênero ou a essência humana comparece diante das pulsões individuais como um estranho, que exige submissão, adoração e renúncia à individualidade. Por isto, Feuerbach pode dizer que o homem é agora o deus do homem, pois nada mais fez do que transpor o divino para dentro do homem: “Portanto, o homem se me tornou – sagrado. E tudo o que é “verdadeiramente humano” se me tornou – sagrado!”⁵¹ E Stirner cita a passagem da *Essência do Cristianismo* em que Feuerbach diz serem sagrados o matrimônio, a amizade, a propriedade (!) e o bem-estar do homem. Ou seja, à sua maneira Stirner identifica um contra-senso fundamental da filosofia feuerbachiana, que,

⁴⁹ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 191.

⁵⁰ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 191.

⁵¹ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 63.

antropologizando as propriedades divinas e sacralizando as relações humanas, coloca as mesmas fora do âmbito da crítica e da transformação efetivas, o que para ele significa fora do âmbito da apropriação individual e egoísta e não, como em Marx, da revolução coletiva.

O ateísmo feuerbachiano, o ateísmo da nova filosofia continua sendo piedoso, também ele conhece o sagrado e o intocável. Assim, o longo processo de esclarecimento culmina na divinização do humano ou do homem contra os homens, e Stirner se pergunta se com isto a nova filosofia já cumpriu sua tarefa: “No início do novo tempo encontra-se o “homem-deus”. Será que em seu fim Deus só se dissolverá no homem-deus, e pode o homem-deus realmente morrer, se só morre nele o deus? Não se pensou nesta questão, acreditando estar pronto ao conduzir em nossos dias a um fim vitorioso a obra do iluminismo, a superação de Deus; não se percebeu que o homem matou a Deus para agora tornar-se – “o único Deus nas alturas”. Sem dúvida, o *além fora de nós* foi varrido e concluído está o grande empreendimento dos iluministas; só que o *além em nós* tornou-se um novo céu e nos convoca a novas investidas contra este céu: Deus teve de dar lugar, mas não a nós, senão – ao homem.”⁵² A morte de Deus não leva à liberação do indivíduo humano, o único homem existente, no fim das contas, a superação da crença em um deus estranho e exterior ao homem não significa a emancipação dos homens, se ela coloca simplesmente um outro divino em seu lugar. O anti-humanismo de Stirner tem sua origem na consciência do caráter alienador desta nova forma do divino, motivando seus ataques contra a última das grandes ilusões: “O homem é o último *espírito* maligno ou fantasma, o mais enganador e o mais íntimo, o mentiroso mais esperto com sua cara honrosa, o pai da mentira.”⁵³ Esta dicção retórica e teologicamente inspirada prenuncia já

⁵² M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 170.

⁵³ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 202.

a obra de Nietzsche, se bem que Stirner ainda se move em águas muito mais tranquilas.⁵⁴

A divinização do gênero humano tem como contrapartida o sacrifício da individualidade, uma tendência patente na obra de Feuerbach, apontada agora por Stirner, o defensor do egoísmo e do individualismo, como acusação contra o novo humanismo: “O filantropismo é um amor celestial, espiritual – um amor de padeco. O *homem* deve ser constituído em nós, mesmo que nós, pobres diabos, tivéssemos de perecer com isso.”⁵⁵ O mesmo espírito de sacrifício que animou o cristianismo faz-se presente também no pensamento moderno, exigindo agora que o indivíduo e suas propensões egoístas sejam sacrificados pelo bem do homem, da humanidade, da liberdade, da justiça, do bem-estar de todos, etc. Quem se entusiasma por estas idéias costuma ignorar as pessoas de carne e osso, pobres diabos que nunca atingem a pureza das idéias, arrastando-se pela vida afora com seus desejos carnis e mundanos. Os ideais a que se deveria sacrificar os indivíduos são os mais diversos, apresentando-se sempre com um certo fanatismo: “Os espíritos religiosos de nossos dias gostariam de fazer de tudo uma “religião”; e todas as idéias se lhes tornam uma “coisa sagrada”, p. ex., a própria cidadania, a política, a opinião pública, liberdade de imprensa, tribunal de jurados, etc.”⁵⁶ Em vez da sacralização dos diversos momentos universais do profano, Stirner propõe tomar o profano como profano, recusando-se a aceitar sua idealização.

O homem ou a humanidade é uma das idéias em que Stirner vê recolocado o espírito religioso em nova forma; outra é a da grande causa ou da grande idéia, pela qual devemos nos sacrificar: “Quem vive para uma grande idéia, uma boa causa, uma doutrina, um sistema, uma

⁵⁴ Os esforços por associar Stirner a Nietzsche não foram, até o momento, bem sucedidos; mesmo sendo certo que o jovem Nietzsche leu *O único e sua propriedade*, não se mostrou até hoje que tenha efetivamente sido influenciado mais profundamente pela obra de Stirner.

⁵⁵ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 85.

⁵⁶ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 85.

vocação sublime, este não deve deixar brotar em si desejos mundanos e interesses egoístas.”⁵⁷ E os tempos modernos estão cheios de boas causas, de projetos utópicos formidáveis, cada qual exigindo do indivíduo o sacrifício de seus caprichos pessoais. Stirner fala de “idéias fixas”, ataca a propensão do cristão e do moderno, seu herdeiro, a se nortearem por princípios. Lá onde o homem segue um princípio, não está seguindo seu desejo momentâneo, isto é, está sacrificando o que tem de próprio, está estabelecendo uma hierarquia em seus impulsos.⁵⁸ Assim, por exemplo, o pensamento moderno privilegiou sobremaneira o princípio da racionalidade, fazendo da razão mais um dos sucedâneos da divindade de outros tempos. No apogeu do iluminismo chegou-se mesmo a identificar a liberdade do homem com sua racionalidade, e Stirner se pergunta sobre o que significa esta liberdade da razão: “Se sou livre como “eu racional”, então é o racional em mim ou a razão que é livre e esta liberdade da razão ou liberdade do pensamento foi desde sempre o ideal do mundo cristão.”⁵⁹ A liberdade da razão significa, então, como já para o cristianismo, liberdade de todas as paixões inoportunas, de todos os caprichos pessoais, de todos os desejos egoístas, liberdade, por conseguinte, para a submissão ao princípio da universalidade e para o sacrifício da individualidade. No lugar do reino de Deus temos agora o reino universal dos seres livres e racionais: em nenhum deles entrarão o vício, o capricho, a preguiça, ou seja, as propriedades do “único” ou da individualidade.

Procedendo assim, o moderno racionalismo em nenhum momento colocou em questão o preconceito fundamental do cristianismo contra tudo o que é particular e individual; ou seja, falta ao pensamento moderno a compreensão crítica da origem das idéias universalistas que defende e divulga. Para chegar a tanto é preciso compreender o que significou o cristianismo em termos de valoração: “Porque o cristianismo, incapaz de deixar valer o singular como singular, só o pensou como dependente, não sendo propriamente senão

⁵⁷ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 83.

⁵⁸ Cf., p. ex., M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 393.

⁵⁹ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 388.

uma *teoria social*, uma doutrina da vida em comum e, na verdade, tanto do homem com Deus quanto do homem com o homem: por isto, tudo de “próprio” tinha de adquirir nele má fama: interesse próprio, idéias próprias, vontade própria, o próprio, amor próprio, etc. A visão cristã transformou em geral palavras dignas em palavras indignas; por que não se deveria restituir-lhes a dignidade?”⁶⁰ O universalismo dos modernos continua apenas o trabalho de difamação daquilo que indica particularidade e individualidade, revelando-se assim herdeiro do cristianismo. Após milênios de cristianismo, esta difamação está profundamente enraizada na própria linguagem, atuante na ressonância negativa de palavras como concupiscência, orgulho, preguiça, capricho, etc. É curioso ver, décadas antes de Nietzsche, este Colombo dum novo mundo de idéias achar que descobriu as Índias; pois, por mais que esta maneira de atacar as representações tradicionais tenha sido desenvolvida no futuro, em Stirner ela é apenas um pequeno momento de sua confusa diatribe contra as idéias de seus correligionários hegelianos.

Assim, seu ataque ao ídolo da verdade também é motivado imediatamente pela necessidade de distinguir sua crítica, como crítica própria,⁶¹ isto é, motivada pelos próprios interesses, da crítica útil ou a serviço de alguma idéia ou ideal, mesmo que este ideal seja tão minimal quanto o da verdade: “A verdade ou “a verdade em geral” não se quer abandonar, mas procurar. O que é ela senão o *être suprême*, o ser supremo? Desesperar deveria também a “verdadeira crítica”, se ela perdesse a fé na verdade. E, no entanto, a verdade é apenas um – *pensamento*, mas não só um, senão o pensamento que está acima de todos os pensamentos, o pensamento inamovível, ela é o próprio pensamento que torna todos os outros sagrados, é a consagração dos pensamentos, o pensamento “absoluto”, “sagrado”. A verdade se mantém mais tempo do que todos os deuses; pois tão-somente a seu serviço e por amor a ela derrubou-se os deuses e por fim o próprio

⁶⁰ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 186.

⁶¹ A distinção entre crítica própria e crítica útil é traçada em M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 393-394.

Deus. “A verdade” sobrevive ao declínio do mundo dos deuses, pois ela é a alma imortal deste efêmero mundo dos deuses, ela própria é a divindade.”⁶² Portanto, a verdade é o último dos ídolos a serem derrubados, para que finalmente se chegue onde o egoísta stirneriano deve chegar: “Enquanto tu acreditas na verdade, tu não acreditas em ti e és um – *servidor*, um – homem *religioso*. Somente tu és a verdade ou, antes, tu és mais que a verdade, que diante de ti não é nada.”⁶³ Também o egoísta se vale da verdade para atacar o que ameaça sua posição, mas ele não coloca a verdade acima de si mesmo nem se coloca a seu serviço; pelo contrário, é a verdade que deve servir aos interesses particulares e egoístas do “único”. Um após outro, Stirner vai atacando, portanto, os ídolos do pensamento moderno: a humanidade, a idéia, o princípio, a razão, a verdade e, poderíamos continuar, o direito,⁶⁴ o Estado,⁶⁵ a sociedade,⁶⁶ o bem comum.⁶⁷ Todos eles merecem ser considerados ídolos, porque todos exigem do indivíduo veneração, submissão e renúncia de si mesmo. No lugar destes ídolos da universalidade, Stirner coloca o indivíduo, o “único”, com todas suas peculiaridades como propriedade sua.

Se por seu ataque às sacrossantas idéias de espírito, razão, verdade, etc., Stirner pode ser considerado um dos precursores da genealogia contemporânea e se, por sua insistência na individualidade da existência, pôde ser reivindicado pelos existencialistas, seu ataque ao caráter sagrado que o Estado assume na modernidade fez dele um dos autores de referência do anarquismo. Stirner considera o liberalismo dos modernos tão cívico de representações sagradas quanto o ultrapassado cristianismo; tudo o que o pensamento liberal faz é substituir velhas idéias por novas: “Com o liberalismo apenas foram introduzidos outros conceitos, a saber, em vez dos divinos, humanos,

⁶² M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 396.

⁶³ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 397.

⁶⁴ Cf. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 111ss e 207ss.

⁶⁵ Cf. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 193-194.

⁶⁶ Cf. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 195-196.

⁶⁷ Cf. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 234.

em vez dos eclesiásticos, estatais, em vez dos de fé, “científicos”, ou, de forma mais geral, em vez de proposições brutas e dogmas, conceitos efetivos e leis eternas.”⁶⁸ Mas com isto não se ganhou ainda o direito de fazer o que se quer, de decidir a partir da necessidade do momento, de viver conforme seu próprio desejo e arbítrio: conceitos intocáveis como os de família, comunidade, Estado, bem-estar social, humanidade, etc., indicam o que o indivíduo deve querer, decidem o que deve ser feito e regulam a vida de cada um. Assim, o moderno pensamento político reconhece o Estado como a verdadeira instância definitiva, implicando sempre a necessidade do sacrifício individual; ou como Stirner descreve as exigências deste pensamento: “O verdadeiro homem é a nação, o indivíduo, no entanto, sempre um egoísta. Por isto, livrai-vos de vossa individualidade e isolamento, em que reinam a desigualdade e discórdia egoístas, e consagrai-vos por inteiro ao verdadeiro homem, à nação ou ao Estado. Então valereis como homens e tereis tudo o que é do homem; o Estado, o verdadeiro homem, vos dará direito ao que é seu e vos dará os “direitos humanos”: o homem vos dará seus direitos!”⁶⁹ Assim se expressa a filosofia política burguesa; fala, portanto, a velha linguagem dos cristãos, agora em nova roupagem, fala de um Estado por cima do homem individual, do sacrifício da individualidade, do serviço ao Estado, etc. E não fica, naturalmente, no discurso: quando não existe a disposição ao serviço do bem comum, o Estado cria as instituições capazes de assegurar este serviço. Pois sempre fica um resto, um substrato resistente que escapa à boa vontade estatal: “Todo o liberalismo tem um inimigo mortal, um oponente insuperável, tal como Deus tem o diabo: ao lado do homem está sempre o inumano, o indivíduo, o egoísta.”⁷⁰ Como expressão do pensamento político da burguesia, o liberalismo não é nada liberal no que diz respeito às veleidades do indivíduo, sua falta de juízo, sua preguiça, sua irracionalidade. Pois a burguesia é tão ou mais moralista quanto o velho cristianismo, mesmo que os princípios de sua moral sejam outros: “Sua

⁶⁸ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 105.

⁶⁹ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 108.

⁷⁰ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 154.

primeira exigência diz que se deve ter um sólido negócio, uma profissão honesta, uma conduta moral. Imoral é para ela o cavaleiro da indústria, a prostituta, o ladrão, saltimbancos e assassinos, o jogador, o homem sem posses e sem emprego, o desajuizado. O sentimento contra estes “imorais” é caracterizado pelo bom burguês como sua “mais profunda indignação”.⁷¹ Por não se nortearem segundo sólidos princípios, todos estes aparecem como vagabundos, sejam vagabundos materiais, pobres coitados que sobrevivem de um dia para o outro, sejam vagabundos espirituais, perigosos insurgentes contra a moral e os bons costumes, dados à crítica de tudo o que é sagrado para o bom burguês e cidadão.

Contra esta forma moderna de submeter o indivíduo e suas veleidades, só resta ao único e suas indignações o caminho da revolta. Não o caminho da revolução, que é uma ação política e social destinada a substituir um estado de coisas considerado indesejável por um outro, já definido de antemão; a revolta é apenas “uma rebelião dos indivíduos, um levantamento, sem levar em conta o que dela resultará.”⁷² Revoltando-se contra o domínio dos universais, os indivíduos apenas se apropriam do mundo para seus interesses individuais. A única coisa que Stirner pensa dever colocar no lugar do Estado é uma “sociedade de egoístas”,⁷³ de que cada um participaria só enquanto lhe interessasse, quer dizer, enquanto não visse conflito entre os assuntos da sociedade e seus próprios interesses pessoais. A revolta dos “únicos” contra os universais e a constituição de uma “sociedade de egoístas” aparecem como fantasias absurdas, assim que se pensa as mesmas no contexto concreto da realidade econômica, social e política; será desta contextualização das idéias de Stirner que derivará a crítica sarcástica de Marx.

Mas não é como pensador político e social que Stirner merece ser considerado na história da filosofia, e sim como aquele que mais longe foi em seu tempo no sentido da negação radical do idealismo, entendido aqui como a supremacia das idéias e dos ideais sobre as

⁷¹ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 123.

⁷² M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 354.

⁷³ Cf. M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 196.

pulsões particulares dos indivíduos. Neste sentido, encontram-se sem dificuldade traços de idealismo em Bruno Bauer, em Feuerbach e ainda em Marx, traços já criticados pela obra de Stirner em nome do individualismo. Os ataques de Stirner às sutilezas do idealismo são excessivamente toscos para que pudessem causar danos efetivos; será necessário esperar pelos ataques muito mais sutis e nuançados de Nietzsche, de Foucault e de tantos outros, para que o idealismo comece efetivamente a balançar. Os protestos anti-idealistas de Stirner parecem, por vezes, triviais, o que não impede que mantenham sua atualidade mesmo no século XX: “Eu sou homem da mesma forma que a terra é um astro. Tão ridículo como seria dar à terra a tarefa de ser um “verdadeiro astro”, tão ridículo é atribuir-me como vocação o ser um “verdadeiro homem”.”⁷⁴ Assim como os astros no céu, as plantas e os animais não têm uma tarefa transcendente, não foram chamados a ser mais do que são, assim também o homem não existe para cumprir um destino transcendente, mas existe por existir, realizando-se como o indivíduo único que é. Como as flores e os passarinhos, também o homem usa suas forças para se apropriar o quanto pode do mundo em que vive, sem tarefas, sem objetivos, sem finalidade: “Ele não tem uma vocação, mas tem forças que se expressam onde estão, porque seu ser propriamente consiste só em sua expressão, podendo permanecer tão pouco inativas quanto a vida”.⁷⁵ Em cada momento, o indivíduo emprega as forças que tem, não sendo necessário fazer disto um novo imperativo moral; o mal do idealismo é canalizar estas forças para algo estranho ao indivíduo, deixando sua expressão de ser expressão da individualidade. A destruição do idealismo libera o indivíduo para a plena expressão de sua individualidade e unicidade. Efetivamente, o homem existe sempre só aqui e agora, sendo seu presente o necessário ponto de partida para tudo o que pode lhe dizer respeito. Este eu finito, este “único”, este indivíduo situado em seu momento é sempre já mais do que “o homem”, sua individualidade transcende o universal abstrato do gênero humano, fazendo dele o algo mais que pode lhe interessar:

⁷⁴ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 199.

⁷⁵ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 366.

“Não o homem perfaz tua grandeza, mas *tu* a crias, porque tu és mais do que homem e mais potente do que outros – homens. Acredita-se não ser possível ser mais do que homem. Pelo contrário, não se pode ser menos!”⁷⁶

III

Considerando a pouca importância histórica da obra de Stirner, sua mais que limitada repercussão, é difícil compreender que Marx e Engels tenham lhe dedicado uma longa e virulenta crítica, num período em que eles mesmos já se moviam no novíssimo terreno do materialismo histórico. No âmbito das discussões e polêmicas dos herdeiros da filosofia hegeliana, no entanto, pode-se entender perfeitamente por que Stirner pode se tornar o modelar representante de uma determinada posição execrada não só por Marx e Engels, mas por todos os pensadores fiéis ao princípio hegeliano da primazia do objetivo sobre o subjetivo. Na constelação de posições defendidas pelos hegelianos, Max Stirner representa a forma mais radical de defesa do subjetivismo. Em linguagem hegeliana, Stirner defende a anterioridade do sujeito com relação à substância, do subjetivo com relação ao objetivo ou do espírito subjetivo com relação ao espírito objetivo. Se em Hegel o sujeito ou o espírito subjetivo resulta sempre de uma determinada figuração do mundo ou espírito objetivo, Stirner subverte inteiramente este princípio, considerando o mundo objetivo uma projeção sacralizadora proveniente do sujeito. Sendo a real fonte das objetivações, o sujeito pode sempre retornar a si, destruindo neste retorno as coerções do mundo objetivo. A substância hegeliana é, pois, tratada como um estranhamento do sujeito, podendo ser destruída pela simples tomada de consciência e recusa de sua sacralidade. Ora, Marx e Engels compartilham com Hegel o princípio da supremacia do objetivo sobre o subjetivo, mesmo que seu interesse vá no sentido de uma transformação radical do mundo objetivo, e não no de sua conservação. Assim sendo, compreende-se que Stirner lhes tenha servido de

⁷⁶ M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, p. 147.

referência para uma crítica contumaz do princípio subjetivista, levada a cabo precisamente pela identificação de suas lacunas no concernente à compreensão das reais relações dominantes no mundo objetivo e determinantes do sujeito. Pode-se, pois, ler esta crítica como uma antecipação paradigmática da crítica do materialismo histórico a diversas posições subjetivistas do pensamento contemporâneo.

O procedimento adotado por Stirner para defender a posição do indivíduo contra as pretensões do comum, universal ou objetivo consiste em reduzir todas as formas de universalidade e comunidade a outros tantos modos de se sacralizar o que é originariamente produto dos indivíduos, para em seguir propor a libertação destes momentos assumidos pela consciência como sagrados. O resultado desta dessacralização é o indivíduo, o único ou o egoísta. A crítica de Marx dirige-se tanto contra o procedimento quanto contra o seu resultado. O problema fundamental do procedimento stirneriano de superação das alienações é sua limitação à esfera da consciência: assim como o relacionamento religioso com algo tomado como sagrado é da esfera da consciência, assim também a superação deste comportamento religioso por sua mera negação esgota-se no âmbito da consciência, deixando intocados todos os momentos de estranhamento que se encontram no mundo fora da consciência. Neste sentido, Stirner não chega sequer ao conhecimento da dupla alienação que já a *Fenomenologia do Espírito* descrevia, sendo a alienação da consciência uma reação conseqüente à alienação do mundo prático. Para Marx, trata-se naturalmente de superar as alienações reais, algo que foge do escopo de Stirner.

Por outro lado, o resultado do procedimento negativo de Stirner, a afirmação pura e simples do indivíduo como tal, do único e suas singularidades, é criticado por seu desconhecimento da gênese efetiva da individualidade. No fim da negação de todos os sagrados, quer dizer, no caso de Stirner, de toda objetividade e comunidade, resta um indivíduo que parece se originar de si mesmo com todas as suas propriedades, um criador onipotente e causa de si mesmo. Contra esta crença ingênua, Marx faz valer todo o peso do mundo objetivo: “Constata-se nisto, sem dúvida, que o desenvolvimento de um indivíduo é condicionado pelo desenvolvimento de todos os outros, com que se encontra em relação direta ou indireta, e que as diversas

gerações de indivíduos que se relacionam uns com os outros se acham interligadas, que os que vêm mais tarde são condicionados em sua existência física pelos que os antecederam, assumindo as forças produtivas e as formas de intercâmbio por eles acumulados e sendo assim determinados em seu próprio relacionamento mútuo. Em suma, mostra-se que ocorre um desenvolvimento e que a história de um único indivíduo não deve ser separada da história dos indivíduos passados e contemporâneos, mas é por ela determinada.”⁷⁷ Se fosse possível ao indivíduo stirneriano libertar-se de todas as heranças do coletivo, se pudesse efetivamente desfazer-se de toda bagagem cultural sentida como uma enorme opressão, se o único ou o egoísta pudesse vir a ser o único ponto de partida de si mesmo, então na verdade ele teria voltado ao nada, e é isto o que Marx faz valer contra as especulações individualistas e anarquistas de Stirner. Que haja nisto um sabor de pensamento totalitário, antecipatório mesmo das obsessões coletivistas de um Stalin ou de um Mao, não resta dúvida; mas aqui se trata de compreender até que ponto Marx tem razão contra Stirner e, por conseguinte, contra toda posição radicalmente individualista. Stirner simplesmente ignora a grande contribuição de Hegel para o pensamento moderno, sua compreensão do caráter histórico da formação da consciência individual, segundo a qual já se mostra a natureza histórica de cada figura da consciência e, portanto, a dependência do indivíduo com relação a tudo o que o rodeia e a tudo que o antecedeu. Marx vai a ponto de afirmar que mesmo as vantagens que um indivíduo apresenta com relação a outros são produtos históricos e não dons da natureza: “Mesmo o que o indivíduo como tal tem de vantagem sobre os outros é, hoje em dia, ao mesmo tempo um produto da sociedade e deve, em sua realização, fazer-se valer como privilégio. O indivíduo como tal, considerado em si mesmo, encontra-se além do mais subsumido sob a divisão do trabalho, sendo por ela parcializado, aleijado, determinado.”⁷⁸ Assim, o músico só leva vantagem sobre os não-músicos, no concernente à música, porque não teve de passar quinze ou

⁷⁷ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 423.

⁷⁸ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 422.

dezesseis horas numa mina de carvão ou apertando parafuso, podendo desenvolver ao máximo sua capacidade musical; esta, por sua vez, só lhe garantirá a existência, se constituir um privilégio social capaz de dispensá-lo da luta direta pela sobrevivência. O músico ou o poeta apresentados por Stirner como modelos de individualidade produtiva só existem em sua imaginação; de fato, também o artista, como todo ser humano, depende das relações sociais para sua própria realização.

Mas, além de ser condição do desenvolvimento da individualidade moderna, a divisão social do trabalho tem um alto custo para o indivíduo, uma vez que o força a um desenvolvimento unilateral e parcial de suas capacidades, resultando em indivíduos incompletos, verdadeiros aleijões, um grande ouvido, um grande olho, um grande cérebro. Stirner não procura compreender este mecanismo concreto de fragmentação da individualidade e, ao invés disto, aconselha que cada qual se livre de suas amarras, simplesmente jogando-as fora, quer dizer, deixando de vê-las como amarras ou como coisas “sagradas”. Stirner pensa poder se libertar das determinações objetivas, que o reduzem à miséria da individualidade parcial, dando um salto para a indeterminação: “Salva-se ele da determinação com o salto para a falta de determinação (também uma determinação e mesmo a pior de todas), assim o conteúdo prático e moral de toda esta façanha é apenas a apologia da profissão imposta a cada indivíduo no mundo até hoje.”⁷⁹ Não é por deixar de tratar sua profissão ou sua determinação como algo de sagrado que o indivíduo se livra efetivamente desta determinação; por mais que o operário despreze o apertar parafusos, por mais que acredite estar acima de sua miséria real quando está fora da fábrica, fato é que sua determinação como operário continuará limitando sua existência, enquanto não superar a própria divisão do trabalho. Aqui, Marx contrapõe um individualismo mais complexo ao individualismo ingênuo de Stirner: “A realização global do indivíduo só deixará de ser representada como ideal, como profissão, etc., quando a ocasião, a solicitar no mundo o real desenvolvimento das capacidades dos indivíduos, estiver sob o controle dos indivíduos, como querem os

⁷⁹ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 273.

comunistas.”⁸⁰ Nas condições da sociedade moderna, as oportunidades dadas para o desenvolvimento de capacidades individuais não estão sob o controle dos indivíduos, vendo-se eles forçados a abraçá-las como um dado que escapa de seu controle e, desta forma, a se desenvolverem unilateralmente. O máximo que o individualismo stirneriano pode propor é a potenciação das parcialidades ou particularidades individuais, levando a uma fragmentação ainda maior.

Sem compreender a necessidade de uma superação radical das divisões efetivas no mundo prático, Stirner pensa poder salvar a individualidade no seio da sociedade moderna tal qual ela se apresenta. Desconhece, no entanto, os mecanismos que movem esta sociedade, ignora a generalizada competição, a concorrência desenfreada que determina a posição de todos e cada qual no mundo social. Stirner quer fazer valer sua individualidade por um golpe de força, ignorando como se dá efetivamente o reconhecimento da particularidade egoísta pelos outros: “Todas estas coisas necessárias para se poder concorrer, em geral, a competitividade no *mercado mundial* (que ele não conhece e nem pode conhecer, por causa de sua teoria do Estado e suas padarias públicas, mas que infelizmente determina a concorrência e a competitividade), ele não pode nem adquirir por “força pessoal” nem “se deixar presentear” pela “graça do Estado”.⁸¹ A capacidade de concorrer com outros semelhantes é determinante da sobrevivência no mundo social moderno e esta capacidade apresenta-se crescentemente como competitividade no mercado mundial; ou seja, as relações sociais e econômicas determinantes da posição do indivíduo não se restringem sequer à esfera local, desenvolvendo-se numa complexa rede mundial. O desconhecimento destas interligações globais leva Stirner a defender um individualismo pateticamente cego e ingênuo. Como se dependesse da vontade do indivíduo o ser respeitado pelos demais, o único de Stirner exige respeito incondicional, o que é visto por Marx com seu senso satírico: “Ele pode então tranquilamente propor aos outros o postulado moral de se relacionarem de forma pessoal com ele.

⁸⁰ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 273.

⁸¹ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 358.

Igualmente, os mexicanos [maias e astecas] poderiam ter exigido dos espanhóis não atirar neles com pistolas, mas atacá-los com os punhos”.⁸²

⁸² K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 359.

Referências bibliográficas

- ARVON, Henri. *Aux sources de l'existencialisme: Max Stirner*. Paris, 1954.
- CORNU, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels*. Paris, PUF, 1955.
- GUÉRIN, Daniel. *L'anarchisme*. Paris, Gallimard, 1965.
- HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.
- HERZBERG, Guntolf. "Die Bedeutung der Kritik von Marx und Engels an Max Stirner", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 16 (1968), p. 1454-1471.
- LÖWTH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg, Felix Meiner, 1986 (1941).
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (MEW 3). Berlin, Dietz, 1958.
- STIRNER, Max. *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart, Reclam, 1981.
- STIRNER, Max. *Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes "Der Einzige und sein Eigentum"*. Aus den Jahren 1842-1848. Berlin, Trepkow, 1914.

Karl Marx nasceu em 1818, na cidade de Trier, filho de um advogado judeu, convertido ao protestantismo. Após preparação em regime privado, Marx frequenta o ginásio jesuítico de Trier, de 1830 a 1835. Concluído o secundário, começa, ainda em 1835, o estudo do direito, na universidade de Bonn. No semestre de inverno de 1836/37, transfere-se para Berlim, continuando ali o estudo do direito, assistindo, em particular, às lições de Friedrich Karl von Savigny, o fundador da escola histórica do direito, de caráter conservador, e Eduard Gans, discípulo de Hegel e oponente de Savigny. A partir de 1837, Marx circulará entre os jovens hegelianos de Berlim, reunidos no que se chama o Clube dos Doutores, em que se encontram entre outros os irmãos Eduard e Bruno Bauer, esse professor na faculdade de teologia, o publicista Adolph Rutenberg e o historiador Karl Friedrich Köppen. Neste período, forma-se seu interesse pela filosofia, o que naquele momento significa o pensamento de Hegel. O movimento dos jovens hegelianos estava apenas se formando; em 1835, David Strauss tinha começado o trabalho de superar a posição do pensamento filosófico com relação à religião, ao publicar uma *Vida de Jesus*, em que pela primeira vez um hegeliano atacava a base do cristianismo, reduzindo a revelação divina a um evento histórico e, portanto, humano. A partir de 1837, também Bruno Bauer se move na direção da crítica da religião, crítica esta que caracteriza o primeiro momento das discussões levadas pelos jovens hegelianos.

Em 1835 morre o pai, com quem mantinha boa relação. Os estudos de Marx para o curso de direito são reduzidos ao mínimo necessário, ocupando a filosofia praticamente todo seu tempo. A universidade se tornara desinteressante: em 1839 morre Gans, o único hegeliano na faculdade de direito; em seguida, Bruno Bauer é obrigado a deixar a universidade, transferindo-se para Bonn, como professor privado, alimentando, ainda assim, as expectativas do jovem Marx de poder iniciar uma carreira acadêmica naquela universidade. Em Berlim, o círculo dos jovens hegelianos se desenvolve mais e mais para a esquerda, passando de uma defesa da monarquia constitucional a um republicanismo revolucionário, a partir de 1840. Ao morrer, neste ano,

o rei da Prússia, Frederico Guilherme III, as expectativas de uma liberalização do Estado prussiano são grandes, sendo logo decepcionadas pelo novo monarca, Frederico Guilherme IV, que apóia a reação cristã e absolutista. O velho Schelling é chamado em 1841 para Berlim, com o objetivo de acabar, através de sua filosofia “positiva” (dos valores morais e religiosos), com a influência de Hegel, considerado muito “negativo”. Com o acirramento da reação também no mundo acadêmico, acabam as perspectivas de Marx de chegar a professor na universidade de Berlim; para concluir seus estudos, ele escolhe o caminho mais curto, enviando seu escrito de doutoramento para Jena, onde é promovido a doutor em 1841, com a dissertação *Diferença da filosofia da natureza democrática e epicuréia*. Obtido o diploma de doutor, deixa Berlim e vai a Trier; em julho, muda-se para Bonn, onde espera obter uma vaga de professor. A expectativa de se tornar professor na universidade de Bonn mostra-se infundada, pois Bruno Bauer, seu protetor, não consegue a nomeação a professor ordinário, sendo mesmo obrigado, em 1842, a deixar a universidade. Suas chances de iniciar uma carreira acadêmica acabam-se, assim, no redemoinho da reação prussiana. Marx passa a fomentar planos literários e publicitários. Ainda em 1841 estuda *A Essência do Cristianismo* de Feuerbach. Para a revista *Deutsche Jahrbücher*, editada por Arnold Ruge, Marx escreve no início de 1842 um artigo sobre a censura da imprensa na Prússia, o qual será censurado e publicado só mais tarde.

A primeira oportunidade de intervir no cenário intelectual surge com a fundação, em janeiro de 1842, do jornal liberal *Rheinische Zeitung*, na cidade de Colônia. Temendo a articulação anti-prussiana dos católicos, majoritários na Renânia, o Estado prussiano viu inicialmente com bons olhos um jornal liberal, disposto a contrabalançar a reação católica; tolerará, por isto, o desenvolvimento do jornal até 1843. Através de Moses Hess, o jornal abriu suas colunas para a intervenção dos jovens hegelianos. Em maio de 1842, são publicados os primeiros artigos de Marx, sobre a liberdade de imprensa, sendo elogiados por Arnold Ruge, um prestigiado publicista hegeliano. Em outubro, Marx se muda para Colônia, tornando-se redator-chefe do jornal. Nesta posição, ele inicia seu primeiro ataque às posições dos hegelianos de Berlim, os quais não acompanharam o desenvolvimento da crítica ideológica no

sentido da intervenção política; recusa-se a publicar suas contribuições, o que os leva a romper com o jornal. Marx concretiza mais e mais sua crítica, procurando informar o público leitor acerca dos reais desenvolvimentos políticos no interior do Estado prussiano; com isto, dá uma direção decididamente democrático-revolucionária ao jornal. Seu artigo “Debates sobre a lei do roubo de madeira” apresenta o resultado de sua primeira incursão na área da economia. Em novembro, encontra-se pela primeira vez com Friedrich Engels, que visita a redação do jornal numa viagem à Inglaterra; o primeiro encontro é algo frio.

Os ataques ao Estado prussiano não ficaram, entretanto, sem resposta; após meses de acirramento da censura, o jornal é proibido no início de 1843. Com a proibição simultânea de outros jornais pelo território prussiano, os hegelianos de esquerda perderam suas posições literárias, não lhes restando outra alternativa senão emigrar ou resignar. Em junho deste ano, Marx casa com Jenny von Westphalen, e em novembro muda-se para Paris. Bruno Bauer e consortes decidiram ficar, desenvolvendo-se no sentido de uma inócua crítica individualista, na tentativa de fazer de sua própria impotência social e política o ponto de partida de uma nova teoria. Neste contexto, encontraremos ainda Max Stirner e a implacável crítica de Marx a suas posições.

Marx, Ruge, Hess e outros não resignaram e continuaram buscando novos aliados e novas vias de fomentar a crítica e a transformação. Arnold Ruge convidou o jovem Marx a participar no trabalho que daria continuidade a sua revista *Deutsche Jahrbücher*, antes publicada em Dresden e agora proibida. Além de um substancial ordenado, esta oferta implicava a possibilidade de continuar divulgando suas idéias. Os dois se reuniram em Paris, para trabalhar no que ficou sendo o único número da revista, que sairia no início de 1844, com o título de *Deutsch-Französische Jahrbücher*. O volume traz dois importantes trabalhos de Marx: *Sobre a Questão Judaica*, uma resposta à crítica idealista de Bruno Bauer, escrito no fim de 1843, e *Para a crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*, escrito no fim de 1843 e início de 1844. Em Paris, Marx se aproxima dos democratas e socialistas franceses, participando também seguidamente de reuniões dos trabalhadores e artesãos franceses e alemães; encontra-se com Proudhon, Bakunin e

Louis Blanc. Em março de 1844, rompe com Arnold Ruge, que não está disposto a dar continuidade à revista. Em decorrência de seus artigos, Marx é acusado pelo governo prussiano de traição e lesa-majestade, sendo dado ordem de prisão, para o caso de pisar em território prussiano. A partir de agosto, passa a contribuir com o jornal *Vorwärts*, de Paris. Em agosto e setembro, Marx e Engels se reencontram em Paris, iniciando uma cooperação que durará até o fim da vida de Marx. Esse aprofunda ao longo de 1844 seus estudos econômicos, registrados nos *Manuscritos econômico-filosóficos do ano de 1844*, publicados só em 1932. Junto com Engels trabalha na redação de *A Sagrada Família ou crítica da crítica crítica*, um panfleto polêmico contra a crítica dos irmãos Bauer, publicado em 1845. Em janeiro deste ano, o governo prussiano, por intermediação de Alexander von Humboldt, consegue convencer o monarca francês Luís Filipe da necessidade de expulsar alguns agitadores alemães de Paris; em 11 de janeiro, Marx, Ruge e outros são expulsos do território francês. Marx dirige-se imediatamente para Bruxelas, onde fixa residência nos próximos anos, tendo obtido a licença de permanência sob a condição de “trabalhar apenas filosoficamente”. Em abril, também Engels se muda para Bruxelas. Marx planejava escrever uma obra em dois volumes destinada à crítica da política e da economia política, a ser publicada em meados de 1845; mas outras atividades o desviaram deste objetivo, vindo o resultado das pesquisas então começadas a ser publicadas só mais tarde, um primeiro esboço em 1859, com o título *Para a crítica da economia política*, e o resultado definitivo em 1867, como o primeiro volume de *O Capital*.

Em julho e agosto de 1845, Marx e Engels fazem uma viagem de estudos para a Inglaterra. Retornados a Bruxelas, Marx se concentra num trabalho de acerto de contas com os jovens hegelianos, dedicando-se de setembro de 1845 a agosto de 1846 à redação, junto com Engels, do polêmico *A Ideologia Alemã. Crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diversos profetas*. A obra não encontraria, no entanto, editor, vindo a ser publicada só em 1932. Outro alvo da crítica de Marx neste período viria a ser Proudhon, contra quem se dirige *A Miséria da Filosofia*, publicada efetivamente em 1847. Marx e Engels tornam-se, ainda em 1847,

membros da Liga dos Justos, que em congresso de junho do mesmo ano muda seu nome para Liga dos Comunistas; os dois são convidados a redigir um programa, que viria a constituir o *Manifesto do Partido Comunista*, publicado em Londres no início de 1848, quando na França já tinha estourado uma nova revolução. Doravante os dois correligionários estarão definitivamente comprometidos com os destinos da luta proletária e do movimento comunista.

Em março de 1848, Marx é preso e depois expulso de Bruxelas; vai para Paris e depois para Colônia, onde publicará, junto com Engels, o jornal *Neue Rheinische Zeitung*, entre maio de 1848 e maio de 1849. Em maio de 1849, Marx é expulso da Prússia, chegando a Paris em junho, de onde é expulso em agosto, o que o leva a Londres, onde fixará residência até sua morte, em 1883, apesar de quase ter sido expulso da Inglaterra, em maio de 1850. Em Londres retoma, a partir de 1850, seus estudos de economia política. Publica *Trabalho assalariado e capital*, em 1849, e *As lutas de Classe na França*, em 1850. De 1851 a 1861 escreve para o *New York Daily Tribune*. Em 1852, publica *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* e *Os grandes homens do exílio*. Na expectativa de mudanças do cenário social e político, Marx redige, entre 1857 e 1858, os *Esboços da crítica da economia política (Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Robentwurf))*, publicado só em 1939 e 1941), colocando no papel os resultados provisórios dos estudos sobre economia política que vinha levando a cabo desde 1844. Em 1859 é publicado *Para a crítica da economia política*, um texto importante para a compreensão do desenvolvimento do pensamento econômico de Marx. Em 1864 é fundada a Associação Internacional dos Trabalhadores (a “primeira internacional”), logo dominada por anarquistas como Bakunin. Marx publica, em 1865, *Salário, Preço, Lucro*; no mesmo ano começam os desentendimentos com a Internacional dos Trabalhadores. Em 1867, sai o primeiro volume de *O Capital* (os dois últimos volumes serão publicados postumamente por Engels, o segundo volume em 1885 e o terceiro em 1894). Motivado pela Comuna de Paris, publica, em 1871, *A Guerra Civil na França*. Em 1875 escreve a *Crítica do Programa de Gotha*, em resposta ao programa do recém-fundado partido social-democrata alemão. Sem ter concluído *O Capital*, sua obra principal, Marx morre em 14 de março de 1883, em Londres.

II

O desenvolvimento do jovem Marx pode ser compreendido como uma progressiva superação do idealismo hegeliano e de diversas posições dos jovens hegelianos, culminando na formulação das concepções básicas do materialismo histórico, já estabelecidas na *Ideologia Alemã*, de 1845/46.

Em carta de 10 de novembro de 1837 dirigida ao pai, o jovem estudante de direito faz um balanço de suas atividades em Berlim, confessando que cada vez mais a filosofia ocupa o centro de suas atenções. O conhecimento dos integrantes do Clube dos Doutores (menciona Bauer e Rutenberg) leva-o a se ocupar da filosofia hegeliana, envolvendo-se em suas construções especulativas: “e com força crescente eu me prendia à atual filosofia mundial, da qual queria escapar”.⁸³ Como estudante de direito, tinha tentado desenvolver os fundamentos filosóficos do direito, partindo das construções de Kant e de Fichte, mas, apesar da relutância, acabou aceitando a mediação hegeliana, muito mais rica e historicamente circunstanciada.⁸⁴ Em Berlim, Marx participa intensamente dos debates dos jovens hegelianos, mas não chega a publicar suas idéias, apesar de haver indícios de sua influência sobre algumas obras dos correligionários.

Como primeiro trabalho sistemático ocupado na superação do sistema hegeliano deve-se ler sua dissertação *Diferença da filosofia da natureza democrática e epicuréia*, escrita de 1840 a 1841. O propósito de Marx era apresentar todo o “ciclo da filosofia epicuréia, estóica e cética em sua conexão com toda a especulação grega”,⁸⁵ do qual a dissertação era apenas uma parte introdutória. O lugar sistemático deste programa é dado pela história da filosofia de Hegel, que vê nestas filosofias da antigüidade tardia a resposta a um mundo ético desmoronado, a partir

⁸³ Carta ao pai, de 10.11.1837, MEW Eb I, p. 10.

⁸⁴ Cf. *loc. cit.*, p. 8-9.

⁸⁵ K. Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (MEW Eb I), p. 261.

da subjetividade restante; elas constituem diversas possibilidades de a autoconsciência se articular.⁸⁶ Marx toma, portanto, de Hegel a tese central, segundo a qual “estão inteiramente representados nos epicureus, estóicos e céticos todos os momentos da autoconsciência, só que cada momento como uma existência particular”.⁸⁷ Estes sistemas constituiriam, assim, uma vez reunidos, um panorama da autoconsciência. Ora, no idealismo alemão, a autoconsciência é o lugar dos direitos da subjetividade, da crítica e da liberdade, mostrando-se o estreito parentesco deste programa com os similares dos jovens hegelianos. Implícito está, por exemplo, o direito de submeter as crenças religiosas à crítica do sujeito consciente de si, considerado o fórum supremo de apelação em todas as questões. Assim, não surpreende, se, no prefácio, Marx se coloca enfaticamente do lado do ateísmo: “A filosofia não faz segredo disto. A confissão de Prometeus – “numa palavra, odeio todo e qualquer deus” – é sua própria confissão, sua própria palavra contra todos os deuses celestiais e terrestres que não reconhecem a autoconsciência humana como a divindade suprema.”⁸⁸ Prometeus, o herói das luzes e do esclarecimento, é apresentado como santo e mártir no calendário filosófico, o que situa bem o ateísmo deste jovem de vinte e três anos. A crítica à religião é, aliás, o característico dos jovens hegelianos, tendo se aproximado do ateísmo também Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach e Arnold Ruge. Na dissertação de Marx, Hegel é criticado por suas ambigüidades no concernente à existência de um deus separado do homem.⁸⁹ Percebe-se, por fim, a preocupação com a possibilidade de um pensamento autêntico em nova base e após as grandes construções sistemáticas, como a de Platão e de Aristóteles

⁸⁶ Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, Meiner, 1921, p. 151ss.

⁸⁷ K. Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (MEW Eb I), p. 267.

⁸⁸ K. Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (MEW Eb I), p. 266.

⁸⁹ K. Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (MEW Eb I), p. 371.

na antigüidade.⁹⁰ Assim, como os estóicos, Epicuro e os cétricos ousaram pensar mesmo depois dos sistemas acabados destes grandes filósofos, trata-se agora de ousar pensar para lá do sistema hegeliano, sem cair no epigonato, o que constitui sem dúvida um enorme desafio.

A oportunidade para uma crítica mais sistemática à filosofia especulativa de Hegel vai surgir com o fechamento do jornal *Rheinische Zeitung*, no início de 1843, e a mudança para Paris, onde Marx trabalhará na redação da revista *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Trazendo já alguma experiência política e fortemente influenciado pela antropologia feuerbachiana, Marx ataca o sistema hegeliano precisamente por suas implicações políticas. Em sua *Filosofia do Direito*, Hegel fizera a defesa do princípio da monarquia constitucional, derivando a necessidade de um monarca da própria idéia do Estado como realização da liberdade. Ora, Marx já vem lutando contra a monarquia prussiana, sofrendo sua perseguição e defendendo a necessidade de colocá-la abaixo. Num primeiro momento, em *Da crítica da filosofia do direito hegeliana*, escrito em meados de 1843, sua crítica à concepção hegeliana do Estado parte do princípio da democracia, considerando a autodeterminação de um povo como a realização de sua liberdade. A monarquia constitucional é vista apenas como uma inconseqüência da democracia.⁹¹ Nela, o povo, que é afinal o todo político, aparece como uma parte subsumida à constituição, ao lado do monarca. Na democracia, a constituição é apenas a autodeterminação do povo, o povo dando-se sua própria lei. Hegel só pode derivar a monarquia de sua idéia da liberdade, porque faz do Estado, como realização da liberdade, o sujeito efetivo do processo político, fazendo os membros do povo aparecer como suas encarnações. Inspirado na crítica de Feuerbach à alienação religiosa, Marx denuncia a concepção hegeliana do Estado como reflexão especulativa da alienação política, na qual o povo vê o poder político como um estranho, exterior e acima dele mesmo, tal como o homem

⁹⁰ Cf. K. Marx, *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (MEW Eb I), p. 267.

⁹¹ Cf. K. Marx, *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (MEW I), p. 230.

religioso via em Deus uma entidade exterior: “Hegel parte do Estado e faz do homem um Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado um homem objetivado. Assim como a religião não faz o homem, mas o homem faz a religião, da mesma forma a constituição não faz o povo, mas o povo faz a constituição.”⁹² Só porque o Estado é tratado como um sujeito efetivo, e em Hegel como o verdadeiro sujeito, pode existir um monarca que encarna a cabeça deste sujeito, sendo derivável da própria idéia do Estado. Quando se considera o povo como o verdadeiro sujeito do processo político, então o monarca pode muito bem aparecer como um acidente dispensável.

Em sua crítica à filosofia política de Hegel, Marx dá o passo da crítica da religião feuerbachiana para a crítica da política, do direito e do Estado político. Sua defesa do princípio democrático é ao mesmo tempo uma crítica da monarquia, defendida por Hegel, e do Estado político em geral, compreendendo que “na verdadeira democracia o Estado político desaparece.”⁹³ E desaparece na medida em que na democracia o povo não deixa valer nada por cima de sua própria vontade, deixando o Estado, tomado abstratamente e à revelia do povo, de ser a instância decisiva. O Estado é absorvido de tal maneira pela vontade popular que deixa de existir em sua forma tradicional, como Estado político e soberano: “Na democracia, a constituição, a lei, o próprio Estado são apenas uma autodeterminação do povo e um determinado conteúdo do mesmo, na medida em que é constituição política.”⁹⁴ A concepção idealista do Estado, da constituição e do direito faz valer uma instância soberana por cima da soberania popular; por isto a defesa do princípio democrático implica também uma crítica da filosofia do direito, da idéia do Estado político, do princípio constitucional: nada há acima do povo. Seja como monarquia, seja

⁹² K. Marx, *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (MEW I), p. 231.

⁹³ K. Marx, *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (MEW I), p. 232.

⁹⁴ K. Marx, *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (MEW I), p. 232.

como república, a defesa do Estado político como esfera soberana equivale, no âmbito político, à defesa da alienação religiosa, pois ambas são formas do Estado político e este só é soberano quando o povo está politicamente alienado, quer dizer, quando o povo aceita uma esfera de decisão acima de si mesmo. O princípio determinante não é a constituição ou o Estado político, mas o povo com suas diversificadas relações sociais e produtivas, ou nas palavras de Marx: “o Estado material não é político.”⁹⁵ Neste texto *Da crítica da filosofia do direito hegeliana*, Marx aponta já para a necessidade de uma crítica à concepção hegeliana da sociedade civil e de sua relação com o Estado, em que se mostraria ser a sociedade civil a verdadeira instância de determinação, e não o Estado, como pretende Hegel.⁹⁶ A oposição entre o Estado e a sociedade civil não se resolve com uma nova forma de Estado, mas com a soberania popular, quer dizer, com a retomada do Estado pela sociedade civil.

Em analogia com a crítica da religião de Feuerbach, Marx concebe a possibilidade desta revolução radical como decorrente de uma mudança da consciência, sendo tarefa do revolucionário a reforma da consciência, um despertar das consciências para o fato de que é delas que dimana toda determinação: “Todo o nosso objetivo não pode ser outro senão que as questões religiosas e políticas sejam levadas à forma autoconsciente e humana, como é também o caso na crítica da religião de Feuerbach. Nosso lema deve, pois, ser: reforma da consciência, não através de dogmas, mas através da análise da consciência mística e confusa sobre si mesma, coloque-se ela de forma religiosa ou política.”⁹⁷ Assim como no caso da crítica à religião basta mostrar que as representações religiosas são projeções da consciência humana, para que o velho mundo divino desabe, assim também basta mostrar que a representação política do Estado é apenas a projeção de um povo que

⁹⁵ K. Marx, *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (MEW I), p. 233.

⁹⁶ Cf. K. Marx, *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (MEW I), p. 284-286.

⁹⁷ Carta de Marx a Ruge, do mês de setembro de 1843 (MEW I), p. 346.

não tem consciência de si como a fonte deste poder, para que o povo se reaproprie de sua determinação política, fazendo desaparecer o Estado político em sua forma tradicional. A contradição fundamental a ser superada é, neste momento, a do Estado com a sociedade civil, residindo a crítica da consciência política alienada na crítica ao Estado como uma instância separada da soberania popular; uma vez superada esta alienação da consciência política popular, o povo estaria reconciliado consigo mesmo e desperto para sua própria realidade.

A partir de *Sobre a questão judaica*, escrito em fins de 1843 e publicado nos *Deutsch-Französische Jahrbücher* em 1844, Marx passa a identificar no âmbito da própria sociedade civil a contradição fundamental a ser superada. A sociedade civil será considerada doravante “a esfera do egoísmo, do *bellum omnium contra omnes*.”⁹⁸ Não é entre o Estado e a sociedade civil, mas no seio da sociedade civil que se dá a luta de todos contra todos, uma idéia familiar ao pensamento político moderno desde Hobbes. Estudando as diversas formas de Estado existentes em seu tempo, Marx se depara com o que considera, agora, o Estado democrático, presente tendencialmente na França e Inglaterra e realizado plenamente na América do Norte.⁹⁹ Este Estado se caracteriza por deixar as diversas esferas da sociedade civil da forma como são, valendo-lhe cada homem como um soberano, independente de seu estado atual, tal como fizera o cristianismo ao declarar todos iguais perante Deus: “Cristã a democracia política é na medida em que nela o homem, não apenas um homem, mas cada homem, vale como um ser *soberano*, supremo, mas o homem em sua forma inculta, não-social, o homem em sua existência casual, o homem como anda e se encontra, o homem como é dado, corrompido por toda a organização de nossa sociedade, perdido de si mesmo, alienado, submetido ao domínio de relações e elementos desumanos, em suma, o homem que não é ainda um ser genérico *efetivo*.”¹⁰⁰ Assim fazendo, o Estado democrático perpetua a miséria efetiva e a alienação do homem de sua

⁹⁸ K. Marx, *Zur Judenfrage* (MEW I), p. 356.

⁹⁹ Cf. K. Marx, *Zur Judenfrage* (MEW I), p. 351-352.

¹⁰⁰ K. Marx, *Zur Judenfrage* (MEW I), p. 360.

própria natureza. A emancipação política como resolução das contradições revela-se assim uma falsa expectativa, fazendo-se necessário compreender melhor o antagonismo vigente no âmbito da sociedade civil.

Assim como não é correto falar sem mais de uma fase democrática no desenvolvimento do jovem Marx, também seria impróprio entender sua crítica ao comunismo como indicativo de uma posição anticomunista no período anterior a 1844. A democracia que Marx defende em 1843 é concebida como a autodeterminação do povo, sendo possível que o próprio Estado fosse colocado em questão por esta autodeterminação. Assim sendo, a posição democrática do jovem Marx pouco ou nada tem ainda em comum com a democracia em um sentido liberal, estatal e representativo; uma tal democracia seria perfeitamente concebível na forma do comunismo. Por outro lado, Marx começa sua trajetória como crítico do comunismo do seu tempo. Na *Rheinische Zeitung*, anunciava em outubro de 1842 que seu jornal “submeterá estas idéias [comunistas] a uma crítica sistemática.”¹⁰¹ No início dos anos 40, as idéias comunistas estavam apenas começando a se desenvolver, apresentando em geral os vícios do idealismo e do utopismo. Marx acredita ser necessário submeter este comunismo de idéias e utópico a uma crítica sistemática; isto não significa, no entanto, que passe para uma posição inteiramente nova ao assumir o comunismo como seu próprio programa, a partir de fins de 1843. O comunismo que Marx vai descobrir em Paris e ao qual se manterá fiel pelo resto da vida é o comunismo revolucionário dos operários e trabalhadores, e não o comunismo utópico e reformista dos intelectuais e pequeno-burgueses, que conhecera anteriormente. A nova posição, francamente favorável ao movimento comunista operário, é assumida pela primeira vez em “Para a crítica da filosofia do direito hegeliana. Introdução”, escrito em fins de 1843 e início de 1844, e publicado nos *Deutsch-Französische Jahrbücher* em fevereiro de 1844. Aqui, o proletariado é identificado como a classe que não vê seus interesses sendo atendidos

¹⁰¹ K. Marx, “Der Kommunismus und die Augsburger ‘Allgemeiner Zeitung’” (MEW I), p.108.

dentro da sociedade civil-burguesa existente, predispondo-se, portanto, a uma transformação radical e a uma superação da própria sociedade civil tal como ela se apresenta. Onde encontrar o agente interessado na emancipação radical da sociedade, pergunta-se Marx, e responde: “na formação de uma classe com *amarras radicais*, uma classe da sociedade civil que já não é uma classe da sociedade civil, um estamento que é a dissolução de todos os estamentos [...] uma esfera que é, em suma, a *perda total* do homem, portanto só pode se apropriar de si mesma através da *total reapropriação do homem*. Esta dissolução da sociedade como um estamento particular é o *proletariado*.”¹⁰² Tendo uma vez compreendido que a sociedade civil é o lugar da luta do homem contra o homem, da alienação do homem de sua natureza genérica, da total desumanização da maior parte da população, Marx passa a defender uma revolução radical da própria sociedade e vê no proletariado o agente desta revolução. A transformação social que deverá decorrer desta revolução levará a uma reapropriação do homem pelo próprio homem; ou seja, a revolução proletária é concebida ainda em termos filosóficos, feuerbachianos mesmo, cabendo ao proletariado, mais do que a simples derrubada de uma classe antagônica, a realização da verdadeira essência humana, já há muito concebida em idéia pela filosofia. Assim, proletariado e filosofia terão agora de estabelecer uma curiosa aliança, em que a emancipação do homem se dará pela cooperação dos dois: “A *cabeça* desta emancipação é a *filosofia*, seu *coração* é o *proletariado*. A filosofia não se pode realizar sem a sublevação do proletariado, o proletariado não se pode sublevar sem a realização da filosofia.”¹⁰³ A tese da realização da filosofia pela práxis revolucionária marcará Marx no período que antecede a revolução de 1848; ela permite manter o que se considera a grande realização do idealismo alemão e de sua crítica materialista, a compreensão do homem como autor de suas

¹⁰² K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.” (MEW I), p. 390.

¹⁰³ K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.” (MEW I), p. 391.

representações e como ser genérico a se realizar enquanto gênero humano.

A filosofia que o proletariado é chamado a realizar é obviamente a filosofia que resultou da crítica pós-hegeliana ao idealismo de Hegel. O propósito de Marx, no início de 1844, era passar para uma crítica do direito e da política, considerando concluída a fase da crítica à religião: “Para a Alemanha, a *crítica da religião* chegou no essencial a seu fim e a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica. [...] O fundamento da crítica irreligiosa é: o *homem faz a religião*, a religião não faz o homem.”¹⁰⁴ Enquanto a filosofia estiver contaminada com representações religiosas, ela não diz respeito à verdadeira essência do homem e não pode servir de referência para a realização do homem. Por isto, a crítica radical à religião é pressuposta no estabelecimento da verdadeira relação entre a filosofia e o homem; esta crítica foi levada a cabo por Strauss, Bauer e Feuerbach, não sendo correto considerar Marx mais um crítico da religião, uma vez que ele não se ocupou em nenhum texto de crítica religiosa, e isso por considerar esta crítica definitivamente realizada pelos que o antecederam. Mesmo a famosa expressão “ópio do povo” deve ser entendida no contexto, sendo a constatação de que a religião é um paliativo popular o resultado final da crítica religiosa anterior: “A miséria *religiosa* é a um só tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura aflita, o ânimo de um mundo desalmado, tal como ela é o espírito de um mundo sem espírito. Ela é o *ópio* do povo.”¹⁰⁵ A identificação da religião como o ópio do povo é o resultado da crítica à religião dos jovens hegelianos; o que Marx se propõe fazer é identificar as causas da miséria real que leva o povo a sentir necessidade deste ópio. Uma vez concluída a crítica das representações religiosas, coloca-se a necessidade de uma nova crítica, a crítica da miséria real: “A crítica do céu transforma-se, assim, em crítica da terra, a *crítica da religião*, em

¹⁰⁴ K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.” (MEW I), p. 378.

¹⁰⁵ K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.” (MEW I), p. 378.

crítica do direito, a crítica da teologia, em crítica da política.”¹⁰⁶ De fato, Marx nunca chegou a empreender sistematicamente esta crítica do direito e do Estado, ficando seu anúncio um programa não executado; as razões para isso encontram-se nas conclusões a que é levado em seu rápido desenvolvimento ao longo de 1844, que o leva da crítica da política e do direito à crítica da economia política, em que se decide em última instância a compreensão da miséria real.

III

Em “Para a crítica da filosofia do direito hegeliana. Introdução”, Marx anunciara uma crítica do direito e da política na forma de uma crítica da filosofia do direito de Hegel. No prefácio aos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, ele explica por que não chegou a concluir tal crítica: a mistura da crítica à filosofia especulativa com a crítica de diversas matérias, como direito, política e economia política, teria resultado em algo ininteligível.¹⁰⁷ No lugar desta mistura, Marx pretendia agora trabalhar separadamente as diversas matérias, procedendo à crítica da apropriação especulativa deste material só no fim. O material que chegou até nós ocupa-se basicamente de economia política, do programa político dos comunistas e, por fim, da crítica à filosofia especulativa de Hegel.

A crítica à economia política formulada nos *Manuscritos de 1844* parte das categorias da própria economia para chegar a um resultado crítico: tal como funciona o mercado capitalista, chega-se à conclusão de “que o trabalhador degenera em mercadoria e na mais miserável das mercadorias, que a miséria do trabalhador está em proporção inversa ao poder e à grandeza de sua produção”.¹⁰⁸ Ou seja, uma análise da

¹⁰⁶ K. Marx, “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung.” (MEW I), p. 379.

¹⁰⁷ Cf. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 467.

¹⁰⁸ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 510.

realidade econômica do homem moderno mostra que o mundo moderno não caminha para a realização da igualdade, da justiça e da liberdade de todos. Se a economia política desconhece, em suas análises da realidade econômica, a dimensão da miséria que essa traz em seu bojo, então é preciso de saída uma crítica da economia política. Uma leitura crítica da realidade econômica mostra que, na sociedade moderna, o trabalho não só produz mercadorias, mas também reduz o trabalhador a uma mercadoria, condenado a vender sua força de trabalho para garantir sua subsistência. A crítica das relações de produção alimenta-se, nos *Manuscritos de 1844*, de categorias feuerbachianas: tendo vendido sua força de trabalho como uma mercadoria qualquer, o trabalhador já não produz para si mesmo, mas para um outro; o produto de seu trabalho parecer-lhe-á estranho, constituirá um mundo à parte, o mundo das mercadorias, tal como na religião o mundo divino constitui um mundo distinto do humano. As categorias antropológicas de Feuerbach são concretizadas no contexto da produção material: “O objeto que o trabalho produz, seu produto, aparece-lhe como um *ser estranho*, como uma *força independente* do produtor.”¹⁰⁹ O produto do trabalho é sempre o trabalho objetivado, portanto objetivação do trabalho humano. Mas na produção moderna esta objetivação escapa do controle do trabalhador, que passa a não se reconhecer no objeto de seu trabalho, interessando-se, por fim, apenas ainda pelo salário equivalente a seu valor de mercadoria, capaz de garantir sua subsistência. O objeto de seu trabalho lhe é subtraído, passando a constituir um poderoso mundo independente, que parece poder controlá-lo por inteiro. O trabalho só se realiza objetivando-se, mas “esta realização aparece na situação da economia política como *desrealização* do trabalhador, a objetivação como *perda e servidão do objeto*, a apropriação como *alienação*, como *exteriorização*.”¹¹⁰ Nesta situação, as relações essenciais na esfera da produção aparecem invertidas: o que

¹⁰⁹ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 511.

¹¹⁰ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 512.

produz já não reconhece o objeto produzido como seu produto, como sua objetivação; o produto aparece como uma essência estranha, capaz de constituir um mundo fora do controle do produtor; por fim, quanto mais o trabalhador produz, quanto mais se objetiva, tanto mais ele se torna dependente do mundo de seus produtos, tanto maior sua miséria, tanto mais impotente ele mesmo se torna. Tudo isto acontece, porque o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como um objeto estranho, consistindo a verdadeira revolução na superação desta alienação. Até aqui tem-se mais uma versão do comunismo, como outras versões que estavam surgindo na época.

Mas já em 1844 Marx concretiza sua concepção do comunismo.¹¹¹ A superação da alienação fundamental na esfera da produção não se dará com uma simples tomada de consciência, porque,

¹¹¹ A concepção de comunismo apresentada nos *Manuscritos de 1844* mostra forte influência de Moses Hess, que fora o primeiro a chegar do hegelianismo de esquerda a uma posição comunista, já no início dos anos 40, tendo forte influência entre os jovens hegelianos. Uma descrição deste contexto de formação das idéias socialistas e comunistas entre os jovens hegelianos encontra-se em A. Cornu, *Karl Marx und die Entstehung des modernen Denkens*, p. 84ss. Cornu foi um dos primeiros a situar a importância de Moses Hess neste contexto, ao publicar já em 1934 seu estudo *Moses Hess et la gauche hégélienne*. Inspirado em Feuerbach e, sobretudo, na literatura socialista e comunista da Inglaterra e da França do início dos anos 40, Hess defendia algumas posições-chaves para o jovem Marx: 1. a alienação tem um caráter muito mais social do que religioso, tendo como causa a propriedade privada e a decorrente sede de lucro; 2. a propriedade privada leva ao egoísmo generalizado, que separa os indivíduos e os faz competir uns contra os outros; 3. a concorrência decorrente da propriedade privada leva à exploração do homem pelo homem, sendo o pobre obrigado a vender seu trabalho; 4. o trabalho vendido cria as riquezas que se colocam como um poder estranho, culminando no reino universal do dinheiro, o novo deus do mundo capitalista; 5. a superação desta alienação se dará com o fim da propriedade privada e do Estado que a defende; 6. a velha ordem será substituída pelo comunismo, no qual serão realizadas a liberdade e a igualdade entre os homens.

ao alienar o produto de seu trabalho, o trabalhador constitui uma esfera do poder exterior à sua consciência e dominada por outro homem: “O ser *estranho*, a que pertence o trabalho e o produto do trabalho, a cujo serviço está o trabalho e para cujo gozo se dá o produto do trabalho, só pode ser o próprio *homem*.”¹¹² Assim, ao se relacionar com o objeto de seu trabalho como um estranho, o trabalhador na verdade cria o poder daquele que não trabalha, poder de se apropriar do trabalho e do produto do trabalho. As relações estabelecidas pelo trabalho alienado criam, portanto, um poder efetivo externo ao trabalhador, o poder do capitalista: “A relação do trabalhador com o trabalho cria a relação do capitalista com o mesmo, ou como se queira chamar o senhor do trabalho. A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a conseqüência necessária do trabalho *exteriorizado*, da relação exterior do trabalhador com a natureza e consigo mesmo.”¹¹³ Concretamente, então, a superação da alienação fundamental do homem na esfera da produção passa pela extinção da propriedade privada, compreendida aqui como a perpetuação do trabalho alienado. Só emancipando a sociedade da propriedade privada, e não estendendo a mesma, como pretendiam alguns dos primeiros socialistas, só acabando com a propriedade privada, supera-se a alienação do homem. Aliás, esta emancipação diz respeito a toda a humanidade, mesmo que ela se dê na forma política de uma emancipação dos trabalhadores, pois a emancipação do homem em geral está contida nesta última, e isso “porque toda a servidão humana está envolvida na relação do trabalhador com a produção e todas as relações de servidão são apenas modificações e conseqüências desta relação.”¹¹⁴

A propriedade privada impede que o homem se relacione com sua natureza como a de um ser genérico, impedindo assim que ele se

¹¹² K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 518.

¹¹³ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 520.

¹¹⁴ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 521.

realize plenamente a partir de si e só voltado para si. Entre o produtor e o produto como sua objetivação coloca-se a propriedade privada, impedindo que o homem se aproprie de sua essência genérica. Nesta medida, a propriedade privada é a negação da natureza genérica do ser humano, condenando-o a definhar em suas particularizações. O comunismo defendido pelos *Manuscritos de 1844* é a negação desta negação implicada pela propriedade privada, portanto negação da propriedade privada, mas ao mesmo tempo surge “como superação *positiva* da *propriedade privada* enquanto *auto-alienação humana* e, por isto, como efetiva *apropriação* da essência *humana* pelo e para o homem”.¹¹⁵ O comunismo não pode ser uma mera negação formal da propriedade; ao mesmo tempo em que ele nega o mecanismo perpetuador da alienação, possibilita também a apropriação pelo homem da essência do homem, do caráter genérico do homem, com a finalidade de realizar o próprio homem. O verdadeiro comunismo compreende e realiza a finalidade implícita no movimento da história, que passa da objetivação para a alienação, quer dizer, exteriorização e perda no mundo dos produtos, momento em que a propriedade privada se desenvolve, desenvolvendo também ao máximo a particularização do mundo objetivado, retornando, por fim, à objetivação que se compreende a si mesma como necessária. Aqui, por conseguinte, Marx entrevê um movimento teleológico-escatológico na história, que culminaria no comunismo: “Todo o movimento da história é, portanto, o movimento *concebido* e *sabido* de seu *vir-a-ser*, seja como seu ato de criação *efetivo* – o ato de nascimento de sua existência empírica – seja para sua consciência pensante”.¹¹⁶ Este comunismo é concebido em categorias feuerbachianas, implicando um movimento de exteriorização e de reapropriação da essência humana. O fim da história culmina num gênero humano consciente de si como a fonte de todo o devir histórico e senhor do processo de sua objetivação. Além disto, Marx deve a

¹¹⁵ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 536.

¹¹⁶ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 536.

Feuerbach a primeira concretização deste processo, na medida em que já não se trata de um processo no nível da consciência, mas de um processo que envolve toda a natureza humana, quer dizer, envolve o homem como ser natural. O naturalismo feuerbachiano serve para precisar a concepção de comunismo: “Este comunismo é como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo, ele é a verdadeira dissolução da oposição do homem à natureza e ao homem, a verdadeira dissolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-afirmação, entre necessidade e liberdade, entre indivíduo e gênero. Ele é o segredo resolvido da história e se conhece como tal solução.”¹¹⁷ O movimento da história leva, portanto, a um comunismo em que o homem é a perfeição da natureza e a natureza, perfeição do homem, em que as oposições características do mundo do homem alienado de si mesmo são resolvidas, já não existindo o conflito do homem com a natureza, do indivíduo com o gênero humano, etc.

Feuerbach é tido como o único pós-hegeliano a ter feito progresso no sentido da superação da filosofia hegeliana, e isso em três momentos: 1. ao mostrar que a filosofia especulativa nada mais é do que a religião reduzida a pensamento, repetindo num nível mais abstrato a alienação da essência humana característica da religião; 2. ao fundar sua nova filosofia no princípio da relação do homem com o homem, substituindo o idealismo pelo materialismo; 3. ao contrapor ao movimento dialético idealista de Hegel a positividade de uma realidade humana e material, fundada em si mesma e fundante dos demais processos.¹¹⁸ O grande feito de Feuerbach teria sido, por conseguinte, o deslocamento do ponto de partida da análise, deixando de se mover na esfera do próprio pensamento para partir da positividade do sensível e material. Mas ao contrapor diretamente a sensibilidade ao todo da especulação hegeliana, Feuerbach interpreta mal o movimento dialético

¹¹⁷ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 536.

¹¹⁸ Cf. K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 569-570.

animador da sistemática de Hegel, considerando que esse parte da fixação abstrata da essência em um ente infinito e estranho, quer dizer, da religião e da teologia, negando em seguida esta fixação com a posição do finito, real e sensível (momento da filosofia e da negação da religião), para finalmente superar este positivo, restaurando o infinito, a religião e a teologia. A crítica de Feuerbach a Hegel não supera ainda o nível da crítica à religião e às representações religiosas importadas pela filosofia, movendo-se no nível da crítica interna à filosofia: “Feuerbach compreende, portanto, a negação da negação *apenas* como contradição da filosofia consigo mesma, como a filosofia que afirma a teologia (transcendência, etc.), após tê-la negado, afirmando-a, por conseguinte, em oposição a si mesma.”¹¹⁹ Para Feuerbach, o passo decisivo é o da negação da representação religiosa da essência humana, com a conseqüente afirmação da consciência crítico-filosófica desta essência. Ao negar esta negação, Hegel estaria apenas restaurando a religião em forma filosófica. Ora, para Marx, o novo ponto de partida material e sensível é concretizado desde 1843-44 em sua dimensão política, social e econômica, constatando-se a necessidade de superar ou de negar um estado de miséria real nesta esfera. Já não compreendendo a necessidade de uma negação no âmbito do mundo sensível, Feuerbach não consegue dar o passo que leva da afirmação do homem sensível e da negação de sua alienação religiosa para a negação do homem alienado no próprio mundo sensível, o que, aliás, manifesta-se claramente em suas posições políticas. Em sua concepção da sociedade, um humanismo de cunho próprio, os conflitos de interesse inerentes à dinâmica social são reduzidos à contraposição de posições egoístas e altruístas, suficientemente vagas para redundarem numa exortação de tipo moral e sentimental a que se criasse uma situação social em que prevalecesse o amor ao próximo. O comunismo, pelo contrário, parte da necessidade de negar a propriedade privada, identificada como a negação da verdadeira essência humana no seio do mundo material e sensível; ou seja, o comunismo defendido por Marx diferencia mesmo

¹¹⁹ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 570.

lá onde Feuerbach não conhece mais diferenças e constata uma alienação no próprio mundo em que, segundo Feuerbach, o homem se teria encontrado a si mesmo. A crítica de Feuerbach à negação da negação de Hegel peca por miopia teórica, deixando escapar o que há de interessante na concepção de Hegel, algo que Marx se propõe a resgatar.

A dialética hegeliana da negação da negação é interpretada nos *Manuscritos de 1844* como uma expressão abstrata e especulativa do movimento da história: “Mas na medida em que Hegel compreendeu a negação da negação, segundo a relação positiva nela presente, como o realmente e único positivo, segundo a relação negativa nela presente, como o único e verdadeiro ato e auto-atuação de todo ser, ele apenas encontrou a expressão *abstrata, lógica, especulativa* para o movimento da história, a qual ainda não é história *real* do homem como um sujeito pressuposto, mas apenas *ato de criação, história do surgimento* do homem.”¹²⁰ Hegel teria, assim, pensado o que Feuerbach não logra pensar, o movimento histórico ou a natureza humana como algo que se faz na história. O que falta ao materialismo feuerbachiano é a dimensão histórica; esta é pensada pela dialética hegeliana, só que de forma idealista. Então, mesmo que em Hegel não seja compreendida a história real do homem, pelo menos encontra-se nele a perspectiva do pensamento histórico, o que justifica uma leitura mais detalhada.

Inicialmente, Marx considera a *Fenomenologia do Espírito* “como o lugar de nascimento da filosofia hegeliana”,¹²¹ vendo nela o desenvolvimento mais concreto do pensamento de Hegel, enquanto na *Enciclopédia* e na *Ciência da Lógica* esse tenderia cada vez mais à abstração. A *Fenomenologia do Espírito* teria desenvolvido três momentos fundamentais a ser preservados: “A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final – a dialética da negatividade como o princípio animador e criador – consiste, pois, primeiro, em Hegel conceber a

¹²⁰ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 570.

¹²¹ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 572.

autoconcepção do homem como um processo, a objetivação como uma contraposição, como exteriorização e como superação desta exteriorização; [depois] em compreender ele, portanto, a essência do *trabalho* e conceber o homem objetivo, verdadeiro, porque homem real, como resultado de seu *próprio* trabalho.”¹²² Hegel teria, pois, compreendido: primeiro, que o homem não é algo acabado, mas um ser que se torna o que é, objetivando-se, exteriorizando-se e retornando a si desde sua exteriorização, portanto um homem em processo; segundo, que o processo do devir humano não se dá só na representação do intelecto, mas que ele passa pelo trabalho, através do qual o homem fez e faz de si o que é em cada momento da história. Marx está, assim, fazendo uma primeira apropriação produtiva da dialética do senhor e do servo na *Fenomenologia do Espírito*, segundo a qual o devir histórico não se dá sem antagonismo, sem alienação e, concretamente, sem o trabalho do servo, que constrói as bases do mundo do futuro. Em terceiro lugar, Hegel teria compreendido na *Fenomenologia* que o homem não se torna isoladamente o que ele é e pode ser, mas que o faz em suas relações com os outros, efetivando-se como gênero humano: “A relação *real e ativa* do homem consigo mesmo enquanto ser genérico ou a atuação de si mesmo como um ser genérico efetivo, quer dizer, como ser humano, só é possível por ele trabalhar efetivamente todas as suas *forças genéricas* – o que, por sua vez, só é possível através da totalidade dos homens, apenas como resultado da história”.¹²³ Marx aprecia em Hegel precisamente a negatividade conferida a cada um dos momentos desenvolvidos: do conflito nasce a necessidade do trabalho, no trabalho o homem se objetiva, exterioriza-se, aliena-se, perde-se como ser genérico que é, mas ao mesmo tempo desenvolve suas forças genéricas, bastando uma nova negação para se chegar à posição final do homem como ser genérico.

¹²² K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 574.

¹²³ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 574.

Por passar em revista os diversos momentos da alienação, a *Fenomenologia do Espírito* se apresenta quase como uma enciclopédia da crítica possível; dela diz Marx: “na medida em que retém a *alienação* do homem – mesmo que o homem só apareça na figura do espírito – encontram-se latentes nela *todos* os elementos da crítica e muitas vezes já *preparados e trabalhados* em uma forma que supera de longe o ponto de vista hegeliano. A “consciência infeliz”, a “consciência honesta”, a luta da “consciência nobre e da consciência vil” etc. etc., estes capítulos particulares contêm os elementos *críticos* de esferas inteiras, como a religião, o Estado, a vida burguesa, etc. – mas ainda numa forma estranha.”¹²⁴ A leitura que Marx faz de Hegel respeita muito mais seu potencial crítico do que a leitura de outros hegelianos da época, o que não impede que ele se afaste do mesmo em pontos decisivos.

E são dois os pontos que o Marx de 1844 critica em Hegel, ambos já desenvolvidos na própria *Fenomenologia do Espírito*. Um diz respeito à concepção hegeliana do processo de alienação: “Toda a *história da exteriorização* e todo o *retorno* da exteriorização nada mais é [para Hegel] do que a *história da produção* do pensamento abstrato, isto é, absoluto, do pensamento lógico especulativo.”¹²⁵ Da forma mais clara pode-se ver isso no capítulo final da *Fenomenologia*, em que Hegel faz culminar o desenvolvimento do espírito no saber absoluto. Hegel só pode considerar superados todos aqueles momentos de alienação efetiva, porque para ele não se trata de eliminar estes momentos, mas de conduzir a consciência à identidade consigo mesma: “Não que a essência humana se *objetiva desumanamente*, em oposição a si mesma, mas que ela se *objetiva em distinção* de e em *oposição* ao pensamento abstrato, vale como a essência posta e a ser superada da alienação.”¹²⁶ Concebendo o processo de alienação como um processo da

¹²⁴ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 575.

¹²⁵ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 572.

¹²⁶ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 572.

consciência, Hegel pode concluir com a absoluta superação de toda alienação, no momento em que sua filosofia chega à compreensão de todo o processo. O segundo ponto criticado por Marx decorre desta absolutização da esfera do pensamento: a superação da alienação no mundo objetivo, a apropriação da realidade do mundo sensível não se dá senão como uma apropriação espiritual. Não se dá uma apropriação real das esferas do mundo objetivo, porque Hegel concebe o processo todo como espiritual: “esta apropriação ou a compreensão deste processo aparece, pois, em Hegel de tal modo que a *sensibilidade, religião, poder estatal, etc.*, são seres *espirituais* – pois só o *espírito* é a verdadeira *essência* do homem e a verdadeira forma do espírito é o espírito pensante, o espírito lógico e especulativo.”¹²⁷ Em vez de avançar na direção da superação real das alienações efetivas, que só pode se dar no mundo real e objetivo, Hegel realiza uma superação no pensamento, contentando-se com uma reapropriação da realidade pela consciência: “Toda a reapropriação da essência objetiva alienada aparece, portanto, como incorporação na autoconsciência; o homem que se apodera de sua essência é *apenas* a autoconsciência que se apodera da essência objetiva.”¹²⁸ Assim sendo, a *Fenomenologia do Espírito* é ao mesmo tempo uma enciclopédia da crítica, merecendo ser estudada em detalhe, e uma ilusória superação dos momentos de alienação constatados num abstrato e idealizado saber absoluto, em que culmina a obra.

A tendência dos ideólogos alemães a se contentarem com uma superação da alienação apenas na consciência é criticada também em *A Sagrada Família ou crítica da crítica crítica*, de 1844-1845, obra polêmica em que Marx e Engels submetem a uma análise crítica o pensamento crítico subjetivista dos irmãos Bauer. Bruno Bauer defende a posição da autoconsciência crítica, a partir da qual seria movida toda a crítica religiosa e política. Marx e Engels criticam esta posição, apontando para sua insuficiência e para a necessidade de compreender e criticar

¹²⁷ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 573.

¹²⁸ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (MEW Eb I), p. 576.

efetivamente as relações objetivas, determinantes inclusive da posição do sujeito crítico. Através da crítica a Bauer, Marx e Engels procuram identificar uma deficiência fundamental do pensamento hegeliano em geral, sua tendência a se refugiar na esfera do pensamento e a se acomodar com relação às relações vigentes no mundo objetivo. Sendo necessária a transformação radical da sociedade, torna-se inevitável romper definitivamente com qualquer tendência idealista a reconciliar o irreconciliável, a tentar superar a alienação sem uma transformação da realidade em que se geram todas as alienações. As diversas posições ideológicas derivadas do pensamento hegeliano pecam todas por sua insuficiente compreensão das relações reais em que se gera a alienação do homem e por suas ilusões no concernente à possibilidade de superar esta alienação sem mexer no substrato social da realidade.

IV

O trabalho de revisão crítica dos ideólogos alemães é levado adiante em *A Ideologia Alemã. Crítica da novíssima filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diversos profetas*, escrita por Marx e Engels entre 1845 e 1846. Em tom fortemente polêmico, esta obra põe à mostra a insuficiência das posições de Feuerbach, de Bruno Bauer e, sobretudo, de Max Stirner, além de ridicularizar alguns representantes do socialismo alemão, rivais da posição comunista de Marx e Engels. Feuerbach merece a simpatia dos autores por ter tido a coragem de propor a vida material do homem como ponto de partida da reflexão filosófica, mas é criticado pela insuficiência de seu materialismo, que não compreende o homem como ser prático e, muito menos, como ser histórico. Bruno Bauer volta a ser atacado em sua posição de crítico subjetivista. A crítica ao egoísmo e anarquismo de Max Stirner ocupa dois terços da obra, passando em revista a argumentação de *O único e sua propriedade*.¹²⁹

¹²⁹ A polêmica de Marx e Engels contra os ideólogos alemães é tratada aqui nos respectivos capítulos dedicados aos autores, como um momento de sua recepção crítica (queira ver).

Mas *A Ideologia Alemã* é importante no desenvolvimento do jovem Marx não tanto pela polêmica levantada contra os demais jovens hegelianos de esquerda quanto pela posição alcançada naqueles momentos em que efetivamente se argumenta, uma posição que mais tarde se imporia como a do materialismo histórico.

Os herdeiros de Hegel são criticados como ideólogos, sendo que a ideologia, no sentido de Marx, “considera o mundo como dominado por idéias, as idéias e conceitos como princípios determinantes, pensamentos determinados como o mistério do mundo material acessível aos filósofos”.¹³⁰ Os ideólogos alemães partem todos da idéia de que os homens são determinados por representações e conceitos, determinando o resto a partir destas representações da consciência. Neste sentido, os jovens hegelianos não superaram os hegelianos mais antigos, movendo-se ainda na mesma esfera da crença nas idéias como fator determinante da realidade: “Os velhos hegelianos tinham tudo *compreendido*, desde que o tivessem reduzido a uma categoria lógica hegeliana. Os jovens hegelianos *criticam* tudo, na medida em que lhe atribuem representações religiosas ou o esclarecem como teológico. Os jovens hegelianos concordam com os velhos hegelianos na crença no domínio da religião, do conceito, do universal no mundo constituído. Só que uns combatem a dominação como usurpação, enquanto os outros a festejam como legítima.”¹³¹ Apologistas ou críticos, os ideólogos compartilham a ilusão de que representações, conceitos ou pensamentos são as correntes reais que aprisionam os homens. Daí nasce, para o crítico, a equivocada expectativa de que é possível libertar o homem a partir de uma transformação da consciência, simplesmente reinterpretando o mundo. O resultado desta ilusão do ideólogo, mesmo do crítico, é a conservação do estado de coisas vigente no mundo real, uma vez que as relações efetivas e determinantes do homem no mundo não são alteradas com uma simples reinterpretação do mundo no âmbito da consciência. Na verdade, o ideólogo nunca se coloca a questão da relação das

¹³⁰ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 14.

¹³¹ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 19.

representações da consciência com o mundo real, não determinando sua própria posição dentro deste mundo. Assim, suas construções tendem a ignorar as relações reais que determinam o homem e o próprio ideólogo.

O sistema acabado destas relações ideológicas Marx encontra na filosofia hegeliana, que sistematicamente reduz o objeto natural e material a relações espirituais, acabando por se fechar no âmbito da consciência e de seu autoconhecimento. Esta história das relações espirituais separada da história das condições materiais da existência humana, tal como Hegel a apresenta em sua filosofia da história, só é possível abstraindo-se de tudo o que não diz respeito à consciência: “se deixamos, portanto, de lado os indivíduos e as situações do mundo subjacentes ao pensamento, pode-se dizer, p. ex., que durante o tempo em que dominou a aristocracia eram dominantes os conceitos de honra, fidelidade, etc., durante a dominação da burguesia, os conceitos de liberdade, igualdade, etc.”¹³² Esta maneira abstrata de considerar a história não só não se coloca a questão da relação efetiva destes conceitos com o mundo material em que se apresentam, como deixa de lado o histórico das próprias relações materiais que se estabelecem neste mundo, passando, assim, por cima de toda materialidade determinante das relações dos homens no mundo. A história do espírito assim resultante pode, então, colocar-se como absoluta, porque ignora sua relação com a história material da humanidade. Esta construção espiritual da história apresenta-se já na *Fenomenologia do Espírito*: “Na ‘Fenomenologia’, a Bíblia hegeliana, ‘o livro’, os indivíduos são inicialmente transformados na ‘consciência’ e o mundo no ‘objeto’, com o que a multiplicidade da vida e da história se reduz a uma diversificação do comportamento da ‘consciência’ frente ao ‘objeto’.”¹³³ Uma vez efetivada esta redução, o desenvolvimento histórico se dá como desenvolvimento da consciência, acreditando-se o filósofo dispensado de estudar as condições materiais da história e a relação da consciência com estas condições materiais. Marx critica a

¹³² K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 47.

¹³³ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 136.

filosofia da história hegeliana como uma abstração e uma construção especulativa das relações históricas como relações espirituais. Em Hegel culmina uma tradição da historiografia alemã que, desde Herder, se volta para as grandes ações de Estado e dos seus chefes, para o desenvolvimento global da consciência religiosa e cultural, deixando de fora os detalhes da vida prática e material dos indivíduos e de suas relações mútuas, culminando numa grande teodicéia ou antropodicéia: “A filosofia da história hegeliana é a última conseqüência, conduzida a sua “mais pura expressão”, de toda esta historiografia alemã, na qual não se trata de interesses reais, nem sequer de interesses políticos, mas de puros pensamentos”.¹³⁴

A crítica dirigida à concepção de história de Hegel visa minar seu idealismo, quer dizer, colocar em questão o princípio de que a verdadeira história é uma história de relações da consciência. A crítica dirigida aos epígonos de Hegel é muito mais brusca e elementar, por serem simplesmente considerados ignorantes em matéria de estudos históricos. Marx reconhece que Hegel deve ter estudado bastante história para chegar a sua construção idealista e especulativa da mesma; reconhece mesmo seu acerto em muitos aspectos, defendendo-o inclusive contra as incompreensões de seus seguidores. Assim sendo, estabelece-se uma nítida distinção entre o trabalho de Hegel e o dos herdeiros de seu sistema: “Quando se faz, como Hegel, uma tal construção pela primeira vez para toda a história e o mundo atual em toda sua abrangência, isto não é possível sem conhecimentos positivos abrangentes, sem se ocupar pelo menos em alguns pontos da história empírica, sem grande energia e perspicácia. Mas se nos contentamos em explorar uma construção dada e herdada para nossos próprios objetivos, então sem dúvida não se faz necessário nenhum conhecimento da história.”¹³⁵ Os ideólogos herdeiros do hegelianismo ficam muito aquém do conhecimento histórico de Hegel. Se uma nova concepção da história deve poder se impor, ela necessariamente terá de estar à altura da concepção de história desenvolvida por Hegel. O

¹³⁴ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 39.

¹³⁵ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 159-160.

materialismo histórico é esta concepção de história que veio para rivalizar com a grande construção idealista da história, dada na obra de Hegel. Assim sendo, *A Ideologia Alemã*, apesar de ter seu alvo imediato nos epígonos hegelianos, encontra seu significado histórico no desafio à construção de história de Hegel, na medida em que lhe contrapõe pela primeira vez a concepção materialista da história.

O ponto de partida de uma concepção materialista da história não são as representações, conceitos ou idéias, mas os indivíduos e as relações efetivas que estabelecem entre si. Neste sentido, Marx não procura um pensamento que pudesse se dizer sem pressupostos, mas, pelo contrário, busca situar quais os pressupostos que servem de base para sua análise: “Os pressupostos com que começamos não são arbitrários, não são dogmas, [mas] são pressupostos reais, dos quais só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto as herdadas quanto as criadas por sua ação. Estes pressupostos são, portanto, constatáveis numa via puramente empírica.”¹³⁶ A história é, por conseguinte, a história feita pelos indivíduos em suas interações, e não a história de uma entidade dada antes de todo o processo e que se efetivasse nos diversos momentos da história. A história, neste sentido, vai sendo construída pelos indivíduos que vivem em cada época, tenham eles consciência desta sua atividade ou não. Proposições triviais que mais não fazem do que estender o materialismo embrionário de Feuerbach ao estudo da história; o mérito de Marx estará na especificação desta abordagem materialista, ultrapassando em muito as banalidades do materialismo de seu antecessor. De imediato, pode-se constatar que estes indivíduos são seres vivos que precisam reproduzir continuamente as condições materiais de sua vida: fome, sede, etc. estão sempre a indicar necessidades a serem satisfeitas. A existência material de um ser humano não é algo garantido por si só, sendo o homem forçado a interagir com o mundo material para garantir sua sobrevivência. A história tem início precisamente com a produção das condições materiais da existência humana: “Pode-se distinguir os homens dos

¹³⁶ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 20.

animais pela consciência, pela religião, pelo que quer que se queira. Eles próprios começam a se distinguir dos animais desde o momento em que começam a *produzir* seus meios de vida, um passo que é condicionado por sua organização corporal. Na medida em que produzem seus meios de vida, eles produzem indiretamente sua própria vida material.¹³⁷

Uma vez estabelecido o ponto de partida material da análise, cabe ao historiador estudar empiricamente como se deu o desenvolvimento do processo de produção das condições materiais da existência humana. *A Ideologia Alemã* esboça já a concepção das formas de produção, a partir das quais os indivíduos são determinados em sua existência individual. Desde a forma mais primitiva de produzir, o indivíduo encontra-se determinado pelo contexto da produção das condições materiais de sua existência: “Esta forma da produção não deve ser considerada apenas pelo lado da reprodução da existência física dos indivíduos. Ela é muito mais já uma determinada maneira da atividade destes indivíduos, uma determinada maneira de exteriorizarem sua vida, uma determinada *forma de vida* dos mesmos. Assim como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim eles são. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com *o que* eles produzem quanto com *o como* eles produzem. O que os indivíduos são, por conseguinte, depende das condições materiais de sua produção.”¹³⁸ A abordagem materialista da história não parte, assim, de indivíduos isolados, construídos metafisicamente em sua natureza humana perene, mas de indivíduos já sempre situados e determinados pela forma em que produzem, naturalmente com outros indivíduos, as condições materiais de sua existência. A crítica de Marx à posição do individualismo radical, tal como expressa em seu ataque ao egoísmo de Stirner, encontra aqui seu fundamento: o indivíduo não é nunca

¹³⁷ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 21. No original, Marx cortou uma formulação mais acentuada: “O primeiro ato *histórico* destes indivíduos, com que eles se distinguem dos animais, não é que eles pensem, mas que eles comecem a *produzir seus meios de vida*.” (ibidem, p. 20)

¹³⁸ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 21.

independente da forma de produzir sua existência material, uma forma sempre dada historicamente e não escolhida individualmente.

Mas a análise de Marx não se limita a constatar generalidades desta ordem; seus estudos de economia política permitem-lhe concretizar o que vem a constituir as diversas formas de produção. Assim, a cada nível de desenvolvimento da produção corresponde um nível de desenvolvimento tanto do intercâmbio entre os indivíduos quanto da divisão do trabalho: “Cada nova força produtiva tem como consequência um novo desenvolvimento da divisão do trabalho.”¹³⁹ O desenvolvimento da divisão do trabalho traz consigo a separação entre o trabalho agrícola e o trabalho industrial e comercial, o que leva à crescente separação entre campo e cidade. O desenrolar da história da humanidade não é, portanto, algo caótico, mas obedece a uma lógica do desenvolvimento das formas de produção. A divisão do trabalho reflete-se ainda numa determinada forma de se apropriar do meio e dos produtos do trabalho: “Os diversos níveis de desenvolvimento da divisão do trabalho são outras tantas formas diferenciadas da propriedade; quer dizer, cada nível da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos entre si com relação ao material, instrumento e produto do trabalho.”¹⁴⁰ Constituem-se, desta maneira, as diversas formas de propriedade, que regulam as relações entre os indivíduos: primeiro, a forma da propriedade tribal,¹⁴¹ depois a forma da propriedade comunitária e estatal,¹⁴² a forma da propriedade feudal e estamental¹⁴³ e, por fim, a moderna forma da propriedade capitalista.

No ataque ao subjetivismo e individualismo de Bauer e Stirner, ganha expressão a nova abordagem sociológica dos fenômenos humanos, que começa a se desenvolver na primeira metade do século XIX. A pretensão de alguns românticos de se erguerem por cima de suas respectivas sociedades é colocada em questão, mostrando-se as

¹³⁹ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 22.

¹⁴⁰ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 22.

¹⁴¹ Cf. K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 22.

¹⁴² Cf. K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 22.

¹⁴³ Cf. K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 24.

determinantes sociais de toda individualidade. Neste sentido, a abordagem materialista do homem e sua história, proposta por Marx e Engels na *Ideologia Alemã*, participa de uma nova tendência à objetivação da prática humana, desta vez de cunho sociológico e econômico. A investigação científica deverá doravante voltar-se para a base material e empírica da sociedade, procurando descobrir ali as relações que efetivamente se estabelecem entre os homens: “O fato é, pois, este: determinados indivíduos, que são produtivamente ativos de determinada maneira, entram nestas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica deve em cada caso particular mostrar empiricamente e sem nenhuma mistificação e especulação a ligação da divisão social e política com a produção.”¹⁴⁴ A cada forma de produção corresponde uma determinada forma de organização da sociedade e do Estado. Quando o filósofo especulativo se põe a refletir sobre estas formações sociais e políticas, acredita estar diante de uma esfera independente e ignora sua determinação a partir da realidade econômica. Concentrando sua atenção nas representações que os indivíduos fazem de sua realidade social e política, chega à conclusão de que a consciência determina a realidade dos mesmos, quando na verdade essa é sempre determinada pela realidade sócio-econômica em que se encontram os indivíduos: “Não a consciência determina a vida, mas a vida determina a consciência.”¹⁴⁵ Assim sendo, faz-se necessário estudar a atividade prática e o processo de desenvolvimento prático do homem, caso se queira compreender o que é o homem e sua história, até mesmo a consciência e suas representações.

Partindo do estudo materialista do homem e da história, chega-se mesmo à conclusão de que a própria posição idealista, que parte da consciência e não do mundo real, é o resultado de um processo histórico bastante material. No início, temos o homem como um ser vivo que precisa sobreviver, ou seja, que precisa comer, beber, proteger-se do frio e do calor, etc. A primeira coisa que o homem tem de fazer é, pois, criar os meios para satisfazer estas necessidades. Mas, ao se ocupar

¹⁴⁴ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 25.

¹⁴⁵ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 27.

da criação destes meios materiais de sua existência, o homem acaba necessariamente criando novas necessidades, o que o leva para o segundo momento da relação histórica primitiva: “A segunda [relação] é que, a própria necessidade primitiva satisfeita, a ação da satisfação e o já adquirido instrumento da satisfação conduzem a novas necessidades”.¹⁴⁶ O coletor de frutas que usa uma vara e uma cesta para colher seu alimento cria com isto já a necessidade da vara e da cesta; o caçador que abate o animal com arco e flecha já tem a necessidade de produzir seu arco e sua flecha. Mas, além de estender assim a esfera das necessidades materiais, toda ação histórica pressupõe a reprodução da própria espécie humana, o que deve ser contemplado em toda abordagem materialista da história: “A terceira relação que entra aqui logo de início no desenvolvimento histórico é que os homens, que cada dia repõem novamente sua própria vida, começam a fazer outros homens, a se reproduzir – a relação entre homem e mulher, pais e filhos, a *família*.”¹⁴⁷ Por mais primitiva que seja uma formação histórica, nela os indivíduos já sempre estabelecem entre si relações sociais, das quais a família é a mais primitiva das formas. A interação social entre os indivíduos é um dado tão primitivo no estudo da história quanto a própria existência de indivíduos que possam fazer alguma coisa no mundo que os rodeia. Com o incremento das necessidades, da produtividade e da própria população, desenvolve-se pouco a pouco a divisão do trabalho, inicialmente ainda com base em predisposições físicas (força, habilidade mecânica). Neste estágio primitivo, nem o ferreiro nem o lavrador ou o caçador podem sobreviver apenas dos produtos de sua consciência, não se desenvolvendo também as ilusões da consciência separada. Só com a divisão do trabalho material e espiritual surge a ilusão de uma consciência independente, ao mesmo tempo em que se fixa a própria divisão do trabalho: “A divisão do trabalho torna-se efetivamente divisão somente a partir do momento em que se estabelece uma divisão do trabalho material e espiritual. A partir deste momento a consciência efetivamente *pode* imaginar ser outra

¹⁴⁶ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 28.

¹⁴⁷ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 29.

coisa que não a consciência da práxis constituída, representar *realmente* alguma coisa sem representar algo real – a partir deste momento a consciência está em condições de se emancipar do mundo e passar à construção da teoria “pura”, teologia, filosofia, moral, etc.”¹⁴⁸

A posição de uma consciência abstrata e especulativa é, por conseguinte, o resultado de um longo processo de desenvolvimento da produção e das relações sociais, tornando-se possível somente numa sociedade já bastante desenvolvida, em que subsiste um grupo de indivíduos que têm sua sobrevivência garantida mesmo sem a participação material na produção dos meios de vida desta sociedade. A casta sacerdotal é a primeira forma em que isto se tornou historicamente possível; a moderna elite dos intelectuais é sua última forma até o momento. A ideologia, que considera o mundo como dominado por idéias, corresponde exatamente aos interesses e às ilusões deste grupo, cujo poder consiste em reduzir relações sociais e econômicas efetivas a representações, conceitos ou categorias, fazendo passar tais representações por relações reais. As ilusões da consciência isolada, do subjetivismo e do individualismo, pressupõem uma divisão do trabalho desenvolvida e se alimentam do desconhecimento desta divisão e da relação da consciência com a mesma. A crítica de Marx a Stirner tem sua importância na análise cruel e objetiva a que submete as ilusões de um representante da casta dos trabalhadores espirituais: em Max Stirner encontra-se um defensor ideológico do individualismo que desconhece sistemática e, poder-se-ia acrescentar, voluntariamente as determinações sociais do indivíduo, considerando-se aquém e além de toda sociabilidade. A crítica dirigida a Hegel diz respeito à sua compreensão do homem e da história apenas no nível da consciência, identificando-o como pensador idealista e especulativo, quer dizer, como um ideólogo, mesmo que reconheça sua perspicácia social e histórica.

A Ideologia Alemã, apesar de sua simpatia para com a posição materialista de Feuerbach, supera também o naturalismo e o humanismo feuerbachianos, marcantes ainda no Marx dos *Manuscritos de*

¹⁴⁸ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 31.

1844. Aliás, é característico do ideólogo acusar de desumano tudo aquilo que não corresponde à sua idéia do humano, e nisso Feuerbach não passa de um ideólogo do tipo tradicional. Para o Marx da *Ideologia Alemã*, “humano” e “desumano” são expressões que só fazem sentido no contexto histórico dos diversos estágios da produção: “A expressão positiva “humano” corresponde às relações determinadas e *dominantes* de acordo com um dado nível da produção e à forma por elas condicionada de satisfazer as necessidades, assim como a expressão negativa “desumano” corresponde às tentativas diariamente renovadas por este mesmo nível da produção de negar estas relações dominantes e a forma de satisfação nela vigente, no âmbito da forma de produção existente.”¹⁴⁹ Situando a questão do humanismo no âmbito da produção e vinculando-a às tarefas que cada sociedade se propõe e pode se propor de acordo com o nível de desenvolvimento da produção, Marx mina o terreno do humanismo idealista tradicional ao mesmo tempo em que lança o desafio fundamental a todo humanismo de trabalhar na realização do homem a partir daquilo que é dado no mundo real, especificamente a partir do mundo moderno, em que o homem se encontra multiplamente enredado nos mecanismos da forma capitalista da produção.

A superação do humanismo idealista vem associada à superação do naturalismo feuerbachiano, que representa o homem como um dado da natureza, para o qual a história se reduz a um processo de alienação e recuperação de sua própria natureza. A nova concepção materialista da história permite, agora, pensar o homem como um ser histórico, que constitui e se apropria historicamente de sua natureza. O filósofo que apela para uma pretensa natureza humana “esquece que tanto a “natureza interior” dos homens quanto sua “consciência” da mesma, quer dizer, sua “razão”, foram em todos os

¹⁴⁹ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 417-418. Ver ainda *A miséria da filosofia* (MEW 4), p. 140, onde Marx desenvolve este raciocínio no caso da sociedade feudal, em que o desumano, chão e burguês vai assumindo o caráter de força do futuro.

tempos um produto histórico”.¹⁵⁰ *A Ideologia Alemã* dá, assim, um passo decisivo no sentido da superação da idéia da natureza humana, que desde Maquiavel e Hobbes desempenha uma importante função no pensamento político moderno: mesmo o que em cada etapa da história se pensa ser a natureza do homem resulta das relações concretas estabelecidas nesta etapa e que são, por sua vez, resultado de toda a história anterior. A natureza no homem é um dado evanescente, enquanto sua história vai constituindo sua própria realidade.

O reconhecimento da natureza histórica e social dos condicionamentos humanos é uma tarefa primordial do pensamento moderno, porque sem ele não se chega a compreender os mecanismos que bloqueiam o pleno desenvolvimento das capacidades humanas. Assim, é importante compreender o desenvolvimento da divisão social do trabalho e suas conseqüências, para poder pensar e agir para lá dos estreitos limites impostos por esta divisão fundamental. Numa sociedade baseada na divisão do trabalho, cada qual se restringe a uma esfera bem determinada de atividade, à qual deve se ater, se quiser sobreviver sob estas condições sociais. A divisão social do trabalho fixa a atividade dos indivíduos em determinados compartimentos, e esta tendência à fixação das relações sociais caracteriza toda a história até os presentes dias: “Este fixar-se da atividade social, esta consolidação de nosso próprio produto em uma força material sobre nós, que escapa de nosso controle, desfaz nossas expectativas e acaba com nossos cálculos, é um dos momentos principais no desenvolvimento histórico até agora”.¹⁵¹ Ao se especializar e se restringir a uma determinada esfera de atividade, o indivíduo se torna completamente dependente de outros indivíduos igualmente especializados, dando-se a satisfação de suas necessidades somente a partir da rede social constituída pela interação produtiva de todos os especialistas. Escapando do controle de cada indivíduo, a atividade social assim constituída fixa-se e passa a se apresentar como uma realidade independente dos indivíduos. Quanto mais cada um produz nesta rede social da produção, tanto mais reforça

¹⁵⁰ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 468.

¹⁵¹ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 33.

o poder que essa tem sobre ele, consolidando-a numa esfera estranha que a cada momento interfere no destino dos indivíduos. Por fim, a esfera da atividade social passa a ser vista pelos indivíduos como um todo estranho, já não lhes ocorrendo que eles estão em sua origem e que eles poderiam transformá-la: “A força social, quer dizer, a força de produção multiplicada, que se origina da interação dos diversos indivíduos, condicionada pela divisão do trabalho, aparece aos olhos destes indivíduos, não como sua própria força unificada, mas como uma força estranha, posta fora deles mesmos”.¹⁵² Trata-se aqui da “alienação, para nos fazer entender pelos filósofos”,¹⁵³ mas pensada no contexto bem concreto do desenvolvimento das formas de produção e da divisão do trabalho.

Ao mesmo tempo em que se põe a estudar os mecanismos econômicos e sociais da alienação do homem moderno, Marx abandona o discurso hegeliano e feuerbachiano da alienação, considerado agora uma bela fraseologia, bastante longe da realidade do homem moderno. Se nos *Manuscritos de 1844* Marx se valia de um esquema feuerbachiano para procurar descrever a alienação do homem moderno, vendo no trabalho assalariado a exteriorização da natureza genérica do homem, em que cada qual é confrontado com o produto de seu trabalho como um poder estranho, agora ele critica a vaguidade de uma tal concepção. Na concepção idealista da alienação, podemos ter a contraposição da consciência ao objeto da consciência como algo estranho, como em Hegel, ou da essência humana a uma essência divina exterior ao homem, como em Feuerbach, ou ainda simplesmente do eu ao não-eu, como em Fichte, Bauer e Stirner. Nos *Manuscritos de 1844*, Marx concebia um modelo de alienação em que o homem perdia seu caráter de ser genérico, passando a considerar como estranhas todas aquelas relações que constituem a natureza genérica do ser humano. Nestas construções, a superação da alienação dá-se simplesmente como um retorno a si mesmo da consciência, da essência humana, do eu ou, finalmente, do gênero humano. Na *Ideologia Alemã*, Marx critica a

¹⁵² K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 34.

¹⁵³ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 34.

fraseologia da alienação, que dá a entender que a superação da alienação do homem moderno poderia se dar com um simples retorno a algo já pré-existente: “portanto, no lugar da tarefa de descrever os indivíduos reais em sua alienação real e nas relações empíricas desta alienação, dá-se aqui o velho caso de colocar no lugar do desenvolvimento de todas as relações empíricas o simples pensamento da alienação, do estranho, do sagrado.”¹⁵⁴ O discurso da alienação é, pois, abandonado, não porque Marx tenha passado a ver a sociedade moderna com outros olhos, mas porque aquele discurso é visto como profundamente contaminado pelo pensamento idealista, o qual, movendo-se sempre de uma ou outra maneira no nível das representações da consciência, não chega a expor a alienação do homem moderno em suas relações empíricas e materiais, deixando, assim, de lado precisamente a esfera em que é possível chegar a compreender a necessidade de uma transformação radical da base material da sociedade moderna. Em termos de conteúdo, toda a crítica da economia política formulada por Marx nas décadas seguintes continua fundamentada na concepção do mundo moderno como um mundo da alienação, sendo a economia política tradicional criticada precisamente por não compreender os mecanismos da sociedade capitalista como extremamente alienantes. Uma última variante terminológica da alienação encontra-se, então, no primeiro volume do *Capital*, quando se passa a descrever o comportamento fetichista dos indivíduos frente às mercadorias.

V

O trabalho de concretizar a crítica ao estado de coisas no mundo moderno e de repensar as estratégias de transformação é levado adiante em *A miséria da filosofia*, de 1847, em que o socialismo utópico de Proudhon é submetido a uma severa crítica já na perspectiva de uma compreensão materialista das relações históricas e sociais, e no *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848, em que Marx e Engels formulam os princípios de uma nova prática revolucionária, que tem no moderno

¹⁵⁴ K. Marx, *Die deutsche Ideologie* (MEW 3), p. 262.

proletariado o sujeito da transformação radical da sociedade moderna. Polemizando contra a obra *A filosofia da miséria*, de Proudhon, *A miséria da filosofia* volta a criticar a velha tendência idealista de conceber a história como um processo basicamente espiritual, como o desenrolar de conceitos e categorias. Nesta medida, retoma também os ataques à dialética idealista hegeliana, estando Marx convencido de que, por trás da construção histórica de Proudhon, esconde-se a velha dialética das categorias tomadas em sua abstração e elevadas à posição de absolutas. A crítica a Hegel assim efetuada não acrescenta nada de novo ao que Marx já tinha feito em obras anteriores, mas o esforço de mostrar a inconsistência da posição de Proudhon leva a uma concretização maior das categorias econômicas, necessária para a compreensão do processo histórico efetivo. Valendo-se do trabalho dos economistas clássicos, como Smith e Ricardo, Marx procura mostrar que Proudhon não chega a compreender a dinâmica econômica do mundo moderno, não podendo, por conseguinte, conceber uma estratégia de transformação adequada. Nos poucos momentos em que abandona a polêmica e se dispõe a oferecer elementos para a compreensão da dinâmica econômica e social do mundo moderno, Marx apresenta os traços gerais de sua concepção crítica da economia política e da sociedade moderna.

O primeiro ângulo de ataque a Proudhon se dá contra sua insuficiente compreensão do processo de constituição do valor no mercado moderno. Aceitando agora¹⁵⁵ plenamente o desenvolvimento da teoria do valor representada por Smith e, sobretudo, Ricardo, Marx mostra que as dificuldades que Proudhon encontra em compreender o valor de um bem no mercado já tinham sido resolvidas pelos economistas clássicos. Assim, Ricardo já demonstrara em seus *Princípios de economia política*, de 1815, que a utilidade não é a medida do valor de troca de uma mercadoria, embora seja um elemento necessário da

¹⁵⁵ Ao começar seus estudos de economia política, no início de 1844, Marx rejeitava a teoria do valor de Ricardo (cf. MEGA I, 3, p. 409-583), o que significa que no lapso de três anos sua disposição a aceitar uma descrição empírica da realidade econômica, mesmo que cruel, evoluiu para lá do sentimentalismo humanista dos primeiros socialistas.

mesma. Partindo dos estudos de Smith e Ricardo, Marx traça então uma clara distinção entre o valor de uso e o valor de troca. Apesar de ninguém se dispor a comprar algo que não tenha utilidade, não é seu valor de uso que constitui seu valor de troca, como mostra suficientemente a utilidade e absoluta necessidade do ar que respiramos, o qual nem por isto adquire um valor de troca no mercado. A teoria do valor desenvolvida por Ricardo diz que, uma vez suposta a utilidade, as coisas tiram seu valor de troca de duas fontes, a raridade e a quantidade de trabalho necessária para sua produção. Descontando alguns poucos bens que têm um alto valor por sua raridade, a massa dos bens disponíveis no mercado tira seu valor de troca da quantidade de trabalho necessária para sua produção, uma relação que se realiza na concorrência entre os diversos produtores. Quanto mais tempo de trabalho se requer para produzir um bem tanto maior será seu valor de troca no mercado; e quanto menor a quantidade de trabalho necessária para produzi-lo tanto menor será seu valor de troca. Nesta simples equação da economia política, manifesta-se a importância do trabalho na constituição do valor das mercadorias.

Será importante, por conseguinte, compreender o destino do trabalho numa época em que tudo pode vir a ser um objeto de troca ou uma mercadoria. A troca de bens também se desenvolve historicamente, desde o momento em que se troca apenas o excedente da produção, ou seja, aqueles produtos que não são imediatamente consumidos, até a época do capitalismo moderno, em que toda a produção é destinada à troca, o que quer dizer que desde o início do processo da produção o objetivo é obter um produto que possa ter realizado seu valor de troca como mercadoria no mercado. A fase final desta mercantilização de todas as esferas da produção se caracteriza pela venalidade generalizada de todos os atributos do ser humano: “Chegou, por fim, um tempo em que tudo o que os homens até então tinham considerado como não-alienável se tornou objeto da troca, do tráfico, alienado. É este o tempo em que mesmo coisas que até ali eram compartilhadas, mas nunca trocadas, dadas, mas nunca vendidas, adquiridas, mas nunca compradas: virtude, amor, convicção, saber, consciência moral e assim por diante, em que, com uma palavra, tudo se tornou objeto do comércio. É o tempo da corrupção generalizada, da

universal venalidade ou, para empregar o modo de falar econômico, o tempo em que cada objeto, físico ou moral, é levado ao mercado como bem comercial, para ser avaliado em seu devido valor.”¹⁵⁶ Num mundo universalmente regido pelas regras do mercado, é de capital importância compreender como se constitui o valor das mercadorias, porque a partir delas se estabelecem todas as relações sociais, cabendo ao investigador materialista descrever em suas imbricações a ordem geral das venalidades que é a moderna sociedade capitalista. Marx se recusa a seguir os socialistas de seu tempo de juventude, quando estes glorificam o progresso da moderna indústria sem compreender o que há nela de regressão e de perda, considerando os males da sociedade moderna provenientes de vícios de toda ordem e não da natureza do processo de produção subjacente a toda a sociedade. A crítica social destes socialistas utópicos é fundamentalmente inócua, porque não chega a identificar os mecanismos reais da alienação moderna, podendo mesmo, em sua superficialidade, fazer o elogio destes mecanismos como grandes avanços da humanidade.

A posição de Proudhon na *Philosophie de la misère* é atacada como um exemplo da ingenuidade deste primeiro socialismo. Tendo lido Smith e Ricardo sobre o significado do trabalho para a constituição do valor, Proudhon se deixa empolgar pela idéia de uma sociedade igualitária regida pelas regras do trabalho, quando, a um olhar mais atento ao texto dos economistas, sobretudo de Ricardo, ressalta que a sociedade burguesa já é a realização do igualitarismo e do significado do trabalho, sem que por isto se possa dizer que esta sociedade corresponda ao paraíso sonhado pelos socialistas. Pois perdura na sociedade burguesa um antagonismo de classes e o trabalhador não trabalha para si mesmo, mas para o patrão ou capitalista. Assim, mesmo que na economia capitalista o trabalho esteja na origem de todo valor, não se chega a uma apropriação coletiva dos produtos do trabalho pelos trabalhadores, porque o trabalho é sistematicamente explorado pelo

¹⁵⁶ K. Marx, *Das Elend der Philosophie* (MEW 4: tradução do original francês *La Misère de la Philosophie* por E. Bernstein e K. Kautsky, em 1885), p. 69.

capital. Este só subsiste enquanto se realiza pela exploração do trabalho; e, nas condições da economia capitalista, também o trabalho só se realiza submetendo-se às regras do capital. Em sua descrição da sociedade moderna, Proudhon não quer ver o antagonismo de classes que continua determinando as relações sociais em geral; em seu lugar, gostaria de erguer a pureza do antagonismo político, em que se salvam as ilusões do pequeno burguês que não compreende sua própria posição social.

No cenário da exploração capitalista do trabalho, portanto no cenário real do antagonismo de classes, a fonte de todo valor, que é o trabalho humano, é tratada como uma mercadoria qualquer. Novamente, é de Ricardo que Marx retira sua concepção do trabalho como mercadoria: nas condições do mercado capitalista, o trabalhador é obrigado a vender o único bem que ainda possui, sua força de trabalho; com isto coloca à venda uma mercadoria, cujo valor é determinado como o de outra mercadoria qualquer, ou seja, o valor de troca do trabalho é determinado pela quantidade de trabalho necessária para produzir a força de trabalho, no caso, a quantidade de trabalho necessária para produzir os alimentos, o vestuário, a habitação, etc., o mínimo necessário para a sobrevivência do trabalhador. Adquirida a mercadoria trabalho, o capitalista tira dela o máximo de benefício possível, naturalmente em proveito próprio. Esta concepção do trabalho como mercadoria é extraída de Ricardo e apresentada sumariamente por Marx: “Resumamos: O trabalho, onde ele próprio é mercadoria, mede-se como tal pelo tempo de trabalho necessário para a produção da mercadoria trabalho. E o que é necessário para a produção da mercadoria trabalho? Exatamente aquele tempo de trabalho necessário para a produção dos objetos imprescindíveis para a manutenção ininterrupta do trabalho, quer dizer, para pôr os trabalhadores em condição de levar sua vida e reproduzir sua raça.”¹⁵⁷ Longe de significar a libertação do trabalhador, a importância do trabalho na constituição do valor da mercadoria leva ao aprisionamento do trabalhador nas malhas da produção capitalista; longe de conduzir a

¹⁵⁷ K. Marx, *Das Elend der Philosophie* (MEW 4), p. 83.

uma apropriação dos produtos do trabalho pelos trabalhadores, o sistema capitalista de produção leva a reduzir a um mínimo a participação do trabalhador na distribuição efetiva dos produtos do trabalho, ao mínimo necessário para garantir a sua sobrevivência e a reprodução de sua classe.

Como muitos dos primeiros socialistas, Proudhon se recusa a aceitar esta descrição cruel dos mecanismos da economia capitalista, pondo-se a criticar os economistas clássicos lá onde se trata apenas de compreender o que efetivamente se passa. Também para Marx a linguagem de Ricardo demonstra o cinismo da moderna burguesia, mas ainda assim reconhece que ela descreve relações reais, o que é imprescindível para a compreensão da realidade do moderno mundo capitalista: “Sem dúvida, a linguagem de Ricardo é cínica a mais não poder. Colocar os custos de fabricação de chapéus numa e mesma série com os custos de sustentação do homem significa transformar os homens em chapéus. Mas não gritemos demais sobre o cinismo. O cinismo se encontra nas coisas e não nas palavras que designam as coisas.”¹⁵⁸ Não será o uso de belas palavras que mudará a situação de miséria do trabalhador na economia capitalista. A aceitação da linguagem realista dos economistas clássicos caracteriza todo o socialismo dito científico de Marx e Engels, com o qual eles conduziram o programa revolucionário dos anos 40 a um novo nível de compreensão e planejamento estratégico. Isto não significa, contudo, que os economistas clássicos não devam, por sua vez, ser submetidos a uma apreciação crítica.

A crítica à economia política, também característica do programa de Marx e de Engels, se dirige a dois momentos complementares. De imediato, constata-se que os economistas clássicos tomam as categorias econômicas como um dado fixo: “Os economistas expõem as relações de produção burguesas, divisão do trabalho, crédito, dinheiro, etc., como categorias fixas, imutáveis, eternas.”¹⁵⁹ Se isto corresponde, por um lado, a sua posição de classe, como pensadores

¹⁵⁸ K. Marx, *Das Elend der Philosophie* (MEW 4), p. 82-83.

¹⁵⁹ K. Marx, *Das Elend der Philosophie* (MEW 4), p. 126.

burgueses, por outro, fixa as relações vigentes na sociedade burguesa, sugerindo que esta é eterna e imutável. Um pensamento revolucionário capaz de fazer frente às categorias da economia política deverá mostrar que elas são também o resultado de um processo histórico, podendo vir a ser transformadas pela própria história. Mostra-se, então, como um momento complementar da fixação das categorias burguesas pelos economistas clássicos, sua falta de compreensão histórica: “Os economistas nos esclarecem como se produz sob as relações dadas acima; o que eles não esclarecem é como estas relações são produzidas elas próprias, quer dizer, o movimento histórico que lhes dá a vida.”¹⁶⁰ A compreensão histórica das relações sociais da produção tira das categorias o nimbo da eternidade, situando-as no contexto real do antagonismo de classes e preparando, assim, o terreno para as estratégias revolucionárias. A aceitação da linguagem cínica dos economistas não significa, portanto, a aceitação e a perpetuação do cinismo das relações sociais vigentes no âmbito da sociedade burguesa. Apesar de seu comprometimento com a economia capitalista, os economistas clássicos, para permitir uma compreensão dos mecanismos do sistema econômico a que servem, desenvolveram teorias que permitem descrever as múltiplas facetas deste sistema de produção, podendo Marx recorrer a elas para avançar no sentido de uma compreensão crítica do mesmo.

Uma das mais importantes facetas da produção capitalista, já descrita por Ricardo e agora arrolada pela *Miséria da filosofia*, é a da contínua desvalorização de todos os fatores implicados no processo de produção, a partir do momento em que se produz exclusivamente para realizar o valor do produto no mercado. Com a desenfreada concorrência estabelecida no mercado, toda inovação técnica na produção tende a tornar ultrapassadas as técnicas anteriores: “Cada nova invenção que torna possível produzir em uma hora o que até agora se produzia em duas horas desvaloriza todos os produtos da mesma espécie que se encontram no mercado. A concorrência obriga o produtor a vender o produto de duas horas tão barato quanto o

¹⁶⁰ K. Marx, *Das Elend der Philosophie* (MEW 4), p. 126.

produto de uma hora. A concorrência impõe a lei de acordo com a qual o valor de um produto é determinado pelo tempo de trabalho necessário para sua produção. O fato de que o tempo de trabalho serve como medida do valor de troca torna-se deste modo a lei de uma continuada *desvalorização* do trabalho.”¹⁶¹ Não é qualquer tipo de trabalho que está em condições de sobreviver à competição de um mercado de concorrência. Em cada nível de desenvolvimento das técnicas de produção, impõe-se o trabalho socialmente competitivo, sendo sua competitividade estabelecida pela própria concorrência: “É importante não perder de vista o fato de que não é o tempo em que uma coisa foi produzida que determina o valor, mas o *mínimo* de tempo em que ela pode ser produzida, e este mínimo é determinado pela concorrência.”¹⁶² Como a mercadoria tem de realizar seu valor no mercado, entrando necessariamente em concorrência com as demais mercadorias da mesma espécie, sairá vitoriosa aquela mercadoria que tiver demandado a menor quantidade de trabalho, pois esta terá o menor valor de troca, o que lhe garantirá sempre a preferência do comprador ou do consumidor. Assim, a concorrência generalizada no mercado desvaloriza continuamente mercadorias e processos de trabalho agora obsoletos. Como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma mercadoria depende dos instrumentos empregados no processo da produção, a introdução de novas técnicas e de novos instrumentos, com os quais se possa produzir mais com menos tempo de trabalho, leva a baixar o valor de troca da mercadoria, desvalorizando também as mercadorias produzidas em processos menos adiantados. Além de levar a uma contínua desvalorização das mercadorias, a inovação técnica torna obsoletos os próprios instrumentos de produção dos concorrentes: “Mais ainda, a desvalorização não se estende só às mercadorias levadas ao mercado, mas também aos instrumentos de produção e a fábricas inteiras.”¹⁶³ Novas técnicas, novas máquinas e novos instrumentos em novas

¹⁶¹ K. Marx, *Das Elend der Philosophie* (MEW 4), p. 94-95.

¹⁶² K. Marx, *Das Elend der Philosophie* (MEW 4), p. 95.

¹⁶³ K. Marx, *Das Elend der Philosophie* (MEW 4), p. 95.

fábricas, produzindo as mesmas mercadorias em menos tempo de trabalho, baixam significativamente o valor de troca das mercadorias, tornando obsoletos instrumentos, técnicas e fábricas que não consigam se adequar às novas condições de concorrência no mercado. Em traços ainda genéricos, *A miséria da filosofia* esboça, portanto, já em 1847, uma descrição da dinâmica de obsolescência inerente ao mercado capitalista, uma dinâmica fundamental para a compreensão dos conflitos e desafios do mundo moderno.

Após os tumultuados anos de 1848 e 1849, Marx procurará até o fim de sua vida, em 1883, uma descrição adequada e crítica da dinâmica da economia capitalista, subjacente a todos os fenômenos políticos, sociais e culturais da sociedade moderna. Dos resultados alcançados ao longo dos anos chegou a publicar *Para a crítica da economia política*, em 1859, e o primeiro volume de *O Capital*, em 1867. Junto com o segundo e o terceiro volumes do *Capital* e com o farto material de estudo conhecido como *Grundrisse* ou *Esboços da crítica da economia política*, estes textos apresentam a mais crítica e profunda análise do sistema de produção capitalista, abrindo concomitantemente uma nova perspectiva à compreensão das particularidades da sociedade moderna.

VI

A recepção do pensamento materialista histórico de Marx é uma das mais ricas e multifacetadas da história contemporânea.¹⁶⁴ Estreitamente ligada à evolução do movimento operário internacional,

¹⁶⁴ A mais detalhada história da recepção das idéias de Marx encontra-se espalhada nos doze volumes da *História do Marxismo*, organizada por E. J. Hobsbawn. Ao lado de artigos e contribuições dedicados aos diversos movimentos sociais e políticos que se apropriaram do pensamento marxista, encontra-se nos diversos volumes da *História do Marxismo* artigos dedicados especificamente à recepção do pensamento de Marx, que serviram como fonte para boa parte da presente reconstituição sumária.

esta recepção se dá em cenários fortemente carregados de paixão política e social.

Ao morrer em 1883, grande parte do trabalho de Marx se encontrava inédito. Um primeiro esforço no sentido de pôr à disposição do público os resultados da pesquisa empreendida por Marx ao longo de toda sua vida foi feito por Engels, que é responsável pela edição do segundo e terceiro volumes do *Capital*, pela publicação de *A crítica ao Programa de Gottha* (1891) e pela reedição de uma série de textos já publicados anteriormente, mas de difícil acesso. No entanto, até a década de 1920, não foi feita nenhuma tentativa de editar as obras completas de Marx, ficando sua recepção limitada a textos dispersos e muitas vezes incompletos. Com o apoio do novo regime soviético vitorioso na Rússia, D. Riazânov iniciaria, em Moscou, o primeiro projeto de edição completa da obra de Marx e Engels, prevendo a publicação de quarenta volumes. Conhecida como MEGA (*Marx-Engels Gesamtausgabe*), esta edição foi interrompida no décimo segundo volume, em 1935, sob a crescente intervenção do stalinismo nos rumos da revolução soviética russa. Mais tarde, a partir de 1956, seria preparada, na República Democrática Alemã, uma nova edição bastante ampla, mas não completa, das obras dos dois autores, conhecida como MEW (*Marx-Engels Werke*). Uma última tentativa de edição das obras completas de Marx e Engels foi feita nos anos 70, num trabalho conjunto entre a União Soviética e a República Democrática Alemã, mas também ficou em poucos volumes publicados, da centena originalmente prevista. Dentre as publicações feitas desde os anos 20, duas tiveram grande importância na reorientação dos rumos da recepção da obra de Marx. Um primeiro impacto foi causado pela publicação, em 1932, da *Ideologia Alemã* e dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844*, que abriu uma nova perspectiva de leitura de Marx, granjeando-lhe inclusive novos segmentos do público antes avessos a seu pensamento, como o público humanista e cristão. Mas também a publicação dos *Grundrisse*, primeiro em Moscou, nos anos de 1939 e 1941, e depois, definitivamente, em Berlim, no ano de 1953, contribuiu para uma reorientação da leitura de Marx, que passa a ser tratado cada vez mais como um clássico do pensamento europeu e menos como um doutrinário de um movimento ortodoxo.

As idéias de Marx começaram a se fazer ouvir já muito cedo, podendo ser constatada mesmo nos primeiros anos da década de 1840 uma certa ressonância entre os correligionários da esquerda hegeliana, como Bruno Bauer e Max Stirner. Nas atividades de agitação política, que culminariam na revolução de 1848, Marx e Engels tornam-se figuras representativas do movimento comunista-proletário internacional, cuja ideologia ajudam a definir e a divulgar. Com a repressão política subsequente à derrota do movimento operário em 1848 e 1849, Marx se concentra, ao longo dos anos 50, em suas investigações científicas na área da economia política, colaborando ao mesmo tempo em jornais, sobretudo dos EUA.

Ao longo dos anos 60 e 70 do século XIX, as idéias de Marx são conhecidas sobretudo através dos documentos redigidos por ele para a Associação Internacional dos Trabalhadores, na qual Marx e Engels travam ferrenha batalha com os anarquistas inspirados em Proudhon e Bakunin. Trata-se mais de uma prática educacional e de definição política voltada para o movimento operário do que de uma difusão da teoria econômica, apesar de esta servir de pano de fundo para toda a intervenção nos rumos do movimento proletário internacional. Neste cenário, a Comuna de Paris viria a contribuir para a difusão internacional das idéias marxistas, uma vez que se reconhece a importância da A. I. T. na insurreição parisiense e a influência de Marx por trás da mesma.

A partir dos anos 80, o destino do marxismo está ligado ao desenvolvimento da social-democracia alemã. Com a participação do próprio Engels (*Anti-Dübring*, 1878, e *O desenvolvimento do socialismo da utopia à ciência*, 1882), passa-se a trabalhar na consolidação de uma doutrina marxista. Sobretudo com a publicação da revista *Neue Zeit*, desde 1883, sob a orientação de Kautsky, vai se definindo o que doravante será geralmente conhecido como “marxismo”, uma doutrina com ares de ortodoxia e princípios bem definidos. O empenho de Kautsky vai no sentido da superação do socialismo utópico e eclético das gerações anteriores e do estabelecimento do socialismo como uma ciência que compreende as leis históricas que levarão a sociedade moderna ao socialismo. Os termos “marxista” e “marxismo” adquirem um valor positivo, sendo empregados sistematicamente para definir a

ideologia e a política da social-democracia alemã. Com a revista *Neue Zeit* objetiva-se elevar o nível teórico dos militantes e simpatizantes da social-democracia, levando à vitória da doutrina marxista sobre as rivais. Mesmo criticando a fixação de um “marxismo” e se recusando a aceitar a designação de “social-democrata”, Engels contribuiu no sentido do estabelecimento de uma cosmovisão marxista, trabalhando na fixação de um cânone de textos desde a morte de Marx, em 1883, até sua própria morte, em 1895. O pensamento de Marx é associado, neste período, com o de Darwin: enquanto este é considerado o grande gênio das ciências da natureza, aquele é colocado como seu par nas ciências sociais e históricas. Tanto Kautsky quanto Engels contribuem para o estabelecimento desta associação de “gigantes da ciência moderna”, procurando naturalmente enfatizar o caráter científico e não meramente ideológico do pensamento marxista, diante de um público oitocentista amplamente positivista e cientificista. A grande realização de Marx teria sido a de introduzir a economia na história e a história na economia, estabelecendo o pilar central da concepção marxista do mundo, sua concepção materialista da história. A escola marxista que se cria em torno à *Neue Zeit* e sob a orientação de Kautsky é a grande responsável pelo estabelecimento de um historicismo de cunho marxista, que funciona como uma doutrina e determina as opções políticas da social-democracia. Extraído da obra econômica de Marx as teses da progressiva pauperização das massas trabalhadoras sob o sistema de produção capitalista, do decréscimo da taxa de lucro e do conseqüente colapso da economia capitalista, Kautsky concebe a revolução socialista como uma inevitabilidade histórica, dispensando-se uma mobilização voluntarista da parte dos socialistas.

Serão essas mesmas teses, enfatizadas por Kautsky, que servirão de alvo às primeiras críticas burguesas dirigidas contra o pensamento econômico de Marx. Assim, Georg Adler (*Os fundamentos da crítica de Karl Marx à atual economia política*, 1878) mostra estatisticamente que não há uma tendência à pauperização e nem uma tendência ao colapso visível no capitalismo contemporâneo. A resultados semelhantes chegavam também Lujó Brentano (*Minha polémica com Karl Marx*, 1890) e Julius Wolf (*Socialismo e ordem social capitalista*, 1892), mostrando-se a indefensabilidade da teoria da pauperização. Os ataques

de intelectuais burgueses à teoria de Marx levaram os socialistas a uma reavaliação da teoria econômica marxista, destacando-se neste sentido o trabalho de Bernstein.

Com Eduard Bernstein (*Os pressupostos do socialismo e as tarefas da social-democracia*, 1899), abre-se um capítulo da história do marxismo conhecido como “revisionismo”, cuja importância reside na ruptura com a ortodoxia das leituras doutrinárias de Marx, o que levaria ao desenvolvimento de vários “marxismos” em lugar de um só. Tendo sido convencido pelos críticos burgueses da teoria de Marx, Bernstein passou a criticar a teoria do colapso do sistema capitalista, fundamental na concepção da história e da evolução política defendida pelos social-democratas alemães; mas ao mesmo tempo passou a atacar também a idéia da revolução, defendendo uma política de reformas com base no sistema de produção capitalista. A natureza revolucionária da social-democracia foi defendida por Kautsky em *Bernstein e o programa social-democrata* (1899), tendo as idéias de Bernstein sido atacadas também por Rosa Luxemburg em *Reforma social ou revolução?* (1899).

O conflito dos marxismos de diversa natureza tornar-se-ia definitivo, quando a social-democracia alemã apoiou, em 1914, a entrada da Alemanha na guerra, levando as facções mais radicais e revolucionárias a romperem definitivamente com o socialismo da social-democracia. Nos embates travados durante a guerra, nos quais Lênin assume uma posição-chave, constitui-se um movimento revolucionário comunista que se lança como a Terceira Internacional, passando a falar da social-democracia como da Segunda Internacional e da velha Associação Internacional dos Trabalhadores como da Primeira Internacional. Na polêmica dos comunistas bolcheviques, vitoriosos na revolução russa de 1917, a social-democracia ou a Segunda Internacional é identificada com o kautskismo, o centrismo e mesmo com o oportunismo. Fixam-se, assim, como antagônicas duas vertentes do marxismo, uma considerada reformista e revisionista e a outra revolucionária e operária.

No período do entre-guerras, o kautskismo e as idéias da social-democracia são criticadas por uma série de autores comunistas ou simpatizantes do comunismo, como Georg Lukács (*História e consciência de classe*, 1923), Karl Korsch (*Marxismo e Filosofia*, 1923) e Antonio

Gramsci (*Cadernos do Cárcere*, 1929-1937). Estas críticas ao dogmatismo da cosmovisão otimista da social-democracia recolocaram em cena as facetas mais radicais e revolucionárias de Marx, passando-se a dar maior valor ao método por ele seguido, ao ideário revolucionário e ao compromisso com o proletariado. Sobretudo *História e consciência de classe* marcou profundamente a recepção das idéias de Marx a partir dos anos 20, tendo recolocado em primeiro plano a articulação da análise da economia capitalista com a reflexão mais filosófica sobre a constituição da consciência e suas condições materiais. Lukács foi o primeiro a centrar sua leitura sobre a noção do fetichismo da mercadoria ou, como ele a designa, da reificação (*Verdinglichung*) no mundo capitalista desenvolvido. Mesmo antes da publicação dos *Manuscritos de 1844*, que sairia em 1932, Lukács abriu assim o debate em torno à idéia hegeliano-feuerbachiana da alienação e de sua importância para a obra de Marx. A associação da análise da reificação com os estudos de Max Weber sobre a racionalização na economia, na sociedade e no Estado modernos contribuiu para a aproximação das contribuições teóricas de Marx e de Weber, podendo-se ver sua influência ainda na crítica de Horkheimer à racionalidade instrumental. Aliás, a obra de Lukács foi importante no desenvolvimento de um marxismo heterodoxo no Ocidente, tendo antes sido atacada pelo comunismo ortodoxo do regime soviético.

Apesar de ter sua origem num movimento revolucionário efetivo, o marxismo da Terceira Internacional rapidamente se desenvolveu no sentido de uma nova ortodoxia, em que se associou uma cosmovisão evolucionista, desenvolvida por Engels e continuada por Lenin (*Materialismo e Empiriocriticismo*, 1908), a uma ideologia da práxis revolucionária, desenvolvida particularmente por Lenin (*O que fazer?*, 1902; *O Estado e a Revolução*, 1917). Com a morte de Lenin, em 1924, o destino da revolução russa ficou nas mãos de Stalin, que foi pouco a pouco consolidando seu poder e impôs o marxismo-leninismo como doutrina oficial do regime soviético. Neste contexto, Stalin fez publicar, em 1929, o até então inédito *Dialética da Natureza*, de Engels, numa tentativa de impor os princípios do materialismo dialético também aos estudiosos das ciências naturais. Para a doutrina do marxismo-leninismo sustentada pelo stalinismo, uma mesma dialética deveria dar conta dos processos históricos e dos fenômenos da

natureza, uma exigência formulada por Engels, mas pouco considerada por Marx. O próprio Stalin (*Sobre materialismo dialético e histórico*, 1938) encontrou tempo para dar sua contribuição à história do materialismo dialético. Não se pode dizer que a avalanche de literatura marxista produzida durante as décadas de vigência dos diversos tipos de socialismo realmente existente tenha trazido alguma contribuição original ao pensamento marxista, mesmo se levando em consideração as posições de Trotski, de Mao Tse-Tung ou como quer que se chamassem. O resultado foi antes o sufocamento da liberdade de pensamento, que para muitos comunistas convictos, inclusive ocidentais, só viria a ser superado na década de 50, após a morte de Stalin.

Um desenvolvimento livre e heterodoxo o pensamento marxista conhece desde a fundação, nos anos 1920, do Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt, em torno ao qual se reúnem autores fortemente influenciados por Marx, mas não comprometidos com a ortodoxia deste ou daquele partido. Seu primeiro diretor, o austro-marxista Carl Grünberg, articulou os esforços do instituto, até o fim dos anos 20, em torno a seu *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (1910-1930), voltado para a reconstituição da história do movimento operário. A partir de 1930, Max Horkheimer assume a direção do instituto, concentrando os esforços dos pesquisadores no sentido da constituição de uma teoria crítica da sociedade. Com trabalhos de Leo Löwenthal (“Sobre a posição social da literatura”, 1932), Erich Fromm (“Sobre método e tarefa de uma psicologia social analítica”, 1932), Gerhard Mayer (“Política de crise e economia de planejamento”, 1935), Walter Benjamim (“A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”, 1936), Max Horkheimer (“Teoria tradicional e teoria crítica”, 1937), Herbert Marcuse (“Para a crítica do hedonismo”, 1938), Karl August Wittfogel (“A teoria da sociedade oriental”, 1938) e Theodor W. Adorno (“Sobre o caráter fetichista na música e a regressão da audição”, 1938), a revista do instituto, *Zeitschrift für Sozialforschung*, fomentava, já nos anos 30, uma extensão do âmbito da leitura crítica da realidade moderna, que só viria a ser plenamente reconhecida a partir dos anos 50, com a derrocada do stalinismo. Herbert Marcuse (“Novas fontes para a fundamentação do

materialismo histórico”, 1932), membro do instituto a partir de 1932, foi, aliás, um dos primeiros a reconhecer a importância dos escritos do jovem Marx para a pesquisa das origens do materialismo histórico e de sua relação com o pensamento de Hegel.¹⁶⁵

A publicação, pela primeira vez de forma completa, dos *Manuscritos de 1844* e da *Ideologia Alemã*, em 1932, abriu espaço para uma discussão em torno à evolução do pensamento de Marx. Por um lado, formou-se uma interpretação humanista e mesmo existencialista, que coloca em primeiro plano os textos de juventude de Marx, explorando particularmente as teses humanitárias e voluntaristas dos *Manuscritos de 1844*, das quais se chegaria a uma chave de leitura para toda a obra, inclusive d’*O Capital*. Por encontrar exatamente nos primeiros textos de Marx o respaldo para o humanismo pretendido, esta interpretação não vê uma quebra de continuidade em seu desenvolvimento. Particularmente forte imediatamente após a Segunda Guerra, esta linha de leitura da obra de Marx ficou associada à corrente existencialista, então amplamente difundida. Autores como Karl Löwith (*De Hegel a Nietzsche*, 1941), Paul Tillich (*O homem no cristianismo e no marxismo*, 1951), Heinrich Popitz (*O homem alienado: crítica do tempo e filosofia da história do jovem Marx*, 1953), Erich Thier (*A idéia de homem do jovem Marx*, 1957), Jean-Paul Sartre (*Crítica da razão dialética*, 1960), Maurice Merleau-Ponty

¹⁶⁵ Cf. o artigo citado em H. Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, p. 7: “A publicação dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx do ano 1844 deve se tornar um acontecimento decisivo na história da pesquisa sobre Marx. Estes *Manuscritos* poderiam colocar em nova base a discussão sobre a origem e o sentido original do materialismo histórico, sim, de toda a teoria do “socialismo científico”; eles possibilitam também a colocação mais frutífera e promissora da questão sobre as relações de conteúdo entre Marx e Hegel.” Em seu artigo, publicado originalmente na revista *Die Gesellschaft*, em 1932, Marcuse já propunha uma leitura de continuidade entre os *Manuscritos* e a *Ideologia Alemã*, sugerindo que as diferenças entre os dois textos se devem à diferença nos alvos a serem atingidos, uma vez a fixação de categorias econômicas pelos economistas burgueses, a outra o pseudo-idealismo dos jovens hegelianos (cf. *loc. cit.*, p. 33-34).

(*As aventuras da dialética*, 1961) e Pierre Bigo (*Marxismo e humanismo*, 1961) procuraram aproximar marxismo, humanismo, existencialismo e mesmo cristianismo. Já em 1948, George Lukács (*Existencialismo ou Marxismo?*) deu uma resposta crítica à nova tendência, na perspectiva do socialismo soviético. No centro da atenção desta recepção existencialista encontra-se a idéia da alienação do homem e de sua superação por uma reapropriação da natureza humana pelo homem, característica da posição feuerbachiana dos *Manuscritos de 1844*.

Esta apropriação existencial-humanista do pensamento de Marx não se preocupou em elucidar a evolução das idéias de Marx, patente já no ataque às posições ideológicas, inclusive de Feuerbach, na *Ideologia Alemã*. Em oposição a esta leitura continuísta da obra de Marx, em que se tem do início ao fim um autor comprometido indistintamente com o humanismo, surgiu nos anos 60 uma leitura calcada na idéia da ruptura entre o pensamento do jovem Marx e seu pensamento maduro. Para esta leitura, levada a cabo por Louis Althusser (*Por Marx*, 1965, e *Ler o Capital*, 1966), existe uma “ruptura epistemológica” no desenvolvimento de Marx, inicialmente datada em 1845, ano em que Marx teria se despedido de seu humanismo precedente, a ponto de ser justificado falar no “anti-humanismo” do Marx posterior.¹⁶⁶ A partir desta ruptura, as pretensões teóricas do humanismo filosófico passariam a ser criticadas veementemente, sendo o humanismo definido como uma ideologia.¹⁶⁷ Na leitura de Althusser,

¹⁶⁶ Cf. L. Althusser, *Pour Marx*, p. 236: “No sentido estrito da teoria, pode-se e deve-se então falar abertamente de um *anti-humanismo teórico de Marx*”.

¹⁶⁷ Cf. L. Althusser, *Pour Marx*, p. 233: “A partir de 1845, Marx rompe radicalmente com toda teoria que funde a história e a política sobre uma essência do homem. Esta ruptura única comporta três aspectos teóricos fundamentais: 1. Formação de uma teoria da história e da política fundada sobre conceitos radicalmente novos: conceitos de formação social, forças produtivas, relações de produção, superestrutura, ideologias, determinação em última instância pela economia, determinação específica dos outros

Marx se despede de suas idéias humanistas e evolui no sentido de uma posição científica, na qual chega à compreensão das relações sociais e históricas como “estruturas” que determinam as representações e interesses dos indivíduos. Abre-se, assim, nos anos 60, o capítulo da leitura estruturalista de Marx, sobretudo d’*O Capital*, caracterizada por sua negação do sujeito humano como fator determinante do processo histórico e por sua ênfase no momento estrutural como determinante de todas as relações históricas e sociais.

As críticas à leitura estruturalista de Marx vêm de diversas posições. Na perspectiva de um marxismo humanista e existencial, o próprio Sartre (“Jean-Paul Sartre responde”, 1967) se encarregou de ressaltar a função ideológica do estruturalismo, considerado como o último bastião da ideologia burguesa contra as idéias de Marx. Representando o marxismo ortodoxo, o PC francês dedicou um número de sua revista (*La Pensée 135: Structuralisme et Marxisme*, 1967) à crítica da nova leitura do marxismo. Em nome de um marxismo crítico desenvolvido nos países socialistas, Zelený (*A lógica científica de Karl Marx e O Capital*, 1967) propõe uma leitura mais criteriosa da evolução entre os *Manuscritos de 1844* e *A Ideologia Alemã*, sugerindo tratar-se neste segundo texto de um aprofundamento do humanismo e não de um anti-humanismo.¹⁶⁸ Do lado dos frankfurtianos, Alfred Schmidt (“O ataque estruturalista à história”, 1969) criticou a falta de compreensão

níveis, etc. 2. Crítica radical das pretensões teóricas de todo humanismo filosófico. 3. Definição do humanismo como *ideologia*.”

¹⁶⁸ Cf. J. Zelený, *Die Wissenschaftslogik bei Marx und Das Kapital*, p. 290: “Nossa análise pode ser considerada como a fundamentação da tese de que o ponto de vista teórico-filosófico das “Teses sobre Feuerbach” e da “Ideologia Alemã” apresenta *uma nova forma do humanismo*.”

histórica do marxismo de vertente estruturalista, cuja fixação de uma estrutura ideológica congelaria o processo histórico e ontologizaria relações de natureza social. O ataque à leitura althusseriana de Marx foi bastante generalizado, como mostram as respostas de autores tão diferentes como Roger Garaudy (“Estruturalismo e a “morte do homem””, 1968), David McLellan (*Marx*, 1975) e Lucio Colletti (*Ultrapassando o marxismo e as ideologias*, 1979).

Referências bibliográficas

- ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris, Maspero, 1965.
- ALTHUSSER, Louis et alii. *Lire le Capital*. Paris, Maspero, 1966.
- AVINERI, Schlomo. *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge, Cambridge UP, 1968.
- BEKKER, Konrad. *Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*. Hamburg, Verlag O, 1973.
- BIGO, Pierre. *Marxisme et humanisme. Introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx*. Paris, PUF, 1953.
- CALVEZ, Jean-Yves. *La pensée de Karl Marx*. Paris, Seuil, 1956.
- CORNU, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels*. Paris, PUF, 1955.
- CORNU, Auguste. *Karl Marx und die Entwicklung des modernen Denkens*. Berlin, Dietz, 1950.
- FRIEDRICH, Manfred. *Philosophie und Ökonomie beim jungen Marx*. Berlin, Duncker & Humblot, 1960.
- FROMM, Erich. *Marx's Concept of Man*. New York, F. Ungar, 1961.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Origens da Dialética do Trabalho. Estudo sobre a lógica do jovem Marx*. Porto Alegre, L&PM, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.
- HESS, Moses. *Philosophische und Sozialistische Schriften 1837-1850*. Berlin, Akademie Verlag, 1961.
- HOBBSAWN, Eric & alii. *História do Marxismo*. 12 vols. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983ss.
- HYPPOLITE, Jean. *Études sur Marx et Hegel*. Paris, Marcel Rivière, 1955.
- KÄGI, Paul. *Genesis des historischen Materialismus*. Wien/Zürich, Europa Verlag, 1965.
- LÖWITZ, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg, Felix Meiner, 1986 ('1941).
- LUKÁCS, Georg. "Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx (1840-1844)", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 2 (1954), p. 288-343.
- MANDEL, Ernest. *La formation de la pensée économique de Karl Marx*. Paris, Maspero, 1967.
- MARCUSE, Herbert. *Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*. Oxford, Oxford UP, 1941.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Marx-Engels Werke* (MEW). Berlin, Dietz, 1956ss.
- NAVILLE, Pierre. *De l'Aliénation à la Jouissance*. Paris, Anthropos, 1967.

- NICOLAEVSKY, Boris & MAENCHEN-HELFEN, Otto. *Karl Marx. Eine Biographie*. Berlin/Bonn, Dietz, 1975.
- POPITZ, Heinrich. *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*. Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1953.
- RADDATZ, Fritz. *Karl Marx. Der Mensch und seine Lehre*. München, W. Heyne, 1977.
- ROSENBERG, David Jochelewitsch. *Die Entwicklung der ökonomischen Lehre von Marx und Engels in den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts*. Berlin, Dietz, 1958.
- SCHMIDT, Alfred. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Mannheim, Europäische Verlagsanstalt, 1962.
- THIER, Erich. *Das Menschenbild des jungen Marx*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.
- TUCHSCHEERER, Walter. *Bevor "Das Kapital" entstand. Die Entstehung der ökonomischen Theorie von Karl Marx*. Köln, Pahl-Rugenstein, 1968
- ZELENÝ, Jindřich. *Die Wissenschaftslogik bei Marx und "Das Kapital"*. Frankfurt/Wien, Europa Verlag, 1972.

Após duas guerras mundiais e o maior extermínio de massas humanas de que se tem notícia na história, o sobrevivente judeu Theodor W. Adorno pôde, já indo para o fim do século XX, ver um momento liberador na filosofia de Nietzsche, considerando-a “realmente uma virada no pensamento ocidental.”¹⁶⁹ Seu mérito estaria em ter expresso de forma incorruptível o preço que civilização e racionalização cobram do animal homem, tornando manifesto o outro lado da história do espírito apresentada por Hegel. Aliás, já Karl Löwith fazia culminar em Nietzsche aquele que é, na sua opinião, o desenvolvimento mais importante do pensamento alemão no século XIX, o que levou de Hegel a Nietzsche, passando por toda a corrosão do pensamento sistemático hegeliano ocorrido desde a década de 1840.¹⁷⁰ Esta posição de destaque é merecida, se considerarmos que em Nietzsche a crítica à modernidade e a busca de alternativas alcança uma radicalidade antes inconcebível. Nele já não se trata de uma crítica circunstancial, como nos jovens hegelianos de esquerda, nem de uma simples e vazia negação das categorias hegemônicas da sociedade burguesa, como em Max Stirner, uma negação que convive muito bem com a impotência prática do pequeno-burguês; com Nietzsche, a busca de alternativas, do novo e futuro, envolve a existência toda e uma nova forma de existência.

Como tantos representantes da alta cultura germânica, Nietzsche é filho de uma família de pastores, tendo nascido em Röcken, próximo a Lützen, na Saxônia, em 15 de outubro de 1844. Em 1846, nasce sua irmã Elisabeth, que viria a desempenhar um papel de primeira ordem no cenário de sua primeira recepção. Em 1849, morre o pai, uma infelicidade que muito o marcou, tendo a família se mudado para Naumburg, em 1850. Cedo começa seu interesse por música e poesia.¹⁷¹

¹⁶⁹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 34.

¹⁷⁰ Cf. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, p. 7.

¹⁷¹ Em notas autobiográficas de 1858 (sic!), o jovem Nietzsche apresenta uma lista seleta de 46 poemas de sua autoria, compostos entre 1855 e 1858

Em 1858, ganha uma bolsa de estudos para a renomada Landesschule Pforta, pela qual passaram Klopstock, Fichte, Schlegel e Ranke. Lá trava amizade com Paul Deussen, a partir de 1859; quase contemporâneos são ademais Carl von Gersdorff e o futuro filólogo e adversário Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff. Com dois amigos de Naumburg, funda em 1860 a sociedade literária e musical “Germania”, na qual teve seu primeiro contato com a música de Wagner, através de *Tristão e Isolda* (1860).

Em 1864, Nietzsche e Deussen, devidamente munidos de cartas de recomendação para o então famoso filólogo Ritschl, matriculam-se na universidade de Bonn. Nietzsche faz ali dois semestres de filologia e teologia. No ano seguinte, Nietzsche acompanha Ritschl, quando esse é transferido para Leipzig; fará ali quatro semestres de filologia, abandonando definitivamente o estudo da teologia. Ainda em 1865 descobre a filosofia de Schopenhauer, que marcará profundamente seu desenvolvimento filosófico. Em Leipzig conhece Erwin Rohde, começando uma longa amizade. Em 1867, seu trabalho sobre as fontes de Diógenes Laerte é premiado, abrindo-lhe as portas para uma carreira acadêmica como professor de filologia. No período vai também se entusiasmando mais e mais com a música de Wagner, o qual irá conhecer em novembro de 1868, dando início a uma relação produtiva para ambos, mas sobretudo para Nietzsche. Esse acaba nomeado, com ajuda de Ritschl, professor extraordinário de filologia clássica na universidade de Basileia, em fevereiro de 1869, antes mesmo de ter sido doutorado; o título de doutor ser-lhe-á conferido em março do mesmo ano pela Universidade de Leipzig. Nos poucos anos que se dedicará ao magistério (1869 a 1879), trabalhará Ésquilo, Sófocles, os líricos gregos, Hesíodo, Homero, mas também Platão, Aristóteles e os pré-socráticos. A partir de sua primeira visita a Wagner, em abril de 1869, Nietzsche se envolve nos anos seguintes com o plano de divulgação da obra do renomado músico. Em abril de 1870, é nomeado professor ordinário; são deste período os textos *O*

(cf. *Werke III*, p. 36-37). As mesmas notas, aliás, mostram um Nietzsche ainda enraizado na fé cristã, agradecendo a Deus, etc.

drama musical grego, Sócrates e a tragédia e A cosmovisão dionisíaca. Em agosto do mesmo ano, licencia-se para participar da guerra franco-prussiana, mas seu estado de saúde logo o levará de volta a Basileia. No início de 1871, Nietzsche passa a professor de filosofia, deixando Erwin Rohde como seu sucessor na filologia. Em fevereiro é licenciado em decorrência de seu precário estado de saúde; começa a redação de *O nascimento da tragédia a partir do espírito da música*, que será publicado em 1872. A obra é recebida com entusiasmo por Wagner.

A relação de Nietzsche com Wagner foi particularmente intensa entre 1869 e 1872, tendo ele visitado o músico 23 vezes neste período. Com a deterioração de seu estado de saúde a partir de 1872, as visitas se tornaram raras, não passando de quatro até 1876,¹⁷² ano em que Nietzsche começará a se afastar definitivamente de Wagner. Ao se conhecerem, os dois já compartilhavam duas paixões, a da música e a da filosofia pessimista de Schopenhauer. Engajado nos movimentos revolucionários que culminaram na revolução de 1848, Wagner conheceu Schopenhauer somente depois de frustradas as expectativas de transformação, como ocorreu com tantos intelectuais e artistas daquele tempo. A década de 1850 é marcada por um grande pessimismo da parte de todos aqueles que acreditavam na possibilidade de uma transformação radical da sociedade: clima ideal para a recepção da obra de Schopenhauer, este pessimista sem trégua, que terá a partir de agora seus leitores e continuadores. Na obra de Wagner, este pessimismo deixará marcas profundas sobretudo em *O Anel do Nibelungo* e no *Parsifal*, portanto nas últimas obras do dramaturgo. Na década de 1840, no entanto, o ideário de Wagner encontrava-se muito mais próximo de Feuerbach, cujo humanitarismo compartilha. A idéia feuerbachiana de um desenvolvimento global das potencialidades do homem leva Wagner à concepção de uma obra de arte global, cujo programa elabora em escritos como *Ópera e Drama, Uma comunicação a seus amigos* e *A obra de arte do futuro*, cujo título faz eco a uma obra de

¹⁷² Cf. R. Hollinrake, *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*, p. 95.

Feuerbach, *Princípios da filosofia do futuro* (1843).¹⁷³ A obra de arte global deveria superar a tendência moderna à divisão e fragmentação da percepção, voltando a articular numa só obra música, drama, dança, mito, etc. Quando Nietzsche conhece Wagner e adota seu programa de uma obra global, passa a se situar de certa maneira na linha de continuidade daqueles ideais revolucionários dos anos 40, de acordo com os quais seria necessário reverter a crescente divisão de trabalho e a conseqüente fragmentação da experiência humana. Nietzsche, no entanto, não subscreve as tendências socialistas e coletivas dos jovens revolucionários de então, procurando antes resgatar a perspectiva de uma experiência global ancorada na própria individualidade. Assim, caberá a seu Zaratustra anunciar, feito um profeta, o homem do futuro, que redimirá a humanidade esfacelada. Em “Da Redenção”, uma seqüência da segunda parte de *Assim falou Zaratustra*, encontram-se fortes ecos do ideal wagneriano e feuerbachiano de um novo homem, a começar pelo diagnóstico da fragmentação: “Eu vejo e vi coisas ainda mais terríveis e algumas tão horríveis que não gostaria de falar de cada uma e acerca de algumas nem sequer silenciar: a saber, homens, a quem tudo falta exceto uma coisa que tem em excesso – homens que nada mais são do que um grande olho ou uma grande boca ou uma grande barriga ou qualquer coisa grande – aleijados às avessas chamo a esses.”¹⁷⁴ Poder-se-ia acrescentar a esta lista homens que são só braços, homens que são só cérebro, homens que são só músculos, situando o choque de Zaratustra no contexto sócio-econômico que preocupava os jovens hegelianos. O campo destes destroçados assemelha-se muito ao campo de batalha, membros decepados espalhados por toda parte: “Em verdade, meus amigos, eu ando entre os homens como entre os fragmentos e os membros de homens! Isto é o mais terrível a meus olhos, que eu encontre o homem destroçado e espalhado como sobre um campo de batalha e de açougueiro.”¹⁷⁵ A obra redentora que aqui

¹⁷³ Sobre a importância de Feuerbach para Wagner, veja-se R. Hollinrake, *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*, p. 48s.

¹⁷⁴ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Werke II)*, p. 392-393.

¹⁷⁵ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Werke II)*, p. 393.

faz falta não é a do consolo cristão, que deixaria os fragmentos como tais, apenas lhes concedendo a dignidade de pessoa humana; não, a redenção que Zarathustra profetiza é a da reintegração global da natureza humana, a redenção num homem do futuro: “Eu ando entre os homens como entre os fragmentos do futuro: daquele futuro que contemplo. E esta é toda minha poesia e busca, que eu componha e reajunte em uma só coisa o que é fragmento e enigma e horrível acaso.”¹⁷⁶ Será esta perspectiva do futuro, a afirmação do que o homem pode vir a ser contra o que ele atualmente é, uma perspectiva que se abriu para Nietzsche em sua adoção do programa de Wagner de uma obra de arte global e de uma arte do futuro, que o levará no fim dos anos 70 a se afastar de Wagner e de Schopenhauer, em quem não verá mais do que pessimismo e, em última instância, a confirmação do niilismo moderno. Assim, apesar de não se poder dizer que Nietzsche foi um leitor de Feuerbach, acaba se mostrando mais fiel a seu programa do que o foi Wagner, que ao longo dos anos 50 foi levado a substituí-lo por Schopenhauer.

Em 1872, no entanto, Nietzsche afina ainda inteiramente com Wagner, mesmo que *O nascimento da tragédia* já antecipe os momentos essenciais que o levarão a se colocar contra seus mestres. A obra, aliás, foi recebida com frieza pelos colegas filólogos, que não lhe perdoaram as especulações.

De 1873 a 1876 publica suas *Considerações Extemporâneas*, com que procura intervir no cenário cultural alemão, em favor de Wagner e seu programa de reforma cultural: 1873 – *David Strauss, o confessor e o escritor*; 1874 – *Da utilidade e prejuízo da história para a vida e Schopenhauer como educador*; 1876 – *Richard Wagner em Bayreuth*. A partir de 1873, Nietzsche sempre estará mais ou menos adoentado, sofrendo de enxaqueca, irritação dos olhos e fraquezas generalizadas. No início de 1873, redige o ensaio “A filosofia na época trágica dos gregos”, em que abre novas perspectivas na leitura dos filósofos pré-socráticos. No dia 5 de maio, Nietzsche é apresentado a Paul Rée, em Basileia; durante o

¹⁷⁶ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Werke II)*, p. 394.

trimestre de verão, Rée e von Gersdorff assistem às lições de Nietzsche sobre os filósofos pré-socráticos.

A inauguração do Festival de Bayreuth, em 1876, com o estrelato de Wagner, as paradas oficiais de Luís II, rei da Baviera, e de Guilherme I, imperador da Prússia, causa péssimo efeito sobre Nietzsche, que doravante se manterá afastado de Wagner, até assumir uma posição francamente hostil ao compositor. Nietzsche interessa-se mais e mais pelas ciências, física, química, biologia e medicina. Em junho de 1876, obtém uma licença de um ano em Basileia, devido ao precário estado de saúde. Em meados de 1876, começa a trabalhar no que será sua próxima obra, *Humano, demasiado humano*. Em 1877, aparece uma tradução francesa de *Richard Wagner em Bayreuth*, única de suas obras traduzida durante o período de sua atividade autoral. Em 1878, publica *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*, em que se afasta do programa de Wagner; a longa amizade com o casal Wagner chega ao fim. Em janeiro, Wagner envia a Nietzsche sua mais recente composição, o *Parsifal*, em que se mostra quase reconciliado com o cristianismo; de modo provocativo, Nietzsche envia a Wagner, em maio, um exemplar de seu novo livro, em que Wagner aparece ao lado do cristianismo e do moderno niilismo como uma de tantas destas coisas demasiado humanas. Wagner lhe dá o troco público com “Público e Popularidade”, publicado em agosto. O estado de saúde de Nietzsche continua se agravando, levando à sua dispensa em Basileia, em junho de 1879, por um período de seis anos; deixa Basileia e passa a levar uma vida errante.

Em 1878/79 sai *Humano, demasiado humano*, obra com que marca sua ruptura com Schopenhauer e Wagner. Em 1880 sai *O viandante e sua sombra*, mais tarde incorporada como a última parte em *Humano, demasiado humano*. Em 1881 publica *Aurora: pensamentos sobre os preconceitos morais* e, em 1882, *A gaia ciência*. Estas três obras marcam um período de transição que leva de sua participação no programa de reforma cultural wagneriano ao Zaratustra, o herói do Nietzsche maduro. Em 1881 lê Spinoza; em agosto deste ano, ocorre-lhe “o

pensamento do eterno retorno”,¹⁷⁷ que marcará seu pensamento até o fim. Passa longos períodos na Itália, mas também na Suíça e no sul da França, procurando sempre o melhor clima para sua precária saúde. Nietzsche não é daqueles espíritos que transformam sua fraqueza em fonte de inspiração ou que elaboram uma obra para se consolarem; pelo contrário, luta com sua doença como o maior dos obstáculos a serem vencidos, pois está certo de que a doença não é um argumento contra a vida.¹⁷⁸ Só as naturezas fracas não conseguem enfrentar suas debilidades; lutar e superar um estado doentio é um sinal de força, indicativo de uma outra saúde superior. Em 1882, conhece Lou von Salomé, por quem se apaixona; seu pedido de casamento é recusado. Em julho deste ano, analisa a partitura vocal do *Parsifal*, de Wagner, tendo confirmada sua opinião sobre a guinada cristã do compositor. De novembro de 1882 a fevereiro de 1883 trabalha na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*. No dia 13 de fevereiro de 1883 morre Wagner. De 1883 a 1885 é publicada sua obra capital, *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém* (em 1883, partes I e II; em 1884, parte III; e em 1885, impressão privada e restrita, a quarta e última parte). Em 1886, sai *Além de bem e de mal, preâmbulo de uma filosofia do futuro*, e, em 1887, *Para a Genealogia da Moral, um escrito polêmico*. O ano de 1888 é marcado por uma série de escritos polêmicos: *O caso Wagner, um problema de músicos* e *Nietzsche contra Wagner* (publicado só em 1895), em que

¹⁷⁷ Cf. Nietzsche, *Ecce Homo (Werke II)*, p. 1128.

¹⁷⁸ Cf. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, prefácio ao vol. II, § 5: "Não escapará a um olho e a uma sensibilidade mais fina o que talvez constitui o encanto destes escritos, – que aqui um sofredor e um carente fala como se ele *não* fosse um sofredor e um carente. Aqui *é* para ser mantido o equilíbrio, a serenidade, até mesmo a gratidão ante a vida, aqui domina uma vontade austera, orgulhosa, constantemente desperta, constantemente sensível, que se impõe a tarefa de defender a vida *contra* a dor e de quebrar todas as conclusões que costumam crescer da dor, desilusão, tédio, isolamento e outros solos pantanosos feito esponjas venenosas. Talvez isto sirva de sinal aos nossos pessimistas para que se testem a si mesmos? – pois foi naquela época que eu me convenci da proposição: "um sofredor *ainda não tem direito ao pessimismo!*"

Nietzsche expõe de forma bem clara sua posição com relação a Wagner e seu projeto cultural; *O Anti-Cristo, uma maldição sobre o cristianismo* (publicado em 1895), no qual ataca o cristianismo com toda a virulência de sua escrita; *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo* (publicado em 1889); e finalmente *Ecce Homo: como nos tornamos o que somos* (publicado postumamente), uma retrospectiva de sua vida e de sua obra. O estado de saúde de Nietzsche vinha se agravando mais e mais; em fins de 1888, primeiros sinais de loucura, que se agravam e acabam num colapso total no dia 3 de janeiro de 1889, em Turim (em suas últimas cartas, assina como “o monstro”, “o crucificado”, “Dioniso”). Seu amigo Overbeck vai buscá-lo, internando-o em Basileia. Diagnóstico: “paralisia progressiva”. A mãe o leva para Jena (os médicos de Jena supõem uma infecção sífilítica, remontando a 1865 e 1866). Será cuidado pela mãe, que o leva para a casa em Naumburg, em 1890, e pela irmã, até o ano de sua morte. Nietzsche morre no dia 25 de agosto de 1900.

II

Nietzsche é conhecido como um dos mais virulentos críticos da modernidade. Para situar adequadamente seu pensamento, no entanto, é preciso compreender que sua crítica é voltada muito mais contra a cultura moderna do que contra sua política, apesar de poder parecer o contrário. A modernidade política (sua crítica ao liberalismo, à democracia representativa, etc.) é bem mais tratada como um sintoma de uma problemática mais profunda, a da cultura moderna. Muito da polêmica em torno ao irracionalismo nietzschiano provém da confusão destes dois níveis de análise.

As *Considerações Extemporâneas* (1873-1876) são sua primeira e mais valiosa intervenção crítica contra a tendência geral da cultura moderna. Na primeira intervenção, *David Strauss, o confessor e o escritor* (1873), escrita pouco depois da vitória militar da Prússia sobre a França, Nietzsche argumenta contra o ufanismo geral dos alemães, considerando que uma superioridade militar não significa necessariamente uma superioridade cultural, passando a mostrar, a partir das banalidades de um de seus autores mais lidos (David Strauss),

as gritantes deficiências da cultura alemã. É bem verdade, concorda Nietzsche, que os alemães acumularam muitos saberes e muita erudição e que nenhum outro povo sacrificou tanto de suas energias no campo das ciências; mas nem por isto podem dizer que tem uma cultura: “Muito saber e erudição, no entanto, não é nem um meio necessário da cultura nem um sinal da mesma, coexistindo, caso necessário, perfeitamente com o contrário da cultura, a barbárie, quer dizer: a falta de estilo e a mistura caótica de todos os estilos.”¹⁷⁹ O conhecimento acumulado da ciência moderna convive perfeitamente com os modernos bárbaros, desde os prussianos de Bismarck barbarizando Paris em 1870 até os cowboys americanos e suas intervenções “cirúrgicas”, passando pelos nazistas, stalinistas e outros universalmente associados com a barbárie. Com cultura este saber acumulado pouco tem a ver, pois “cultura é antes de mais nada unidade do estilo artístico em todas as expressões vitais de um povo”,¹⁸⁰ algo que Nietzsche diz não se encontrar nos alemães.

Na segunda de suas *Considerações Extemporâneas, Da utilidade e prejuízo da história para a vida* (1874), Nietzsche estende sua crítica aos modernos em geral, mostrando, no caso do moderno interesse pela história, como saber e barbárie podem conviver perfeitamente. O homem moderno ajunta restos das culturas de todos os tempos, um pouco dos gregos, um pouco dos romanos, dos egípcios, dos hindus, etc., sem ser capaz de transformar estes restos em algo de próprio. Assim, o moderno desaparece atrás dos troféus conquistados em tantas campanhas militares: “a partir de nós mesmos, nós modernos nada temos; só porque nos cobrimos e sobrecarregamos com outros tempos, costumes, artes, filosofias, religiões, saberes, é que nos tornamos algo notável, a saber, tornamo-nos enciclopédias ambulantes”.¹⁸¹ Com considerações deste tipo, Nietzsche atingia um aspecto fundamental da cultura de seu tempo, mergulhada num historicismo raramente além do banal. Em vez de trabalhar no sentido da constituição de um estilo

¹⁷⁹ Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen I (Werke I)*, p. 140.

¹⁸⁰ Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen I (Werke I)* p. 140.

¹⁸¹ Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II (Werke I)*, p. 233.

próprio, de uma cultura que refletisse suas próprias necessidades vitais, o homem moderno se cobre dos mais variados legados da história, passando a sofrer de uma supersaturação histórica, altamente prejudicial para a vitalidade de um povo. Nietzsche elenca cinco aspectos prejudiciais desta supersaturação “cultural”, todos fundamentais para a compreensão de sua crítica à cultura moderna. O primeiro aspecto decorre imediatamente do monstruoso trabalho de acumulação de saberes estranhos: “o homem moderno sofre de uma personalidade debilitada.”¹⁸² O homem moderno é reduzido a um apreciador e consumidor de bens culturais, não se entendendo em princípio como produtor de sua cultura. Sua relação com a cultura, e particularmente com a história, é a do eunuco, incapaz de se envolver nas ações que assiste. De sua impotência decorre o segundo aspecto letal da supersaturação, a imparcialidade, objetividade ou neutralidade científica na abordagem da cultura dos outros. Maldosamente, Nietzsche vê nesta vontade de imparcialidade o instinto do eunuco, reduzido a sua função intelectual e contemplativa: nada mais podendo fazer, tratar-se-ia apenas de reunir imparcialmente os saberes acerca do “grande harém da história mundial”.¹⁸³ Só faz sentido falar de objetividade histórica lá onde os historiadores estão culturalmente à altura dos povos que estudam, o que implicaria uma experiência histórica que falta ao moderno homem das ciências. O que o moderno aparato educacional faz, no entanto, é descarregar sobre jovens inexperientes os conhecimentos que se foi ajuntando ao longo dos tempos. O resultado desta descarga é o bloqueio dos impulsos imediatos de uma juventude que deveria poder fazer sua própria experiência. Esta interferência com os instintos vitais de um povo é apresentada como o terceiro aspecto prejudicial da supersaturação cultural: “O sentido histórico, quando reina *sem freios* e tira todas as suas conseqüências, desenraíza o futuro, porque destrói as ilusões e toma das coisas existentes sua atmosfera, na

¹⁸² Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II (Werke I)*, p. 237.

¹⁸³ Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II (Werke I)*, p. 239; cf. ademais p. 246ss.

qual unicamente podem viver.”¹⁸⁴ No lugar da própria experiência histórica, que resultaria de um amadurecimento gradual, seja do povo, seja do indivíduo, coloca-se uma tênue rede de saberes sobre o que se pensa ter sido a experiência histórica de outros povos. Por mais rica que possa parecer uma cultura assim constituída, falta-lhe exatamente a unidade vital, sua essencial relação com a vida do povo e dos indivíduos. Nela não interessa tanto a experiência, o novo e original, quanto a continuidade com o passado, a transmissão de valores que vêm de longe. Antes mesmo de poder se desenvolver, a nova vida é sacrificada na aquisição de um velho saber histórico. Este envelhecimento precoce das novas gerações constitui o quarto aspecto prejudicial da supersaturação cultural. As forças jovens são condenadas a se compreenderem como as últimas de um longo processo enraizado no passado, em vez de se lançarem rumo ao futuro como as primeiras de um processo novo. Cada novo impulso é de antemão declarado epígono e sua sobrevivência dependerá de sua capacidade de se impor contra os juízos históricos reinantes, chegando-se à paradoxal situação, bem característica da modernidade, em que verdadeira cultura só se constitui contra e na destruição da cultura estabelecida. Como reação a este estado de coisas, ganha força o quinto e último aspecto elencado por Nietzsche como ligado à supersaturação histórica, a auto-ironia e o cinismo: “Muito próximo do orgulho do homem moderno encontra-se sua *ironia* sobre si mesmo, sua consciência de que tem de viver numa atmosfera histórica e como que noturna, seu temor de não conseguir mais salvar para o futuro nada de suas esperanças e forças juvenis. Aqui e ali chega-se a ir mais longe, ao *cinismo*, e se justifica o andamento da história”.¹⁸⁵ Ceticismo, ironia, cinismo, variantes de uma mesma intenção de se ver livre da carga histórica sem romper efetivamente com sua supremacia. A simples negação subjetiva de uma situação desesperadora não leva de modo algum à sua superação.

O que Nietzsche propõe como indispensável para que se chegue a ter a possibilidade de transcender o horizonte do moderno

¹⁸⁴ Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II (Werke I)*, p. 252.

¹⁸⁵ Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II (Werke I)*, p. 266.

historicismo dá bem uma idéia de sua importância como ponto de virada para o pensamento contemporâneo. O pensamento e o saber não podem ser neutralizados de fora, o que significa que a saída da miséria do cientificismo moderno só será possível, se o pensamento se neutralizar a si mesmo. Em termos do saber histórico: “a origem da formação histórica *deve* também ser conhecida historicamente, a história *deve* resolver o problema da própria história, o saber *deve* voltar seu agulhão contra si mesmo – este tríptico *deve* é o imperativo do espírito do “novo tempo”, caso haja nele efetivamente algo de novo, poderoso, promissor e originário.”¹⁸⁶ Este modelo de neutralização do saber, cujo objetivo não é tanto colocar em dúvida, mas muito mais colocar em cheque o saber, como forma de poder que sempre foi, poder repressor e excludente de um outro impedido de se manifestar, este modelo faz de Nietzsche o precursor de autores de primeira grandeza do século XX, como Adorno, Foucault, Derrida e Lyotard. Que este modelo não se caracterize pela linearidade do pensamento tradicional, é fácil de antecipar.

A crítica nietzschiana à cultura moderna atinge esta sempre que ela não transcende sua exterioridade, pois se alimenta da convicção de “que cultura pode ser mais do que *decoração da vida*, quer dizer, no fundo, sempre apenas dissimulação e velamento”.¹⁸⁷ O que falta ao homem moderno é precisamente uma cultura que se tenha desenvolvido a partir dos impulsos vitais. Lá onde a vida se experimenta imediatamente e procura se articular como cultura originária, pode-se ter certeza do conflito com a cultura estabelecida. Este é o caso dos dois modelos de superação tratados por Nietzsche nas duas últimas das *Considerações Extemporâneas*. A terceira, *Schopenhauer como educador* (1874), apresenta o modelo do filósofo em meio ao mundo moderno. O educativo que Nietzsche vê em Schopenhauer é menos ligado a conteúdos de sua filosofia do que ao exemplar enfrentamento das banalidades da cultura de seu tempo. Autêntica filosofia, como expressão de um impulso vital, relaciona-se com uma cultura das

¹⁸⁶ Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II (Werke I)*, p. 261.

¹⁸⁷ Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen II (Werke I)*, p. 285.

formas mortas e das exterioridades de modo conflitivo, condenando o filósofo ao isolamento e à solidão. Schopenhauer é modelar por ter lutado toda sua vida contra as tentações e as facilidades de fuga do mundo moderno, preferindo manter-se fiel a seu propósito, mesmo quando lhe foi negada a repercussão de sua obra. Nietzsche está à procura de exemplos de vida e não de doutrinas. Assim, trata-se também da apresentação de um modelo na quarta e última das *Considerações Extemporâneas, Richard Wagner em Bayreuth* (1876), em que o leitor é aproximado do mundo da autêntica arte. Com sua experiência em meio ao teatro moderno, Wagner teria chegado à compreensão da vergonhosa posição em que se encontram a arte e os artistas, de como “uma sociedade sem alma e endurecida, que se chama a si mesma de boa e que é na verdade má, conta arte e artistas entre seu cortejo escravo, para a satisfação de *necessidades aparentes*.”¹⁸⁸ Com isto a arte moderna se torna um luxo, elemento decorativo e supérfluo de uma sociedade que não anseia efetivamente por uma cultura autêntica, como forma de expressão de seus impulsos vitais. Wagner teria ademais compreendido a contrapartida do estabelecimento de uma cultura oficial, a condenação da cultura própria e viva do povo, que se articula em suas canções, suas danças e sobretudo em seus mitos. Recusando-se ao papel de decorador do cenário burguês moderno, Wagner se volta, como revolucionário, para as raízes mitológicas da cultura popular, reduzidas na sociedade moderna a contos de fada, a narrativas destinadas às crianças. A dramaturgia musical de Wagner propõe-se resgatar a força do mito, “como criação e linguagem da necessidade do povo”.¹⁸⁹ Assim como os trágicos gregos tiveram a força de se apropriar dos mitos de seu povo, também Wagner recorre à mitologia nórdica para falar diretamente à alma do povo, rompendo desta forma com a função prevista para a arte na sociedade moderna. Não mais decoração e luxo, mas expressão das necessidades vitais do povo.

Esta maneira de articular arte, mito e instinto popular situa Wagner e seu admirador na continuidade das preocupações

¹⁸⁸ Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen IV (Werke I)*, p. 404-405.

¹⁸⁹ Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen IV (Werke I)*, p. 406.

introduzidas na cultura moderna pelos românticos, sempre interessados em ir além das limitações da sociedade moderna e da cultura resultante do processo de esclarecimento em seu apogeu setecentista. O modelo Wagner satisfaz as condições do artista romântico, criador de uma nova cultura e de uma nova mitologia, capaz de reverter a drenagem do mito pela razão iluminista. Nietzsche retoma, assim, um campo já delineado pelos primeiros românticos no fim do século XVIII.

III

A idéia pós-iluminista de uma mitologia que complementasse o trabalho da razão se articulou, na verdade, em duas versões distintas. Na continuidade dos reflexos políticos e sociais do processo de esclarecimento, constata-se a necessidade de uma nova mitologia, uma mitologia da razão, capaz de entusiasmar também as massas incultas para a idéia da liberdade e da racionalidade. Realizada em alguns momentos da Revolução Francesa, esta idéia anima as reflexões do assim chamado *Mais antigo programa de sistema do idealismo alemão*. Ao lado deste ideário, ainda marcadamente racionalista, desenvolve-se já no fim do século XVIII o programa de uma nova mitologia em que o objetivo primordial é a reconciliação da razão com seus outros, sentimento, natureza ou mito.

É importante compreender a função da mitologia no cenário pós-iluminista, para não confundir o trabalho empreendido por Nietzsche sobre elementos mitológicos com uma simples retomada do mito. Pode-se ilustrar isto com o caso mais conhecido da distinção de fundo mitológico entre o dionisíaco e o apolíneo. Apesar de defender a necessidade do mito para a vitalidade cultural de um povo, como faz em *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche não atualiza o mito, como ainda é o caso na ópera wagneriana, que, ao reinterpretar a mitologia nórdica, dá-lhe nova vida e presença, num processo semelhante ao da antiga tragédia ática. Dioniso e Apolo não valem, na construção nietzschiana, como mitos, eles são tratados na distância da perspectiva histórica e mantidos como o que são, como mitos gregos. Mas a partir da compreensão, permeada pela filologia e pela história, do que foram Dioniso e Apolo para os gregos, Nietzsche vê se abrindo uma dimensão

fundamental para a compreensão tanto da natureza humana quanto dos rumos que a história tomou no Ocidente. O estudo histórico-filológico da mitologia grega abre-lhe a perspectiva do dionisíaco e a compreensão da necessária tensão entre o apolíneo e o dionisíaco como constitutiva da grandeza da cultura grega em seu período clássico.

De certa forma, pode-se avaliar os diversos períodos da cultura ocidental pós-helênica pela imagem que têm dos gregos e de sua cultura. Neste sentido, a reinterpretação que Nietzsche propõe com relação à cultura grega abre um novo período, repleto de tensões, radicalismo e extremismo. A imagem classicista da cultura grega, predominante na cultura alemã desde os estudos de Winckelmann em meados do século XVIII, concentra-se sobre o momento do apolíneo, todo harmonia, equilíbrio e beleza. Apolo é apresentado, em *O Nascimento da Tragédia*, com as características que Winckelmann usou para descrever uma estátua grega; o que distingue o apolíneo de Nietzsche do Apolo dos classicistas é sua correlação com um pólo antagônico, caracterizado precisamente como irrupção de forças não controladas, ameaçadoras do equilíbrio e da harmonia apolínea. Ao estabelecer esta correlação, Nietzsche supera a imagem apolínea da cultura grega, desenvolvida pelos classicistas, quebrando-a com a introdução do princípio dionisíaco na leitura de toda a arte e cultura gregas. Doravante, harmonia, equilíbrio e observância dos limites terão uma função bem diferente daquela que lhes era atribuída pelo classicismo. Em sua forma bruta e bárbara, o dionisíaco se manifesta na antigüidade em festas caracterizadas pelos excessos, sobretudo da sexualidade e da bebida: “justo as mais selvagens feras da natureza eram soltas aqui, até aquela horrenda mistura de volúpia e de crueldade”.¹⁹⁰ Todos os limites e laços eram rompidos nestas festividades, fossem os da individualidade, da família, do Estado ou dos costumes em geral. O que irrompe na barbárie dionisíaca é uma natureza que nunca incorporou os limites impostos pela civilização, manifestando-se como sem limites, quando isto lhe é concedido. Assim Nietzsche entende as orgias dionisíacas dos babilônios e ainda dos romanos. Entre os gregos,

¹⁹⁰ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie (Werke I)*, p. 27.

no entanto, o culto a Dioniso se dá nos quadros da religiosidade olímpica, em que o limite, a luz e a harmonia são valores irretocáveis, manifestando-se a natureza em meio à própria arte: “somente com eles a natureza atinge seu júbilo artístico [...] De dentro da máxima alegria, soa o grito de horror ou a saudosa lamentação sobre uma perda irreparável. Naquelas festas irrompe como que um traço sentimental da natureza, como se ela tivesse de gemer sobre sua fragmentação em indivíduos.”¹⁹¹ Aqui entre os gregos, a natureza dionisiaca não se manifestaria desconectada da arte e da cultura apolínea, mas entraria em relação de confronto com ela. Por instantes, os gregos permitir-se-iam romper a harmonia e o equilíbrio, para rememorar a natureza primitiva, voltando depois a cobrir os horrores da natureza dionisiaca, assim vislumbrados, com o véu apolíneo, necessário para a vida dentro de limites. Na rememoração dos horrores dionisiacos, o apolíneo se mostra como desejo de harmonia, equilíbrio e observância dos limites. Aliás, todo aquele mundo de divindades olímpicas terá nascido do impulso que se cristaliza em Apolo, e Nietzsche se pergunta: “Qual foi a tremenda necessidade de que surgiu uma sociedade tão luminosa de seres olímpicos?”¹⁹² Bem entendido, os deuses olímpicos não são deuses da ascese, da negação e dos deveres morais, mas, pelo contrário, representam a vida em sua plenitude transbordante: “aqui nos fala apenas uma existência exuberante, sim, triunfante, em que tudo o que existe é tornado divino, não importando que seja bom ou mau.”¹⁹³ A religiosidade olímpica aparece, assim, como uma religiosidade da afirmação dos valores vitais, sendo evitados cuidadosamente todos os momentos que pudessem levar a uma negação ou a uma dúvida sobre a vida. E, no entanto, esta afirmação convicta teria sua origem numa experiência profunda da vida como miséria, fonte de sofrimentos sem fim, em que o melhor teria sido não ter nascido. O Nietzsche de *O Nascimento da Tragédia* subscreve, por um lado, a visão pessimista da existência como ela é desenvolvida na obra

¹⁹¹ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie (Werke I)*, p. 27-28.

¹⁹² Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie (Werke I)*, p. 29.

¹⁹³ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie (Werke I)*, p. 29.

de Schopenhauer: a vida é bastante limitada quando se trata de produzir prazer, mas ilimitada em seus recursos quando se trata de causar dor. Esta sabedoria seria característica, não só dos budistas, mas determinante da cultura tida como otimista por excelência: os gregos e o pessimismo, como diz o subtítulo da obra. Ao reinterpretar assim a cultura clássica grega, Nietzsche está subvertendo uma leitura classicista, segundo a qual os gregos são as felizes crianças da natureza, cujo jogo é tanto mais criativo quanto maior sua inocência. Pelo contrário, dirá Nietzsche, o Olimpo é uma resposta a seu contrário: “O grego conhecia e sentia os horrores e terrores da existência: para conseguir viver ainda assim, ele teve de colocar à sua frente o luminoso sonho dos olímpicos.”¹⁹⁴ A cultura da harmonia e do equilíbrio passa a ser vista já não somente naquilo em que ela resultou, em suas formas harmoniosas e sua vontade de equilíbrio, mas também a partir daquilo de que ela se originou, do caos titânico da natureza, das forças ainda não delimitadas e de todo o horror da falta de medida.

A mais radical experiência desta dicotomia fundamental da cultura viva dos gregos Nietzsche vê na tragédia ática. Aqui, encenar-se-ia a dilaceração e o fim de um indivíduo, o limite e a medida apolínea, em meio ao canto e à dança do coro de sátiros, a encenação do fluxo dionisíaco. No momento da quebra da máscara apolínea da individualidade, tornar-se-ia manifesto que toda limitação é uma violência cometida contra o ilimitado fluxo dionisíaco primitivo, estando por trás de cada personagem o próprio Dioniso, dilacerado em mil corpos e mil vontades fragmentárias. O horror da destruição da individualidade é contrabalançado pelo júbilo do retorno ao dionisíaco, à unidade originária, criando a tragédia este misto de prazer e dor, de volúpia e crueldade. Mas, sendo encenação e arte, portanto de natureza apolínea, a tragédia só por instantes abriria para a visão do abismo sem fundo da vida sem limite e sem medida, permitindo em seguida o retorno ao mundo das delimitações, com a consciência renovada da necessária correlação do apolíneo e do dionisíaco. A dupla encenação do coro dionisíaco e da cena apolínea teria tornado possível a

¹⁹⁴ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie (Werke I)*, p. 30.

experiência do horror da existência com a concomitante transfiguração artística da mesma, evitando assim que esta experiência se tornasse um perigo para a vida. A afirmação da vida suportada pelo coro dos sátiros teria, neste sentido, uma função fundamental: com este coro consolar-se-ia o pensativo e sensível grego, “que com olhar penetrante olhou para dentro tanto do terrível processo de destruição da assim chamada história mundial quanto da crueldade da natureza, correndo o perigo de passar a desejar uma negação budista da vontade.”¹⁹⁵ Negação budista da vontade é a resposta de Schopenhauer ao horror e ao absurdo da existência, mas não a dos gregos, compartilhada por Nietzsche, o qual já se encontra, portanto, para lá da filosofia de seu mestre pessimista. Os gregos ter-se-iam salvos do pessimismo cultural por meio de sua vitalidade artística: na encenação do horror, esse é transfigurado no sublime, e na encenação do absurdo, esse é transfigurado no cômico. Na superação do perigo trazido pela visão do horror e do absurdo da existência, cabe à arte uma tarefa decisiva, a da transfiguração estética da existência, “pois somente como *fenômeno estético* são *justificados* para sempre a existência e o mundo.”¹⁹⁶ A experiência bruta dos horrores do mundo tem um efeito bloqueador sobre a vida, tendo levado às grandes negações da vontade de viver que são as religiões mundiais. Os gregos escaparam a este destino, enquanto souberam cultivar sua arte, uma arte trágica, forte e vital, em que a experiência dionisíaca se fazia nos limites da cena apolínea: “Deste fundamento de toda existência, do subterrâneo dionisíaco do mundo, só deve, então, chegar à consciência do indivíduo humano exatamente tanto quanto pode de novo ser superado por aquela força transfiguradora apolínea, de tal modo que ambos estes impulsos artísticos são forçados a desenvolver suas forças em rigorosa proporção recíproca, segundo a lei da eterna justiça.”¹⁹⁷

Ora, Nietzsche acredita que, com o pessimismo de Schopenhauer e a música de Wagner, o mundo moderno assiste a um ressurgimento do dionisíaco, confrontando o homem moderno com os

¹⁹⁵ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie (Werke I)*, p. 48.

¹⁹⁶ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie (Werke I)*, p. 40.

¹⁹⁷ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie (Werke I)*, p. 133.

mesmos perigos enfrentados pelo grego, quando se defrontou com o horror e o absurdo da existência. Do perigo iminente nasce para Nietzsche a esperança em uma nova época apolínea: “Onde se erguem tão impetuosas as forças dionisíacas, como o vivenciamos, ali também já deve ter descido até nós, oculto em uma nuvem, Apolo, cujos mais formidáveis efeitos de beleza por certo contemplará uma geração próxima.”¹⁹⁸ Em *O Nascimento da Tragédia*, portanto, Nietzsche propõe uma visão trágica da existência, na qual o dionisíaco e o apolíneo se complementam mutuamente. Sem o dionisíaco, o apolíneo rapidamente degenera, por perder seu vínculo com o substrato vital da existência; mas, por outro lado, também o dionisíaco, sem o apolíneo, degenera na barbárie ou nos excessos religiosos. Uma revitalização da experiência dionisíaca nas artes e na cultura modernas deveria, então, culminar em uma nova transfiguração apolínea, não podendo o apolíneo renascer sem esta revitalização.

Se este momento do apolíneo é deixado, nas obras subsequentes de Nietzsche, em segundo plano, o que da perspectiva filosófica é de lamentar, deve-se isso a um terceiro momento, contra o qual Nietzsche volta toda a fúria de sua escrita, por acabar simultaneamente com o dionisíaco e o apolíneo. Já em *O Nascimento da Tragédia* este momento recebe seu nome e um primeiro tratamento: chama-se o socrático e é tratado como o fim do mito, em que vivia tanto o dionisíaco quanto o apolíneo. Se no apolíneo o horror do fundo dionisíaco do mundo era superado pela aparência da harmonia e da beleza, manifestando ainda o instinto vital ameaçado pelo conhecimento da crueldade e do absurdo da existência, revela-se no socrático uma vontade de desconhecer o fundo titânico da existência. Nele o esquecimento é já consequência de um otimismo existencial que vê em toda parte a ordem e, na ausência da ordem e da medida, projeta-se para uma ordem transcendente, desconectando-se, desta forma, do mundo terrestre e de sua realidade ao mesmo tempo cruel e fascinante. O espírito socrático substitui as intuições apolíneas, diretamente resultantes das convulsões dionisíacas, por pensamentos frios e

¹⁹⁸ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie (Werke I)*, p. 134.

abstratos. Sócrates é, para Nietzsche, o homem do entendimento que tudo quer entender e para o qual a ciência, a redução a esquemas do entendimento, é o que há de mais sublime. Com o olhar socrático, inquiridor e cerebral, morre não só o dionisíaco na experiência do homem, mas com ele também o apolíneo, jamais dado independente de seu oposto. Para a arte, este olhar tem conseqüências funestas, apresentando-se como “socratismo estético, cuja lei suprema diz algo assim: “Para ser belo, tudo deve ser inteligível”, como proposição paralela ao socrático “tão só o conhecedor é virtuoso”.¹⁹⁹ Uma arte para intelectos é o que resultará deste desenvolvimento, abrindo-se um novo capítulo na história do espírito humano. No discípulo maior de Sócrates, em Platão, a supremacia do intelecto desenvolve-se no sentido daquilo que determinaria a civilização ocidental nos próximos milênios, no sentido da dualidade de mundos e da afirmação de um mundo transcendente: se o mundo dos sentidos, do corpo e seus impulsos, é uma mera aparência, então o conhecimento seria apenas uma aparência da aparência, a não ser que possa se referir a algo mais originário do que o próprio mundo dos sentidos. Este mundo transcendente aos sentidos é de fato o ponto de partida do programa de Platão, destinando-se todo seu esforço filosófico à elucidação de suas leis.

Os desenvolvimentos posteriores, da gnose e do neoplatonismo, apenas cristalizam o pensamento platônico, podendo-se dizer que o resultado final, o cristianismo, nada mais é do que um platonismo para o povo. O que começou como uma suspeita de que os sentidos são enganosos acaba na completa desvalorização e repressão dos mesmos, abrindo-se o período cristão da história do espírito humano, em que um transcendente acreditado serve de argumento contra um mundo imanente sentido como sem valor e perigoso. O homem moderno, por seu turno, herdeiro do socratismo e do platonismo cristão, apresenta todos os sintomas da hipertrofia do intelecto e do enfraquecimento dos impulsos vitais. Ao se voltar contra este desenvolvimento, Nietzsche privilegiará a crítica direta, mantendo como afirmação apenas o princípio dionisíaco, mais tarde encarnado

¹⁹⁹ Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie (Werke I)*, p. 72.

por Zaratustra. Com isto o confronto entre dois princípios, o dionisíaco e o socrático-cristão, adquire a máxima clareza, mas perdeu-se o contato com o momento apolíneo, agora difuso nas reflexões de Nietzsche.

IV

Entre as duas obras de intervenção cultural (*O nascimento da tragédia* e as *Considerações Extemporâneas*), concebidas sob a marcante influência de Schopenhauer e de Wagner, e *Assim Falou Zaratustra* (1883-1885), situa-se um conjunto de obras que levou vários comentadores de Nietzsche a falar de uma segunda fase de sua produção, fase positivista, crítica e voltada para as ciências modernas. Eugen Fink fala de um “esclarecimento de Nietzsche”,²⁰⁰ sugerindo que neste período o filósofo se aproxima da sobriedade e frieza da ciência moderna e da mentalidade esclarecida. É certo que as três obras deste período se distinguem das anteriores, mas nem por isto é necessário falar de uma quebra de continuidade em sua produção; pelo contrário, documentam o agravamento de uma crise espiritual, a expectativa de novos rumos e o prenúncio de um novo horizonte, agora propriamente nietzschiano. O pivô desta crise espiritual é o engajamento juvenil de Nietzsche no programa cultural de Wagner e seu parentesco com o pessimismo de Schopenhauer. Esta crise ficou latente de 1872 a 1876, eclodindo por ocasião da inauguração do Festival de Bayreuth, quando Nietzsche começa a trabalhar em *Humano, demasiado humano*, que será publicado entre 1870 e 1880. Pode-se ler esta obra como um longo acerto de contas com Schopenhauer e Wagner, refletindo a profunda crise espiritual em que se encontra Nietzsche no momento de se libertar da esfera de influência destes heróis de juventude. Pouco a pouco, Nietzsche foi se dando conta da coerência com que Wagner assumira o pessimismo de Schopenhauer, levando-o primeiro na direção da renúncia à vontade de viver e de poder, como ilustra o trabalho sobre a

²⁰⁰ Cf. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, p. 42.

cena final de *O Anel do Nibelungo*,²⁰¹ e por fim ao encontro do cristianismo. Por mais necessária que fosse, a libertação desta esfera de influências não viria sem uma profunda crise, documentada por *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. A liberdade de espírito, a vontade de novas explorações, e não a renúncia ou a recusa à própria liberdade, será a nova mensagem. Não faz muito sentido falar em positivismo ou mesmo em uma fase positivista na obra de Nietzsche, uma vez que esse não faz um uso positivo da ciência, valendo-se dela antes para atacar velhos preconceitos, subjacentes ao pessimismo schopenhaueriano e ao cristianismo sobrevivente. A ciência não lhe vale como um dado positivo, mas como uma arma eficaz na destruição de banalidades metafísicas, morais e religiosas; ela adquire em suas mãos uma função eminentemente crítica e destrutiva, transcendendo de saída todo positivismo que se lhe possa atribuir. Em *Humano, demasiado humano*, deixa esboroar-se contra os duros fatos científicos os preconceitos metafísicos (primeira parte: “Das coisas primeiras e últimas”), morais (segunda parte: “Para a história dos sentimentos morais”), religiosos (terceira parte: “A vida religiosa”), artísticos (quarta parte: “Da alma dos artistas e escritores”), culturais (quinta parte: “Sinais de alta e baixa cultura”), sociais (sexta parte: “O homem em relação”; sétima parte: “Mulher e criança”), políticos (oitava parte: “Um olhar sobre o Estado”) e pessoais (nona parte: “O homem a sós consigo”). Trata-se, pois, de um uso da ciência para libertar o espírito de velhos preconceitos, liberando-o para uma nova peregrinação em busca de um novo meio-dia.²⁰² Só um olhar esclarecido sobre o universo pode restituir ao homem moderno, após milênios de pessimismo e cristianismo, a serenidade que tanto faz falta ao ser vivo.²⁰³ Particularmente útil neste sentido, mostra-se a psicologia, empregada para descobrir a origem de representações metafísicas, morais e religiosas, o que resultaria anos depois no programa de uma

²⁰¹ Cf. R. Hollinrake, *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*, p. 78ss.

²⁰² Cf. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 638.

²⁰³ Cf. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 486.

genealogia da moral. Voltada contra a moral e os moralistas, também *Aurora: Pensamentos sobre os preconceitos morais* (1881), refuncionaliza a ciência no intuito de quebrar a confiança na moral e preparar o homem livre do futuro, ainda preso a normas e códigos herdados do passado.²⁰⁴ Ao combater as trevas das representações morais estabelecidas e libertar o homem para novas aventuras, Nietzsche vê delinear-se uma nova aurora, prenúncio de um novo dia, ou seja, sua obra nunca é meramente destrutiva, mas crítica e destruição têm como objetivo liberdade e novas experiências. A função crítica e destrutiva que a ciência assume em suas mãos reconcilia-a com os impulsos elementares da vida, que agora volta a se manifestar livremente no espaço liberado: negação e afirmação são dois momentos de um mesmo movimento. Este aparente paradoxo de uma ciência séria e simultaneamente alegre é assumido e trabalhado em *A gaia ciência* (1882), em que Nietzsche se move já na luz matinal de um novo dia, com uma nova serenidade, uma nova alegria e uma nova disposição a rir. Morar em sua própria casa, nada imitar e saber rir de si mesmo, eis a nova liberdade alcançada com a destruição dos velhos preconceitos.²⁰⁵ Esta passagem pela negação e destruição é inevitável, pois o homem moderno nasce para dentro de uma cultura do estranho, do acumulado e herdado, que ameaça soterrá-lo sob os restos culturais de milênios. É a crítica que libera o espírito, tornando possível o espírito livre, este homem capaz de conquistar novos mundos e de se lançar em novas experiências. A boa nova da gaia ciência é que o homem mesmo é o criador de valores, de culturas e de tudo aquilo que de imediato parecia provir de um mundo estranho; ciente de sua liberdade e de sua capacidade de criar mundos, o espírito livre está pronto para o futuro.

Do resultado do conjunto destas três obras ao fascinante universo de *Assim falou Zaratustra* não há, pois, quebra de continuidade; aquelas vão pouco a pouco anunciando esse, preparando o terreno para

²⁰⁴ Cf. Nietzsche, *Morgenröthe*, § 9.

²⁰⁵ Cf. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, mote de abertura: “Moro em minha própria casa, / Nunca imitei ninguém em nada / E dou risadas de todo mestre / Que não sabe rir de si mesmo. (Sobre minha porta).”

um novo dia, o dia luminoso de Zaratustra. Tendo cumprido nas obras anteriores seu programa de destruição e negação, Nietzsche se entrega agora ao *pathos* da afirmação, que encontra na idéia do eterno retorno sua fórmula suprema, com a qual Zaratustra dá novo alento ao princípio dionisiaco.²⁰⁶ As três primeiras partes de *Assim falou Zaratustra* lêem-se como uma requintada construção retórica para dar o máximo de ênfase a esta idéia, que é exposta só na terceira parte. A primeira e a segunda partes são construídas ademais em torno das idéias da morte de Deus e do super-homem. Vimos que, como crítico da modernidade, Nietzsche não se contenta com o homem tal qual se encontra na sociedade moderna, entendendo antes que este homem é algo a ser superado: “Não vossos pecados – vossa suficiência grita aos céus, vossa ambição mesmo em vosso pecado grita aos céus! Onde está, pois, o raio que vos lamba com sua língua? Onde está a loucura com que deveríeis ser vacinados? Vede, eu vos ensino o super-homem: ele é este raio, ele é esta loucura.”²⁰⁷ O homem moderno, além de ser um misto de restos ajuntados por toda parte e não ser nada a partir de si mesmo, ainda tem o vício da auto-suficiência, que impede que ele perceba sua própria miséria cultural e se disponha a criar o mundo futuro. A idéia de que o homem é algo a ser superado é a contrapartida da idéia de que Deus está morto, em torno da qual se articula a primeira parte do livro. Com esta idéia, Nietzsche dá continuidade à virada iniciada pelos iluministas na interpretação das representações religiosas, trabalho este aprofundado, em roupagem idealista, por Hegel e, de forma material-antropológica, por Feuerbach: superstição, alienação ou projeção da comunidade dos homens, a religião não fala de um outro, mas deste mesmo homem supersticioso, alienado ou sonhador, de seus desejos, carências e esperanças. Quando o homem passa a se dar conta disso, pode-se efetivamente dizer que Deus está morto. A morte de Deus é concomitante com a transformação do homem crente e obediente em homem esclarecido e livre, do homem-camelo em homem-leão: “Nomeio-vos três transformações do espírito: como o espírito se

²⁰⁶ Cf. Nietzsche, *Ecce Homo (Werke II)*, p. 1128.

²⁰⁷ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Werke II)*, p. 281.

tornou camelo e o camelo tornou-se leão e, por fim, o leão tornou-se criança.”²⁰⁸ O homem-leão coincide com o crítico e negador das obras anteriores, desmonta velhos mundos de crenças, deveres e obediências, descobrindo, por fim, sua própria liberdade, sua própria vontade. A transformação do camelo em leão leva a uma inversão das representações: Deus está morto, vivo está o homem e sua vontade e seu desejo. Mas o leão não é ainda o super-homem, o homem que destrona seu Deus ainda não é o novo homem, apenas descobre sua possibilidade: “Criar novos valores – disso ainda é incapaz o leão: mas criar-se a liberdade para nova criação – disso o poder do leão é capaz.”²⁰⁹ A crítica à modernidade, ao racionalismo ocidental e ao cristianismo, a filosofia do martelo, enfim, não leva por si só a um novo homem, apenas a um homem que se libertou dos preconceitos que o sobrecarregavam. Por ser excessivamente sobrecarregado, o homem moderno tem de passar antes de mais pelo choque do martelo, da destruição, da impiedosa crítica: esta é a única forma de devolvê-lo a si mesmo, a sua vontade e possibilidade de criação. Será preciso devolver ao homem moderno a coragem de fazer soar com seu martelo os ídolos de toda espécie, os quais ameaçam com a total paralisia; só ao toque do martelo ele se convencerá de que são ocos e tanto mais ocos quanto mais altos ressoarem. O desmonte crítico das crenças é, pois, fundamental para que o homem moderno seja relançado no curso de suas possibilidades, mas o super-homem só se anuncia com a transformação do homem-leão, da vontade livre e da negação, em homem-criança, vontade criadora e afirmação: “Inocência é a criança, e esquecimento, um recomeço, um jogo, uma roda rodando por si, um primeiro movimento, um sagrado dizer sim. Sim, para o jogo da criação, meus irmãos, faz-se necessário um sagrado dizer sim: *sua* vontade quer agora o espírito, *seu* mundo resgata o sem mundo.”²¹⁰ Esta vontade de afirmação é o próprio Zarathustra. Em seu primeiro discurso, ele retoma o caminho que levou ao conhecimento da morte de Deus, a

²⁰⁸ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Werke II)*, p. 293.

²⁰⁹ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Werke II)*, p. 294.

²¹⁰ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Werke II)*, p. 294.

crítica às representações morais, metafísicas, ascéticas, religiosas, políticas e sociais, concluindo lapidarmente: “*Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o super-homem*” – esta seja então no grande meio-dia nossa última vontade!”²¹¹

A transformação do velho em novo, a vida do super-homem ou o super-homem como o homem que redescobre sua vida, sua vontade de poder e de transcender, em torno do super-homem gira a segunda parte de *Assim falou Zaratustra*. A criança que brinca é a própria vida que se cria e recria. Para retornar a esta possibilidade, o homem teve de se desfazer de um sem-número de preconceitos, de heranças e cargas estranhas. O homem-criança, o super-homem será o criador de novos mundos, sem dúvida terrível para os que ainda estão presos ao velho. Redescobrimo sua vontade, o homem redescobre-se como vontade de poder, vontade de transcender e de superar. A afirmação de Zaratustra não diz respeito à vontade de viver, instinto de sobrevivência que mantém vivo até o mais ínfimo dos seres vivos, mas à vontade de ir além: “E este segredo confiou-me a própria vida: “Veja”, disse ela, “eu sou aquilo que sempre tem de superar a si mesmo”.”²¹² Nietzsche fala seguidamente do último homem, aquele em que se cumpriria finalmente a decadência total, incapaz de se descobrir como vontade de transcender, satisfeito com sua própria insignificância. O moderno é este último homem e sua única esperança reside na filosofia do martelo, que, desacreditando seus ídolos e libertando-o de sua carga, restitui-lo-ia ao curso primordial da vida e à sua vontade de poder: “Só onde há vida existe também vontade: não vontade de viver, mas – assim eu te ensino – vontade de poder!”²¹³ Na condenação da vontade de poder está sendo condenada a vida tal qual ela é, como vontade de ir além, de criar novas formas e destruir velhas. A vida como vontade de poder é uma noção fundamental da cosmovisão nietzschiana, importante tanto para a compreensão de seu super-homem, este homem que se redescobre vivo e com vontade de poder, quanto para situar adequadamente seus

²¹¹ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Werke II)*, p. 340.

²¹² Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Werke II)*, p. 371.

²¹³ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Werke II)*, p. 372

ataques a todas as formas de condenação da vida e da vontade de poder. Lá onde a vida se tornou um problema, também o super-homem, esta potenciada vontade de poder, não será visto como a inocência que de fato é: “posso adivinhar, vós chamaríeis meu super-homem de diabo!”²¹⁴

Ao lado da idéia da vida como vontade de poder, o pensamento do eterno retorno, como Nietzsche o chama, constitui o segundo pilar de sua cosmovisão. Na terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, emprega todos os recursos de sua escrita para pôr em cena este pensamento: Zaratustra é obrigado a novas peregrinações, ainda não está preparado para o grande momento, tem de subir à mais alta montanha, até que finalmente esteja pronto para anunciar o mais terrível dos pensamentos, o pensamento do eterno retorno. Por esta encenação, vê-se já quão importante é esta idéia no pensamento de Nietzsche. Mais do que uma asserção acerca da natureza última das coisas, o pensamento do eterno retorno é um operador prático, cuja função é expor aquele que o pensa ao choque da radicalidade de sua própria existência. O eterno retorno do mesmo implica o retorno de todo o sofrimento, de toda a miséria e de toda insignificância, razão pela qual o pensamento do eterno retorno é tão terrível, podendo sufocar inteiramente quem o pensa: a dor quer seu fim. Mas o eterno retorno também implica o eterno retorno do prazer e, de certa forma, sempre há na existência de cada qual um prazer a ser conquistado, o que dá ao pensamento do eterno retorno seu caráter de desafio e conclamação a uma nova vida, a uma nova vontade. Se a dor só pode querer seu fim, o prazer quer perdurar para sempre: “Mas todo prazer quer eternidade – quer profunda, profunda eternidade!”²¹⁵ No

²¹⁴ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Werke II)*, p. 398.

²¹⁵ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra (Werke II)*, p. 473. Na *Gaia Ciência*, Nietzsche já havia introduzido o pensamento do eterno retorno, apresentando-o como um desafio prático com toda a força de seu estilo: “E se um dia ou de noite um demônio te seguisse furtivamente em tua mais solitária solidão e te dissesse; “Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e

momento em que Zaratustra se abre a este pensamento da eternidade, superando o peso de uma existência frustrante, abre-se-lhe a perspectiva da mais radical afirmação, com que encerra a terceira parte de *Assim falou Zaratustra*.

A quarta parte apresenta um problema do ponto de vista estilístico, uma vez que as três primeiras partes podem ser lidas como um todo acabado, apresentando-se a parte final como um desenvolvimento acessório, quase um penduricalho. Fink fala de um despenhamento: “Como uma sátira má e maldosa esta quarta parte se liga à obra que abriu uma nova visão trágica do mundo.”²¹⁶ Talvez Nietzsche estivesse mesmo pensando em fazer seguir as três partes iniciais de uma quarta parte satírica, como no antigo teatro grego; mais certo parece ser, no entanto, que esta última parte de *Assim falou*

não haverá nela nada de novo, mas cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida terá de voltar para ti, e tudo na mesma ordem e seqüência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!” – Não te prostrarias e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!”

Se este pensamento adquirisse poder sobre ti, ele te transformaria, assim como tu és, e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos critérios sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não *desejar* nada *mais* do que esta última, eterna confirmação e chancela?” (*A Gaia Ciência*, § 341). Na alternativa da total abjeção ou radical afirmação mostra-se a tensão da própria experiência dionisíaca, em cuja abertura ao horror e ao absurdo da existência também se defronta o indivíduo com o misto de terror e volúpia que caracteriza esta experiência.

²¹⁶ E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, p. 114.

Zaratustra é uma resposta satírica ao *Parsifal* de Wagner.²¹⁷ Este namoro com o cristianismo, por parte de um dos maiores compositores do século XIX, leva Nietzsche a expressar mais agressivamente seu pensamento acerca da religião. O tom irreligioso da quarta parte de *Assim falou Zaratustra* decorre de seu tratamento satírico de vários motivos bíblicos: Zaratustra sai como “pescador de homens”, convida para junto de si “doze discípulos”, culminando toda a ação no banquete de Zaratustra, o qual se revela como uma sátira mordaz da última ceia, com sua carne de cordeiro, vinho e pão. O tom da crítica ao cristianismo e a toda crença em mundos transcendentis tornar-se-á doravante mais e mais violento. Tendo apresentado a mensagem positiva e afirmadora de Zaratustra, Nietzsche volta a exercer a filosofia do martelo, submetendo à inquirição crítica e genealógica tudo o que sobrecarrega o homem moderno, herdeiro de todos os mundos possíveis e incapaz de cultivar sua própria terra.

Com a conclusão do *Zaratustra*, “a parte afirmativa de minha tarefa”,²¹⁸ Nietzsche volta à parte negativa e destrutiva de sua obra. As idéias centrais da morte de Deus, do super-homem, da vontade de poder e do eterno retorno nunca foram desenvolvidas muito além de sua exposição em *Assim falou Zaratustra*, apesar de Nietzsche ter amontado um sem-número de aforismos que pretendia reunir numa obra sobre os princípios fundamentais de sua filosofia e que foram erroneamente editados, sob a tutela de sua irmã Elisabeth, com o título de *A Vontade de Poder* (1901 e, ampliada, 1906). As milhares de páginas deste material caracterizam-se pela repetição, não acrescentando praticamente nada de novo com relação à obra publicada.²¹⁹ Após o *Zaratustra*, Nietzsche se lança à polêmica e ao ataque, no intuito de

²¹⁷ Cf. R. Hollinrake, *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*, p. 192ss.

²¹⁸ Nietzsche, *Ecce Homo (Werke II)*, p. 1139.

²¹⁹ Ao contrário do que afirma Heidegger, em seu *Nietzsche*, para o qual os fragmentos inéditos de Nietzsche conteriam os verdadeiros fundamentos de sua filosofia, desenvolvimento das idéias fundamentais da vontade de poder e do eterno retorno.

levar a uma transvaloração de todos os valores da civilização ocidental. O alvo é agora toda a cultura cristã-ocidental, resultado da decadência da cultura grega originária, remontando assim às próprias origens da cultura moderna. Desde Platão, a cultura européia estaria sofrendo as conseqüências de um equívoco fundamental, segundo o qual existe só uma verdade e só um bem. A “descoberta” platônica do espírito puro e do bem em si teria sido o mais terrível e perigoso erro do espírito europeu, preparando a grande inversão niilista na cultura ocidental: “Significou efetivamente inverter a verdade e negar a própria *perspectiva*, a condição fundamental de toda vida, falar assim do espírito e do bem, como fez Platão. Sim, pode-se, feito um médico, perguntar: “de onde provém uma tal doença na mais bela planta da antigüidade, em Platão? Teria então sido corrompido pelo malvado Sócrates?”²²⁰ A vida como vontade de poder é essencialmente criação de valores e cada escala de valores impõe sua própria perspectiva. A negação desta pluralidade e diferença essencial constitui, por isto, um ataque à própria vida como vontade de poder; a unidade e eternidade do mundo das idéias de Platão não reflete a vida como ela é, mas inicia uma era de repressão aos valores vitais em nome dos valores socráticos da constância e da verdade abstrata. Nietzsche se coloca como continuador dos combates dos iluministas ao estabelecer a conexão entre o platonismo e o cristianismo e ao submeter ambos ao fogo de sua crítica: “Mas a luta contra Platão ou, para dizê-lo de forma mais acessível e para o “povo”, a luta contra a pressão cristã-eclesiástica de milênios – pois cristianismo é platonismo para o “povo” – criou na Europa uma formidável tensão do espírito, como jamais existiu na terra”.²²¹ A filosofia do martelo, que ousa tocar nos ídolos sacrossantos para ouvir de seu interior, continua o trabalho da filosofia crítica dos iluministas, estendendo a abrangência da crítica para lá da esfera do dogmatismo cristão medieval e moderno.

Além de bem e de mal, prelúdio de uma filosofia do futuro, de 1886, abre fogo contra uma série de valores sacrossantos da cultura ocidental, tais como a verdade, a crença no sentido do mundo, a objetividade

²²⁰ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, prefácio.

²²¹ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, prefácio.

científica, a vontade livre, a compaixão, o senso histórico, etc. Todos estes valores são abordados como preconceitos, buscando-se mostrar a que tipo de interesses escusos eles atendem e denunciando seu caráter repressivo com relação à vontade de poder que constitui o princípio último da vida. Nietzsche ataca os preconceitos metafísicos, artísticos, morais e políticos do homem moderno, começando a reportá-los a sua origem cristã e platônica. A ênfase ainda recai sobre a crítica ao moderno, este misto de múltiplas culturas sem identidade própria: “Este livro (1886) ?? é em todo essencial uma *crítica da modernidade*, as ciências modernas, as artes modernas, mesmo sem excluir a política moderna, ao lado de algumas indicações para um tipo oposto, tão pouco moderno quanto possível, um tipo nobre e distinto, um tipo afirmativo.”²²² A cultura moderna é apresentada aqui como herdeira dos preconceitos ajuntados ao longo de milênios de decadência, estando tão longe da vida como vontade de poder quanto possível. Suas tábuas de valores, seu bem e seu mal, devem antes ser quebradas, para que possa voltar a se constituir uma cultura que dê continuidade aos impulsos vitais, à vontade de transcender e de poder. Inicia-se o processo de transvaloração de todos os valores, de apreciação dos valores ocidentais, cristãos e modernos na perspectiva da vida como vontade de poder.

Como um dos recursos mais eficazes na crítica e neutralização das representações tradicionais na esfera da religião e da moral, Nietzsche desenvolve a genealogia da moral, uma abordagem crítico-histórica inteiramente inesperada, cujo modelo maior apresenta com a obra *Para a Genealogia da Moral*, de 1887. Ao invés de tratar das velhas questões morais como faz a filosofia tradicional, buscando no máximo uma fundamentação das representações morais que encontramos no agrupamento humano a que pertencemos, Nietzsche se propõe a traduzir as questões acerca do sentido ou do fundamento das representações morais e religiosas em questões acerca da origem destas mesmas representações, situando-as no contexto dos conflitos vitais e culturais e investigando sua função na ascensão e queda de formas

²²² Nietzsche, *Ecce Homo (Werke II)*, p. 1141.

culturais distintas. O alvo principal deste procedimento é a moralidade do homem moderno, oriunda das representações morais e religiosas do cristianismo. Ora, na origem da moralidade cristã encontra-se uma inversão fundamental de valores, pela qual a massa dos escravos e sem valor impôs “valores” que correspondem à sua natureza, tais como igualdade de todos, amor ao próximo, compaixão, etc., logrando destronar, em uma época de decadência, os valores primitivos de nobreza, força, distinção e saúde. Negando estes valores fundamentalmente vitais, a moral cristã se apresenta como inimiga da vida, reprimindo todas as manifestações de sua pujança. A transvaloração de todos os valores, proposta por Nietzsche, tem como objetivo superar esta inversão milenar na ordem dos valores, lançando o homem na direção de seu futuro. A genealogia da moral tem um papel importante nesta tarefa, na medida em que permite destruir o caráter absolutista da moralidade moderna, reconstituindo suas origens históricas e culturais. Esta historicização das questões morais é um desafio sem precedentes para toda reflexão moral que se pretenda filosófica.

Os ataques aos ídolos da civilização cristã-ocidental e da cultura moderna atingem sua máxima virulência em *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*, de 1889. Nesta obra faz questão de denunciar como falsos ídolos os valores geralmente aceitos, como o de verdade, de racionalidade, de moralidade, de conseqüência e outros tantos, contrapondo-os aos valores decorrentes de sua própria filosofia. Nietzsche recomenda a obra para os que querem compreender a inversão de valores por ele empreendida: “Se alguém quiser formar uma idéia rápida de como antes de mim tudo estava de cabeça para baixo, então comece com este escrito. Isto que se chama de *ídolo* no título é simplesmente aquilo que até agora era chamado de verdade. *Crepúsculo dos ídolos* – em alemão: a velha verdade está chegando ao fim ...”²²³

Por fim, em *Ecce Homo, como nos tornamos o que somos*, publicada só em 1908, recapitula os principais estágios de sua vida e de sua obra, enfatizando a inversão de valores por ele empreendida ao longo de sua

²²³ Nietzsche, *Ecce Homo (Werke II)*, p. 1144.

obra. Contra a moral cristã, esta milenar tentadora de todos os pensadores ocidentais, faz-se imprescindível a crítica inclemente e a afirmação de um novo homem do futuro, para o qual a vida como vontade de poder não é um escândalo a ser reprimido, mas o princípio cósmico e ético fundamental a ser radicalmente afirmado. “Fui bem claro? – *Dioniso contra o Crucificado ...*”²²⁴ Assim, Nietzsche continua até o fim defendendo sua idéia fundamental de uma cultura dionisiaca, na qual a criação de novas tábuas de valores não seria considerada da esfera do demoníaco, mas decorrência da própria vida como vontade de poder.

V

A história da recepção da obra de Nietzsche é uma das mais conturbadas da cultura contemporânea.²²⁵ Começa com a violenta crítica do filólogo Ulrich von Willamowitz-Möllendorf a *O Nascimento da Tragédia*, que já em 1872 ataca a infidelidade de Nietzsche aos procedimentos normais da filologia clássica, num panfleto intitulado “Filologia do futuro, uma resposta ao *Nascimento da Tragédia* de Friedrich Nietzsche”. Até 1890, Nietzsche será pouco conhecido, encontrando mesmo dificuldade em publicar sua obra, tendo de financiar por conta própria a publicação de alguns de seus textos. Durante os anos 80, começa a ser lido sobretudo no meio artístico, encontrando entre os acadêmicos de filosofia menção apenas em uma ou outra história da filosofia. Com a incapacitação do autor, o destino da obra estará ligado nos anos 90 à irmã de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche, responsável por sua introdução na esfera do que há de pior na cultura alemã, dos nacionalistas e antisemitas até os nacional-socialistas. Até sua morte, em 1935, Elisabeth fez tudo para manter sob seu controle a

²²⁴ Nietzsche, *Ecce Homo (Werke II)*, p. 1159.

²²⁵ Os dados para a reconstituição da história da recepção de Nietzsche são tomados de P. Pütz, *Friedrich Nietzsche*, pp. 7-22 e 67-117, complementados, para a recepção francesa, por V. Descombes, *Le même et l'autre, Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*.

edição das obras de Nietzsche, chegando a publicar uma obra inexistente, *A vontade de poder* (1901, 1906), como se tivesse sido deixada por Nietzsche, e a falsificar uma série de cartas que o irmão lhe teria dirigido.²²⁶

Deixando de lado a apropriação nacionalista e nacional-socialista, bem como trabalhos esparsos mais propriamente acadêmicos, pode-se distinguir três grandes momentos da recepção de Nietzsche: o da virada do século, em que naturalistas, vitalistas, expressionistas e outros agentes culturais mostram forte influência nietzschiana, o momento existencialista e, por fim, o momento francês do pós-guerra.

Nietzsche começa a ser conhecido a partir de 1890. Seu primeiro divulgador foi Georg Brandes, que em 1888 dá preleções sobre ele em Copenhague, publicando um ensaio sobre seu “radicalismo aristocrático” em dinamarquês (1889) e em alemão (1890). Brandes elogia o combate aos preconceitos morais, a crítica cultural e a defesa do indivíduo criador. O individualismo exacerbado será alvo das críticas de E. von Hartmann, Dilthey, Windelband e Mehring. Para a crescente fama do filósofo contribui não pouco seu estado de saúde, o colapso de 1889 servindo de referência para a leitura de sua obra, em que a ênfase recai sobre os últimos textos, do ataque violento e da negação hiperbólica. Na literatura dos anos 90, assiste-se a uma verdadeira “moda do super-homem”,²²⁷ recorrendo o motivo em romances de Adolf Wildbrandt (*Osterinsel*, 1895), Karl Bleibtreu (*Der Übermensch*, 1897), Knut Hamsun (*An des Reiches Pforte*, 1897) e Gustav Landauer (*Der Todesprediger*, 1893). O tipo ideal de Zaratustra influencia também Gerhart Hauptmann (*Die Versunkene Glocke*, 1896). Richard Strauss chega mesmo a compor um poema sinfônico com o título de *Also sprach Zaratustra*, em 1896. Uma série de paródias de Zaratustra e do super-homem confirma a fama de Nietzsche, o autor da vida potenciada, dos excessos e da vontade de poder.

²²⁶ Coube a K. Schlechta a tarefa de desfazer os equívocos deixados pela irmã de Nietzsche, valendo consultar, a este propósito, seu *Der Fall Nietzsche* (1958).

²²⁷ Assim P. Pütz, *Friedrich Nietzsche*, p. 70.

Por volta de 1900, contudo, o interesse se desloca para os primeiros textos de Nietzsche, ganhando espaço sua crítica cultural. Assim, Alois Riehl (*Friedrich Nietzsche, o artista e o pensador*, 1897) e Raoul Richter (*Friedrich Nietzsche, sua vida e sua obra*, 1903) entendem como objetivo central da obra de Nietzsche a superação da decadência cultural e a criação de um tipo cultural superior. Com Hans Vaihinger (*Nietzsche como filósofo*, 1902), Karl Joël (*Nietzsche e o Romantismo*, 1905) e Georg Simmel (*Schopenhauer e Nietzsche*, 1907), desenvolve-se o interesse por Nietzsche como filósofo da vida, que teria superado o pessimismo de Schopenhauer com sua radical afirmação da vida como vontade de poder, sua defesa do princípio dionisíaco da vida e seu pensamento do eterno retorno do mesmo.

No círculo em torno a Stefan George, procura-se apresentar Nietzsche como o profeta do novo homem, que teria encontrado em George, o poeta no sentido clássico da palavra, sua realização; assim Ernst Bertram (*Nietzsche, Ensaio de uma mitologia*, 1918), Ernst Gundolf e Kurt Hildebrandt (na obra conjunta *Nietzsche como juiz de nosso tempo*, 1923). Em geral, constata-se na literatura do início do século influência nietzschiana em vários autores, como Hermann Bahr, Hugo von Hofmannsthal, Stefan Zweig, Heinrich Mann, Rainer Maria Rilke e Hermann Hesse. Particularmente forte é sua influência sobre os expressionistas, marcadamente Georg Kaiser (*Die Bürger von Calais*, 1914), Carl Sternheim (*Europa*, 1920), Frank Wedekind (*Büchse der Pandora*, 1904) e Gottfried Benn (*Söhne*, 1913, e *Schutt*, 1924). Os expressionistas compartilham o *pathos* nietzschiano de superação das misérias do mundo moderno pela aventura do super-homem.

Marcável foi a influência de Nietzsche também sobre Thomas Mann, cujo *Considerações de um apolítico* (1918) relembra mesmo no título as *Considerações Extemporâneas*. Em seus romances (*Buddenbrooks*, 1901; *Zauberberg*, 1924; *Doktor Faustus*, 1947), Nietzsche é uma presença constante. Alusões a Nietzsche abundam também no romance de Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1931-33), o que mostra bem a importância que o filósofo tinha adquirido para os escritores de língua alemã antes da ascensão do nazismo.

No início dos anos 30, começa a jornada nacional-socialista de Nietzsche, com Alfred Bäumler (*Nietzsche, o filósofo e o político*, 1931),

Joachim Günther (“Nietzsche e o nacional-socialismo”, 1931) e Alfred Rosenberg (*Friedrich Nietzsche*, 1944). No centro das interpretações nazistas de Nietzsche está a vontade de poder, tida como a afirmação metafísica central de sua obra. Não é difícil compreender o que atraía os nazistas para uma filosofia que tende a absolutizar a vontade de poder, nem o que eles entendiam sob esta vontade. Entre os adversários do nazismo, pode-se constatar duas atitudes distintas: há os que, como Georg Lukács (“Nietzsche como precursor da estética fascista”, 1934, e “De Nietzsche a Hitler”, em *A destruição da razão*, 1954), procuram identificar ou estabelecer uma continuidade entre Nietzsche e a ideologia nacional-socialista, o que vale então como uma acusação: Nietzsche seria o pensador irracionalista da fase imperialista do capitalismo, prestando-se sem mais a uma apropriação pelos irracionais imperialistas nacional-socialistas. Mas também há os que procuram distinguir cuidadosamente as idéias básicas de Nietzsche dos chavões nazistas, como Max Horkheimer (“Sobre a querela do racionalismo na filosofia atual”, 1934) e Theodor W. Adorno, junto com o anterior (*Dialética do Esclarecimento*, 1947). O pensamento de esquerda de vários autores ligados à Escola de Frankfurt contribuiria, no pós-guerra, para o resgate da imagem de Nietzsche: tanto Adorno (*Dialética Negativa*, 1966), quanto Herbert Marcuse (*O homem unidimensional*, 1964) e Jürgen Habermas (*Conhecimento e Interesse*, 1968) vêem em Nietzsche uma contribuição importante no sentido da crítica da cultura moderna.

Uma valoração positiva e filosoficamente relevante do pensamento de Nietzsche conheceu também no momento existencialista de sua recepção, em que se buscou, desde os anos 30, salvá-lo da apropriação nazista como filósofo da violência racial. Assim, Nietzsche é para Heidegger (*Holzwege*, 1950, *Vorträge und Aufsätze*, 1954, e *Nietzsche*, 1961, mas escrito entre 1936 e 1946) ao mesmo tempo o último representante e grande crítico da metafísica ocidental, começando com ele uma nova avaliação da civilização ocidental. No período do pós-guerra, chega a predominar a imagem de Nietzsche como filósofo da existência, uma imagem que Karl Jaspers (*Nietzsche: Introdução à compreensão de seu filosofar*, 1936) já começara a delinear nos anos 30: Nietzsche não buscaria chegar a novos conhecimentos, mas concludaria a uma decisão radical sobre a própria existência. No

sentido deste desafio à decisão também vai a leitura de Karl Löwith (*A filosofia de Nietzsche do eterno retorno do mesmo*, 1935): no centro das reflexões de Nietzsche encontrar-se-ia a antinomia entre decisão e necessidade, colocada da forma mais pungente com a idéia do eterno retorno do mesmo. Nesta idéia central da filosofia nietzschiana, articular-se-ia a contradição fundamental do ser humano: por um lado, encontra-se no homem a vontade de superação de si mesmo, a vontade de poder e de ir além, mas, por outro, a natureza não conheceria, com sua lei da conservação das forças, senão a repetição sem propósito; no grande meio-dia de Zaratustra, o filósofo reconheceria, por fim, que o que retorna sempre de novo é a radical decisão sobre a vida futura do homem. Nos anos 50, surgem os primeiros estudos sobre Nietzsche e o existencialismo, como o de Ludwig Giesz (*Nietzsche: Existencialismo e vontade de poder*, 1950) e o de Maria Bindschedler (*Nietzsche e a mentira poética*, 1954). Partindo das idéias fundamentais da vontade de poder e do eterno retorno, Heidegger as interpreta, em seus dois volumes dedicados a Nietzsche (*Nietzsche*, 1961), no sentido de sua própria terminologia: a tensão resultante do confronto das duas idéias no pensamento de Nietzsche corresponderia à diferença ontológica entre o ente e o ser. O ente seria, fundamentalmente, querer e vir-a-ser, portanto vontade de poder, mas o que faz da vontade de poder a essência do ente, isto é, o ser da vontade de poder, seria o eterno retorno do mesmo.

A recepção mais eufórica o pensamento de Nietzsche conheceu, no entanto, em seu momento francês, a partir da década de 60. Com André Gide, Albert Camus (“Nietzsche et le nihilisme”, em *L’homme révolté*, 1951) e George Bataille (“Nietzsche et Thomas Mann”, 1951, e *Sur Nietzsche: Volonté de chance*, 1967), além dos existencialistas franceses, Nietzsche vinha marcando presença no cenário francês já há tempo. Nos anos 60, contudo, estabelece-se uma recepção bastante articulada. Em 1962, era publicado o comentário de Gilles Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, que serviria de referência para a recepção de Nietzsche que se desenvolveria a partir daí. No Colóquio de Royaumont sobre Nietzsche, de 1964, Michel Foucault (“Nietzsche, Freud, Marx”, publicado em 1967) reunia os três autores que viriam a ser a tríade de honra da nova geração de pensadores. Desbancando

Hegel, Husserl e Heidegger como os três mestres da identidade, a nova tríade era apresentada como a virada decisiva para um pensamento da diferença.²²⁸ Nietzsche encontraria aqui o solo mais fértil para seu programa de destruição de velhas verdades e identidades, sua genealogia da moral e sua filosofia da suspeita. Em 1967, era publicado um volume contendo as intervenções dos participantes no colóquio de Royaumont de 1964 (*Cahiers de Royaumont, Philosophie Nr. VI: Nietzsche*), contribuindo para o estabelecimento da continuidade desta nova recepção. Desde então Nietzsche se manteve presente no cenário dos debates filosóficos mais acalorados, merecendo mesmo vários estudos diretos, como os de Jean Granier (*Le problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, 1966), Pierre Klossowski (*Nietzsche et le cercle vicieux*, 1969) e Georges Morel (*Nietzsche*, 3 vol., 1970-71). Michel Foucault (“Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, 1971) chamou atenção para a importância do procedimento genealógico nos estudos históricos, o que permitiu uma maior abertura da historiografia francesa às idéias de Nietzsche. Jacques Derrida (*Éperons: Les Styles de Nietzsche*, 1976, e *Otobiographies: L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, 1984) abriu uma nova linha de leitura, colocando no centro das atenções o estilo e a escrita de Nietzsche. Esta abordagem desconstrucionista, que vê em Nietzsche um precursor como técnico da desconstrução do discurso metafísico, influencia várias abordagens do autor, como a de B. Pautrat (*Versions du Soleil: Figures et Système de Nietzsche*, 1971) e S. Kofman (*Nietzsche et la métaphore*, 1972). Na continuidade da leitura metafísica heideggeriana de Nietzsche, situa-se Michel Haar (*Nietzsche et la métaphysique*, 1993).

Por fim, não se deve deixar de mencionar a recepção de idéias, atitudes e procedimentos de Nietzsche nos mais diversos campos da expressão artística, como a música, a pintura e o cinema. A vastíssima

²²⁸ Esta transformação fundamental no pensamento francês é tratada em detalhe por V. Descombes, *Le même e l’autre*. Sua recente contribuição para o debate dos anti-nietzschianos mostra-o menos disposto a manter o diálogo com esta geração dos filósofos da diferença (cf. “O momento francês de Nietzsche”, in: FERRY, Luc & RENAULT, Alain (ed.). *Por que não somos Nietzscheanos*. São Paulo, Ensaio, 1993. P. 97-126).

recepção de Nietzsche nestas esferas ainda está esperando um estudo exaustivo.

Referências bibliográficas

- ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*. 3 vol. Paris, Gallimard, 1958.
- DANTO, Arthur. *Nietzsche as Philosopher*. New York, Columbia UP, 1980.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la Philosophie*. Paris, PUF, 1963. (Tradução de Edmundo Fernandes Dias e Ruth Joffily Dias: *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976.)
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Paris, PUF, 1965.
- FERRY, Luc & RENAULT, Alain (ed.). *Pourquoi nous ne sommes pas Nietzscheens*. Paris, Bernard Grasset, 1991. (Trad. de Roberto Leal Ferreira: *Por que não somos Nietzscheanos*. São Paulo, Ensaio, 1993.)
- FINK, Eugen. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1960.
- FOUCAULT, Michel. "Nietzsche, Freud, Marx", in: *Cahiers de Royaumont, Philosophie VI: Nietzsche*. Paris, Minuit, 1968.
- GRANIER, Jean. *Le problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*. Paris, Seuil, 1966.
- HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.
- HALÉVY, Daniel. *Nietzsche*. Paris, Bernard Grasset, 1944.
- HEIDEGGER, Martin. "Nietzsches Wort "Gott ist tot"", in: HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt a. M., Klostermann, 1957.
- HEIDEGGER, Martin. "Wer ist Nietzsches Zarathustra?", in: HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske, 1959.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. 2 vol. Pfullingen, Neske, 1961.
- HOLLINRAKE, Roger. *Nietzsche, Wagner and the philosophy of pessimism*. London, Allen & Unwin, 1982.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin, Walter de Gruyter, 1960 (1934).
- KAUFMANN, Walter A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York, The World Publishing Co., 1965.
- LÖWITZ, Karl. *Friedrich Nietzsche. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Frankfurt a. M., Fischer, 1959.
- LÖWITZ, Karl. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1956 (1935).
- LÖWITZ, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*. Hamburg, Felix Meiner, 1986 (1941).
- MARTON, Scarlett. "O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?", in: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992. P. 205-224.

- MARTON, Scarlett. *Nietzsche. A Transvaloração dos Valores*. São Paulo, Moderna, 1993.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos Valores Humanos*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke (KSA)*. Ed. de Colli e Montinari. München/Berlin, dtv/Walter de Gruyter, 1988.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Werke in drei Bände*. Ed. de Karl Schlechta. München, Carl Hanser, 1982.
- PÜTZ, Peter. *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart, Metzler, 1967.
- SCHLECHTA, Karl. *Der Fall Nietzsche*. München, Carl Hanser, 1958.

Walter Benedix Schönflies Benjamin nasceu em Berlim, no dia 15 de julho de 1892, filho de próspero comerciante judeu. Entre 1902 e 1912 frequenta o ginásio na Kaiser-Friedrich-Schule, em Berlim-Charlottenburg. De 1905 a 1907 passa dois anos na escola especial Haubinda, onde conhece Gustav Wyneken, cujas idéias pedagógicas tiveram certa influência sobre o jovem estudante. Concluído o secundário, em 1912, passa a estudar filosofia em Freiburg i. B. e Berlim, tendo participado do movimento estudantil da época. Em 1914 conhece Dora Sophie Pollak, sua futura esposa (casaram em 1917) e mãe de seu filho Stefan (nascido em 1918). Conhece Gerhard Scholem, em 1915, ano em que se transfere para Munique, onde continua seus estudos até 1917. Dispensado do serviço militar, em 1917, transfere-se para Berna, na Suíça, onde continua os estudos, sendo doutorado em 1919, com a dissertação *O conceito de crítica de arte no primeiro romantismo alemão*. Neste trabalho, Benjamin reconstitui um dos capítulos mais importantes da história da crítica de arte, podendo-se falar de uma filiação romântica de suas próprias ambições críticas nos anos seguintes. Em 1920 volta para Berlim, enfrentando sérias dificuldades financeiras. Planeja uma revista que se chamaria “Angelus Novus”, mas o projeto é abandonado já em 1921. Em fins deste ano e inícios de 1922 escreve o ensaio *As afinidades eletivas de Goethe*, que lhe traria o reconhecimento e o apoio de Hugo von Hofmanstahl. Em 1923 vai para Frankfurt, onde pensa conseguir a *Habilitation* junto ao departamento de história da literatura germânica; lá conhece Theodor W. Adorno e Sigfried Kracauer, futuros colaboradores do Instituto para Pesquisa Social, até 1933 ligado à universidade de Frankfurt. Ao longo de 1924 trabalha na *Habilitationsschrift A origem do drama barroco alemão*; conhece a revolucionária russa Asja Lacis, que o levará a se aproximar do movimento comunista e do materialismo histórico. Seus planos na universidade de Frankfurt fracassam: o estudo sobre o século XVII, abordado pela perspectiva do drama barroco alemão, tornar-se-ia mais tarde um clássico sobre o barroco, propondo uma leitura sui generis desta época tão menosprezada pelos classicistas; sua linguagem inovadora e radical não foi entendida pelos professores que a leram,

acostumados com a linguagem padronizada do discurso acadêmico. Confrontado com a perspectiva de ver seu texto rejeitado, Benjamin o retira, em setembro de 1925, abandonando o plano de uma habilitação em Frankfurt. Pensa agora em se lançar como escritor, tratando de conseguir editor para o texto e intensificando sua participação em revistas e jornais. De março a outubro de 1926 passa um longo período em Paris, onde trabalha com Franz Hessel numa tradução de Proust. Através de Hessel, conhece os círculos de intelectuais mais abertos ao diálogo, além de ter um contato mais direto com a vida das ruas de Paris. Começa um intenso trabalho jornalístico para o jornal *Frankfurter Zeitung* e para o hebdomadário literário *Die literarische Welt*, um dos fóruns mais importantes da esquerda nos últimos anos da República de Weimar. Entre maio e setembro de 1926, durante sua estadia em Paris, reúne seus aforismos num volume a que dá o título de *Rua de mão única*, o único livro não acadêmico que seria publicado em vida. Em dezembro de 1926 e janeiro de 1927 faz uma viagem a Moscou, da qual resulta seu *Diário de Moscou*, em que faz uma avaliação bastante sóbria dos rumos que estava tomando a revolução soviética sob o comando de Stalin. Em Moscou, revê Asja Lacis. Nas críticas e resenhas que escreve após seu regresso de Moscou, está continuamente preocupado com uma análise da função do escritor na crise social de seu tempo. Literatura deixa de ser assunto de estetas burgueses para ser refuncionalizada no cenário da luta de classes, o que significa sua politização em favor da revolução proletária. De volta a Paris, reencontra Scholem e, planejando escrever, com Franz Hessel, um artigo sobre o novo tópico dos surrealistas, começa seu trabalho sobre as passagens de Paris, o qual perdurará, com algumas interrupções, até o fim de sua vida. Ainda em 1927 faz suas primeiras experiências com haxixe. Finalmente, após anos de expectativa, o editor Rowohlt publica, em 1928, sua *Rua de mão única*, além da fracassada *Habilitationschrift A origem do drama barroco alemão*. No esforço de clarear a relação de seu projeto das passagens com o trabalho dos surrealistas, além de situar em âmbito europeu a necessidade de uma refuncionalização da literatura, escreve em 1929 o ensaio “O Surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia”. Neste mesmo ano conhece Bertolt Brecht, que muito contribuiria para sua radicalização esquerdista, levando mais e

mais, ao longo dos anos 30, a abrir sua leitura para o movimento revolucionário comunista. Em Berlim, reencontra Asja Lacis, chegando por algum tempo a morar com ela. A partir de 1929 e até a ascensão dos nazistas, redige com frequência programas para a rádio alemã, buscando atingir um público mais amplo. Em 1930, planeja uma nova revista, que deveria receber o título *Krise und Kritik* e que contaria com a colaboração de Bertolt Brecht e Bernard von Brentano. Diante das dificuldades financeiras e organizacionais, no entanto, o projeto é abandonado no início de 1931. Em decorrência do processo de separação de sua esposa Dora Pollak, Benjamin é obrigado a abdicar de sua herança, ficando praticamente sem posses. A partir de 1932 retira-se com frequência para o sul da Espanha, particularmente Ibiza, onde encontra um custo de vida mais adequado a seus minguados recursos. Na véspera de seu quadragésimo aniversário pensa em se suicidar, chegando mesmo a fazer seu testamento. A situação de miséria não o impede, no entanto, de trabalhar na *Crônica Berlinense*. Com a ascensão dos nazistas ao poder, em 1933, Benjamin se vê forçado ao exílio; começa sua colaboração com o Instituto para Pesquisa Social, então sediado em Genebra. Passa a residir em Paris, em Skovsbostrand, Dinamarca, junto a Brecht, e em San Remo, junto à ex-esposa, sempre procurando atenuar a miséria decorrente da falta de recursos financeiros. Em 1934 retoma o projeto das passagens, redigindo, a pedido do Instituto para Pesquisa Social, um esboço do mesmo, em maio de 1935, agora sob o título definitivo de “Paris, capital do século XIX”. Procurando situar o momento da atualidade, a partir do qual este trabalho sobre a proto-história do século XIX encontraria seu interesse, Benjamin escreve, em 1936, o ensaio “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”. Em Lucerna é publicada sua antologia de cartas *Deutsche Menschen*, sob o pseudônimo Detlef Holz, também usado na correspondência do período. Destacando-se do projeto sobre a Paris do século XIX, concebe um livro sobre Baudelaire, no qual trabalha em 1937 e 1938, resultando inicialmente na redação de uma parte intitulada *A Paris do Segundo Império em Baudelaire*. Diante da reação negativa de alguns dos colaboradores do Instituto para Pesquisa Social, destinatário do texto, Benjamin escreve, em 1939, *Sobre alguns temas em Baudelaire*. Com o início da guerra, é internado por alguns meses num campo de

concentração francês, de onde só sai em novembro de 1939, graças à pressão de uma série de renomados intelectuais franceses. Volta a Paris, em 1940, e redige algumas notas sobre história, posteriormente intituladas “Teses sobre o conceito de história”. Em junho, pouco antes da ocupação de Paris pelos nazistas, foge com a irmã para Lourdes. Em agosto, recebe, com a intermediação de Horkheimer e Adorno, um visto de entrada para os EUA. Em setembro, tenta fugir para a Espanha, atravessando os Pireneus, mas é barrado na fronteira espanhola. Na noite de 26 para 27 de setembro de 1940, Benjamin falece em decorrência de uma dose excessiva de morfina, que trazia consigo para tal eventualidade trágica. Enterrado em Port-Bou, o vilarejo em que foi barrado, seu túmulo nunca foi localizado.

II

Em 1933, ano da ascensão do nazismo ao poder na Alemanha, Benjamin escreveu um pequeno ensaio intitulado *Experiência e pobreza*, no qual registrava a desesperadora situação da cultura de seu tempo e convidava a um novo começo, sem ilusões e cruelmente realista. No ano em que o militarismo hitlerista se via livre para preparar a guerra do futuro, Benjamin rememorava a última grande guerra e suas conseqüências para o homem moderno: “a experiência está em baixa e isto numa geração que fez em 1914-1918 uma das experiências mais monstruosas da história mundial. Talvez isto não seja tão estranho quanto parece. Não foi possível naquela ocasião fazer a constatação: as pessoas saíram mudas do campo de batalha? Não mais ricas, mais pobres em experiência compartilhável. O que se derramou então dez anos depois na maré dos livros de guerra foi bem outra coisa do que experiência, a qual flui da boca ao ouvido. Não, estranho isso não foi. Pois nunca experiências foram desmentidas de forma mais profunda do que as estratégicas, pela guerra de posições, as econômicas, pela inflação, as corpóreas, pela fome, as morais, pelos poderosos. Uma geração que ainda tinha ido à escola com o bonde a cavalo encontrou-se sob céu aberto numa paisagem em que nada ficara inalterado a não ser

as nuvens, e no meio, num campo de força de correntes destrutivas e explosões, o minúsculo e frágil corpo humano.”²²⁹ Num único parágrafo, vemos comparecer em miniatura os temas fundamentais da obra tardia de Benjamin: por um lado, a fragilidade do humano diante das forças gigantescas da técnica destruindo toda paisagem familiar e deixando para trás um homem sem palavras; por outro, o fim das ilusões oitocentistas que, ao se passarem por experiência do mundo moderno, impediam na verdade a experiência efetiva da nova realidade. Por não ter concentrado sua atenção sobre os rumos da técnica e da economia, o homem se encontra no século XX desprovido da experiência fundamental de seu próprio mundo, caracterizando-se por uma pobreza de experiência sem precedentes na história: “Uma miséria inteiramente nova adveio aos homens com este monstruoso desenvolvimento da técnica.”²³⁰ A nova miséria do homem moderno é sua total falta de experiência do mundo em que se encontra, vendo-se dia após dia exposto aos desenvolvimentos da técnica e da economia capitalista, sem chegar sequer a esboçar uma resistência ou uma idéia que o pudesse levar à compreensão de sua realidade e das oportunidades que ela oferece no sentido da libertação. Bem pelo contrário, o que se passa por cultura contínua século XX adentro afastando o homem moderno da experiência de sua atualidade, como ilustram os livros de guerra. O século XX corre, portanto, o risco de repetir o erro do século XIX, cuja cultura também afastou os homens da compreensão de seu tempo. Neste sentido, por paradoxal que pareça, a nova pobreza de experiência, também caracterizável como nova barbárie,²³¹ pode constituir uma vantagem com relação à “riqueza” de pretensas e ilusórias experiências da cultura burguesa do século XIX: “Pois para onde a pobreza em experiência leva o bárbaro? Ela o leva a começar do início”.²³² Desfeitas as ilusões, o homem moderno poderia vir a fazer a experiência de sua atualidade, a começar pela experiência da

²²⁹ W. Benjamin, “Erfahrung und Armut”, in GS II, 1, p. 214.

²³⁰ W. Benjamin, “Erfahrung und Armut”, in GS II, 1, p. 214.

²³¹ Cf. W. Benjamin, “Erfahrung und Armut”, in GS II, 1, p. 215.

²³² W. Benjamin, “Erfahrung und Armut”, in GS II, 1, p. 215.

paisagem desoladora deixada pela técnica e pela economia capitalista e, portanto, desta mesma técnica e economia. Em torno desta busca da atualidade articulam-se os temas trabalhados por Benjamin a partir de meados dos anos 20.

A primeira obra a articular esta aproximação da atualidade do seu tempo é a *Rua de mão única*, redigida em 1926 e publicada em 1928. O mote de abertura da obra registra a importância que teve para Benjamin a relação com a revolucionária comunista russa Asja Lacis: “Esta rua se chama Rua Asja Lacis, segundo aquela que, como engenheiro, abriu-a no autor”.²³³ Quando conheceu Asja Lacis, em 1924, Benjamin se movia ainda na esfera tradicional da germanística, apesar do estilo hermético por ele desenvolvido em seus comentários. A partir de 1924, move-se na direção de uma política revolucionária, aproximando-se mais e mais do materialismo histórico. Sua forma específica, neste novo contexto, Benjamin vai encontrar em Paris, onde passa alguns meses em 1926.²³⁴ A proximidade do movimento surrealista, então em plena efervescência, inspira sua maneira peculiar de se aproximar da realidade atual. Inicialmente, vê de forma negativa as especulações selvagens dos surrealistas, como documenta o artigo “Kitsch de sonhos”, escrito em 1926. Mas tanto na radicalidade política quanto no trabalho sobre elementos do inconsciente, sonhos, fantasias e divagações, Benjamin pode se considerar herdeiro do surrealismo, assim como este herdou a radicalidade do movimento dadaísta. Comum a ambos é a progressiva aproximação ao movimento comunista, considerado ainda como porta-voz dos elementos revolucionários da Europa da década de 20. Assim, escreve a Scholem, de Paris, no dia 29

²³³ W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 83.

²³⁴ Em carta a Hugo von Hofmannstahl, de 5 de junho de 1927, relembra: “existem na França algumas manifestações – como escritores Giraudoux e sobretudo Aragon – como movimento o surrealismo, nas quais vejo operando o que também me ocupa. Para aquele livro de notas [assim Benjamin continua falando do livro em sua correspondência com Hofmannstahl], do qual lhe mandei há muito algumas provas, encontrei em Paris a forma.” (*Briefe I*, p. 446).

de maio de 1926: “A tarefa é, por isto, justamente aqui decidir-se, não de uma vez por todas, mas em cada instante. Mas *decidir*. [...] Proceder nas coisas essenciais sempre de forma radical, nunca conseqüente, seria também minha atitude, se um dia viesse a aderir ao partido comunista”.²³⁵ Esta radicalidade no decisionismo político Benjamin compartilha com toda uma geração de intelectuais de esquerda, que demoraram décadas para perceber a incompatibilidade de seu radicalismo com as idéias do movimento comunista internacional, já manipulado por Moscou na década de 20. Do dadaísmo ao Benjamin da fase aqui considerada, passando pelo messianismo utópico e pelo surrealismo, corre um fio de radicalidade caracterizado não só pela idéia da revolução proletária, mas também pela da liquidação da cultura burguesa. A *Rua de mão única* apresenta os diversos momentos característicos desta postura radical num movimento único e estruturador da obra, que leva do interior burguês à realidade crua das ruas e desta à convocação revolucionária. A idéia de reunir seus “aforismos, piadas, sonhos” em um único volume remonta a 1924, quando o título ainda era “Brochura para amigos”.²³⁶ No dia 29 de maio de 1926 escreve a Scholem: “Trabalho no livro de notas, que não gosto de chamar de livro de aforismos. O mais recente título – ele já passou por vários – é: “Rua interdita!””²³⁷ As notas mais antigas são de 1923 e uma boa parte foi publicada por Benjamin em revistas e jornais. Em setembro de 1926 anuncia, em carta a Scholem, a conclusão do volume, agora com o título definitivo: “Antes de mais, meu livro “Rua de mão única” ficou finalmente pronto. Dos meus “aforismos” resultou uma notável organização ou construção, uma rua que deve abrir uma vista de profundidade tão acentuada – não entender metaforicamente a palavra [profundidade] – quanto em Vicenza o famoso cenário de Palladio: A Rua.”²³⁸ A comparação da *Rua de mão única* com o cenário de Palladio, no Teatro Olímpico de Vicenza, permite visualizar o esquema

²³⁵ W. Benjamin, *Briefe I*, p. 425.

²³⁶ Cf. W. Benjamin, *Briefe I*, p. 367.

²³⁷ W. Benjamin, *Briefe I*, p. 428.

²³⁸ W. Benjamin, *Briefe I*, p. 433.

com que Benjamin opera doravante: em primeiro plano, uma rua obscurecida pelas pesadas construções, colunas e arcos que a rodeiam e fecham por todos os lados; projetando-se para o fundo, a rua irrompe, através de monumentais arcos e colunas, típicas de Palladio, na claridade da luz que aparece bem ao fundo do palco. Alguns momentos essenciais podem ser destacados deste esquema: a fantasmagoria das construções, que citam formas e mundos do passado, a presença, no centro desta fantasmagoria, da realidade crua da rua, o movimento de aprofundamento da rua, a qual acaba abrindo uma brecha no cenário histórico cerrado e irrompendo na claridade de uma nova realidade. Assim, a *Rua de mão única* parte das construções do mundo burguês, a alta cultura,²³⁹ o interior da casa,²⁴⁰ o culto das antigüidades,²⁴¹ registradas, ora pelo olhar ingênuo da criança,²⁴² ora pelo sonho narrado,²⁴³ para chegar à rua, não sem antes ter proclamado a necessidade e o mérito da partida.²⁴⁴ O registro da realidade atual da rua, sob a égide da economia capitalista, é feito sem ilusões nos catorze aforismos reunidos sob o título de “Kaiserpanorama” ou “Viagem através da inflação alemã”. Ao lado da força destrutiva do dinheiro e da inflação, da pobreza material e espiritual do alemão dos anos 20, da crescente massificação e nivelamento social, Benjamin registra aqui momentos da cultura alemã que impedem a tomada de consciência da própria realidade: “A vontade cega de salvar antes o prestígio da existência pessoal, em vez de separá-la do fundo do generalizado ofuscamento, através da apreciação soberana de sua impotência e de seu comprometimento, impõe-se quase por toda parte. Por isto o ar está tão cheio de filosofias da vida e de *Weltanschauungen*, e elas se mostram por

²³⁹ Cf. W. Benjamin, “Tankstelle”, in: *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 85.

²⁴⁰ Cf. W. Benjamin, “Hocherschäftlich möblierte Zehnzimmerwohnung”, in: *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 88-89.

²⁴¹ Cf. W. Benjamin, “Souterrain”, in: *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 86.

²⁴² Cf. W. Benjamin, “Baustelle”, in: *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 92-93.

²⁴³ Cf. W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, passim.

²⁴⁴ Cf. W. Benjamin, “Kehre zurück! Alles vergeben!”, “Flagge--”, “--auf Halbmast”, in: *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 88 e 94.

aqui tão pretensiosas, porque no fim das contas quase sempre se destinam à sanção de alguma situação privada que nada tem a dizer.”²⁴⁵ Cheio de ilusões e otimismo, este mundo das idéias perde o contato com a realidade da rua, em que um coletivo completamente esfacelado e alienado sobrevive da melhor forma que pode à arbitrariedade do capital e ao impacto das novas técnicas. Este mundo da filosofia e da pseudo-cultura constitui, para as ruas da Europa dos anos 20, uma moldura semelhante à das construções monumentais no cenário de Palladio, colocando-se com urgência a necessidade de romper com esta mentira generalizada. No esforço desta ruptura, que significa ao mesmo tempo a liquidação da cultura burguesa e o despertar para a atualidade da rua, Benjamin situa a nova função da literatura e da cultura em geral.

Com a redução da cultura a uma mercadoria entre outras, alteram-se fundamentalmente as condições para sua subsistência, e vale em geral para qualquer ramo da mesma o que Benjamin diz da escrita: “A escrita, que encontrou no livro impresso um asilo em que ela levava sua vida autônoma, é implacavelmente arrastada à rua pelos reclames e submetida às brutais heteronomias do caos econômico. Este é o rigoroso aprendizado de sua nova forma.”²⁴⁶ Não só, portanto, as novas relações do produtor com o capitalista caracterizam a nova situação da cultura,²⁴⁷ mas também seu confronto com a nova realidade da propaganda, que, para atrair a atenção sobre as mercadorias em contínua concorrência, desenvolve novas formas de apelo visual, torna inevitável o desenvolvimento de novos recursos formais, se é que a arte, a literatura e a cultura em geral querem ainda poder desempenhar uma função social e política no novo cenário. Assim, a introdução, por Mallarmé, do momento gráfico no corpo do poema é visto como um desenvolvimento necessário e que responde ao desafio colocado pela nova realidade dos reclames.²⁴⁸ Os novos recursos formais,

²⁴⁵ W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 98.

²⁴⁶ W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 103.

²⁴⁷ Cf. W. Benjamin, “Rechtsschutz für Unbemittelte”, in: *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 140.

²⁴⁸ Cf. W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 102.

desenvolvidos na concorrência com a mercadoria propaganda, puderam então ser usados num esforço de intervenção social e política pelos dadaístas²⁴⁹ e pelos surrealistas. A própria *Rua de mão única* se permite, neste sentido, uma construção muito mais gráfica do que geralmente aceito e praticado. Ao lado dos esforços por conquistar novos recursos formais para a escrita, recursos que poderão vir a garantir sua sobrevivência num contexto cultural inteiramente mudado, encontram-se naturalmente os velhos procedimentos e preconceitos, como os do escritor de catatau, ironizado no aforismo “Princípios dos catatau ou A arte de escrever livros grossos”,²⁵⁰ ou como os do esnobe apreciador de arte, atacados em “Treze teses contra esnobes”.²⁵¹ Neste novo cenário, Benjamin situa por fim a função e as técnicas de uma crítica atual, apresentadas em “A técnica do crítico em treze teses”, das quais merecem ser destacadas: “I. O crítico é estrategista na luta literária. II. Quem não é capaz de tomar partido, este deve calar. [...] XIII. Nunca se deve dar razão ao público, e este deve ainda assim sentir-se sempre representado pelo crítico.”²⁵² A função estratégica do crítico na luta cultural situa-se no contexto mais amplo da luta de classes, apontando diretamente para a urgência de tomar partido em favor do proletariado, pois as ruas da atualidade são varridas pelos combates de duas forças antagônicas, em que uma luta para preservar seu velho domínio e a outra pela apropriação coletiva das forças desencadeadas na atualidade. O futuro da cultura depende da liquidação de uma classe que sobrevive só na medida em que reduz tudo a mercadoria e que bloqueia, por isto mesmo, todo desenvolvimento para lá do mundo das mercadorias: “Possam a burguesia vencer ou perder na luta, ela continua condenada a sucumbir pelas contradições internas que no curso do desenvolvimento se tornam mortais para ela. A questão é apenas se ela sucumbirá por si própria ou através do proletariado. A permanência ou o fim de um desenvolvimento cultural de três milênios são decididos pela resposta a

²⁴⁹ Cf. W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 102-103.

²⁵⁰ Cf. W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 104-105.

²⁵¹ Cf. W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 107-108.

²⁵² W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 108-109.

isso. [...] E se a eliminação da burguesia não estiver efetivada até um momento quase calculável do desenvolvimento econômico e técnico (inflação e guerra química o assinalam), então está tudo perdido. Antes que a centelha chegue à dinamite, o pavio aceso tem de ser cortado. Intervenção, risco e ritmo do político são técnicos – não cavalheirescos.”²⁵³ A sobrevivência da burguesia e de suas fantasmagorias culturais leva diretamente à catástrofe, e Benjamin vê na miséria dos trabalhadores submetidos ao caos do mercado de trabalho, na inflação, na venalização generalizada dos valores e nas grandes guerras a consequência direta de um status quo que há tempo clama por mudança. A nova função da arte e da literatura será, pois, estratégica no combate político em que se decide o rumo da humanidade. Despertar para o momento desta decisão é uma de suas tarefas. Assim, a rua sem volta da modernidade leva para a claridade de um combate em que cabe ao proletariado fazer a revolução e apropriar-se coletivamente das novas técnicas, do contrário destinadas a cavar a cova da humanidade: “Nas noites de aniquilamento da última guerra, sacudiu a estrutura dos membros da humanidade um sentimento parecido com a felicidade do epilético. E as revoltas que se lhe seguiram foram a primeira tentativa de se apoderar do novo corpo. O poder do proletariado é a escala de medida de sua cura. Se a disciplina deste não o penetra até a medula, então nenhum raciocínio pacifista o salvará. O vivente só sobrepuja a vertigem do aniquilamento no inebriamento da procriação.”²⁵⁴

Se a *Rua de mão única* mostra a influência das novas tendências formais presentes no dadaísmo e no surrealismo, mostrando mais do que descrevendo o movimento que conduz da fantasmagoria do mundo burguês até o clarão da luta de classe, através de uma tomada de consciência da realidade da rua moderna, os desenvolvimentos futuros de Benjamin trazem explicitamente a marca do surrealismo. Em uma longa estadia em Paris, de abril a outubro de 1927, Benjamin concebe um trabalho sobre as passagens de Paris, claramente inspirado pelos surrealistas, cujo fascínio com o universo das passagens, em particular a

²⁵³ W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 122.

²⁵⁴ W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, GS IV, 1, p. 148.

Passagem da Ópera, remonta a 1919, ano em que passam a se encontrar no Café Certa desta passagem, em protesto contra o ambiente cultural oficial de Montmartre. Foram os surrealistas, e especialmente Aragon, que registraram o fim da Passagem da Ópera, que teve de ceder seu lugar, em 1924, ao Boulevard Hausmann. Adorno relembra mais tarde que o primeiro projeto sobre as passagens previa um artigo para uma revista, a ser escrito em parceria com Franz Hessel, seu colega no trabalho de tradução de Proust.²⁵⁵ Desta primeira fase do trabalho tem-se uma série de notas, publicadas em *A Obra das Passagens* sob o título “Passagens de Paris I” e escritas ainda em 1927, provavelmente em Paris.²⁵⁶ Retornado a Berlim em outubro de 1927, Benjamin leva adiante o projeto, agora sem a colaboração de Hessel. A influência de Aragon é perceptível nos temas e na própria abordagem fragmentária do complexo das passagens, tendo sido mais tarde, numa carta a Adorno de 1935, registrada por Benjamin de uma forma bem enfática: “Ali se encontra, em seu [do trabalho das passagens] começo, Aragon – o Paysan de Paris, do qual não podia, de noite na cama, ler mais do que duas ou três páginas, porque meu coração disparava tanto que eu tinha de colocar o livro de lado.”²⁵⁷ Em Aragon encontra-se não só o objeto geral das passagens, mas também a articulação de sonho e realidade, prostituição e morte, ilusões e mundo das mercadorias, além de tópicos como a moda, o reclame, a revolta, Paris e suas ruas, característicos do projeto das passagens de Benjamin. Esta proximidade com o trabalho dos surrealistas vai aos poucos se tornando um problema, levando a uma extensão e conseqüente adiamento do projeto. Em janeiro de 1928, escreve de Berlim ao amigo Scholem: “Quando eu tiver concluído de uma ou de outra forma o trabalho com que ando ocupado no momento, cauteloso e provisoriamente – o bem estranho e extremamente precário ensaio “Passagens de Paris. Uma fantasmagoria dialética” (pois nunca escrevi com um risco tão grande de insucesso), então se terá fechado para mim um ciclo de produção – o da “Rua de

²⁵⁵ Cf. Th. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, p. 23.

²⁵⁶ Cf. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, p. 993-1038.

²⁵⁷ W. Benjamin, *Briefe II*, p. 662-663.

mão única” – em sentido semelhante ao modo como o livro do drama barroco fechou o [ciclo] germanístico.”²⁵⁸ Nesta etapa, portanto, Benjamin planeja um ensaio sobre as passagens de Paris, em continuidade a e concluindo sua *Rua de mão única*. O mesmo procedimento de fazer irromper em meio à fantasmagoria do mundo moderno a realidade da rua e sua exigência de um olhar desperto seria empregado agora no espaço breve de um ensaio, que Benjamin pensa ainda poder concluir em algumas semanas.²⁵⁹ O caráter provisório e precário deste empreendimento certamente se deve à proximidade com trabalhos análogos dos surrealistas. Ao longo de 1928, então, o trabalho vai assumindo um caráter cada vez mais extenso e problemático, tornando-se clara para Benjamin a necessidade de tomar distância dos surrealistas, como documenta a carta a Scholem de agosto deste ano: “Deparo-me sempre mais freqüentemente, em jovens escritores franceses, com trechos que no percurso de seus próprios raciocínios traem oscilações, equívocos, mas mesmo assim a influência de um pólo magnético que inquieta sua bússola. E na direção deste mantenho meu curso. Quanto mais clara se me torna a sensibilidade dos hodiernos para estas influências, quanto mais, em outros termos, se me torna patente a atualidade do que pretendo, tanto mais forte me aparece o alarme diante da tentativa de precipitar aqui a conclusão.”²⁶⁰ Na medida em que Benjamin vai se dando conta do parentesco de seu projeto com o trabalho dos surrealistas, o que demonstra, aliás, sua atualidade, impõe-se-lhe a tarefa de dar uma resposta direta ao fenômeno do surrealismo, o que faz no ensaio “O Surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia”, do início de 1929.

Benjamin vê os surrealistas compartilharem aquela que considera sua própria tarefa, a de “ganhar para a revolução as forças do inebriamento”.²⁶¹ Mas enquanto os surrealistas enfatizam a vaguidade

²⁵⁸ W. Benjamin, *Briefe I*, p. 455.

²⁵⁹ Cf. W. Benjamin, *Briefe I*, p. 455.

²⁶⁰ W. Benjamin, *Briefe I*, p. 479.

²⁶¹ W. Benjamin, “Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz”, *GS II*, 1, p. 307.

do mundo dos sonhos, do inebriamento e do devaneio, Benjamin procura ganhar a partir daí uma nova experiência, capaz de levar a uma nova clareza, naquilo que denomina a “iluminação profana”.²⁶² Essa pode ter origem também no uso do haxixe, do ópio ou outros narcóticos, mas melhor ainda se desenvolve no simples ato de leitura, no pensamento e no trabalho solitário.²⁶³ Além desta diferença de princípio com relação à experiência que melhor serve à revolução, Benjamin critica os surrealistas por enfatizarem demasiadamente o elemento inebriante do movimento revolucionário, que introduz um momento anárquico em toda revolução. Enfatizar exclusivamente este momento do movimento revolucionário “significaria pospor inteiramente a preparação metódica e disciplinada da revolução em favor de uma práxis oscilante entre exercício e festejo antecipado.”²⁶⁴ O risco do inebriamento em geral também se faz notar em sua mobilização para a experiência revolucionária: oscilar entre um estado extático, ilusório aqui por não corresponder a uma mudança efetiva do mundo social, e uma diletante práxis de mobilização de forças, sem a necessária coordenação. Esta linha de crítica manifesta o esforço de Benjamin por incorporar a análise e a disciplina características do materialismo histórico, do qual procura se aproximar desde 1924.

O ensaio sobre o surrealismo foi concebido como uma tentativa de esclarecer as diferenças entre o trabalho dos surrealistas e o projeto sobre as passagens,²⁶⁵ mas, ao dirigir contra os surrealistas uma crítica na linha do materialismo histórico, estava apenas adiando o momento decisivo em que dirigiria uma crítica semelhante contra seu próprio projeto, no qual não faltavam as aporias teóricas, construído que estava sobre um conjunto de imagens mais do que sobre categorias

²⁶² W. Benjamin, “Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz”, GS II, 1, p. 297, 307-308.

²⁶³ Cf. W. Benjamin, “Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz”, GS II, 1, p. 307-308.

²⁶⁴ W. Benjamin, “Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz”, GS II, 1, p. 307.

²⁶⁵ Cf. W. Benjamin, *Briefe II*, p. 491.

e relações conceituais. A intensificação, a partir de 1928, do diálogo com Adorno, Horkheimer e outros intelectuais já na época mais próximos do materialismo histórico, leva ao reconhecimento da precariedade dos fundamentos metodológicos do empreendimento, que é então abandonado no início de 1930. Em carta a Scholem de 20 de janeiro de 1930, Benjamin traça um programa de estudos preparatórios: “vejo que para chegar ao fim e dar uma armação firme a todo este trabalho faz-se necessário um estudo tanto de certos aspectos de Hegel quanto de certas partes do “Capital”. O que hoje me parece claro é que, para este livro tanto quanto para o “Barroco alemão”, não poderei deixar de lado uma introdução sobre a teoria do conhecimento – e desta vez sobretudo sobre a teoria do conhecimento da história.”²⁶⁶ A problemática que este programa propõe enfrentar foi se cristalizando no desafiador diálogo levado com Bertolt Brecht, a revolucionária russa Asja Lacis, Adorno e Horkheimer e estará precisamente no centro das discussões que terá com Adorno ao longo dos anos 30.²⁶⁷

E será também motivado pelo apoio do Instituto para Pesquisa Social que retomará, em 1934, o projeto sobre as passagens. Agora no exílio, Benjamin passa boa parte do tempo em Paris, onde dá prosseguimento à pesquisa sobre a proto-história do século XIX, na perspectiva cultural parisiense. O pedido de um artigo sobre Haussmann, feito pela revista *Le Monde*, foi a ocasião para a retomada dos estudos; o artigo nunca foi escrito, mas Benjamin concentrou-se ao longo de 1934 no projeto sobre as passagens, agora orientado numa perspectiva mais sociológica.²⁶⁸ No final do ano, um novo plano de trabalho está estabelecido e, por ocasião de uma visita de Friedrich Pollock a Paris, em maio de 1935, Benjamin vê-se estimulado a redigir um esboço do projeto, a ser encaminhado a Horkheimer e os outros do Instituto. Este esboço, intitulado “Paris, a capital do século XIX”, foi

²⁶⁶ W. Benjamin, *Briefe II*, p. 506.

²⁶⁷ O caráter de desafio que este diálogo representou para Benjamin está bem documentado na carta a Adorno de 31 de maio de 1935; cf. *Briefe II*, p. 663.

²⁶⁸ Cf. W. Benjamin, *Briefe II*, p. 665.

bem acolhido por Horkheimer, passando o projeto a ser financiado pelo Instituto; isto não impediu, todavia, que recebesse uma série de críticas da parte de Adorno, basicamente fundamentadas em princípios do materialismo histórico.

A partir de agora, o projeto já não deveria chamar-se “Passagens de Paris”, mas “Paris, capital do século XIX”.²⁶⁹ Em analogia com o livro sobre o drama barroco alemão, que se ocupou do século XVII, o novo projeto se ocuparia do século XIX, e de modo análogo teria por objetivo desenvolver um conceito tradicional: “Se lá foi o conceito de drama barroco, aqui seria o do caráter fetichista da mercadoria.”²⁷⁰ Portanto, a perspectiva central de todo este trabalho seria dada por um conceito do materialismo histórico, tal como desenvolvido por Marx no início do *Capital*.

O esboço de 1935 parte de um ponto em que os novos desenvolvimentos técnicos e sociais desencadeados pela economia capitalista são associados a velhas idéias de um mundo melhor, resultando num pensamento utópico *sui generis*. Assim, Fourier concebe a idéia de construir um novo mundo com o auxílio das novas máquinas, transformando as cidades em um sem-fim de passagens, onde tudo e todos se relacionariam neste ambiente ambíguo, a um só tempo exterior e interior, rua e casa, comércio e família. O mundo das máquinas e das mercadorias é, desta forma, ingenuamente mobilizado para a satisfação de fantasias arcaicas, desconhecendo-se ainda inteiramente a natureza específica deste mundo novo, cuja dinâmica própria acabará por criar um novo homem e uma nova sociedade. Benjamin analisa este fenômeno do utopismo moderno, valendo-se de uma observação de Marx: “À forma do novo meio de produção, que no início ainda é dominada pela do velho (Marx), correspondem na consciência coletiva imagens, nas quais o novo é perpassado pelo

²⁶⁹ Cf. W. Benjamin, *Briefe II*, p. 654: “Finalmente, o título “Passagens de Paris” desapareceu e o projeto se chama “Paris, a capital do século dezenove” e em segredo eu o chamo “Paris, capital do século XIX”.” (carta a Scholem, 20 de maio de 1935).

²⁷⁰ W. Benjamin, *Briefe II*, p. 654.

velho.”²⁷¹ Nestas imagens, em que novas técnicas realizam velhas fantasias, o coletivo projeta seus desejos arcaicos, passando por cima e transfigurando as insuficiências da nova ordem social capitalista. Assim, Fourier transfigura as passagens, concebendo uma humanidade que habitaria em cidades projetadas como enormes redes de passagens, quando na verdade as passagens reais são o universo da mercadoria: “As passagens são um centro do comércio de mercadorias de luxo. Em sua decoração, a arte se põe a serviço do comerciante.”²⁷² Para o homem do século XIX ainda não está claro ao que veio este novo universo das mercadorias, da moda e da arte a serviço da propaganda. Em suas fantasias culturais, este universo é transfigurado utopicamente, resultando numa fantasmagoria que impede o reconhecimento da dinâmica efetiva do novo mundo da mercadoria.

O desenvolvimento técnico, potenciado pela demanda da indústria capitalista, tem conseqüências drásticas também para a arte, o que se tornará patente no século XX. Em seus primórdios, contudo, observa-se mais uma vez esta curiosa mistura do novo com o velho. Assim, para a arquitetura, as construções de ferro anunciam o futuro glorioso do engenheiro e sua lógica funcional, apesar de inicialmente serem feitas em estilos apropriados a outros materiais: “Tão pouco quanto Napoleão [III] reconheceu a natureza funcional do Estado como instrumento de dominação da classe burguesa, tão pouco os arquitetos de seu tempo reconheceram a natureza funcional do ferro, com o qual o princípio construtivo assume seu domínio na arquitetura. Estes arquitetos constroem pilares como colunas pompéicas, fábricas como casas, assim como, mais tarde, as primeiras estações ferroviárias imitarão chalés campestres.”²⁷³ Verificar-se-ia, portanto, uma defasagem temporal entre o desenvolvimento de novas técnicas e materiais, com seus princípios formais específicos, e seu reconhecimento e uso apropriado pela arte e cultura em geral. A cultura burguesa do século XIX luta com os materiais e técnicas por ela lançados no mercado, não

²⁷¹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 46.

²⁷² W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 45.

²⁷³ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 46.

se dispondo a aceitar a submissão aos novos princípios formais, funcionais e construtivos.

Tal como para a arquitetura o ferro abre uma nova época, assim a fotografia representa um avanço definitivo com relação à pintura. Esta se vê alijada de um de seus nichos favoritos, o da reprodução naturalista de pessoas, coisas e paisagens. A discussão em torno ao caráter artístico da fotografia indica mais uma vez o desconhecimento da natureza específica do novo material, aproximando-a impropriamente da pintura, com seu espaço social e seus princípios formais, quando na verdade veio para se pôr a serviço de um outro universo, muito mais dinâmico, a partir do qual colocará em cheque inclusive a pintura, como arte encerrada em seu nicho: “A fotografia, por sua vez, estende enormemente, desde meados do século, a esfera da economia de mercadorias, na medida em que liquidou no mercado em quantia ilimitada figuras, paisagens, acontecimentos, que não eram aproveitáveis de forma alguma ou apenas como imagem para um [único] freguês.”²⁷⁴ Enquanto a fotografia ia, assim, invadindo o mercado, a cultura oficial se aferrava ao princípio formal característico da pintura, desqualificando o novo material como não artístico e perdendo a oportunidade de se descobrir em sua atualidade.

A pujança da nova realidade econômica e social era festejada, entretanto, nas grandes exposições mundiais, caracterizadas por Benjamin como “lugares de peregrinação para o fetiche mercadoria”.²⁷⁵ Aqui, no esquecimento dos princípios da alta cultura burguesa, o princípio da nova rua, a adoração da mercadoria, ganha seu espaço apropriado. Aquilo que, nos recintos da cultura oficial, passa por indigno e banal, é apresentado aqui como o novo mundo: “As exposições mundiais constroem o universo das mercadorias.”²⁷⁶ De forma quase profética, este universo construído das mercadorias anuncia o domínio de um novo princípio, cujo conhecimento impor-se-á, finalmente, no século XX: “As exposições mundiais transfiguram o

²⁷⁴ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 49.

²⁷⁵ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 50.

²⁷⁶ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 51.

valor de troca das mercadorias. Elas criam um ambiente em que desaparece seu valor de uso. Elas abrem uma fantasmagoria em que o homem entra para se deixar distrair.²⁷⁷ Festeja-se aqui efetivamente a rua moderna, mas em forma transfigurada, fantasmagórica e sonambúlica. O trabalho de perceber e reconhecer os princípios deste novo universo não é realizado aqui.

E nem pela arte, que vai encontrar, talvez em movimento reflexo, um último refúgio no interior burguês: “O interior é o lugar de refúgio da arte. O colecionador é o verdadeiro habitante do interior.”²⁷⁸ No interior de sua casa, na privacidade do lar, o burguês, este homem privado por excelência, reconstrói à sua volta o universo, ajuntando objetos culturais e artísticos de todas as partes do planeta e de todos os tempos: cabeças de faraós egípcios, torsos de deuses gregos, ícones medievais, peles de leões africanos, quadros, retratos, bustos, móveis, um verdadeiro museu privado que reproduz em miniatura o que é oficialmente considerado cultura e arte. Mais uma vez a rua da atualidade é obnubilada pela fantasmagoria de uma cultura ilusória, quando não escapista. O mesmo burguês que, em seu escritório, reduz tudo a uma mercadoria lucrativa passeia por entre os troféus culturais de outros espaços e tempos como por um mundo à parte e sem referência ao universo das mercadorias por ele administrado.

A ruptura com esta fantasmagoria cultural é vista na literatura de um Baudelaire, que não hesita em deixar as ruas de Paris adquirir expressão poética em sua obra. No resgate desta nova arte, radical e chocante por ousar a articulação da experiência do mundo moderno, com sua radical alienação, tem-se um dos aspectos mais meritórios do projeto de Benjamin. O espectro cobre autores como Lautréamont, Rimbaud, Dostoiévski, Mallarmé, Proust, Kafka, os surrealistas e tantos outros, mas no projeto sobre a proto-história da modernidade caberia a Baudelaire uma atenção especial, por chegar à expressão, em sua poesia lírica, todo o complexo da vida moderna, registrada, não com o agrado do olhar patriótico, mas com o incômodo do estranho: “Esta poesia

²⁷⁷ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 50.

²⁷⁸ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 53.

não é uma arte patriótica, antes pelo contrário, o olhar do alegórico que atinge a cidade é o olhar do estranho.”²⁷⁹ Na lírica de Baudelaire, Benjamin descobre o namoro do artista com o mercado, o mundo das mercadorias sendo tomado como objeto da poesia, em sua forma imediata e fantasmagórica. Como flaneur que percorre as ruas de Paris à procura de novidades, mas também no intuito de localizar as brechas no mercado para sua própria mercadoria, o poeta vai realizando lentamente a desilusão diante do mundo moderno, descrita por fim como a perda de sua auréola no lamaçal da rua: seu último refúgio é a multidão. A grandeza desta arte consiste precisamente em buscar sua atualidade no mercado, não retrocedendo diante da radicalidade dos resultados a que isso leva. Por isto, não é uma acusação dizer que agora a poesia vai ao mercado: “No flaneur a inteligência se dirige ao mercado. Para contemplá-lo, como acredita, mas na verdade já para encontrar um comprador.”²⁸⁰ Isso só seria uma acusação para os representantes de uma arte capaz de sobreviver sem sua liquidação no mercado, com sua nostalgia do mecenato de outros tempos. Em Baudelaire, esta relação com o mercado ainda é ambígua, mas sua lírica traça o panorama em que comparecem as imagens do coletivo moderno, a um só tempo ilusórias e proféticas, estáticas e carregadas com a tensão do desejo por realizar. Imagens assim Benjamin encontra várias na poesia de Baudelaire: “Uma tal imagem fornece a mercadoria pura e simples: como fetiche. Uma tal imagem apresentam as passagens, que são tanto casa quanto rua. Uma tal imagem oferece a prostituta, que é vendedora e mercadoria em uma só pessoa.”²⁸¹ Nestas imagens Benjamin vê a articulação do inconsciente coletivo, chamando-as de imagens dialéticas; nelas o coletivo projeta seus desejos, mas partindo da própria fantasmagoria do universo das mercadorias, em que todo desejo é sistematicamente passado para trás. Tal como no sonho, também nestas fantasias do coletivo moderno o desejo só se realiza ilusoriamente. Trata-se, pois, de explodir, com o trabalho da crítica

²⁷⁹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 54.

²⁸⁰ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 54.

²⁸¹ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 55.

filosófica, o caráter estático destas imagens, liberando o desejo para o espaço real de sua realização, assim como no sonho sempre se trata de despertar para a realidade. O mérito do poeta consiste em ter registrado estas imagens do coletivo, abrindo a arte para o universo da modernidade; a tarefa do filósofo é quebrar estas imagens em que se encontra aprisionado o desejo do homem moderno, liberando-o para a atualidade de sua realidade.

Ganhar as forças do inebriamento e do sonho para a revolução, tal era o desafio já colocado pelos surrealistas. O projeto sobre a proto-história da modernidade na Paris do século XIX conclui, de forma semelhante, com a construção das barricadas nas ruas de Paris, como reação revolucionária ao movimento de apropriação das ruas pelo capital, representado no projeto de Haussmann, que previa uma Paris de amplas avenidas. Com a Comuna de Paris irrompe a realidade das ruas, cuja única clareza é a da luta de classes, em que o proletariado tem na burguesia seu inimigo mortal: “Como o Manifesto Comunista fechou a época dos conspiradores profissionais, assim a Comuna pôs fim à fantasmagoria que domina os primórdios do proletariado. Através dela é destruída a ilusão de que seria tarefa da revolução proletária concluir, de mãos dadas com a burguesia, a obra de 1789.”²⁸² As batalhas nas ruas de Paris, em 1870 e 1871, deixaram bem claro que o proletariado só chegaria à realização de seus próprios interesses através de uma nova revolução, desta vez contra a burguesia. E se o universo burguês se apresenta como a universal fantasmagoria das mercadorias, então só a revolução proletária poderá vir a pôr um fim ao reinado das mercadorias e seu fetichismo. No entusiasmo da revolução seriam liberados, por fim, os desejos aprisionados naquelas imagens dialéticas do inconsciente coletivo, de que a arte de um Baudelaire é testemunho.

Encaminhado ao Instituto para Pesquisa Social, o projeto passou a ser por ele financiado. Da parte de Adorno, contudo, veio uma série de críticas, em carta a Benjamin de 2 de agosto de 1935. Além da crítica de detalhes, Adorno levantava nesta carta uma objeção fundamental contra a concepção benjaminiana das imagens dialéticas,

²⁸² W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 58.

apresentadas no projeto como dizendo respeito ao inconsciente coletivo e, portanto, como recaindo na esfera da subjetividade. A proximidade desta construção com os arquétipos de Jung terá servido certamente de alarme, mas a objeção de Adorno tem seu fundamento antes em considerações sociológicas: “Se você coloca a imagem dialética como “sonho” no consciente, então com isto o conceito não apenas se tornou banal e vulgar, mas perdeu também aquela força conclusiva objetiva, a qual precisamente poderia legitimá-lo do ponto de vista materialista. O caráter fetichista da mercadoria não é um fato da consciência, mas dialético no sentido eminente de que ele produz consciência.”²⁸³ Com esta crítica, Adorno atingia o núcleo metodológico do projeto de Benjamin, cuja leitura do materialismo histórico nunca passou dos princípios. Se a mercadoria, por exemplo, pode ser analisada como uma imagem dialética, na medida em que se apresenta como um fetiche, articulando, portanto, a fixação da coisa mercadoria com a fluidez do desejo, nem por isto se há de concluir que o caráter fetichista da mercadoria tem sua origem na consciência. Pelo contrário, e neste sentido a objeção de Adorno é pertinente, já Marx se esforçou no *Capital* em mostrar a origem objetiva do fetichismo da mercadoria na constituição e generalização do valor de troca como referência primeira nas relações sociais.

Pressionado sobretudo por Adorno, Benjamin tentará, numa série de apontamentos registrados como “teoria do conhecimento”, esclarecer a base metodológica de seu projeto. Apesar da pertinência das objeções de Adorno, a resistência por parte de Benjamin em abandonar a noção de inconsciente coletivo mostra bem uma diferença fundamental da concepção dos dois autores. Adorno está mais preocupado com a construção de modelos ou constelações que apanhem um momento determinado dum processo objetivo, ligando-se sua apropriação do materialismo histórico a uma perspectiva sociológica. Benjamin, por sua vez, opera com categorias como experiência, percepção, consciente ou inconsciente, etc., o que aproxima sua análise das investigações psicológicas, apesar de sua intenção se

²⁸³ Th. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, p. 112.

situar antes no que tradicionalmente seria considerado filosofia subjetiva.

Enquanto trabalha no projeto sobre a Paris do século XIX, Benjamin concebe o programa de uma teoria materialista da arte que lhe permitisse situar precisamente o momento da atualidade, no qual confluem aquelas tendências e movimentos observados no século XIX. Da exposição deste programa resulta o ensaio “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”, cuja relação com o projeto sobre Paris é explicitada em carta a Horkheimer de 18 de outubro de 1935: “Se o senhor Pollock me deu com sua presença o estímulo para redigir a exposição do projeto, então a última carta do senhor foi a ocasião para colocar de lado a imagem histórica da coisa, ora provisoriamente fixada, em favor de considerações construtivas que determinarão a imagem geral da obra. Por mais provisórias que possam ser estas considerações construtivas na formação em que as fixei, ainda assim posso dizer que elas constituem um avanço na direção de uma teoria materialista da arte, que conduz por seu turno bem para lá do projeto conhecido pelo senhor. Desta vez trata-se de indicar o lugar preciso na atualidade, para o qual apontará minha construção histórica como a um ponto de fuga. Se o assunto do livro é o destino da arte no século dezenove, então este destino só nos tem algo a dizer, porque está preso no tiquetaquear de um relógio, cuja hora ecoou apenas em nossos ouvidos. Para nós, quero com isto dizer, soou a hora do destino da arte, e registrei seus sinais em uma série de considerações provisórias que levam o título de “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica”.²⁸⁴ Os desenvolvimentos técnicos e sociais que constituem a proto-história do século XIX têm conseqüências catastróficas também para a arte tal como concebida tradicionalmente. O que para o oitocentista não chega a se tornar manifesto, anunciando-se apenas aqui e ali na arte de vanguarda, faz-se ouvir por todos os cantos no século XX: a hegemonia da mercadoria e da propaganda como sua expressão. Diante desta realidade, agora claramente reconhecível, a arte deverá ser

²⁸⁴ W. Benjamin, *Briefe II*, p. 690.

refuncionalizada, ou então há de perecer, sendo absorvida pelas técnicas de propaganda.

O ensaio “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica” apresenta ao mesmo tempo o registro da nova situação resultante dos desenvolvimentos técnicos e sociais do século XIX e o desafio da refuncionalização (política) da arte. A mesma necessidade de romper com padrões do passado e despertar para as exigências da atualidade confere também aqui o quadro geral em que são articulados os vários capítulos. Num primeiro plano, temos o desenvolvimento das técnicas de reprodução conflitando com as representações tradicionais sobre arte e cultura, o que atrapalha a apropriação dos novos recursos pelas forças revolucionárias e facilita seu uso na estetização da política fascista. Uma obra concebida para ser reproduzida indefinidamente, como no caso do cinema, não pode ser avaliada por conceitos tradicionais como o de autenticidade, distanciamento e valor eterno. Tal como a fotografia no século XIX, o cinema introduz no século XX uma nova realidade artística, a ser reconhecida e mobilizada em favor da revolução proletária. E se as discussões sobre o valor artístico da pintura foram um equívoco do século XIX, as discussões sobre o cinema como arte repetem no século XX o equívoco de ler um novo material e uma nova técnica na perspectiva de uma velha forma de expressão artística, no caso do cinema, o teatro, quando na verdade se deveria em primeiro lugar registrar a mudança fundamental da função da arte acarretada pelo desenvolvimento técnico: “Se antes se dedicou muita perspicácia inútil à decisão da questão, se a fotografia é uma arte, sem ter colocado a questão prévia: *se com a invenção da fotografia a própria arte mudou* – agora os teóricos do cinema assumiram a interrogação correspondente e precipitada.”²⁸⁵ Os primeiros estetas do cinema acreditam que o novo veículo vai coroar uma evolução milenar da dramaturgia, da música e da imagem, revitalizando velhas lendas, mitos e obras, ou seja, toda a fantasmagoria cultural do historicismo burguês.

²⁸⁵ W. Benjamin, “Das Kunstwerk im Zietalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, GS I, p. 447.

O resultado deste uso da técnica cinematográfica era bem claro em meados dos anos 30: a construção mitológica da política fascista, em que conceitos tradicionais como genialidade, criatividade, valor eterno, estilo e expressão encontraram seu último refúgio. À sua maneira, o fascismo deu uma resposta às massas modernas, o produto direto das relações de produção capitalista: “A crescente proletarização dos homens de hoje e a crescente formação de massas são dois lados de um e mesmo processo. O fascismo procura organizar as massas proletárias recém-formadas sem tocar na ordem da produção e da propriedade, para cuja abolição elas tendem. Ele vê sua salvação em deixar as massas chegar à sua expressão (certamente não a seu direito).”²⁸⁶ As massas humanas formadas sob a economia capitalista colocam a urgência de uma mudança das relações de produção e de propriedade, quer dizer, de uma revolução que tornasse possível uma apropriação coletiva das novas técnicas desenvolvidas sob a égide do capitalismo. A resposta alternativa, e que tem inicialmente a simpatia da burguesia, é a do fascismo, que procura dar vazão às pressões desenvolvidas no seio destas enormes massas modernas, dando-lhes uma expressão pela estetização da vida política, na qual, sem que tenha sido alterada a causa de seu infortúnio, as relações de propriedade, o homem da massa encontra oportunidade de se identificar com alguma coisa, o *duce*, a nação ou a raça superior. Com esta canalização das energias das massas humanas, o fascismo abre caminho para a mobilização dos recursos tecnológicos no sentido da solução total, a guerra moderna como expressão última e mais radical da técnica. Sob as relações de produção e de propriedade dadas, Benjamin acredita que só a guerra total vai permitir a total mobilização das massas; nesta perspectiva, na qual a velha estética é posta a serviço do novo fenômeno do fascismo, contribuindo para a preparação da guerra, é proposta a alternativa da radical politização da arte, com que encerra o ensaio: “A auto-alienação da humanidade atingiu aquele ponto que lhe permite vivenciar sua própria destruição como gozo estético de

²⁸⁶ W. Benjamin, “Das Kunstwerk im Zietalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, GS I, p. 467.

primeira ordem. *Esta a situação da estetização da política, praticada pelo fascismo. O comunismo lhe responde com a politização da arte.*”²⁸⁷ A politização da arte, sua refuncionalização a favor da revolução proletária, exige naturalmente a apropriação das novas técnicas de reprodução, somente com as quais é possível atingir as massas modernas. Tem-se, neste sentido, o cinema, analisado pelo ensaio, mas também o rádio, para o qual Benjamin escrevia programas no início dos anos 30, e mais tarde a televisão, um veículo de comunicação de massa por excelência, mas que nos anos 30 ainda era um luxo para poucos (primeiras transmissões públicas em 1936).

Apesar de ocupar continuamente o centro dos interesses de Benjamin desde 1934, o projeto sobre as passagens de Paris nunca chegou a conhecer uma redação, mesmo que provisória. O que Rolf Tiedemann publicou, em 1983, sob o título *Das Passagen-Werk* ou *A obra das passagens*, em dois volumes de tamanho considerável, reúne essencialmente, ao lado dos esboços do projeto (uma de 1935 e outra de 1939) e das primeiras notas (ainda dos anos 20), uma massa de apontamentos e materiais preparatórios deste estudo, formada por alguns fragmentos de Benjamin e uma enorme quantidade de extratos tirados de livros e outras fontes, cobrindo suas investigações parisienses desde 1927. Por mais importante que seja este material para uma adequada compreensão do trabalho de Benjamin nos anos 30, não é justificado falar em uma “Obra das passagens”, ainda mais que desde 1935 o título da obra prevista deveria ser “Paris, a capital do século XIX”.

O desenvolvimento do projeto conhece uma reviravolta a partir de 1937, quando Benjamin decide escrever primeiro o capítulo sobre Baudelaire e as ruas de Paris. Numa carta a Horkheimer, de 28 de março de 1937, Benjamin sugeria três alternativas para a continuidade do trabalho, entre as quais a de “escrever primeiro o capítulo sobre Baudelaire.”²⁸⁸ A resposta de Horkheimer, além de levantar objeções às

²⁸⁷ W. Benjamin, “Das Kunstwerk im Zietalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, GS I, p. 469.

²⁸⁸ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, p. 1138.

alternativas, colocava como sendo do interesse do Instituto a redação do capítulo sobre Baudelaire. Ao longo do trabalho neste capítulo para a obra prevista “Paris, a capital do século XIX”, vai-se formando, no entanto, a idéia de uma obra maior e toda dedicada a Baudelaire, inicialmente ainda um ensaio tendendo a “se tornar um modelo em miniatura”²⁸⁹ do livro sobre as passagens de Paris, no qual os materiais coletados para este último encontrariam sua primeira cristalização. Por fim, Benjamin passa a falar de um livro, cujo título seria “Charles Baudelaire: Um lírico na era do alto capitalismo”²⁹⁰ e que deveria constar de três partes. Na concepção desta obra, não foi sem importância a descoberta de uma obra praticamente esquecida do velho Blanqui, *L'éternité par les astres*, publicada em Paris no ano de 1872.²⁹¹ Nesta obra de um revolucionário anarquista, batido pela reação e preso em seus últimos dias, Benjamin foi reencontrar o familiar pensamento nietzschiano do eterno retorno do mesmo, sob cujo signo seria agora tratado, na terceira e última parte do livro, “o tema fundamental do velho trabalho sobre as passagens: o novo e o sempre igual”.²⁹² Nesta parte final de “Charles Baudelaire: Um lírico na era do alto capitalismo”, a mercadoria e sua fantasmagoria seriam apresentadas como o substrato real de todo o procedimento poético de Baudelaire, mostrando-se o enraizamento sócio-econômico do poeta e de sua poesia: “A terceira parte trata a mercadoria como a realização da visão alegórica em Baudelaire. Mostra-se que o novo, que faz ir pelos ares a experiência do sempre igual, não é outra coisa senão a auréola da mercadoria.”²⁹³ Aqui, a modernidade seria apresentada como a catastrófica repetição do sempre igual, acarretada pela redução de todos os valores a valor de troca e de todos os objetos a mercadoria, mostrando-se a catástrofe da modernidade tanto nesta redução quanto na dinâmica da moda e da propaganda, que apresenta o velho e sempre mesmo, a mercadoria, sob

²⁸⁹ Carta de Benjamin a Scholem, 14.4.1938, GS I, p. 1073.

²⁹⁰ Cf. carta de Benjamin a Pollock, 28.8.1938, GS I, p. 1086.

²⁹¹ Cf. carta de Benjamin a Horkheimer, 6.1.1938, GS I, p. 1071.

²⁹² Carta de Benjamin a Horkheimer, 28.9.1938, GS I, p. 1089.

²⁹³ Carta de Benjamin a Horkheimer, 16.4.1938, GS I, p. 1074.

a aparência do novo e do novíssimo, impedindo, assim, a experiência fundamental de que no fundo é sempre o vazio idêntico da mercadoria que se repete e se perpetua. No livro sobre Baudelaire, esta terceira parte deveria ser chamada “A mercadoria como objeto poético”,²⁹⁴ culminando nela a análise da fantasmagoria da Paris do tempo de Baudelaire e da realidade sócio-econômica a ela subjacente. Resolver-se-ia, assim, a problemática a ser desenvolvida na primeira parte, sob o título de “Baudelaire como alegórico”,²⁹⁵ em que o procedimento poético de Baudelaire viria a ser apresentado como dominado pela vontade de produzir o novo, com que ele se aproxima da natureza em geral da mercadoria, ao mesmo tempo o mais novo e o mais velho. Num primeiro prospecto, Benjamin delineava seu propósito: “O núcleo da primeira parte constitui a apresentação do modo de ver alegórico de Baudelaire. [...] O modo de ver alegórico sempre é construído sobre um mundo das aparências desvalorizado. A desvalorização específica do mundo das coisas dada na mercadoria é o fundamento da intenção alegórica de Baudelaire. Como corporificação da mercadoria tem na poesia de Baudelaire um lugar central a prostituta. A prostituta é, por outro lado, a alegoria encarnada. As peças que a moda lhe fornece são emblemas com que ela se cobre. O fetiche é o selo de autenticidade da mercadoria, assim como o emblema é o selo de autenticidade da alegoria. No corpo exânime, mas ainda posto a serviço do prazer, casam-se alegoria e mercadoria. [...] Esta desvalorização do ambiente humano pela economia das mercadorias influi profundamente sobre sua experiência histórica. Acontece “sempre o mesmo”. O spleen nada é senão a quintessência da experiência histórica.”²⁹⁶ O olhar alegórico de Baudelaire mostra-se, então, como o olhar do melancólico, ao qual aparece um mundo desvalorizado e sem sentido. Em vez de procurar a saída deste pesadelo causado pela fantasmagoria do mundo das mercadorias, no entanto, Baudelaire aplica seu engenho poético à identificação com esta fantasmagoria e à produção de uma mercadoria

²⁹⁴ Cf. carta de Benjamin a Horkheimer, 28.9.1938, GS I, p. 1091.

²⁹⁵ Cf. carta de Benjamin a Horkheimer, 28.9.1938, GS I, p. 1091.

²⁹⁶ W. Benjamin, GS I, p. 1151.

cultural, cuja característica será precisamente o novo, tal como se apresenta qualquer mercadoria no fenômeno da moda.

No trabalho heróico de Baudelaire, a produção do novo intenta romper a esfera melancólica da experiência do sempre igual, sem se dar conta de que o novo situa-se no domínio da repetição da mercadoria, o que Benjamin se propunha a mostrar na terceira parte do trabalho: “Decisivo, no entanto, é que o novo, em cujo nome o poeta pensa dar o basta à melancolia, também carrega na mais alta medida o estigma daquela realidade contra a qual o poeta revolta. O novo como objetivo consciente da produção artística também não é mais velho do que o século dezenove. Não se trata em Baudelaire da tentativa, decisiva em todas as artes, de chamar à vida novas formas ou de conseguir um novo aspecto das coisas, mas do objeto radicalmente novo, cuja força consiste tão-somente no fato de ele ser novo, por mais abjeto e desconsolador que seja.”²⁹⁷ Tendo suas raízes na experiência do tédio, da saturação da cultura burguesa e do sempre igual, esta busca desesperada do novo não logra romper com a dinâmica cultural burguesa, pois o sempre novo é, paradoxalmente, um imperativo da perpétua repetição no mundo das mercadorias: lá onde se estabelece a concorrência entre as mercadorias, a novidade pode muito bem ser aquele detalhe a mais que leva o consumidor a preferir a mercadoria que se apresenta sob seu signo. Resulta daí, como índice do comportamento social das massas consumidoras, a moda e, como estratégia daquele que precisa despachar sua mercadoria, a propaganda, cujo mais elementar princípio é apresentar o velho e sempre igual, a mercadoria, como o mais novo, interessante e, assim, sedutor. Ora, a mercadoria cultura não se diferencia, neste sentido, de qualquer outra mercadoria, o que leva, na sociedade moderna, a uma competição entre obras, escolas e linguagens, em que estar fora de moda ou não ser o mais novo significa já não ter valor, mais precisamente, já não ter valor de troca, sem o qual a mercadoria deixa de ser interessante no âmbito da troca generalizada.

O significado histórico de Baudelaire seria, então, ter levado às últimas conseqüências a experiência do sempre igual e o esforço de

²⁹⁷ W. Benjamin, GS I, p. 1152.

romper com a reiteração através da produção de um novo que, sem que o poeta tivesse consciência disto, continuava sob o signo do velho mundo das mercadorias. A terceira parte da obra planejada deveria situar Baudelaire na perspectiva histórica daqueles autores que registraram em sua obra precisamente o horror e o desespero diante do eterno retorno do mesmo: “Mas sua significação histórica este empreendimento de Baudelaire recebe tão-somente lá onde a experiência do sempre igual, a qual deve lhe servir de medida, ganha sua marca histórica. Este é o caso em Nietzsche e em Blanqui. O pensamento do eterno retorno é aqui o “novo” que rompe o anel do eterno retorno, na medida em que o confirma. A obra de Baudelaire ganha uma nova luz através da conjunção com Nietzsche e sobretudo com Blanqui, que desenvolveu a doutrina do eterno retorno dez anos antes [de Nietzsche].”²⁹⁸ Vê-se, pois, a importância que teve a descoberta da obra de Blanqui para a concepção do esquema geral para a obra sobre Baudelaire. Neste esquema, o ponto de fuga é a desoladora rua da modernidade, na qual domina, em ininterrupta repetição, a mercadoria, sem que se perceba já a força que poderia vir a pôr um fim a seu domínio. Com relação ao ensaio sobre a reprodutibilidade técnica, poder-se-ia falar em uma posição mais pessimista, desaparecendo do cenário final o momento da insurreição proletária. Mas a primeira e a terceira partes, nas quais se explicitaria o esquema geral, ficaram em prospecto, não chegando a ser desenvolvidas, enquanto a segunda, que se destinava a reunir o material de pesquisa necessário para o embasamento materialista-filológico de toda a construção,²⁹⁹ ocupou Benjamin ao longo de 1938 e 1939.

À segunda parte foi dado provisoriamente o título “O second empire na poesia de Baudelaire”³⁰⁰ e definitivamente o de “A Paris do second empire em Baudelaire”, tendo o texto resultante conhecido várias edições póstumas, apesar das reservas iniciais do Instituto para

²⁹⁸ W. Benjamin, GS I, p. 1152.

²⁹⁹ Cf. carta de Benjamin a Adorno, 9.12.1938, GS I, p. 1103-1104; *Briefe II*, p. 793-795.

³⁰⁰ Cf. carta de Benjamin a Pollock, 28.8.1938, GS I, p. 1086.

Pesquisa Social. O texto abre com um capítulo sobre a boêmia parisiense, procurando situar Baudelaire política e literariamente. Politicamente, a boêmia reúne os conspiradores contra o Estado monárquico francês, desembocando sua prática no movimento mais amplo da revolução de 1848. Despreocupada com uma articulação teórica mais consistente de sua prática política, a boêmia via na organização de sua conspiração a condição suficiente para a revolução.³⁰¹ Este voluntarismo político, chamado por Benjamin de “metafísica do provocador”, é visto como o horizonte em que se situa politicamente a figura de Baudelaire: “As idéias políticas de Baudelaire não vão fundamentalmente além daquelas destes conspiradores profissionais.”³⁰² Com isto, esboça-se um perfil político de Baudelaire, situando concretamente sua atividade literária. Articulando-se politicamente com o movimento de insurgência daquela grande maioria da população que nada tem para vender no mercado a não ser sua força de trabalho, a boêmia se descobre literariamente como a que cedo ou tarde terá de se pôr à venda no mercado como mão-de-obra literária. Em Baudelaire encontra-se o primeiro lírico que reconhece plenamente as novas condições do mercado literário, procurando desenvolver estratégias mercadológicas para colocar sua mercadoria literária no mercado: “Bem cedo ele [Baudelaire] tratou o mercado literário completamente sem ilusões.”³⁰³ Esta adequação ao mercado dá-se, por um lado, pelo desenvolvimento de estratégias mercadológicas eficientes para despachar sua mercadoria, o que revela a clara consciência de que o produto posto à disposição do público comparece perante este como uma mercadoria qualquer; por outro lado, pela relação que o literato

³⁰¹ A semelhança com a prática dos dadaístas e dos surrealistas é, aqui, patente, sendo oportuno tratar as considerações de Benjamin sobre a boêmia também no sentido de uma busca de clareza sobre a prática política e as condições objetivas para uma revolução em sua própria época.

³⁰² W. Benjamin, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, GS I, p. 515.

³⁰³ W. Benjamin, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, GS I, p. 535.

passa a estabelecer com o meio social, comparecendo nele como o flaneur: “Baudelaire sabia em que pé andava na verdade a situação do literato: como flaneur ele vai ao mercado; em sua opinião para contemplá-lo, mas na verdade já para encontrar um comprador.”³⁰⁴

A figura do flaneur é largamente estudada no segundo capítulo de “A Paris do second empire em Baudelaire”, constituindo um dos temas mais caros a Benjamin.³⁰⁵ Fosse por causa das precárias condições de trabalho do exilado judeu, fosse devido à intenção de reunir simplesmente os dados filológicos para o trabalho, predomina aqui, mais do que em qualquer outro texto de Benjamin, a justaposição de temas. Uma vez que entra no mercado, na figura do flaneur, o escritor observa tudo como em um panorama; temos, assim, a temática dos panoramas e da literatura panoramática. Posto que, antes da reforma urbanística de Haussmann, eram raras em Paris as calçadas mais largas, capazes de oferecer proteção contra as carroças, o hábito de flunar de certo modo pressupõe as passagens, nas quais não entram os veículos: “Dificilmente a flanerie teria podido adquirir a importância que teve sem as passagens.”³⁰⁶ No universo das passagens, um misto de rua e casa, o interior burguês e o exterior do mundo moderno se cruzam num único espaço, no qual o flaneur se sentirá em casa. Nas passagens, o encontro com a rua dá-se, assim, de uma forma atenuada, muito propícia ao surgimento de uma fantasmagoria ilusória: “A rua torna-se um lar para o flaneur, que está em casa entre as fachadas das

³⁰⁴ W. Benjamin, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, GS I, p. 536.

³⁰⁵ Em carta a Adorno, de 4 de outubro de 1938, Benjamin escrevia: “Suponho que você já terá lido a segunda parte do Baudelaire, quando esta carta chegar. Foi uma corrida com a guerra; e eu tive, apesar de todo medo, uma sensação de triunfo no dia em que pus a salvo contra o fim do mundo (na fragilidade de um manuscrito!) o “flaneur”, planejado há quase quinze anos.” (*Briefe*, p. 778)

³⁰⁶ W. Benjamin, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, GS I, p. 538.

casas como o burguês em suas quatro paredes.”³⁰⁷ Todo um gênero literário, o das fisiologias, desenvolve-se nas décadas de 1830 e 1840, para tornar familiar e natural novos tipos que comparecem no mercado em pleno desenvolvimento. Do vendedor de rua até os elegantes da ópera, faz-se desfilar prazenteiramente toda a fauna da moderna cidade grande, devidamente catalogada em suas diversas espécies: “O mais indicado era de fato dar às pessoas uma imagem amigável umas das outras.”³⁰⁸ Uma imagem ilusória, mesmo porque as pessoas se conhecem como espertalhões e embusteiros que vão ao mercado para encontrar os ingênuos que ainda queiram comprar sua imagem. O lado inquietante e ameaçador da vida urbana moderna está, por seu turno, na origem de um novo gênero literário, o das histórias de detetive, que vê as massas urbanas como asilo de criminosos e tipos perigosos: “Aqui a massa aparece como o asilo que protege o associal contra seus perseguidores.”³⁰⁹ O detetive move-se na cidade como em uma savana, como se seguisse pistas deixadas por um animal, um índio ou um primitivo: a cidade de Paris aparece como uma selva, onde o perigo se esconde por toda parte. Para a constituição do gênero das histórias de detetive, Benjamin apresenta como decisiva a tradução de contos de Poe por Baudelaire. Poe aparece como o mestre da apresentação de fenômenos patológicos do moderno mundo urbano, mas seu olhar ainda é o do detetive, que persegue o elemento patológico e associal. Baudelaire, ao contrário, identifica-se com o associal, refugia-se na massa, para fugir de seus credores, mas também para conhecer uma nova forma de paixão, “a paixão à última vista”,³¹⁰ provocada pela mulher que passa, aparece para em seguida desaparecer no fluxo da

³⁰⁷ W. Benjamin, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, GS I, p. 539.

³⁰⁸ W. Benjamin, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, GS I, p. 541.

³⁰⁹ W. Benjamin, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, GS I, p. 542.

³¹⁰ Cf. W. Benjamin, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, GS I, p. 548.

multidão. Também a evolução da maneira de perceber as massas urbanas interessa a Benjamin, valendo-se para tanto de uma comparação do conto “*Des Velters Eckfenster*”, de E. T. A. Hoffman, do conto “O homem da multidão”, de Poe, e do lugar da multidão na obra de Baudelaire. O flaneur encontra na rua um novo lar, mas seu tempo não é ainda o das massas, atarefadas com sua própria sobrevivência. Estas acabariam tomando conta de todo o espaço urbano, feito uma catástrofe natural, impondo seu ritmo alucinante e reduzindo a um mínimo a possibilidade de resistir à dinâmica das mercadorias: “Se a passagem é a clássica forma do interior, como o qual a rua se apresenta ao flaneur, então a loja de departamentos é sua forma decadente. A loja de departamentos é o último terreno do flaneur. Se no início a rua se tornou para ele um interior, agora este interior se tornou para ele uma rua, e ele se perdeu no labirinto da mercadoria tal como antes no da cidade.”³¹¹ Por fim, poder-se-ia citar ainda alguns temas justapostos neste capítulo, como o da iluminação a gás, o da prostituição, o do inebriamento, etc. Parágrafo a parágrafo vão sendo acrescentados novos temas, o que resulta em uma multiplicidade sedutora, mas também desconcertante.

Para situar de forma adequada o terceiro capítulo, intitulado “A modernidade”, tanto no texto “A Paris do second empire em Baudelaire” quanto no projeto do livro sobre Baudelaire, é aconselhável partir da correspondência entre Adorno, que formula críticas fundamentais, e Benjamin, que elucida sua concepção de modernidade ao se defender contra as objeções de Adorno. Esse registrava a insuficiência da técnica de justaposição, verificável nos três capítulos do texto: “Panorama e “pista”, flaneur e passagens, modernidade e sempre o mesmo *sem* interpretação teórica – é isto um “material” que pode pacientemente esperar por interpretação sem ser consumido pela própria aura?”³¹² O risco da justaposição de temas sem uma perspectiva teórica explícita é, na opinião de Adorno, a reintrodução do caráter

³¹¹ W. Benjamin, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, GS I, p. 557.

³¹² T. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, p. 136.

aurático destes materiais, ao qual sucumbiram os surrealistas e o próprio Benjamin, em sua aproximação no fim dos anos 20. O retrato da modernidade assim resultante seria ainda animado pelo fascínio da novidade. Sem responder especificamente a esta objeção, Benjamin protesta contra a impaciência de seu leitor e se antecipa a uma leitura distorcida de sua exposição sobre a modernidade: “A impaciência, aliás compreensível, com que você examinou o manuscrito à procura de um sinal determinado afastou-o, em minha opinião, do assunto em algumas partes essenciais. Sobretudo, você tinha de chegar a uma visão decepcionante do terceiro capítulo, no momento em que lhe escapou que ali não é citada, nem sequer em *uma* passagem, a modernidade como o sempre igual – muito mais que este importante conceito-chave não é aproveitado de modo algum na parte disponível do trabalho.”³¹³ Ou seja, a concepção da modernidade como a catastrófica repetição do mesmo, que deveria ser apresentada na terceira parte do livro sobre Baudelaire, não é introduzida no capítulo final da segunda parte, tendo aquilo que é dito ali uma outra função, qual seja, a de apresentar o modo como Baudelaire apresenta a modernidade. Com relação a isto, Adorno tinha observado que “o lugar da proto-história do século dezenove é ocupado pela proto-história no século dezenove”,³¹⁴ ao que Benjamin respondia: “Por fim, no que diz respeito à modernidade, este é um termo do próprio Baudelaire, como ressalta do texto. O capítulo assim intitulado não podia ir além dos limites indicados pelo uso da palavra feito por Baudelaire. Você há de se lembrar de San Remo que estes não são de forma alguma definitivos. A reconhecimento filosófica da modernidade cabe à terceira parte, onde ela é encetada sob o conceito do art nouveau e concluída na dialética do novo e sempre igual.”³¹⁵ Uma vez que esta terceira parte do livro nunca foi escrita, é importante lembrar que se trata, aqui, da modernidade no sentido em que Baudelaire a concebe. Benjamin conclui o capítulo sobre o flaneur observando que Baudelaire se separa das multidões como um herói. O

³¹³ W. Benjamin, *Briefe*, p. 791.

³¹⁴ T. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, p. 137.

³¹⁵ W. Benjamin, *Briefe*, p. 792-793.

artista aparece, então, como o herói que vivencia o choque com as massas modernas, construindo sua obra neste embate contínuo e na resistência que nele desenvolve. Diante deste artista heróico comparece uma população adoentada, empoeirada e exausta, constituindo este encontro a origem da imagem que Baudelaire faz da modernidade: “Esta população é o fundo de que se destaca o perfil do herói. Baudelaire rotulou à sua própria maneira a imagem que assim se apresenta. Ele a subscreveu com a palavra *la modernité*. O herói é o verdadeiro sujeito da *modernité*. Isto quer dizer: para viver a modernidade é necessário uma constituição heróica.”³¹⁶ A modernidade opõe-se, neste sentido, de todas as formas ao impulso produtivo natural do homem, condenando-o a uma morte em vida. Para reagir a esta massificação aniquilante, o homem moderno só pode contar consigo mesmo e, por isto, o herói moderno é um tipo associal, representando ora o *flaneur*, ora o *apache* ou ainda o *dandy*. Mas, pela enormidade do esforço requerido para simplesmente se manter vivo em meio à modernidade, este herói merece ser comparado com os heróis antigos. Baudelaire mereceria, então, ser tratado como um Hércules moderno: “Nada chega, na época a que ele próprio pertencia, mais próximo à “tarefa” do herói antigo, aos “trabalhos” de um Hércules, do que aquela que lhe coube como sua própria: dar forma à modernidade.”³¹⁷ A reparição da antigüidade no seio da própria modernidade, o que Adorno chamava em sua carta de “a proto-história no século dezenove”, é tratada, portanto, como um tópico da obra de Baudelaire, e não como um elemento da concepção benjaminiana da modernidade, que deveria ser apresentada na terceira parte do livro sobre Baudelaire.

Provavelmente devido às críticas de Adorno, que significavam ao mesmo tempo a interdição da publicação do texto na revista do Instituto, Benjamin se dispôs a rever o capítulo central sobre o *flaneur*,

³¹⁶ W. Benjamin, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, GS I, p. 577.

³¹⁷ W. Benjamin, “Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”, GS I, p. 584.

para uma publicação em separado.³¹⁸ Com certo entusiasmo, Adorno acolheu, em nome do Instituto, esta nova proposta, fazendo inclusive uma série de sugestões para as mudanças a serem realizadas.³¹⁹ No início de 1939, Benjamin retoma, por isto, o trabalho, preparando uma revisão do segundo capítulo daquilo que deveria ser a segunda parte do livro sobre Baudelaire. Deste trabalho resultou um novo texto intitulado *Sobre alguns temas em Baudelaire*, concluído em julho de 1939. Este texto foi muito bem recebido pelos membros do Instituto, tendo sido publicado em 1940. Desta vez, Benjamin evita a técnica da justaposição e situa a figura do flaneur no âmbito de uma construção teórica mais abrangente, em que retoma suas reflexões sobre a atrofia da experiência no mundo moderno. Parte agora do leitor de Baudelaire, quer dizer, do público literário desde meados do século XIX, que encontra sérias dificuldades na leitura de poesia lírica: “Baudelaire contou com leitores que se deparam com problemas na leitura de poesia lírica.”³²⁰ O novo público caracteriza-se crescentemente pela distração, seu gosto não vai muito além da novidade. A concentração que a poesia tradicionalmente exigia já não pode ser esperada dos novos leitores. Mas, em vez de enveredar pelo batido caminho do diagnóstico de uma decadência da cultura europeia em geral, Benjamin passa a analisar uma possível alteração na estrutura da experiência do público moderno: “Se as condições para a recepção de poemas líricos se tornaram mais desfavoráveis, é natural representar-se que a poesia lírica só excepcionalmente ainda mantém o contato com a experiência dos leitores. Isto poderia ser assim, porque a experiência dos mesmos se modificou em sua estrutura.”³²¹ O sucesso da obra de Baudelaire, o último poeta lírico com repercussão universal, comprovaria sua atualidade para um público cuja experiência é estruturalmente distinta da experiência do público dos séculos anteriores. A tarefa do

³¹⁸ Cf. carta de Benjamin a Adorno, de 9.12.1939, *Briefe*, p. 796.

³¹⁹ Cf. carta de Adorno a Benjamin, de 1.2.1939, em T. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, p. 147ss.

³²⁰ W. Benjamin, “Über einige Motive bei Baudelaire”, GS I, p. 607.

³²¹ W. Benjamin, “Über einige Motive bei Baudelaire”, GS I, p. 608.

investigador é aqui a de dar conta de uma experiência “que se precipita na existência normalizada e desnaturada das massas civilizadas”,³²² e não a de prometer uma “verdadeira” experiência, como Benjamin acredita ser o caso em Dilthey, Bergson e os ditos filósofos da vida. A própria busca de uma experiência radicalmente outra, sem a referência à experiência das massas modernas, indica uma vontade de fugir ou resistir à mesma, como mostra a construção bergsoniana de uma experiência que evita toda determinação histórica: “Ele evita assim antes de tudo e essencialmente aproximar-se daquela experiência de que nasceu sua própria filosofia ou, melhor, contra a qual ela foi apresentada. É a [experiência] inóspita e ofuscante da época da grande indústria.”³²³ Tem-se aqui embrionariamente uma crítica fundamental à filosofia da vida e, por extensão, à filosofia da existência, cujo intuito de reconquistar uma experiência “verdadeira” e “originária” aparece como contrapartida natural da experiência real e atrofiada das massas na sociedade industrial. O projeto de Benjamin visa, ao contrário, tornar inteligível a experiência das massas modernas, para que se torne possível situar as tarefas efetivas colocadas ao artista e ao filósofo diante de uma realidade radicalmente modificada.

A experiência do homem da cidade grande é determinada pelas necessidades que lhe são colocadas no confronto com o movimento caótico das multidões. Extrema atenção deve coexistir aqui com distração e esquecimento, para que se evite o mais possível o atrito com os passantes e ao mesmo tempo a fadiga que poderia resultar de uma tal atenção. A tarefa mais elementar a ser executada é a de aparar e processar os choques a que este homem está continuamente exposto. Benjamin procura compreender a constituição de um novo tipo de experiência a partir das vivências de quem está assim exposto: “A recepção de choques é facilitada por um treino em dominar estímulos, para o que se pode mesmo apelar em caso extremo tanto ao sonho quanto à lembrança.”³²⁴ Em princípio, todas as faculdades mentais

³²² W. Benjamin, “Über einige Motive bei Baudelaire”, GS I, p. 608.

³²³ W. Benjamin, “Über einige Motive bei Baudelaire”, GS I, p. 609.

³²⁴ W. Benjamin, “Über einige Motive bei Baudelaire”, GS I, p. 614.

podem e devem ser mobilizadas para dar conta da tarefa de dominar os estímulos novos a que o homem das massas está exposto a todo instante. Um aparelho mental eficiente em aparar e dominar novos estímulos transformaria as ocasiões de choque em vivências: “Que o choque seja assim interceptado, assim aparado pela consciência, daria ao incidente que o provoca o caráter de vivência no sentido preciso.”³²⁵ A vivência caracteriza-se por uma justaposição temporal, sem que se constitua uma articulação dos diversos momentos vivenciados ao longo do tempo, como seria o caso da experiência. Na rua, na fábrica ou no ambiente cultural, o homem moderno está sempre pronto para a novidade, sendo esta prontidão e a capacidade de aparar em tempo real todo e qualquer novo estímulo elementos constitutivos da estrutura de sua experiência. Também aqui se tem embrionariamente uma crítica à filosofia oficial, desta vez contra aqueles que recorrem à instância da vivência, como é comum na virada do século dezanove para o vinte: “Quanto maior a participação do momento do choque nas impressões singulares, quanto mais ininterruptamente a consciência deve estar presente no interesse da proteção contra estímulos, quanto maior o sucesso com que ela opera, tanto menos elas são incorporadas à experiência; tanto mais elas correspondem ao conceito de vivência. Talvez se possa ver nisto enfim a realização específica da defesa contra o choque: atribuir ao incidente um lugar temporal preciso na consciência à custa da integridade de seu conteúdo. Esta seria uma realização extrema da reflexão. Ela transformaria o incidente em uma vivência.”³²⁶ O incidente assim neutralizado como vivência não seria, então, incorporado a uma experiência mais ampla, sendo disposto ao lado de outros tantos na série da justaposição temporal.

No âmbito desta nova forma de apreensão do mundo, Benjamin situa agora sua investigação sobre a poesia lírica de Baudelaire: “Impõe-se a questão de como poesia lírica poderia ser fundada em uma experiência para a qual a vivência de choques se

³²⁵ W. Benjamin, “Über einige Motive bei Baudelaire”, GS I, p. 614.

³²⁶ W. Benjamin, “Über einige Motive bei Baudelaire”, GS I, p. 615.

tornou a norma.”³²⁷ Percepção das multidões, postura do flaneur, estratégias de mercado e outros temas são abordados agora com uma armadura teórica mais consistente. A temática do flaneur destaca-se do fundo histórico da degradação da experiência, um tema filosófico que teria certamente conhecido um desenvolvimento maior, se Benjamin não tivesse caído vítima do nazismo.

O texto “Sobre alguns temas em Baudelaire” é o último que resultou direta ou indiretamente do grande projeto sobre a Paris do século XIX.³²⁸ As teses críticas sobre o público leitor da poesia lírica de Baudelaire antecipam já os desenvolvimentos posteriores de Adorno e Horkheimer sobre a indústria cultural do século XX e, em suas considerações sobre a imprensa, constata alterações estruturais no público leitor em geral, estudadas exaustivamente por Jürgen Habermas em sua *Mudança estrutural da esfera pública* (1962). A maneira como as informações são veiculadas pela imprensa constitui um obstáculo à sua integração no conjunto da experiência do leitor: “Se a imprensa tivesse como objetivo que o leitor se aproprie de suas informações como uma parte de sua experiência, então ela não alcançaria seu objetivo. Mas seu objetivo é o contrário e é alcançado. Consiste ele em imunizar os acontecimentos contra aquela esfera em que eles poderiam dizer respeito à experiência do leitor.”³²⁹ As novidades são preparadas e veiculadas como átomos de informação, comercializados como uma mercadoria qualquer e tratados como coisas valiosas por seu valor de troca. Muito raramente a imprensa traça conexões entre um átomo de informação e outro, algo imprescindível para a experiência, no sentido em que Benjamin a entende. O que aqui é dito da imprensa escrita, particularmente do jornal, pode ser estendido ao conjunto dos meios de

³²⁷ W. Benjamin, “Über einige Motive bei Baudelaire”, GS I, p. 614.

³²⁸ O texto de “Parque central”, que reúne fragmentos escritos em 1938 e 1939, é uma invenção dos editores. Como último texto redigido por Benjamin, tem-se a curta coletânea de teses “Sobre o conceito de história”, que vem merecendo inúmeros comentários, talvez por sua concepção radicalmente pessimista da história.

³²⁹ W. Benjamin, “Über einige Motive bei Baudelaire”, GS I, p. 610.

comunicação de massa, cujo desenvolvimento ao longo do século XX levaria à constituição de uma sociedade global da informação. Os próprios procedimentos adotados universalmente no processamento da informação contribuem para a imunização da informação contra a experiência individual e coletiva: “Os princípios da informação jornalística (novidade, brevidade, simplicidade e sobretudo ausência de conexão das notícias singulares entre si) contribuem para este sucesso tanto quanto as reviravoltas e a linguagem.”³³⁰ A notícia é procurada essencialmente pela novidade que sugere, com a qual se atrai a atenção de um público geralmente disperso; seu valor intrínseco para a constituição de uma experiência continuada não é uma quantidade mensurável e, como tal, não interessa numa esfera em que a informação é fundamentalmente uma mercadoria a ser vendida no mercado. A informação deixa de ser um meio para a constituição da experiência, sendo tratada como uma coisa qualquer, avaliada em seu potencial de troca no mercado e veiculada pelo mundo como um fetiche mercantil a mais. No estágio final desta degeneração, a informação só passa ainda como uma sensação: “Na substituição da mais antiga relação pela informação, da informação pela sensação, reflete-se a crescente atrofia da experiência.”³³¹ Assim, o homem do século XX acaba emudecendo não só diante do incomensurável das guerras mundiais, mas sobretudo diante da avalanche de sensações, novidades e revoluções de toda ordem, que no fundo não são nem novidades nem revoluções, tornando cada vez mais questionável a própria possibilidade de uma experiência individual ou coletiva.

III

A história da recepção de Benjamin, apesar de curta, passa por diversos estágios, refletindo de certo modo a história da cultura

³³⁰ W. Benjamin, “Über einige Motive bei Baudelaire”, GS I, p. 610-611.

³³¹ W. Benjamin, “Über einige Motive bei Baudelaire”, GS I, p. 611.

européia no século XX.³³² Seu renome estabeleceu-se já nos anos 20, quando Benjamin se projeta como ensaísta e crítico literário, colaborando em jornais, como a *Frankfurter Zeitung*, e periódicos, como a *Literarische Welt*. Adorno lembrava este fato nos anos 60, quando a obra de Benjamin começava a ser lida por um público maior: “As relações literárias são bastante diversificadas. Benjamin não foi um desconhecido, apenas agora (1966) redescoberto. Sua qualidade só pôde ficar escondida à inveja; através de veículos publicitários como a *Frankfurter Zeitung* e a *Literarische Welt* ela se tornou visível a todos. Somente no pré-fascismo ele foi posto de lado; ainda nos primeiros anos da ditadura de Hitler ele conseguiu, sob pseudônimo, publicar alguma coisa.”³³³ No pós-guerra caberia também a Adorno o trabalho de preparar as primeiras edições da obra de Benjamin, tornando-a acessível a um público maior. Assim, em 1955 editava, em dois volumes, *Schriften*, que reunia uma parte representativa da produção de Benjamin. Mas Adorno se situa na recepção de Benjamin não só como editor; sua própria filosofia é fortemente marcada pela influência benjaminiana, levando adiante alguns de seus propósitos fundamentais. Além de fazer a propaganda direta da obra de Benjamin, Adorno contribuiu para sua recepção, na medida em que a incorpora em sua própria obra, igualmente presente no cenário dos anos 50 e 60. Adorno via prefigurada na obra de Benjamin a crítica da interioridade, como ele próprio a levaria a cabo em sua obra contra Heidegger (*O Jargão da Autenticidade*). No procedimento metodológico com modelos, constelações e negação determinada, Adorno remonta a procedimentos embrionariamente presentes em *A origem do drama barroco alemão*, obra que lia com seus alunos já no início dos anos 30. Tanto na *Dialética negativa* quanto na *Teoria estética* pode-se, então, encontrar elementos e procedimentos que remontam à influência de Benjamin.

³³² O essencial desta história da recepção de Benjamin foi extraído de K. Garber, *Rezeption und Rettung: Drei Studien zu Walter Benjamin*, p. 121-193, que se estende até meados dos anos 80.

³³³ T. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, p. 88.

Se o esforço de Adorno vai no sentido de salvar Benjamin como um autor vinculado à tradição do materialismo histórico e dialético, o de Gershom Scholem se propunha tornar público seu lado judaico e teológico. Contribuiu, assim, junto a Adorno, para a primeira edição das cartas de Benjamin, que saíram em dois volumes no ano de 1966. Em uma série de artigos, Scholem procurou resgatar os motivos teológicos e messiânicos no trabalho do amigo (artigos finalmente reunidos em *Walter Benjamin e seu anjo*, 1983). Em 1975, Scholem publicava *Walter Benjamin: A história de uma amizade*, em que relata sua longa relação com o amigo. Com sua insistência, contribuiu para contrabalançar a recepção materialista e esquerdista dominante nos anos 60 e início dos 70, documentando a vinculação de Benjamin à tradição teológica judaica. Tal como Adorno, também Scholem considerava pernicioso a influência de Brecht sobre Benjamin, precisamente por lhe tornar proibitiva a especulação teológica.

A nítida tendência materialista e comunista de Benjamin seria alvo da crítica dos leitores imediatos das *Schriften* de 1955. Em plena era Adenauer, a recepção dos textos de Benjamin é recomendada com cuidado, sugerindo-se a imunização contra seus virulentos elementos esquerdistas, como em Karl August Horst (“Crítica literária da esquerda: Observações sobre Walter Benjamin e George Lukács”, 1956) e Hans Joachim Sell (“O pé no meio: Observações sobre as “Schriften” de Walter Benjamin”, 1956), ou o desconto de sua arbitrariedade conceitual, como em Herbert Lüby (“O teólogo sob o tabuleiro de xadrez”, 1956) e Horst Rüdiger (“Walter Benjamin no espelho”, 1956). A reação mais equilibrada às *Schriften* veio de um autor da Alemanha Oriental, Gerhard Seidel, que procurou apresentar vida e obra de Benjamin de uma forma simpática e neutra (“No porto livre da filosofia: Sobre os escritos de Walter Benjamin”, 1957). Seidel contribuiria mais tarde na publicação de textos de Benjamin localizados no lado oriental da Alemanha.

Ainda em consequência da edição de 1955, aparecem as primeiras investigações mais abrangentes sobre Benjamin. A de Hans Heins Holz (“Pensamento prismático: Sobre Walter Benjamin, por ocasião da publicação de seus escritos seletos”, 1956) foi a primeira a apresentar uma interpretação exata da doutrina das idéias de Benjamin,

preocupado que estava com a articulação de materialismo e messianismo em sua obra. A mesma preocupação revela também Walter Dirks (“Materialismo messiânico”, 1965), que vê a ruptura com as teses evolucionistas como um enriquecimento produtivo do materialismo histórico. Até meados dos anos 60, contudo, a recepção de Benjamin se limita a momentos isolados, como no caso do trabalho de Peter Szondi (“Os retratos de cidades de Walter Benjamin”, 1961/62; “Esperança no passado: Walter Benjamin e a busca do tempo perdido”, 1963).

Nos dez anos que se estendem entre a edição da coletânea de escritos, em 1955, e os debates de esquerda da segunda metade da década de 60, situa-se uma série de publicações levadas a cabo pela editora Suhrkamp, que gerou grande polêmica pela transparência de sua estratégia mercadológica: *Iluminações*, 1961, *Deutsche Menschen*, 1962, *A origem do drama barroco alemão*, 1963, *Para a crítica da violência e outros ensaios*, 1965, *Angelus Novus* e *Ensaio sobre Brecht*, ambos em 1966. Os textos de Benjamin se tinham tornado uma mercadoria cobiçada, o que contribuiu mais ainda para sua divulgação.

Mas foi no âmbito do movimento estudantil do fim dos anos 60 que a recepção de Benjamin conheceu sua primeira explosão. A revista literária berlinense *Alternative* contribuiu para a extensão do debate em torno a Benjamin a um público maior, lançando, em 1967 e 1968, dois números dedicados ao autor. Questionava-se agora os critérios seguidos pelos editores de Benjamin e atacava-se a leitura adorniana, abrindo-se uma nova linha de debate, que contribuiria inclusive para a publicação das obras completas de Benjamin a partir de 1972. Em defesa da especificidade do trabalho de Benjamin interveio também Hannah Arendt com o ensaio “Walter Benjamin”, publicado na revista *Merkur* em 1968. Tendo conhecido pessoalmente o autor, Arendt possuía toda a autoridade para corrigir algumas tendências na interpretação levada a cabo por Adorno e seus discípulos, ressaltando sobretudo a concreção filológica de seus trabalhos e a importância da amizade com Brecht, sempre vista com maus olhos por parte de Adorno. No rastro do movimento estudantil de 68, Benjamin tornar-se-ia praticamente um autor da moda, lançando a base para uma recepção mais ampla.

Com a publicação das Obras Completas de Walter Benjamin, a partir de 1972, lançou-se a base filológica para os estudos monográficos, tornando-se Benjamin um dos autores mais comentados nas últimas décadas, sobretudo na forma das teses de doutorado. Uma primeira monografia com intenção filológica é a obra *Estudos sobre a filosofia de Walter Benjamin*, lançada por Rolf Tiedemann em 1965. Tendo acesso, como editor de Benjamin, aos textos então ainda não publicados, Tiedemann propunha uma leitura de Benjamin na linha de Adorno, concentrando seu comentário sobre as áreas da teoria do conhecimento, da filosofia da linguagem, da estética e da filosofia da história. A articulação de teoria do conhecimento e filosofia da linguagem em Benjamin seria também objeto do trabalho *Sobre a teoria da ciência de Walter Benjamin*, de Lieselotte Wiesenthal, surgido em 1973. Wiesenthal procurou analisar a teoria do conhecimento de Benjamin tal como ela foi desenvolvida já em seus primeiros textos, o que a levou a se ocupar das especulações sobre a linguagem e sobretudo do prefácio à *Origem do drama barroco alemão*. A comparação que Wiesenthal procura traçar com Carnap, Popper e Kuhn compromete, no entanto, os resultados de seu trabalho. A partir de então, a série de monografias sobre este ou aquele tópico da obra de Benjamin vem crescendo, podendo-se citar alguns trabalhos, como o de Jörg Leinweber (*Capacidade mimética e procedimento alegórico*, 1978), Jean-Pierre Schobinger (*Variações sobre as meditações de Walter Benjamin sobre a linguagem*, 1979), Barbara Kleiner (*Linguagem e alienação: As traduções de Proust por Walter Benjamin no âmbito de uma teoria da linguagem e da tradução*, 1980). Este último trabalho e o *Teoria da magia da linguagem de Walter Benjamin*, apresentado por Winfried Menninghaus em 1980, procuram estudar a teoria da linguagem de Benjamin a partir da lingüística estruturalista, chegando a resultados bastante promissores. Aliás, de maneira geral a recepção de Benjamin tem se dado mais no âmbito acadêmico das ciências literárias e da lingüística do que propriamente da filosofia, que só pouco a pouco vem abrindo espaço à leitura do autor. Da série de monografias especializadas pode-se citar ainda a de Marleen Stoessel (*Aura, o humano esquecido: Sobre linguagem e experiência em Walter Benjamin*, 1983) e uma série de trabalhos dedicados à filosofia da história de Benjamin, como a coletânea de artigos *Materiais sobre as teses de Benjamin*

“Sobre o conceito de história”, editada por Peter Bulthaupt e publicada em 1975, bem como os trabalhos de Jean-Marie Gagnebin (*Sobre a filosofia da história de Walter Benjamin*, 1978), Krista Greffrath (*Materialismo metafórico: Investigações sobre o conceito de história de Walter Benjamin*, 1981) e Christoph Hering (*A reconstrução da revolução: O materialismo messiânico de Walter Benjamin nas teses “Sobre o conceito de história”*, 1983).

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. *Über Walter Benjamin*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970.
- ARENDT, Hannah. *Walter Benjamin – Bertolt Brecht: Zwei Essays*. München, W.Fink, 1970.
- BENJAMIN, Walter. *Briefe*. 2 vol. (Edição de Theodor W. Adorno e Gerhard Scholem). Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. (Edição da obra por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, com a colaboração de Adorno e Scholem). Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1972ss.
- Vol. I – *Abhandlungen*. (1974)
- Vol. II – *Essays*. (1977)
- Vol. III – *Kritiken und Rezensionen*. (1972)
- Vol. IV – *Kleine Prosa*. (1972)
- Vol. V – *Das Passagen-Werk*. (1982)
- Vol. VI – *Fragmente vermischten Inhalts*. (1985)
- Vol. VII – *Nachträge*. (1989)
- HABERMAS, Jürgen. "Bewusstmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins", in: UNSELD, S. (Ed.). *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1972. P. 173-223.
- BOLZ, Norbert e FABER, R. (Ed.). *Profane Erleuchtung und Rettende Kritik*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1982.
- BOLZ, Norbert e WITTE, Bernd (Ed.). *Passagen: Walter Benjamins Urgeschichte des XIX. Jahrhunderts*. München, W. Fink, 1984.
- FULD, Werner. *Walter Benjamin zwischen den Stühlen: eine Biographie*. Frankfurt a. M., Fischer, 1981.
- GAGNEBIN, Jean-Marie. *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins: Die Unabgeschlossenheit des Sinnes*. Erlangen, Palm & Enke, 1978.
- GARBER, Klaus. *Rezeption und Rettung: Drei Studien zu Walter Benjamin*. Tübingen, Max Niemeyer, 1987.
- GARBER, Klaus. *Zum Bilde Walter Benjamins: Studien. Porträts. Kritiken*. München, W. Fink, 1992.
- GREFFRATH, K. R. *Metaphorischer Materialismus: Untersuchungen zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*. München, W. Fink, 1981.
- HERING, C. *Der Intellektuelle als Revolutionär: Walter Benjamins Analyse intellektueller Praxis*. München, W. Fink, 1979.

- HERING, C. *Die Rekonstruktion der Revolution: Walter Benjamins messianischer Materialismus in den Thesen Über den Begriff der Geschichte*. Frankfurt a. M./Bern, P. Lang, 1983.
- KOTHE, Flávio R. *Benjamin & Adorno: Confrontos*. São Paulo, Atica, 1978.
- LINDNER, B. (Ed.). *Walter Benjamin im Kontext*. Frankfurt a. M., Fischer Athenäum, 1978.
- MAKROPOULOS, M. *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand: Walter Benjamins Theorie der Moderne*. München, W. Fink, 1989.
- MATOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- SCHOLEM, G. *Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975.
- STÖSSEL, M. *Aura: Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*. München, Hanser, 1983.
- TIEDEMANN, Rolf. *Dialektik im Stillstand: Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983.
- TIEDEMANN, Rolf. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973.
- UNSELD, S. (Ed.). *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1972.
- WITTE, Bernd. *Walter Benjamin*. Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1985.

Não estaria fazendo injustiça à obra de Adorno quem concordasse com Dieter Henrich, quando este observa, por ocasião do lançamento da *Dialética Negativa*, que, em última instância, resta do pensamento negativo de Adorno apenas “aquilo que até agora se chamou de anarquismo”.³³⁴ Mas em vez de considerar isso uma objeção crítica, como obviamente pretende o conservador Henrich, dever-se-ia vê-lo como uma consideração apologética, capaz de situar Adorno na seqüência de uma respeitável tradição do pensamento ocidental, cuja característica formal é a negação do princípio arcaico de que todo ser é verdadeiro e bom. A liberdade incondicional do pensamento deve também e sobretudo fazer-se sentir em relação ao estabelecido, encontrando seu espontâneo limite só lá onde o radicalmente outro comparece como o irredutível ao próprio pensamento. Neste sentido, um pensamento anárquico está mais próximo da verdade do que um pensamento sistemático e apologético.

O perfil intelectual do filósofo é marcado por sua origem social e cultural. Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno nasceu em Frankfurt, no dia 11 de setembro de 1903, filho de próspero comerciante de vinhos (Wiesengrund, judeu de origem; o sobrenome Adorno vem da parte da mãe). Desde cedo é introduzido no estudo da música, tendo na mãe Maria (Calvelli-Adorno) e na tia Agathe, pianista, seu primeiro estímulo. Nos anos de ginásio, torna-se amigo de Sigfried Kraauer, dez anos mais velho, com quem lê a *Crítica da Razão Pura* de Kant; estuda composição musical, com Bernard Sekles. Em 1921, conclui o secundário, passando a estudar, de 1922 a 1924, Filosofia, Sociologia, Psicologia e Teoria Musical, na Universidade de Frankfurt, tendo sido aluno de Hans Cornelius, um racionalista bastante convencional e defensor de uma teoria transcendental do conhecimento, na linha de Kant e Husserl. Começa a publicar pequenos textos de crítica musical,

³³⁴ Dieter Henrich, “Diagnose der kritischen Theorie. Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*”. Feuilleton da *Frankfurter Allgemeiner Zeitung* do dia 10/11/1967.

em que revela já um juízo crítico firme e decidido. Lê *A Teoria do Romance* (1916), de Georg Lukács, e *O Espírito da Utopia* (1918), de Ernst Bloch.

Num seminário sobre Husserl, torna-se amigo de Max Horkheimer e Friedrich Pollock; em 1923, conhece Walter Benjamin, que terá uma enorme influência sobre sua obra. Em 1924, consegue o doutoramento com um trabalho influenciado por Cornelius e a fenomenologia, *A Transcendência da Coisidade e do Noemático na Fenomenologia de Husserl*. Os primeiros trabalhos no âmbito da filosofia não rompem ainda com as convenções acadêmicas da época; entre o racionalismo integrante do neokantismo, que pensa ainda poder ordenar todo o mundo a partir da consciência do sujeito singularizado, representando um programa definitivamente anacrônico desde a guerra de 1914-1918, e a fenomenologia husserliana, com sua ordem de retornar às próprias coisas, instaurando uma nova era do imediato e do transcendente, o jovem estudante tem pouco o que escolher, consistindo seu trabalho na tentativa de ler o programa fenomenológico na perspectiva da filosofia transcendental, uma aproximação que o próprio Husserl já fizera a partir das *Idéias para uma fenomenologia pura e filosofia fenomenológica* (1913).

Tendo obtido o doutoramento, Adorno vai para Viena em 1925, estudando teoria musical com Alban Berg (composição) e Eduard Steuermann (piano); em Viena, conhece Karl Kraus e Hanns Eisler. Retornando a Frankfurt, em 1927, conclui neste mesmo ano uma *Habilitationsschrift*, com o título de *O conceito de inconsciente na doutrina transcendental da alma*, em que formula critérios para uma teoria do inconsciente na perspectiva da filosofia transcendental de Kant e Husserl, concluindo que a psicologia profunda de Freud satisfaz a estes critérios. Se defender Freud nos meios acadêmicos alemães da década de 20 já era uma ousadia, muito mais problemática era a tentativa de crítica ideológica de cunho marxista, com a qual concluía o trabalho. Revelando já a influência do marxismo do Instituto de Frankfurt, particularmente de Horkheimer, Adorno sustentava que as teorias irracionalistas do inconsciente, então muito em voga, não devem ser lidas como momentos isolados, mas analisadas em sua função social-ideológica e sua situação histórica. Encaminhado ao professor Hans

Cornelius, na universidade de Frankfurt, Adorno retira o trabalho em seguida, para evitar uma recusa explícita.

Ainda em 1927 conhece Margarete (Gretel) Karplus, sua futura esposa. No ano seguinte conhece pessoalmente Ernst Bloch, cuja obra já vinha lendo; Adorno está seguidamente em Berlim, onde visita sua futura esposa, encontra Benjamin, mas também Bertolt Brecht, Hans Eisler, Siegfried Kracauer, Kurt Weil e outras figuras representativas do meio artístico e intelectual da Berlim dos anos 20. Por esta época encontra-se também com Benjamin em Frankfurt, onde levam uma série de discussões teóricas, que, a partir de 1928, deixam suas marcas na obra de Adorno. Em artigos como “Schubert” (1928) e “A ópera Wozzeck” (1929), a terminologia e os procedimentos técnicos desenvolvidos por Benjamin são amplamente usados. Entre 1928 e 1931, colabora como redator na revista cultural e musical vienense *Anbruch*, abandonada quando o Partido Comunista começou a usá-la como um órgão de propaganda. A universidade de Frankfurt aprova, em 1931, sua nova *Habilitationsschrift*, *Kierkegaard: Construção do estético*, encaminhada ao teólogo Paul Tillich e publicada em 1933. Kierkegaard passara a ser considerado, nos anos 20, um precursor da decisão existencial, por ter insistido na necessidade de romper com um mundo das negações, amplamente descrito sob o termo pejorativo de “estético”, de se concentrar sobre sua própria interioridade e de efetivar o “salto mortal” na direção da transcendência; de forma provocativa, o estudo de Adorno resgata precisamente momentos do estético, que na obra de Kierkegaard tinham sido introduzidos com a intenção de mostrar sua nulidade. Com a lição inaugural “A atualidade da filosofia”, proferida em maio de 1931, Adorno lança programaticamente os princípios de sua futura filosofia, mostrando forte influência de Benjamin. O ensaio “Sobre a situação social da música” (1932), publicado no primeiro volume da *Zeitschrift für Sozialforschung*, revista do Instituto de Frankfurt nos anos 30, mostra, em sua divisão produção/reprodução/consumo, também a crescente influência dos membros do Instituto.

Com a ascensão dos nazistas ao poder, em 1933, Adorno perde sua licença de lecionar, decidindo-se pelo exílio. Em 1934 vai para Oxford, onde conhece Karl Mannheim e passa a se ocupar mais

diretamente de Hegel, uma referência constante em sua obra madura. Com a intenção de obter o grau de Ph.D. em Oxford, Adorno prepara um trabalho sobre a fenomenologia husserliana, em que faria um acerto de contas com o idealismo fenomenológico; deste trabalho, que se estende em Oxford de 1934 a 1937, resultará a obra *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: Estudos sobre Husserl e antinomias fenomenológicas*, concluída só em 1956. Aqui, Adorno desenvolve seu método de crítica imanente, procurando mostrar como as contradições e antinomias da fenomenologia decorrem necessariamente de seu próprio programa. No ensaio “Sobre Jazz”, publicado em 1936 na revista do Instituto, empreende a concreção material de sua análise sobre os novos desenvolvimentos da música na era do mercado capitalista. Em 1938, emigra para os Estados Unidos da América, passando a trabalhar com os membros do Instituto, então sediado em Nova Iorque. As discussões com Benjamin atingem um máximo, neste ano, com o ensaio “Sobre o caráter fetichista da música e a regressão da audição”.

Junto com Paul Lazarsfeld, assume a direção do Princeton Radio Research Project, no qual entra em contato com a pesquisa empírica dirigida ao novo fenômeno da comunicação eletrônica e de massa. Financiado pela Fundação Rockefeller, o projeto tinha como objetivo investigar a aceitação de programas de rádio comercial pelo público, para permitir à indústria cultural um melhor planejamento de seus investimentos. Com estes pressupostos, a colaboração de Adorno tornou-se um problema, tendo o financiamento do projeto sido interrompido em 1940. Adorno perdeu, assim, seu emprego. Em 1941, muda-se para a Califórnia, onde escreve, com Max Horkheimer, a *Dialética do Esclarecimento* (1947), em que, ao lado de uma estonteante filosofia da história de inspiração horkheimeriana, um estudo sobre a “indústria cultural” apresenta as novas experiências com os modernos veículos de comunicação de massa. De 1944 a 1949 é diretor do Projeto de Pesquisa sobre Discriminação Social, em Los Angeles. Financiado pelo American Jewish Committee, o projeto permite a aplicação das idéias de Adorno a uma investigação empírica sobre a origem do preconceito social e sobre o autoritarismo, resultando na obra coletiva *A personalidade autoritária* (1950), um clássico da psicologia social.

Em 1949 retorna à Alemanha. Entre 1952 e 1953, dirige a Fundação Hacker, em Beverly Hills. No ano de 1956, torna-se professor ordinário de Filosofia e Sociologia, na universidade de Frankfurt. Co-diretor desde 1953, Adorno assume a direção do Instituto para Pesquisa Social em 1958. No ano de 1961, envolve-se num debate com o positivista Karl Popper, dando origem à famosa “querela do positivismo na sociologia”. Desde 1963 é presidente da Sociedade Alemã de Sociologia. Como crítica à ontologia heideggeriana, publica, em 1964, *Jargão da autenticidade: Sobre a ideologia alemã*. De sua obra sistemática, publica, em 1966, a *Dialética Negativa*. Os conturbados anos de 1968 e 1969 mostram um Adorno pouco à vontade com as novas tendências do movimento estudantil, chegando a pedir a intervenção da polícia, no dia 31 de janeiro de 1969, para que fossem retirados os estudantes que ocupavam então o Instituto para Pesquisa Social. No semestre de verão daquele ano, a aula de Adorno foi boicotada. Ao morrer, no dia 6 de agosto de 1969, deixa inacabada sua *Teoria Estética*, publicada em 1970, aos cuidados de Gretel Adorno e Rolf Tiedemann, e o projeto de uma obra sobre ética.

II

Se em muitos autores do pensamento moderno faz sentido distinguir uma fase juvenil de uma fase adulta da produção, como em Kant, Hegel, Marx e Lukács, em Adorno parece ser antes o caso de uma trajetória circular, em que no fim se retoma os passos do começo, ficando por distinguir uma fase intermediária, aquela dos anos de exílio e do retorno à Alemanha do pós-guerra. Nesta fase intermediária, da *Dialética do esclarecimento* e da *Minima moralia*, mas também dos trabalhos e debates sociológicos, nota-se uma forte influência de Max Horkheimer, com suas categorias dicotômicas e sua tendência ao pessimismo cultural. Nos anos 60, Adorno retoma, com o *Jargão da autenticidade*, a *Dialética negativa* e a *Teoria estética*, seu primeiro programa filosófico, formulado ainda no início dos anos 30 e fortemente marcado pelas idéias de Benjamin. Sua última obra, que deveria “apresentar o

que tenho a pôr na balança”,³³⁵ significa, pois, o desenvolvimento de um programa de juventude e, indiretamente, das idéias de seu mentor intelectual Benjamin.

As características essenciais de uma filosofia negativa eram enunciadas programaticamente na lição inaugural de 1931, sob o ambicioso título de “A atualidade da filosofia”. Ali, Adorno começava imediatamente com uma tirada contra o pensamento sistemático: “Quem hoje escolhe o trabalho filosófico como profissão deve de saída renunciar à ilusão com que antes começavam os projetos filosóficos: que seria possível apreender com a força do pensamento a totalidade do real.”³³⁶ Já no decorrer do século XIX foi se impondo a tendência a renunciar às pretensões sistemáticas e enciclopédicas da filosofia, podendo-se considerar a obra de Hegel o último grande sistema filosófico. Diante do avanço das ciências particulares, parecia ter-se tornado absurdo um pensamento que pretende abarcar o todo da experiência humana, resignando-se a filosofia com seus nichos privados, lá onde estes ainda podiam ser assegurados. Sendo assim, a tirada de Adorno não significaria nada de novo, se não tivesse um fundamento inteiramente diferente daquele que positivismo, neokantismo e logicismo davam a sua atividade filosófica: “Nenhuma razão justificadora poderia encontrar-se a si mesma em uma realidade cuja ordem e figura esmaga toda e qualquer pretensão da razão”.³³⁷ O fundamento da recusa à totalidade, proposta por Adorno, não é, portanto, a necessidade de resguardar um nicho particular da atividade filosófica no contexto das ciências modernas, mas a irracionalidade da realidade, a falsidade do todo, cuja afirmação seria uma traição à própria razão. Diante de uma ordem irracional, que zomba das pretensões da razão, a atividade filosófica assume, em sua atualidade, um caráter eminentemente negativo: “somente como polêmica ela se oferece ao conhecedor como a realidade toda, enquanto só em vestígios e ruínas

³³⁵ Cf. posfácio editorial de Rolf Tiedemann em T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 537.

³³⁶ T. W. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, GS I, p. 325.

³³⁷ T. W. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, GS I, p. 325.

permite a esperança de chegar um dia à realidade correta e justa.”³³⁸ Dois momentos complementares da atividade filosófica, tal como Adorno a concebe, são enunciados aqui: por um lado, a negação radical (polêmica) da realidade total e injusta, por outro, os vestígios de um outro em meio aos escombros do passado, nos quais se acende uma última esperança.

O momento negativo do pensamento de Adorno sempre é complementado pelos traços daquilo que deixa margem à esperança. Este momento complementar é imediatamente tirado da obra de Benjamin, cuja *Origem do drama barroco alemão* Adorno usa em suas aulas no início dos anos 30. Em seu estudo sobre o barroco alemão, Benjamin procurava situar o procedimento alegórico característico do barroco em contraposição ao simbólico dos períodos clássicos da arte, concluindo que ao olhar barroco a história do homem aparece “não como processo de uma eterna vida, mas antes como processo de uma ininterrupta decadência”.³³⁹ Os restos históricos deste processo de decadência são dados como ruínas, em que a história aparece como natureza e a natureza só comparece sob o signo do histórico enquanto transitoriedade. Neste contexto do olhar alegórico barroco, Benjamin introduz o conceito de história natural, que marcará as construções de Adorno. Ao olhar alegórico esta história congelada em natureza fixa se apresenta como ruína: “A fisionomia alegórica da história natural, posta no palco pelo drama barroco, está realmente presente como ruína.”³⁴⁰ O trabalho filosófico proposto por Benjamin trata de resgatar o conteúdo de verdade deste olhar alegórico, situando-o em sua relação com a idéia de uma vida feliz, quer dizer, resgatando-o no horizonte da esperança, da qual ele próprio afirmara alguns anos antes: “Só pelos que não têm esperança é nos dada a esperança.”³⁴¹ Este pensamento da descontinuidade entre a realidade encontrada em cada momento e a ânsia de uma vida plena é desenvolvido por Adorno, casando-se em sua

³³⁸ T. W. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, GS I, p. 325.

³³⁹ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I, p. 353.

³⁴⁰ W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I, p. 353.

³⁴¹ W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandschaften*, GS I, p. 201.

obra uma radical negatividade, voltada contra a primeira, com uma inabalável afirmação, válida para a segunda.

“A atualidade da filosofia” permite ver a influência de Benjamin ainda na metodologia que se propõe seguir no trabalho filosófico. No prefácio à *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin definiu como tarefa da filosofia a construção de conceitos em torno a uma idéia como configuração conceitual: “A cadeia de conceitos que serve à apresentação de uma idéia torna-a presente como uma configuração dos mesmos. Pois os fenômenos não estão incorporados às idéias, não estão contidos nelas. As idéias são antes a ordenação objetiva dos mesmos, sua interpretação objetiva.”³⁴² A relação entre conceitos e idéia torna-se, em Adorno, uma relação entre os resultados das ciências particulares, sobretudo da sociologia e da psicologia, e o trabalho filosófico. O avanço das ciências não deve ser visto como um problema, mas como um desafio a reformular a própria tarefa da filosofia. Em vez de se refugiar na generalidade dos conceitos da *philosophia perennis*, ignorando as contribuições das ciências particulares, o pensamento filosófico há de tirar proveito das mesmas: “Plenitude material e concreção dos problemas a filosofia só poderá retirar do respectivo estado das ciências particulares.”³⁴³ A crescente mediação conceitual resultante do avanço das ciências constitui certamente um dos aspectos desafiadores da modernidade. Desde o século XVII, muitos filósofos vêm respondendo a este desafio com um maior grau de abstração, concebendo a relação entre ciência e filosofia como uma relação entre a investigação da particularidade e a especulação sobre a generalidade. Inspirado em Benjamin, Adorno concebe de outra forma esta diferença: “A diferença consiste antes sobretudo em que a ciência particular toma seus resultados, em todo caso seus últimos e mais fundamentais resultados, como algo irresolúvel e repousando em si, enquanto a filosofia toma já o primeiro resultado encontrado como um sinal que lhe compete decifrar. Em suma: a idéia da ciência é pesquisa, a da filosofia,

³⁴² W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, GS I, p. 214.

³⁴³ T. W. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, GS I, p. 333.

interpretação.”³⁴⁴ A filosofia como interpretação que parte dos resultados das ciências particulares parece poder evitar dois tipos de resposta equivocada ao desafio da ciência moderna, o da recusa do diálogo, por um lado, refugiando-se numa esfera de categorias genéricas como a vida, o espírito, o fenômeno e o ser, e, por outro, o da absorção pelas ciências particulares, limitando-se às questões de fundamento da matemática, da física, etc. O primeiro tipo sacrifica o momento da atualidade, o segundo se mantém nesta ao preço de seu próprio desaparecimento enquanto programa filosófico.

Na concepção deste procedimento interpretativo, Adorno recorre expressamente ao texto de Benjamin: “assim, a filosofia há de dispor seus elementos, que ela recebe das ciências, em diferentes constelações ou, para dizê-lo em termos menos astrológicos e cientificamente mais atuais: em diferentes ordenações experimentais, até que resultem em uma figura legível como resposta, enquanto ao mesmo tempo desaparece a pergunta. Não é tarefa da filosofia investigar intenções ocultas e dadas da realidade, mas interpretar a realidade inintencional, na medida em que supera, mediante a construção de figuras e de imagens com os elementos isolados da realidade, as questões que cabe à ciência formular com precisão (cf. Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, etc.)”.³⁴⁵ A construção de figuras a partir dos elementos isolados da realidade, investigados exaustivamente pelas ciências particulares, acarreta uma maior atenção aos detalhes, às pequenas diferenças que escapam ao pensamento generalizante. Adorno quer fazer valer a atenção freudiana à “escória do mundo fenomênico” para lá da psicanálise, de imediato no âmbito da pesquisa social. Como exemplo de figura interpretativa, em torno à qual se pode agrupar os elementos de uma análise social, Adorno apresenta a da “forma de mercadoria”.³⁴⁶ Procura, assim, mostrar a afinidade entre a filosofia interpretativa, de inspiração benjaminiana, e o materialismo histórico, de proveniência marxista. Os materiais a serem agrupados em

³⁴⁴ T. W. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, GS I, p. 334.

³⁴⁵ T. W. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, GS I, p. 335.

³⁴⁶ Cf. T. W. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, GS I, p. 337.

configurações não são outros que os da economia política, da sociologia, da psicologia, enfim das diversas ciências particulares. O procedimento interpretativo é enfaticamente construtivo: “A propósito da manipulação do material conceitual pela filosofia falo intencionalmente de agrupamento e ordenação experimental, de constelação e de construção. Pois as imagens históricas [...] não são algo simplesmente dado [...] elas têm de ser produzidas pelo homem[...] Elas são modelos com que a razão se aproxima, examinando e experimentado, de uma realidade resistente à lei, mas que pode ser pouco a pouco imitada pelo esquema do modelo, desde que ele seja bem construído.”³⁴⁷ Constelação, configuração e modelo são termos diferentes para o mesmo procedimento construtivo que, partindo do material histórico, permite apresentar aquilo que Benjamin chamava de idéia. Como mostra o exemplo da forma de mercadoria, Adorno aplica este procedimento na construção de configurações sociais, bem como, mais tarde, de constelações psicológicas e estéticas. No modelo assim construído, a produtividade do pensamento se aproximaria continuamente da concreção histórica, sem no entanto poder superar a “irredutível realidade”,³⁴⁸ cuja irrupção se dá concretamente na história. Este irredutível histórico nunca será adequadamente apreendido pelo pensamento e por isto “não pode ser projetada racionalmente como totalidade”.³⁴⁹ O procedimento construtivo tem como contrapartida a não-identidade do objeto apresentado em configurações com o pensamento filosófico que assim opera. A negação da totalidade aponta sempre também para um outro não-idêntico e irredutível, cujo horizonte de manifestação é a própria história, que assim limita o campo de autonomia do pensamento, impedindo que ele se feche em uma totalidade sistemática concluída e impermeável ao que ocorre de novo.

A concreção histórica e material que o procedimento interpretativo proposto por Adorno permite à filosofia será também o

³⁴⁷ T. W. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, GS I, p. 341.

³⁴⁸ T. W. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, GS I, p. 343.

³⁴⁹ T. W. Adorno, “Die Aktualität der Philosophie”, GS I, p. 343.

fundamento de sua crítica às filosofias então em voga. Cada qual a sua maneira, o neokantismo, a fenomenologia de Husserl e a ontologia fundamental de Heidegger fracassam diante do desafio à concreção material lançado pelos avanços das ciências particulares. Se o texto “A atualidade da filosofia” constitui como que um prefácio metodológico ao livro sobre Kierkegaard, em que este autor é estudado sob o mesmo ângulo do refúgio na subjetividade radical, Adorno escreveria mais tarde uma obra sobre a teoria do conhecimento de Husserl e sobre a linguagem ontológica de Heidegger. Vê-se, pois, que se trata de um texto programático que delinea a futura atividade filosófica do autor.

Uma leitura apressada das principais obras de Adorno poderia dar a impressão de que elas pecam por aquela generalidade conceitual, de que ele próprio se desculpava em carta a Benjamin de 18 de março de 1936: “apenas a falta de tempo leva a uma grandeza das categorias, que aprendi com você a evitar estritamente.”³⁵⁰ Muito mais do que Benjamin jamais fez, Adorno recorre seguidamente a categorias genéricas da filosofia, para dar um arcabouço a suas construções e situar seu próprio pensamento com relação à tradição filosófica. Para dirimir a suspeita de que seu trabalho apenas jogue com categorias gerais, basta segui-lo em suas análises de objetos específicos, como é o caso, na segunda metade dos anos 30, de seus estudos sobre o jazz e sobre o moderno mercado musical. Aqui efetivamente é seguido à risca a máxima benjaminiana da fidelidade aos detalhes. O ensaio “Sobre Jazz” descarta de saída a pertinência de uma análise estética do jazz, negando-lhe a qualidade de gênero artístico e propondo-se a analisar sua função social.³⁵¹ Na concreção histórica e social, o jazz acaba se mostrando um fenômeno social altamente intrigante, levando seus apologetas a lhe atribuir propriedades mágicas que não lhe pertencem. Assim, a aptidão do jazz a se tornar artigo de massa, seu potencial de consumo, rompe com o isolamento da arte tradicional e burguesa, seu elitismo, atingindo uma enorme massa de consumidores, o que pode ser interpretado

³⁵⁰ T. W. Adorno, *Über Walter Benjamin*, p. 133.

³⁵¹ Cf. T. W. Adorno, “Über Jazz”, *Zeitschrift für Sozialforschung V* (1936), p. 237.

como seu potencial democrático e igualitário. A análise de Adorno desmente este aparente progresso: “é certo que a capacidade de uso do jazz [sua aptidão a se tornar artigo de massa] não supera a alienação, mas a reforça. O jazz é mercadoria no sentido estrito”.³⁵² Ele se presta a ser consumido pelas massas, porque é produzido de saída como um artigo de massa, como uma mercadoria, decidindo-se sua produção não em função de suas qualidades artísticas, mas em função de seu potencial de consumo, calculado precisamente pela indústria que nele investe. Seu consumo massificado se impõe, por isto, “não só em extrema oposição ao emprego imediato, mas também ao próprio processo de trabalho”,³⁵³ frustrando tanto a apreciação artística imediata, por parte do consumidor, quanto a autonomia na produção artística. A indústria musical, altamente monopolizada, investe naquilo que tem perspectiva de mercado e, onde esta não é dada, gera novas demandas através de maciças campanhas publicitárias. A demanda gerada pela dinâmica do mercado fonográfico tem de ser massificada, para que o investidor tenha o retorno de seu capital; na demanda massificada o individual pode ser ignorado como uma grandeza desprezível. No outro extremo, o músico é obrigado a produzir uma mercadoria para uma demanda existente, se quiser sobreviver no mercado; também aqui as características individuais são uma grandeza desprezível.

Apesar desta mediação total pelo mercado fonográfico, o jazz aparece à primeira vista como o espontâneo, dando a impressão de uma manifestação vital imediata, fortemente realçada por seus apologetas. Como forma da improvisação por excelência, o jazz parece ser apenas a explosão vital do momento. Mas também esta característica é estudada por Adorno em sua relação com o todo do mercado musical, chegando a resultados que desmentem sua aparente espontaneidade: “Enquanto isto, aqueles traços do jazz em que parece prevalecer a imediatidade, a saber, aqueles supostamente improvisadores, dos quais se mencionou a

³⁵² T. W. Adorno, “Über Jazz”, *Zeitschrift für Sozialforschung* V (1936), p. 238.

³⁵³ T. W. Adorno, “Über Jazz”, *Zeitschrift für Sozialforschung* V (1936), p. 238.
220

síncope como sua forma elementar, são acrescentados ao caráter normatizado de mercadoria de uma forma também normatizada e simplesmente decorada, para mascará-lo, sem chegar a ter sequer por um segundo poder sobre o mesmo.”³⁵⁴ O que prevalece, portanto, é o caráter de mercadoria, mascarado pela encenação automatizada do espontâneo, na improvisação, que assim revela sua aparência ilusória. Objetivamente projetada como mera mercadoria, esta música precisa se apresentar sob a aparência do vital e espontâneo, pois subjetivamente o burguês ou o consumidor não suportaria a consciência pura e simples deste caráter de mercadoria da nova música, tornando-se transparente sua total alienação: “assim o alienado só lhe é ainda suportável, na medida em que se apresenta como inconsciente e “vital”: o mais estranho como o mais familiar.”³⁵⁵ A velha e reiterada forma encenada como arroubo orgíaco estimula a demanda ao mesmo tempo que oculta seu próprio caráter de mercadoria.

Também a aparência democrática do jazz é desfeita pela análise do controle efetivo da demanda no mercado musical: “Que sua atitude democrática seja simples aparência torna-se patente na recepção. Nada mais falso do que pensar esta como plebiscitária. A força de capital das editoras, a difusão pelo rádio e sobretudo o cinema constituem uma tendência à monopolização que limita a liberdade de escolha e não permite em larga escala concorrência propriamente dita”.³⁵⁶ Através do aparato propagandístico, a massa dos ouvintes é levada a se habituar aos sucessos do momento e, em geral, à valorização positiva de tudo o que é sucesso. Cada qual é livre para escolher a seu gosto, mas o leque daquilo que pode escolher e seu próprio gosto, largamente induzido pela propaganda, não são objeto de sua escolha. Nesta manipulação do consumidor radica, aliás, a resistência à caracterização deste moderno

³⁵⁴ T. W. Adorno, “Über Jazz”, *Zeitschrift für Sozialforschung* V (1936), p. 238.

³⁵⁵ T. W. Adorno, “Über Jazz”, *Zeitschrift für Sozialforschung* V (1936), p. 239.

³⁵⁶ T. W. Adorno, “Über Jazz”, *Zeitschrift für Sozialforschung* V (1936), p. 240.

fenômeno cultural como “cultura de massa”, que sugere ainda um momento de autonomia das massas, tendo Horkheimer e Adorno cunhado, nos anos 40, a expressão “indústria cultural” para caracterizar o mesmo.³⁵⁷ Os ares democráticos do mercado musical escondem apenas o controle total por parte do grande capital. Este investe no que vende melhor, e os poucos momentos inovadores oferecidos pelos produtores são colocados à margem em prol do consumo massificado: na dinâmica do mercado, o pior parece ser o melhor, porque vende mais e conhece um sucesso maior.

Os apologetas do jazz atribuem o sucesso à genialidade e à inspiração irracional dos músicos, desconhecendo sua origem na dinâmica do mercado de bens culturais massificados: “Se perguntamos a especialistas de jazz sobre a razão de grandes sucessos, eles virão com fórmulas mágicas corrompidas do vocabulário da arte, como inspiração, genialidade, criatividade, como originalidade, força misteriosa e outras irracionalidades.”³⁵⁸ Subsiste, assim, no meio do mercado cultural a auréola do grande artista e sua intimidade com a mãe-natureza, quando na verdade cada momento da fabricação de um sucesso é detalhadamente calculado, com exceção daquele resto de irracionalidade que reina no seio do próprio mercado como concorrência irrefreada, contra a qual nem mesmo o capital está definitivamente assegurado. O artista, como dito, é neste cálculo uma grandeza desprezível, presente só como importuno gerador das pequenas diferenças que podem levar as massas consumidoras a se decidir por este ou aquele som; por vezes, o leigo ou o amador, como Adorno o chama, gera a diferença que conta. O processo de seleção daquilo que irá para o mercado constitui mais uma aposta do que uma escolha com base em critérios artísticos. Como critério permanece tão-somente a possibilidade da troca no mercado, o que delimita de antemão a esfera da forma artística aceitável: “Hoje em dia, em todo caso, todos os elementos formais do jazz estão pré-

³⁵⁷ Cf. M. Horkheimer & T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 128-176.

³⁵⁸ T. W. Adorno, “Über Jazz”, *Zeitschrift für Sozialforschung* V (1936), p. 341.
222

formados de modo inteiramente abstrato pela exigência capitalista de sua trocabilidade.”³⁵⁹ Os impulsos produtivos e progressistas que os apreciadores do jazz podem enfatizar em sua defesa são inteiramente corrompidos com sua absorção por um voraz mercado de bens culturais. Aliás, o que vale para o jazz comercial, objeto da análise de Adorno, valerá com muito mais força para os posteriores desenvolvimentos da música comercial, como o rhythm & blues e o rock & roll, ainda mais afastados da tradição musical européia.

Para a compreensão da pretensa primitividade desta música e sua função na psicologia dos ouvintes, Adorno recorre a conceitos da psicanálise freudiana. A aparente espontaneidade e vitalidade pode ser vista em termos de provocação e concomitante repressão dos impulsos naturais do sujeito: “Com o jazz, uma subjetividade impotente se precipita desde o mundo das mercadorias para dentro do mundo das mercadorias; o sistema não deixa nenhuma saída. O que nisto se restaura de um antiqüíssimo impulso não é a liberdade desejada, mas regressão através da repressão; não existe nenhuma primitividade no jazz a não ser a produzida pela modernidade com o mecanismo da repressão.”³⁶⁰ De saída, a subjetividade se expressa na forma de seu oposto, irrompe em meio à rigidez da mercadoria musical para logo retornar a sua mudez diante da sistemática redução de todos os momentos à equação comum da equivalência geral como mercadorias. Por maior que possa ser a aparência de vitalidade e espontaneidade, está-se na verdade diante de um momento daquela geral liquidação do indivíduo, que caracteriza para Adorno o todo da sociedade moderna. Este momento de provocar, deixar irromper e ao mesmo tempo

³⁵⁹ T. W. Adorno, “Über Jazz”, *Zeitschrift für Sozialforschung* V (1936), p. 242.

³⁶⁰ T. W. Adorno, “Über Jazz”, *Zeitschrift für Sozialforschung* V (1936), p. 243.

reprimir a subjetividade é analisado em “Sobre Jazz” nos mínimos detalhes da construção musical de uma peça jazzística.³⁶¹

A contraposição entre o caráter de mercadoria da música e a regressão do ouvinte constitui também o eixo central do ensaio “Sobre o caráter fetichista da música e a regressão da audição”, que complementa o estudo sobre o jazz, ao mesmo tempo em que procura ser uma resposta ao ensaio “A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica” de Benjamin.³⁶² Aqui, Adorno se vale da noção marxista de fetichismo para nomear o fenômeno da alienação e da reificação na música comercial. Se em “Sobre Jazz” o caráter de mercadoria servia para desfazer ilusões acerca da natureza artística do jazz, agora este procedimento desilusionista é aplicado também ao que sobrou da música dita séria: “O reino da vida musical que se estende pacificamente desde empresas de composição como Irving Berlin e Walter Donaldson – “the world’s best composer”- até a Sinfonia nr. 8, cunhada como “a inacabada”, de Schubert, passando por Gershwin, Sibelius e Tschaikowsky, é um [reino] de fetiches.”³⁶³ Por um lado, o público corre atrás das grandes estrelas, sejam compositores, intérpretes ou regentes; por outro lado, passa-se a consumir um número delimitado de obras, aquelas precisamente de maior sucesso, estruturando-se um verdadeiro panteão de best sellers. Sob o comando dos editores, magnatas do cinema e senhores do rádio, realiza-se uma seleção que resulta num círculo vicioso: “Esta seleção se reproduz num círculo fatal: o mais conhecido é o que tem mais sucesso; por isto é sempre de novo executado, tornando-se ainda mais conhecido.”³⁶⁴ O público passa a se relacionar com a música como uma coisa pronta, algo que tem vida

³⁶¹ Cf. a minuciosa seqüência em T. W. Adorno, “Über Jazz”, *Zeitschrift für Sozialforschung* V (1936), p. 252-254, que interpreta a contraposição entre estrofe e refrão como expressão e repressão da subjetividade.

³⁶² Cf. T. W. Adorno, *Dissonanzen*, p. 6.

³⁶³ T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 16.

³⁶⁴ T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 16-17.

própria no mercado musical, vende tantos e tantos milhões, leva tantas e tantas pessoas a concertos, shows e espetáculos. Idolatradas são as estrelas e as músicas de sucesso, mas também determinados detalhes, como a voz de um cantor ou de uma cantora³⁶⁵ ou a marca do violino.³⁶⁶ Para compreender este fenômeno, Adorno estende a noção de caráter fetichista da mercadoria, empregada por Marx no *Capital*, à esfera dos bens culturais, aqui especificamente da música: um produto da atividade humana é tratado como se tivesse existência própria e poderes mágicos, como um fetiche, ocultando ao mesmo tempo sua própria origem e as relações humanas subjacentes a sua produção.

A redução da música a uma mercadoria qualquer, portanto em última instância a seu valor de troca, acarreta uma mudança da função social da música: “toda a vida musical atual é dominada pela forma de mercadoria: os últimos resíduos pré-capitalistas foram eliminados. Música com todos os atributos do estético e sublime, que lhe são proficuamente atribuídos, serve na América essencialmente para a propaganda de mercadorias que se deve comprar para poder ouvir música.”³⁶⁷ Como bem cultural, a mercadoria música tem de manter naturalmente a aparência de que o consumidor se relaciona imediatamente com o bem adquirido, fruindo o prazer que ele lhe traz. O bem cultural como mercadoria satisfaz uma necessidade criada pela dinâmica da troca de mercadorias, sendo a fruição imediata mera aparência; mas sem esta aparência os bens culturais não sustentariam seu valor de troca. Por isto, corresponde à generalizada fetichização da música como mercadoria um investimento afetivo da parte do consumidor, como reflexo necessário do fetichismo objetivo na esfera do sujeito: “os afetos que se dirigem ao valor de troca criam a aparência da imediatidade, e a falta de relação com o objeto a desmente ao mesmo

³⁶⁵ Cf. T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 17.

³⁶⁶ Cf. T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 18.

³⁶⁷ T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 18-19.

tempo. Eles têm seu fundamento na abstração do valor de troca. De tal substituição social depende toda [substituição] “psicológica” posterior, toda satisfação substitutiva.”³⁶⁸ A massa dos consumidores acaba comprando determinados bens culturais mais por seu valor de troca do que pelo valor de uso: de acordo com a renda, pendura-se na parede um quadro com o valor correspondente, assiste-se a um espetáculo adequado ao próprio bolso, etc.

A concreção histórica da análise de Adorno permite-lhe situar esta mudança de função da música no contexto mais amplo das transformações sociais que alteram a relação geral entre arte e sociedade: “Quanto mais inexoravelmente o princípio do valor de troca priva os homens dos valores de uso, tanto mais impenetravelmente o próprio valor de troca se disfarça como objeto do gozo.”³⁶⁹ O preço do relógio, do automóvel, da roupa com griffe, tendem igualmente a substituir sua função normal de uso, prevalecendo seu valor de troca como índice de status social.

A satisfação substitutiva que o consumidor de bens culturais encontra na ocupação afetiva de objetos reduzidos a seu valor de troca pressupõe e reflete a substituição social que reduziu a concreção qualitativa dos valores de uso à abstração quantitativa do valor de troca. A cultura fetichizada corresponde uma consciência e uma atitude que Adorno, valendo-se de conceitos psicanalíticos, considera sadomasoquistas: “A cultura de massa masoquista é a manifestação necessária da própria produção oniponte. A ocupação afetiva do valor de troca não é nenhuma transsubstanciação mística. Ela equivale ao comportamento do prisioneiro que ama sua cela porque não lhe é deixado nada mais para amar.”³⁷⁰ Diante da avalanche de coisas que a esfera da produção joga continuamente no mercado, o consumidor tem

³⁶⁸ T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 20.

³⁶⁹ T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 20.

³⁷⁰ T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 21.

de se resignar a consumir o que está sendo consumido por todos, não sobrando espaço social para uma individualidade desenvolvida; assiste-se, pois, a uma verdadeira liquidação do indivíduo.

Adorno não nega que haja uma ocupação afetiva dos bens culturais como valores de troca, considerando-a antes necessária ou inevitável, dada a estrutura pulsional transitiva do psiquismo humano. Mas esta ocupação e os fenômenos derivados, como o entusiasmo, a aparente vitalidade e até mesmo o fanatismo, são tratados como secundários, quase como sintomas de uma depravação social subjacente. No âmbito da psicologia do sujeito, observa-se uma fixação dos afetos naqueles bens que estão sendo oferecidos como índices de sucesso, reduzindo-se a gama das opções ao já sempre dado. Esta redução e fixação, agora chamada de regressão,³⁷¹ constitui a necessária contrapartida subjetiva do fetichismo cultural. Especificamente, ao fetichismo da música, sua redução a mercadoria ou valor de troca, corresponde uma regressão da audição, não como se algo desenvolvido decaísse para um grau inferior, mas como um desenvolvimento bloqueado: “A audição atual é antes a de regredidos, a de mantidos em nível infantil.”³⁷² Mantidos neste estágio regredido e infantil da audição, os ouvintes recusam o diferente como estranho, bloqueando qualquer possibilidade de uma música mais desenvolvida, potencialmente oposicionista; atendem, assim, perfeitamente aos interesses do capital investido na produção.³⁷³

A esfera da produção, domínio do grande capital, atua sobre a audição regressiva por intermédio dos mecanismos de distribuição de seus produtos, através de bem calculadas campanhas propagandísticas: “A audição regressiva se impõe assim que a propaganda vira terror: assim que não resta à consciência senão capitular diante da

³⁷¹ Cf. T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 28.

³⁷² T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 28.

³⁷³ Cf. T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 29.

superioridade numérica do material anunciado e comprar sua paz de espírito, fazendo da mercadoria imposta literalmente a coisa própria.³⁷⁴ Induzido pelos mecanismos de propaganda, o consumidor compra ao mesmo tempo as pedras com que levanta as paredes de sua prisão, a realidade fetichizada do mundo das mercadorias. As preferências do ouvinte, no caso, aparecem como expressão de sua subjetividade, quando na verdade apenas ocultam o caráter fetichista da mercadoria música, imposta pelo sistema global de produção massificada, distribuição e propaganda; este ocultamento só se torna possível pela identificação dos ouvintes com os fetiches que lhes são impostos.

Na descrição deste processo de identificação, Adorno se vale do conceito benjaminiano da concepção na distração, compreendendo aquele na seqüência de esquecer e recordar: “O comportamento perceptivo, pelo qual é preparado o esquecer e o súbito recordar da música de massa, é a desconcentração. Se os produtos normatizados e, com exceção de partículas chamativas à maneira das manchetes, irremediavelmente semelhantes entre si não permitem uma audição concentrada sem se tornar insuportáveis aos ouvintes, estes, por sua vez, já não são capazes de uma audição concentrada.”³⁷⁵ O ouvinte desconcentrado não se incomoda com a repetição das velhas e mesmas coisas, consistindo o prazer de sua audição no reconhecimento de momentos atomizados que ressaltam do contínuo da repetição. Mas a recepção atomizada torna impossível a apreensão do todo de uma obra, algo que Adorno considera indispensável na música. A ênfase no momentâneo e a decomposição do caráter global da obra musical, levadas a cabo no âmbito da música superior pelos românticos e pelos impressionistas, tornam-se características universais da música comercial no século XX. Desenvolve-se, assim, um público que já não exige da música que ela se apresente como uma obra complexa: “A transferência dos afetos para o valor de troca faz com que na música

³⁷⁴ T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 30.

³⁷⁵ T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 31.

propriamente já não se coloque nenhuma exigência. [...] Mas ouvidos que somente são capazes de ouvir do oferecido aquilo que se pede deles e que registram a excitação abstrata, em vez de levar os momentos de excitação a uma síntese, são maus ouvidos [...] Os ouvintes regredidos comportam-se como crianças. Eles pedem sempre de novo e com pérfida insistência aquela mesma comida que um dia se lhes ofereceu.”³⁷⁶ Este ouvinte regredido não significa somente o fim da música aurática, cultivada pela burguesia do século XIX, mas também coloca em risco a esfera da música autônoma, na medida em que torna impossível a recepção da obra musical como um todo, limitando-se ao gozo das excitações momentâneas.

O primeiro registro das experiências de Adorno no exílio americano se encontra já no ensaio “Sobre o caráter fetichista na música e a regressão da audição”, ainda limitado à esfera da música; a extensão da análise ao campo inteiro da cultura, levando em consideração as condições específicas do mercado cultural americano, dá-se no capítulo “Indústria Cultural” da *Dialética do esclarecimento*, cujas idéias são basicamente as de Adorno. Não só na música, mas no mercado dos bens culturais em geral prevalece o valor de troca: “O que se poderia chamar o valor de uso na recepção de bens culturais é substituído pelo valor de troca, no lugar do gozo coloca-se o estar junto e estar informado, ganho de prestígio no lugar de conhecimento.”³⁷⁷ Assim, o cinema avalia suas produções pela bilheteria e esta, por sua vez, leva as massas às salas de cinema, realizando o princípio de que só pode ser bom o que vende muito. Por trás da produção cinematográfica, identifica-se os grandes monopólios, Warner Brothers, Metro Goldwyn Mayers e outros,³⁷⁸ um elemento fundamental para a compreensão da indústria cultural. Além do cinema, também o rádio e as revistas estão sob o controle do grande capital, cuja realização exige a produção

³⁷⁶ T. W. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, *Dissonanzen*, p. 34.

³⁷⁷ M. Horkheimer & T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 167.

³⁷⁸ Cf. M. Horkheimer & T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 130-131.

massificada da mercadoria cultural, impondo-se assim um nivelamento generalizado: “Cultura hoje atinge tudo com semelhança. Cinema, rádio, revistas perfazem um sistema. [...] Toda cultura de massa sob o monopólio é idêntica”.³⁷⁹ A massificação cultural, apresentada pelos apologetas como democrática, apenas nivela todos os momentos da cultura, criando um universo de produtos estandardizados e largamente intercambiáveis. Se no cinema ainda se constata desvios liberais, no rádio, o meio de comunicação de massa mais adiantado dos anos 40, a mercadoria e sua propaganda torna-se o motor do negócio: “Na total incorporação dos produtos culturais à esfera da mercadoria, o rádio renuncia de todo a levar seus próprios produtos culturais ao consumidor como mercadorias. Na América ele não cobra taxas do público. [...] A recomendação das mercadorias, sempre iguais sob diversos nomes de marcas, o elogio cientificamente fundado do purgante na voz lisa do locutor, entre as aberturas da *Traviata* e da *Rienzi*, tornou-se insustentável já por sua puerilidade.”³⁸⁰ No rádio, como aliás mais tarde na televisão, veículo cuja importância futura já é percebida pelos autores,³⁸¹ o bem cultural propriamente dito funciona como um chamariz do consumidor, para que este se disponha a ouvir as palavras de ordem da propaganda das mercadorias a serem vendidas.

Capaz de descer ao detalhe da análise sociológica e material, o pensamento de Adorno não se furta, no entanto, a uma articulação com as categorias mais gerais e abstratas da tradição filosófica, evitando assim a dispersão nominalista na multiplicidade dos momentos analisados. Na passagem cuidadosa do particular para o universal e vice-versa, a obra de Adorno apresenta um modelo de articulação concreta e material das categorias mais gerais com o detalhe e a singularidade do momento específico. Evitando, assim, a atomização na análise do particular, evita também o esfumar-se do universal na abstração de um pensamento que perdeu sua conexão com o material e concreto. Particularmente frutífero é, neste sentido, seu diálogo com o

³⁷⁹ M. Horkheimer & T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 128.

³⁸⁰ M. Horkheimer & T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 168-169.

³⁸¹ Cf. M. Horkheimer & T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 170.

pensamento de Kant e de Hegel, mas também Kierkegaard e Husserl marcam presença em sua obra.

Interrompidos em 1937, os estudos sobre a teoria do conhecimento de Husserl são retomados nos anos 50, sendo concluídos em 1956 com *Para a metacrítica da teoria do conhecimento: Estudos sobre Husserl e antinômias fenomenológicas*. Aqui Adorno desenvolve um modelo de crítica imanente, com que evita a negação externa ao sistema e torna possível resgatar a intenção positiva de dentro de sua posição antinômica. O modelo de aproximação crítica a uma obra filosófica, tomada em sua autonomia apesar de seu caráter antinômico, constitui uma das contribuições fundamentais de Adorno à filosofia do século XX. A negação externa do pensamento filosófico, a recusa do trabalho conceitual característico da filosofia, também faz parte da modernidade, constituindo um desafio de primeira ordem para o próprio pensamento filosófico; neste contexto, só uma negação interna, que resgata a pertinência da intenção da obra ao mesmo tempo em que nega sua solução, pode evitar a cumplicidade com uma totalidade social que nega a reflexão crítica junto com os sistemas em que ela se cristalizava. Já em seu *Kierkegaard: A construção do estético*, Adorno mergulhava na obra, para chegar a uma negação determinada. No caso da fenomenologia husserliana, o programa de “voltar às coisas mesmas” merece um tratamento imanente.

Manifesta já nos primeiros desenvolvimentos de Adorno, a crítica imanente ao pensamento de Heidegger será levada a cabo nos anos 60, no âmbito da *Dialética negativa*. Inicialmente concebido como um capítulo desta obra,³⁸² o *Jargão da autenticidade* submete o discurso existencialista, amplamente difundido nos anos 50 e 60, a uma crítica ideológica no feitio daquela dirigida por Marx, na *Ideologia alemã*, contra os jovens hegelianos de sua época. Trata-se, pois, de uma crítica do discurso ou da linguagem, mais do que de uma análise dos pressupostos da filosofia existencial. A crítica imanente à ontologia fundamental de Heidegger é empreendida na *Dialética negativa*.

³⁸² Cf. Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*, GS 6, p. 524.

A *Dialética negativa* associa a mais radical negação da realidade dada a uma imperturbável esperança de que tudo poderia ser diferente: “Ao pensamento irreconciliável junta-se a esperança em uma reconciliação, porque a oposição do pensamento ao meramente existente, a imperiosa liberdade do sujeito, procura no objeto o que este perdeu ao ser reduzido a objeto.”³⁸³ O pensamento irreconciliável persegue a realidade dada com a inclemência de sua crítica, revelando como ilusórias as instâncias de reconciliação que esta mesma realidade produz como parte de sua dinâmica totalitária. A negação da realidade tende a ser sistemática, porque esta mesma realidade se apresenta como um sistema das relações falsas: “Sistema é a objetividade negativa, não o sujeito positivo.”³⁸⁴ Para o pensamento crítico da *Dialética negativa*, o sistema é ao mesmo tempo inevitável e insuportável. Inevitável, porque somente o pensamento sistemático consegue apanhar a realidade em sua complexa rede de relações, mostrando como falsas e parciais as tentativas assistemáticas de fazer frente ao real. Insuportável, porque, para lá do caráter totalitário da intenção sistemática, a realidade que se torna manifesta ao pensamento sistemático é a totalidade das relações desumanas e, por isto, falsas. Se, portanto, o pensamento sistemático é antinômico desde o princípio, sua negação determinada não se dá pela simples liquidação, tratando-se antes de fazer frente ao desafio de pensar sistematicamente a realidade dum mundo fechado sem deixar que o pensamento se feche sobre si mesmo. Adorno recorre aqui a uma distinção usada pelos enciclopedistas franceses: “A crítica, no entanto, não liquida simplesmente o sistema. Com razão distinguia, no apogeu do iluminismo, D’Alembert entre *esprit de système* e *esprit systématique*, e o método da Enciclopédia fez juz a isto.”³⁸⁵ A recusa ao espírito sistemático significaria a perda no fragmentário e, diante da realidade da administração global, a impotência da intenção subjetiva, por mais que ela se pretenda liberadora. Mas o espírito sistemático não deve degenerar em espírito de sistema, sob pena de perder seu objeto

³⁸³ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 31.

³⁸⁴ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 31.

³⁸⁵ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 35.

de vista. O sistema que exige ser defendido contra os outros e contra qualquer pensamento alheio torna-se mais um fetiche e participa do processo de reificação global no mundo moderno. O espírito de sistema culmina no princípio da identidade, exigindo que tudo seja reduzido em última instância à identidade do pensamento; mostra-se, assim, avesso ao objeto em sua diferença. O desafio, então, é preservar uma intenção sistemática, capaz de levar o pensamento a reconhecer o mesmo e idêntico da realidade, ao mesmo tempo em que se evita a redução do objeto ao pensamento e se mantém a abertura para o não-idêntico.

Na sociedade moderna, o princípio de identidade materializa-se no “princípio da troca, a redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho”,³⁸⁶ mostrando-se a crítica à identidade também imediatamente uma crítica social. A troca generalizada constitui um modelo social do princípio de identidade, manifestando-se nela todas as características do pensamento redutor: “através da troca, seres singulares e feitos não-idênticos tornam-se comensuráveis, idênticos. A difusão do princípio reporta todo o mundo ao idêntico, à totalidade.”³⁸⁷ No âmbito da realidade material, portanto, impera o princípio da redução identificadora. Apesar disto, o princípio da identidade, em sua materialização como princípio da troca de equivalentes, não deve ser simplesmente negado, mas compreendido em sua ambigüidade e negado de forma determinada. Pois o princípio da troca de equivalentes tem como momento verdadeiro o da troca justa, consistindo a negação determinada de sua materialização capitalista na exigência utópica de que se torne efetivo o que o princípio traz apenas como promessa: “A crítica ao princípio da troca como o princípio identificador do pensamento quer que o ideal da troca livre e justa, até hoje apenas pretexto, seja realizado.”³⁸⁸ Na linguagem marxista: a crítica à sociedade burguesa não tem como objetivo simplesmente deixar para trás esta forma de sociedade, mesmo como retorno a formações pré-capitalistas, mas levar a uma sociedade que

³⁸⁶ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 149.

³⁸⁷ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 149.

³⁸⁸ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 150.

realize o que nela permanece abstrato, a liberdade, a igualdade de direitos, etc. A totalidade social constituída propõe ideologicamente uma identidade que ela jamais realizou, sendo tarefa da dialética negativa tornar isto claro: “É preciso se opor à totalidade, persuadindo-a da não-identidade consigo mesma, que ela nega com seu próprio conceito.”³⁸⁹ A relação com a ideologia burguesa não é, portanto, a da simples negação, mas a da exigência da realização daquilo que ela sempre prometeu, mas nunca permitiu que fosse realizado.

Voltado sobre si mesmo, o pensamento perde cada vez mais a relação com o objeto não-idêntico, acabando por negá-lo inteiramente. Para Adorno, este fechamento do pensamento sobre si mesmo constitui uma regressão da consciência, que deixa de realizar o trabalho da mediação com o outro dela mesma, seu objeto. O que falta ao pensamento totalitário é a reflexão crítica sobre si mesmo: “A regressão da consciência é produto de sua falta de reflexão crítica sobre si mesma. Essa ainda consegue compreender o princípio da identidade, mas não se pode pensar sem identificação, cada determinação é identificação. Mas justo ela se aproxima também daquilo que é o próprio objeto como o não-idêntico: na medida em que o marca, ela quer se deixar marcar por ele. Secretamente, a não-identidade é o telos da identificação, aquilo que nela deve ser salvo; o erro do pensamento tradicional é tomar como seu objetivo a identidade.”³⁹⁰ Somente a reflexão do pensamento sobre si mesmo pode impedir que ele se feche contra o não-redutível do objeto. Para o pensamento, o princípio da identidade é inevitável, ele é condenado a identificar; mas a consciência desta maldição tornaria possível a abertura do pensamento a algo que lhe escapa por princípio, a um não-idêntico que irrompe para lá do horizonte do já pensado, desafiando o próprio pensamento a novos trabalhos.

Só o pensamento que se pensa a si mesmo pode neutralizar sua tendência totalizante, limitando em si mesmo o princípio de identidade e deixando espaço para a irrupção da não-identidade. Espírito sistemático que recusa a fixação de um sistema, este pensamento deixar-

³⁸⁹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 150.

³⁹⁰ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 152.

se-ia absorver por seu objeto, sem procurar reduzi-lo a seu momento conceitual. Em termos metodológicos, Adorno situa aqui sua concepção de modelo: “A exigência de rigor sem sistema é a exigência de modelos para pensar. Esses não são só de tipo monadológico. O modelo articula o específico e mais que o específico, sem dissolvê-lo em seu conceito superior universal. Pensar filosoficamente significa pensar em modelos; dialética negativa é um conjunto de análises de modelo.”³⁹¹ Benjamin havia concebido a filosofia como construção conceitual que apresenta uma idéia como constelação de conceitos. Assim como esta construção não se fecha sobre si mesma, mas aponta essencialmente para outra coisa, da mesma forma o modelo adorniano não pretende fechar monadologicamente o pensamento sobre si mesmo, mas abri-lo para a dimensão da diferença de seu objeto. O pensamento dialético há de evitar a hipóstase de seus conceitos e a redução do objeto aos mesmos, combatendo a ilusão de que pensamento e objeto são a mesma coisa. Todo modelo é, neste sentido, uma aproximação experimental ao objeto, um ensaio de compreensão, mais do que a tentativa de aprisionar o objeto na rede conceitual.

Em sua máxima concreção, Adorno emprega o procedimento com modelos em suas análises da evolução da música e do mercado musical. Além do jazz e da música comercial produzida sob o comando da indústria cultural, são analisados em modelos compositores como Wagner, Schönberg e Berg. A *Dialética negativa*, particularmente a introdução e o capítulo sobre dialética negativa, explicita a metodologia seguida pelo autor em seus trabalhos de concreção material, ao mesmo tempo em que a justifica no âmbito da filosofia: “Não somente é fornecida uma metodologia dos trabalhos materiais do autor: de acordo com a teoria da dialética negativa não existe um contínuo entre aqueles e esta. Mas fala-se de tal descontinuidade e do que dela resulta para o pensamento em termos de recomendações. O procedimento não é fundamentado, mas justificado.”³⁹² A justificação filosófica do procedimento metodológico da dialética negativa, de sua operação com

³⁹¹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 39.

³⁹² Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 9.

modelos, dá-se como crítica ao espírito de sistema e à absolutização do princípio de identidade. A *Dialética negativa* não pretende construir um outro sistema, cimentando simplesmente com uma fundamentação metodológica os diversos trabalhos do autor; em vez disto, estes conhecem uma justificação filosófica, na medida em que se justifica no âmbito da filosofia o procedimento com modelos, quer dizer, a recusa do sistema e a neutralização do princípio de identidade com todo o rigor de um procedimento metodológico.

O esforço de justificação do procedimento de construção de modelos no âmbito da filosofia se apresenta como diálogo com filósofos representativos do pensamento moderno, como Heidegger, a quem é dedicada toda a primeira parte, Kant, a quem se reporta o capítulo sobre a liberdade, e Hegel, cuja filosofia é objeto do capítulo sobre o espírito universal e a história da natureza. A relação deste diálogo com o trabalho de concreção material é apresentada com uma referência explícita a Benjamin, altamente significativa para a compreensão do esforço filosófico de Adorno: “Quando Benjamin leu, em 1937, aquela parte da *Metacrítica da teoria do conhecimento* que o autor tinha então concluído, ele disse a respeito que se deveria passar pelo deserto gélido da abstração para chegar terminantemente a um filósofo concreto. A *Dialética negativa* traça agora retrospectivamente um tal caminho. Concreção foi na filosofia contemporânea o mais das vezes apenas uma pretensão. Contra isto, o texto, largamente abstrato, pretende servir à autenticidade da mesma, não menos que à elucidação do procedimento concreto do autor.”³⁹³ O impulso da concreção, recebido de Benjamin, leva Adorno a fazer frente ao desafio do pensamento moderno, largamente abstrato e indiferente à materialidade do mundo moderno. No enfrentamento do pensamento abstrato, Adorno desenvolve uma espécie de abstração de ordem superior, na qual a abstração generalizada chega a um ponto neutro, a partir do qual o pensamento rompe seu isolamento, seu caráter monadológico, e se põe a perscrutar o objeto como o não-idêntico. Neste sentido, a *Dialética negativa* é ainda o deserto gélido da abstração, do qual cabe sair

³⁹³ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 9-10.

com a concreção do pensamento filosófico; sua necessidade é a do remédio amargo que é preciso tomar para retornar à saúde. Como dialética negativa, ela se mantém cativa da esfera determinada pelo que ela nega, o espírito de sistema e a absolutização do princípio de identidade; como anti-sistema, ela ainda recebe sua justificação da obsessão sistemática, na exata medida em que é sua negação. Sendo necessário no enfrentamento do processo universal de abstração, característico do mundo moderno, este pensamento negativo, tão ou mais abstrato quanto a abstração negada, constitui o mérito da filosofia de Adorno, empreendendo um trabalho completamente estranho ao pensamento de Benjamin.

Por outro lado, a *Dialética negativa* apresenta também os traços característicos fundamentais do procedimento metodológico adotado por Adorno, sua teoria do conhecimento. Se o pensamento não se deve fechar em um sistema nem se perder na reiteração da própria identidade, o ímpeto da singularização parece trazer necessariamente a perda no contrário, no nominalismo ou atomismo epistemológico. Contra esta tendência ao encapsulamento do singular, no entanto, atua a técnica fundamental do procedimento adotado por Adorno, a da constelação. Mesmo rompendo com o procedimento tradicional da subsunção do singular sob um conceito e do conceito inferior sob um superior, por um lado, e com o procedimento dialético de chegar a uma derradeira afirmação através da negação da negatividade do particular, por outro, Adorno dispõe de um elemento unificador, sem o qual toda concreção material significaria a total dispersão do pensamento no dado bruto do material: “O momento unificador sobrevive, sem a negação da negação, mas também sem se abandonar à abstração como princípio supremo, não na medida em que se avança progressivamente dos conceitos ao conceito universal superior, mas na medida em que eles formam uma constelação.”³⁹⁴ Se o processo de classificação se interessa pelo genérico no objeto, deixando de lado todo traço específico, o procedimento proposto por Adorno volta-se precisamente para este específico, procurando lançar uma luz sobre ele. Sem que a iluminação

³⁹⁴ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 164.

do específico se proponha formar uma outra escala de generalidades, sua apresentação em constelações torna possível levar a compreensão àquilo que tradicionalmente fica como um resto, um quase nada de que o processo de classificação e generalização acaba fazendo abstração. Esta escória desprezada pela abstração mostra-se ao olhar insistente, não como o particular destituído de toda universalidade, mas como uma mônada singular que reflete em si mesma o todo em que se situa, revelando em sua imanência a universalidade que a mera classificação lhe negava. Concretamente, o singular visado pela articulação em constelações se mostra, não como um dado atomístico e irreduzível, mas como o resultado de um processo de sedimentação histórica: “Uma tal universalidade imanente do singular é, contudo, objetiva como história sedimentada. Essa está nele e fora dele, abarcando-o e dando-lhe seu lugar. Dar-se conta da constelação em que a coisa se encontra é o mesmo que decifrar aquela que ela traz em si como resultado.”³⁹⁵ O processo histórico não é exterior ao singular, não se constitui como um universal por cima das singularidades, mas se cristaliza e se efetiva em cada momento singular. A idéia de que a história se desenrola por sobre a cabeça dos indivíduos e a individualidade se salva nos interstícios da privacidade é historicamente circunscrita como individualismo burguês. Uma análise histórica que situa o singular em sua relação com os outros acaba apreendendo a mediação histórica deste mesmo singular. Por isto, a compreensão do objeto em sua constelação histórica significa ao mesmo tempo sua compreensão como objeto histórico, desmentindo o mito burguês do indivíduo como mônada sem janelas: “Conhecimento do objeto em sua constelação é o do processo que ele acumula em si.”³⁹⁶ Em função desta sedimentação histórica que representa cada objeto singular, o pensamento que se abandona à análise da singularidade não corre o risco de se perder na infinita pluralidade dos singulares: no âmago do singular cintila o universal, e esse não existe por certo em outro lugar.

³⁹⁵ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 165.

³⁹⁶ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 165-166.

Não sem razão a *Dialética negativa* aduz como exemplar para a referência material de seu procedimento metodológico a obra de arte: “o núcleo do individual seria comparável àquelas obras de arte, individualizadas ao extremo e se recusando a toda esquematização, cuja análise reencontra no extremo de sua individuação momentos do universal, sua inconsciente participação na tipologia.”³⁹⁷ Pois a esfera da obra de arte constitui por excelência a base material da filosofia de Adorno; em nenhum outro campo suas considerações metodológicas fazem tanto sentido quanto aqui. Não é de surpreender, portanto, que elas também se encontrem na última de suas obras, a inacabada *Teoria estética*. Tal como na teoria do conhecimento apresentada pela *Dialética negativa*, também na estética não é seguido o procedimento tradicional de elaborar uma metodologia geral que antecede e determina as aplicações materiais. Para Adorno, já é parte da metodologia, que se poderia chamar negativa, o reconhecimento de que o desenvolvimento material e a metodologia não são separáveis: “A execução legítima o método e isto impede a suposição do mesmo.”³⁹⁸ Se a obra de arte não pode revelar seu conteúdo de verdade sem o trabalho conceitual que caracteriza a filosofia, essa não pode, no entanto, determinar a partir de um princípio universal e atemporal qual seja a verdade da arte, sob pena de não encontrar a especificidade da obra de arte. A filosofia como estética deve deixar-se levar à concreção material que só a obra de arte pode lhe dar e só uma filosofia que conseguisse resgatar o detalhe micrológico da obra na construção do todo estético faria juz à mesma. Absorvida em cada obra pelo singular, a arte precisa da filosofia para a articulação de seu conteúdo de verdade: “Porque o enigmático da arte se articula tão-somente na constelação de cada obra, através de seus procedimentos técnicos, os conceitos não são apenas a necessidade de sua decifração, mas também sua chance.”³⁹⁹ Sem o conceito que a estética filosófica aporta à esfera da arte, essa se perde na dispersão atomística da pluralidade das obras. A obra de arte participa, como todo

³⁹⁷ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, GS 6, p. 164.

³⁹⁸ Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 530.

³⁹⁹ Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 531-532.

singular, da história e apresenta em sua singularidade a história sedimentada, apreendida no reconhecimento da constelação que a constitui. O reconhecimento da constelação em que se encontra a obra de arte não pode dispensar o conceito estético, e por isto arte e estética filosófica se encontram historicamente: “Na zona da história, o singular estético e seu conceito se comunicam. História é inerente à teoria estética; suas categorias são radicalmente históricas”.⁴⁰⁰ O descompasso atual entre teoria estética e produção artística se deve precisamente ao desconhecimento do caráter histórico das categorias estéticas, seja na pretensão anacrônica de fornecer normas estéticas, seja no esforço intelectual de catalogar e classificar as manifestações artísticas de acordo com compartimentos concebidos no passado. Uma teoria estética à altura da produção artística partiria da obra de arte atual como um dado histórico a ser compreendido e reconduzido à esfera do conceito, sem que já se tivesse pronto um aparato conceitual prévio. Resultando da atenção ao detalhe e do reconhecimento da constelação em que se encontra a obra de arte em sua atualidade, novas categorias estéticas poderiam lançar nova luz sobre o todo da arte, mostrando-se toda a esfera da arte e do estético como radicalmente histórica. Neste sentido, a obra de arte autêntica não se justapõe simplesmente às obras já existentes, mas traz também implícita nela mesma a crítica de toda arte anterior, cabendo à estética levar esta crítica imanente a se explicitar no conceito estético.

Na *Teoria estética*, Adorno procura concretizar o programa de articulação da singularidade da obra de arte com a universalidade apreendida pelo conceito, seja este sociológico, histórico ou estético. Suas considerações estéticas, por vezes bastante abstratas e gerais, pressupõem naturalmente a longa história da estética filosófica, desde Platão e Aristóteles até Kant, Hegel e Benjamin, mas sua pertinência demonstra-se sobretudo através da relação que mantêm com o material artístico concreto, reportando-se continuamente a realizações de músicos, como Beethoven, Wagner, Schönberg e Berg, de escritores, como Hölderlin, Rimbaud, Brecht e Beckett, e mesmo de pintores,

⁴⁰⁰ Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, p. 532.

como os impressionistas, Picasso e Mondrian. O resultado é uma complexa construção em que o singular do artista e da obra de arte é resgatado pela rede do conceito universal, impedindo-se sua perda na dispersão da pluralidade ilimitada, e o próprio universal é forçado a se manter nos limites de sua concreção material, dados no singular artístico em questão.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. Ed. por Gretel Adorno e Rolf Tiedemann. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992.
- ADORNO, Theodor W. *Dissonanzen: Musik in der verwalteten Welt*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1972.
- ADORNO, Theodor W. *Gesammelte Schriften* (GS). Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973ss.
- ADORNO, Theodor W. *Über Walter Benjamin*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970.
- BUCK-MORS, Susan. *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. Nova Iorque, Free Press, 1977.
- DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Mimesis e racionalidade: A concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo, Loyola, 1993.
- GAY, Peter. *Weimar Culture: The Outsider as Insider*. New York, Harper Torchbooks, 1968.
- GRENZ, Friedemann. *Adornos Philosophie in Grundbegriffen: Auflösungen einiger Deutungsprobleme*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974.
- HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor W. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt a. M., Fischer, 1990.
- JAMESON, Fredric. *O marxismo tardio: Adorno ou a persistência da dialética*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo, EdUNESP/Boitempo, 1997.
- JAY, Martin. "The concept of totality in Lukács and Adorno", in: *Telos* 32 (1977), p. 117-137.
- JAY, Martin. *Adorno*. Cambridge, Harvard UP, 1984.
- LINDNER, Burkhardt & LÜDKE, Martin (org.). *Materialien zur ästhetischen Theorie: Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980.
- MÖRCHEN, Hermann. *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- RINGER, Fritz R. *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*. Cambridge/Mass., Harvard UP, 1969.
- SCHEIBLE, Hartmut. *Theodor W. Adorno*. Hamburg, Rowohlt, 1989.
- WELLMER, Albrecht. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno*. Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985.

