

LIBERDADE E POLÍTICA: A CRÍTICA BENJAMINIANA DA TELEOLOGIA¹

FREEDOM AND POLITICS: THE BENJAMINIAN CRITIQUE OF TELEOLOGY

Zaira Cristina Neves Magalhães²

Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, Brasil.

DOI: <https://doi.org/10.46550/cadernosmilovic.v1i1.11> Recebido em: 28.11.2022 Aceito em: 17.01.2023

Resumo: Com intuito de compreender o pensamento de Walter Benjamin a respeito da relação entre os conceitos de liberdade, teleologia e política, importa focar na defesa de uma nova ontologia política, para além da perspectiva da economia e da história. A partir de uma análise acerca da concepção benjaminiana da política pretende-se demonstrar a possibilidade de pensar a liberdade para além da economia. Esse intento demonstrativo envolve a defesa de uma nova perspectiva de análise que articula a leitura crítica da política a partir do pensamento de Hegel e da economia de Marx de modo a questionar a ideia de ligar a liberdade com a política. A presente pesquisa será de caráter teórico amparando-se na pesquisa bibliográfica para levantar os estudos desenvolvidos sobre o tema. O marco teórico foi definido com base na crítica da teleologia apresentada por Walter Benjamin em sua obra *Sobre o conceito da história* (2008) e nas obras *Fenomenologia do espírito* de Hegel e *Ideologia alemã* de Karl Marx e Engels. Conclui-se a necessidade de se pensar a liberdade não apenas no aspecto econômico, mas sobretudo político, como forma de emancipação e compreensão da realidade social.

Palavras-chave: Liberdade. Política. Teleologia. Walter Benjamin.

Abstract: With the intention of understanding Walter Benjamin's thinking about the relationship between the concepts of freedom, teleology and politics, it is important to focus on the defense of a new political ontology, beyond the perspective of economics and history. Based on an analysis of Benjamin's conception of politics, the aim is to demonstrate the possibility of thinking about freedom beyond economics. This demonstrative intent involves the defense of a new perspective of analysis that articulates the critical reading of politics from Hegel's thought and Marx's economics in order to question the idea of linking freedom with politics. The present research will be of a theoretical nature based on bibliographical research to raise academic studies on the subject. The theoretical framework was defined based on the critique of teleology presented by Walter Benjamin in his work *On the Concept of History* (2008) and in the works *Phenomenology of the Spirit* by Hegel and *German Ideology* by Karl Marx and Engels. It concludes the need to think about freedom not only in the economic aspect, but above all political, as a form of emancipation and understanding of social reality.

Keywords: Freedom. Policy. Teleology. Walter Benjamin.

1 Este artigo é dedicado à memória do querido e amigo Professor Miroslav Milovic. A autora agradece a contribuição de Miroslav Milovic para o presente trabalho.

2 Pós-graduada em Filosofia Política e Jurídica na Universidade Estadual de Londrina-UEL. Email: zairahti@gmail.com



INTRODUÇÃO

Já é uma constatação identificada por Marx ainda no século XVIII, de que a ação política e a vida estão sendo dominadas pela alienação do capitalismo. Mantendo as relações de dominação engendradas por ele, acabando com as possibilidades de transformação histórica. É preciso pensar para além dessa identidade econômica. Nesse sentido como pensar, segundo a crítica de Benjamin, as confrontações entre a política e a liberdade demarcadas pela teleologia hegeliana? Faz-se necessário a reformulação da leitura de hegeliana sobre a relação entre a liberdade e a política. É necessário um paralelo entre a liberdade e a política, para além da perspectiva da economia e da história.

Os processos modernos da despolitização, diagnosticada por alguns pensadores como Walter Benjamin, indicam uma forte relação entre a vida e a economia.

Walter Benjamin fala de uma política messiânica, que volta para o passado, para as vítimas e para as injustiças, ou seja, para o individual, o particular, que se perdeu. Ele tenta reinventar uma história que foi a dos vencedores, rompendo com essa leitura econômica que cria uma teleologia. Como mudam as relações com a economia para criar um futuro que no final das contas não chegou?

Reinventar o passado é o apelo messiânico. Confrontando-se com as violências nas revoluções que se passaram, importa afirmar essas vidas que se perderam dentro dessas leituras teleológicas que sempre tem na história. O messiânico remete para o passado, para articular o tempo não como uma teleologia, mas com um motivo, talvez nietzschiano, do aqui e agora.

Então como pensar contra Marx, projetando-se além da economia em favor da política? Benjamin acredita que a política desaparece de modo que ficamos expostos aos poderes econômicos e ao seu monopólio. Ora, conceber a participação política implica uma inclusão social. Entende-se que modernidade ficou presa no reducionismo econômico das leituras marxistas.

Em sua obra *Lições sobre a Filosofia da História*, publicada postumamente em 1837, Hegel sustentou a ideia de que a história - como progresso da liberdade - teria um *telos*. Com relação à política, concebe a realização da liberdade - enquanto essência do Espírito que, na sua trajetória de conhecer-se a si, busca concretizar finalizando a marcha da história - como uma teleologia. A história é concebida como a progressiva manifestação do Espírito e a liberdade, mediada pelas intenções e ações humanas, a sua efetiva realização. Por sua vez, a forma de realização completa do Espírito na existência - segundo o filósofo de Berlim, é o Estado, cuja finalidade - a liberdade - se concretiza.

Ele abre um caminho para pensar a política, no entanto ele ficou preso à leitura, segundo a qual, a história terminou com a Revolução Francesa. A liberdade realizou-se como um projeto social e político com o reconhecimento do particular como universal. A Revolução resolveu isso no contexto jurídico na Declaração dos Direitos Humanos, com o reconhecimento do ser humano. Ela mostrou a razão no mundo e é a razão quem constitui a história. “Ele agora determina o seu desenvolvimento dentro do particular ou, em outras palavras, o sujeito hegeliano ocupa, desde o começo, o lugar do sujeito proposicional, sendo a história tão somente o processo da identificação gradual entre o sujeito e o predicado. Finalmente a história termina depois de ter cumprido o seu papel da identidade. Quando se diz, por exemplo, que “A França é um

Estado”, isso não implica separar um Estado particular e a ideia de Estado; ao contrário, afirmar, após a Revolução Francesa, que “A França é um Estado”, significa que ela realizou a ideia mesma de Estado. A Declaração dos Direitos do Homem, que reconhece o particular como tal e o indivíduo como sujeito, afirmando a identidade entre sujeito e objeto, atesta o fim da história.” (MILOVIC, 2004, p. 22)

Na filosofia hegeliana, a história prepara esse reconhecimento, em que cada um é reconhecido nas ruas, bem como nos espaços públicos. É como encontramos a liberdade, não só na consciência moral e individual, mas em uma perspectiva prática para a liberdade e para a autoconsciência (ao contrário do que pensava Kant). O filósofo de Berlim compreende que a história faz esse reconhecimento concretizado pela Revolução. “Isso ocorreu com a Revolução Francesa, com o reconhecimento do particular como geral, e aqui já temos novamente os motivos seculares de Hegel. Por isso a história termina com a Revolução Francesa, e o sentido do futuro será apenas repetir a história do passado.” (MILOVIC, 2004, p. 19)

Como se pode observar, a reflexão hegeliana sobre a política e sobre a liberdade demarca uma perspectiva teleológica com a qual Benjamin se defronta.

Se Para Hegel, a questão da liberdade é política, para Marx a liberdade é econômica. Marx, ao confrontar o pensamento hegeliano, acredita que ser insuficiente conceber a liberdade na perspectiva política. Reinterpretando a relação senhor-escravo, analisa a economia como uma reconstrução do capitalismo, e que essa relação reaparece na modernidade com a burguesia e a classe operária. Para Marx a história é demarcada pela luta de classes.

A complexa filosofia benjaminiana propõe sustentar uma nova ontologia. Ela articula a leitura política de Hegel e a leitura econômica de Marx. Neste sentido, o presente estudo questiona sobre a necessidade de se pensar a liberdade não só no aspecto econômico, mas sobretudo político, como forma de emancipação e compreensão da realidade social. Uma análise acerca da política a partir de uma leitura de Walter Benjamin é um convite em defesa das práticas ligadas ao aqui e agora, para além de uma perspectiva teleológica.

A TELEOLOGIA HEGELIANA E MARXIANA NA RELAÇÃO ENTRE A LIBERDADE E A POLÍTICA

A partir da análise kantiana sobre a subjetividade, Hegel coloca desde o início algumas dúvidas. A primeira, no que concerne à filosofia teórica, a questão recai sobre o fato da razão, e a segunda, no que concerne à filosofia prática, recai sobre o fato da liberdade. “Todavia Hegel alega que Kant, ao afirmar o sujeito constitutivo, ainda permaneceu dentro da relação cartesiana entre sujeito e objeto que se propunha criticar, pois o sujeito kantiano, assim como o cartesiano, ainda está fora do objeto. Hegel defende que esta posição não afirma a verdadeira perspectiva do sujeito, qual seja a possibilidade deste realizar-se no mundo e deste modo, Hegel critica a Primeira e Segunda Críticas kantianas. A dignidade do sujeito e da nossa razão ainda não se encontram no mundo kantiano. Quando fala sobre a liberdade, Hegel acredita que Kant vai limitá-la à nossa interioridade, não ao mundo mesmo.” (MILOVIC, 2004, p. 12)

Hegel não começa com uma discussão de uma subjetividade já determinada, e não segue com uma ética que nos mostra como seres livres, como pensava Kant. “O estado da natureza, onde se afirma o novo sentido teórico da Modernidade, não é o estado de liberdade e dos direitos.

Não existe os direitos naturais, pensa Hegel. “(MILOVIC, 2017, p. 61)

O filósofo, ao perguntar se existe a liberdade fora da natureza ou não, confronta-se com as teses jusnaturalistas, elaboradas por Hobbes, Locke, Rousseau, dentre outros, as quais convergem para distintas teorias do contrato. Na transição do estado de natureza para o estado civil, os indivíduos, coagidos ou voluntariamente, abdicam de sua liberdade natural para ingressar em uma entidade soberana – o Estado - que lhes assegure, em sociedade, as condições que permitam a proteção à vida e, individualmente, o exercício da liberdade civil. De acordo com este modelo contratualista, concebe-se hipoteticamente que os indivíduos, na sua condição natural, são livres e iguais, fora das determinações históricas.

A TELEOLOGIA HEGELIANA: A TRAJETÓRIA DO ESPÍRITO E A LIBERDADE

Para Hegel, não se pode conceber a liberdade no mundo natural. Neste sentido rompe com jusnaturalismo: os direitos não são naturais. A liberdade só pode ser concebida no âmbito da sociedade e da política, como realização, por excelência, do Espírito. A liberdade consubstancia-se com o Estado, o qual manifesta e materializa a realização plena do Espírito absoluto, entidade essencialmente ontológica. Na liberdade, o Espírito reconhece em si sua única verdade e em razão dela se realiza historicamente. Em sua obra *Fenomenologia do Espírito* (1807), marco do Idealismo alemão, Hegel concebe o mundo como manifestação da autoprodução e do autoconhecimento do Espírito ao longo do desenvolvimento histórico – crescente e progressivo - da razão. Assim, a realidade objetiva se apresenta como a forma dos diversos estágios de sua exteriorização. A história – para além de suas contingências - passa a manifestar a realização da liberdade como o próprio sentido da realidade.

O filósofo de Berlim quer mostrar o que é a razão e o que é a liberdade, que são duas questões que podemos elaborar de uma forma mais articulada, demonstrando também uma certa ligação entre as duas. Ele articula no contexto teórico, mas algo das práticas também vai aparecer e a própria pergunta sobre a liberdade. “Considerando-a como um estado em que o homem pode se realizar como homem e construir um mundo adequado ao seu conceito, a concepção hegeliana de liberdade concreta exige que a liberdade se eleve à consciência da necessidade – vale dizer, dos nexos objetivos e da legalidade própria da natureza e da história, das leis de seu desenvolvimento objetivo – à compreensão do que a realidade é, porque o que é, é a *Razão*.” (WEFFORT, 1998, p. 111)

Hegel desenvolveu uma crítica ao princípio da subjetividade, já introduzidos por Descartes e Kant nas discussões na modernidade filosófica. Tanto o *Cógitio* cartesiano quanto na consciência absoluta de Kant, a subjetividade é intrínseca ao sujeito. Para Hegel a subjetividade kantiana determinada, elaborada, constitutiva, transcendental, não existe, portanto, é necessário questionar sobre essa estrutura dessa subjetividade. Hegel radicaliza essa ideia e propõe uma nova subjetividade especulativa. Para a filosofia hegeliana ela é o resultado de um processo dialético entre o sujeito e o mundo exterior, a natureza e a cultura, as quais geram as referências objetivas e as referências do sujeito.

Não tratando-se de articular algo novo, mas de entender a própria subjetividade. Na filosofia hegeliana a palavra transcendental significa muito pouco, pois ainda ficam as dúvidas,

pois ela fica ligada aos fatos e não a uma elaboração argumentativa. Então, ele articula sobre o próprio plano e programa da filosofia prática de Kant.

Tudo isso são as palavras que criam mais confusão, e que não ajudam como agir e que também não chegam nas leituras sobre o prático, e sobre a estrutura do ser humano, para discutir até sobre a liberdade. Para Hegel, na natureza – dada sua exterioridade ao Espírito - impera a necessidade e não a liberdade. Resta pensar se existe a liberdade fora da natureza?

Para Kant a liberdade não é natural, ela é possível no âmbito da razão e, portanto, por meio de uma inteligência racional humana como capacidade de autodeterminação. “O pressuposto da crítica de Hegel é outra diferença entre a natureza e a liberdade no contexto natural. Kant dá início a essa leitura separando dois mundos cujos cidadãos somos: mundo da natureza e mundo da liberdade. A liberdade não é natural, pensa Kant. Radicalizando essa perspectiva kantiana, Hegel chega até a conclusão de que a liberdade pode ser só no social.” (MILOVIC, 2017, p. 57) Nesse sentido ele está seguindo essa leitura, discutindo dentro do contexto em que Kant está problematizando os pressupostos do jusnaturalismo. “O estado de natureza, onde se afirma o novo sentido teórico da Modernidade, não é o estado de liberdade e dos direitos. Não existem os direitos naturais, pensa Hegel.” (MILOVIC, 2017, p. 61)

Por isso, de acordo com Hegel, a abordagem kantiana (sobre a relação da subjetividade entendida só como identidade entre sujeito e objeto) fica pouco crítica. Para ele, pode ser que a liberdade exista, mas pode ser apenas no mundo dos animais. Então por que a ligar ao ser humano e com as discussões do jusnaturalismo e com nossos direitos naturais? “No último momento, fica em aberto a pergunta sobre se o ser humano é capaz de superar a natureza e entrar no mundo especificamente humano.” (MILOVIC, 2004, p. 14)

Pode ser que a liberdade tenha outro nível, e aqui aparece a palavra que nos guia nessa leitura sobre o mundo animal, chamada desejo. Os animais têm desejo, um animal come uma planta por exemplo. A relação entre os animais e com as plantas, tudo isso volta para a discussão, por que esqueceram isso na filosofia, afirmando um olhar pouco crítico antropocêntrico? Na filosofia hegeliana a liberdade é um assunto importante para os seres humanos e é algo ligado ao mundo natural, tal como os animais.

Hegel vai dizer que um animal comendo uma planta mostra uma certa superioridade nessa ordem natural. Ele é mais forte, ele é capaz de negar um outro ser, mas ele é livre ou a liberdade aparece já no mundo dos animais? E a resposta é não! Pois um animal comendo uma planta, volta logo a natureza, depois de comê-la. Portanto, neste ato ele não supera a natureza, ele fica só ligado ao próprio desejo e tem que se repetir, voltar novamente. “Os animais superam a natureza? Eles têm uma autoconsciência? Hegel acredita que não. Um animal pode por exemplo, satisfazer o seu desejo ao comer uma planta, porém depois de havê-la comido, certamente vai retornar à natureza, repetindo sempre o próprio desejo. O que caracteriza o animal é o que Hegel chama de “má infinitude”. Consequentemente, temos de superar a natureza para realizar o mundo humano, haja vista que a natureza não é o nosso lugar.” (MILOVIC, 2004, p. 14)

O animal não mostra que é capaz de superar a natureza. Portanto, não tem sentido neste contexto falar sobre a liberdade, se não temos nada que supere a ordem natural. Hegel conclui que o animal não é livre, dado que ele está repetindo uma causalidade em si, que o leva para o mundo natural novamente. Hegel usa da expressão, *Schlechte Unendlichkeit* – que significa má

infinitude - para designar o mundo dos animais. Portanto, o animal no final das contas retorna à natureza, sem superá-la.

Hegel introduz o conceito de desejo, de modo a lhe permitir a compreensão da estrutura do ser humano. Ora, a dialética do desejo - em seus vários momentos, como o desejo do objeto, o desejo da vida em geral e o de outra consciência de si - constitui-se, no início do capítulo IV da *Fenomenologia do Espírito*, como o movimento primordial da consciência - em sua negatividade - em relação à realidade que a cerca e seus objetos postos como independentes.

Considerando o desejo, Hegel quer discutir se a liberdade – para além de um olhar antropocêntrico - pode ser pensada no mundo dos animais. Pode ser que a liberdade já esteja presente no nível dos animais ou não. Como ocorre no jusnaturalismo, concebe-se a liberdade ligada à natureza (liberdade natural) ou, por vezes, separada dela (liberdade civil). Entretanto, importa mostrar como que a liberdade existe e se ela é algo natural ou como algo específico humano. Em última instância que cria o mundo do ser humano. A satisfação dos desejos não está ligada ao mundo natural, mas ao mundo social. “A partir daí em vez de relacionar desejos e objetos, devemos relacionar desejos a outros desejos, ou melhor, a sujeitos, o que leva Hegel a anunciar que a condição de satisfação dos desejos é intersubjetiva. (MILOVIC, 2004, p. 15)

“A primeira etapa é a relação imediata entre o indivíduo isolado e os objetos dados. O indivíduo apreende os objetos que o circundam como coisas de que ele necessita ou que ele deseja; ele os utiliza para a satisfação de suas necessidades, consumindo-os e “aniquilando-os” sob a forma de comida e bebida etc. (31) Nível mais alto é atingido, no processo cultural, quando não mais simplesmente, aniquilando as coisas, mas preservando-as como os meios permanentes de perpetuação da vida. Esta etapa pressupõe a associação consciente dos indivíduos, que organizam sua atividade em algum plano de divisão do trabalho, de modo a haver uma constante produção que substitua o que foi consumido. Este é o primeiro passo em direção à comunidade na vida social, e em direção à universalidade na esfera do conhecimento.” (MARCUSE, 1978, p. 65)

O que acontece com os desejos dos animais? É uma situação que permite entender melhor o mundo da natureza e encontrar nela a liberdade ou entender que a liberdade não existe dentro na natureza. A liberdade não existe neste contexto natural pois os animais voltam para a natureza. A dúvida continua mostrando que dentro da natureza não existe a possibilidade de superá-la. Então como falar, sobre algo que nem existe ou que os seres humanos são livres como seres naturais?

Continua a discussão hegeliana ligada com um outro conceito: o de morte, e a relação que o filósofo de Berlim faz entre os senhores e os escravos. Os escravos são os seres que têm medo da morte, tudo o que eles estão fazendo é sobreviver. Eles não são os seres humanos que querem arriscar a própria vida lutando, indo para as guerras, fazendo as coisas diferentes e saindo dessa ordem natural. Os escravos tendo medo da morte, só querem sobreviver, continua a natureza. “Os escravos não precisam da autoconsciência; tampouco querem entrar no mundo específico humano, pois só querem sobreviver. Eles não querem arriscar a própria vida e a própria natureza, lutando com os senhores pelo reconhecimento, para pensar a superação da natureza.” (MILOVIC, 2004, p. 16)

Portanto é uma contingência apenas dentro da ordem natural. Eles não mudam o mundo, estão apenas repetindo a natureza. Se os escravos tendo medo da morte, querendo só

sobreviver, não realizam algo além disso, como então chegar até a liberdade? Hegel vai mostrar que as alternativas existem, e que são com os senhores. Eles não têm medo da morte, os senhores arriscam a própria vida, vão para as guerras, lutam, e o interesse deles não é sobreviver apenas mas realizar algo mais. “Para encontrar uma saída possível, para mostrar que existe o mundo especificamente humano, Hegel precisa igualmente dos senhores, já que, com a presença deles, a relação entre o ser humano e a natureza é mediatizada. Trabalhando para os senhores, os escravos praticamente não trabalham para satisfazer os desejos dos outros. Assim eles trabalham seguindo a ideia. Aqui pela primeira vez a “ideia” na natureza, o espírito aparece no mundo.” (MILOVIC, 2004, p. 16)

A relação da subjetividade muda com a perspectiva hegeliana, pois a relação entre o sujeito e objeto, passa a ser possível dentro de relações sociais, com condição da constituição da história e o tempo vinculado ao sujeito. A relação dos senhores e os escravos possibilitou a autoconsciência, o sujeito passou a ser reconhecido segundo a análise de Hegel. “No entanto, como o reconhecimento não existe entre os senhores e os escravos, ele deve ser estabelecido pela história, e é isso que a Revolução Francesa realiza no último momento. Dela decorre o reconhecimento do ser humano como tal, que deixa de ser reconhecido pelos pressupostos naturais.” (MILOVIC, 2004, p. 17)

Sobreviver virou o projeto moderno e portanto os escravos do próprio mundo da modernidade. E podemos nos questionar onde se perdeu a possibilidade para além da sobrevivência? Pensando com Hegel, sobreviver é o nosso projeto, como encaixar nesse contexto a discussão sobre a liberdade?

E obviamente que Hegel com tudo o que ele entendeu na Revolução Francesa, acredita que a liberdade existe, mas como mostrá-la? Os senhores também não criaram uma esperança, pois poucos os reconhecem. O reconhecimento pelos escravos não é o suficiente. Para ele, os senhores são apenas os catalisadores da história.

Sobrevivência e autopreservação, desde Hobbes e Maquiavel criou o modelo da integração social, entretanto é a autopreservação que articula a convivência social. A teoria hegeliana vai chegar no modelo que não é a autopreservação, mas a questão do reconhecimento dessa relação com os outros. Na filosofia hegeliana isso se mostrou na Revolução Francesa. Por isso, tantas expectativas com a Revolução.

Marx depois, vai colocar que a Hegel entendeu a ideia do trabalho, e tornou-se a mediação a qual, o trabalho não vira apenas a mudança dentro da natureza, mas a própria mudança do mundo. Com o trabalho fica possível o mundo da liberdade. Fica possível outro mundo: do ser humano. Segundo Marx, Hegel entendeu essa ontologia do trabalho e essa mudança estrutural com a qual o mundo deixa de ser reproduzido como o mundo natural e vira o mundo da liberdade. A liberdade não existe naturalmente, pois algo tem que ser feito.

Hegel encontrou esse contexto com a relação entre os escravos e os senhores. Que trabalhando e não apenas seguindo os próprios desejos naturais, mas sim, trabalhando seguindo os desejos dos outros, eles criam algo diferente na ideia do trabalho. Os escravos agora não estão apenas seguindo a natureza, mas mudando-a.

Ele quer entender o que é essa *fenomenologia*, e como esse espírito aparece no mundo. Como é a questão desta consciência, deste processo na modernidade que chega até a nossa

liberdade? Trabalhando para os senhores, não estão seguindo o mundo da natureza, eles estão seguindo as ideias dos senhores. Aqui o trabalho ganha esse aspecto individual e começa algo diferente. E mudando a natureza, aparece a possibilidade de um mundo diferente que Hegel acredita, que pode ser chamado da liberdade. A liberdade existe, essa é a conclusão da *Fenomenologia do Espírito*, mas não como algo natural, a liberdade não é dos animais.

Não se pode dizer que a liberdade se manifesta apenas na ética, como diria Kant. Ela está no ambiente do social e ele desde o início vai querer mostrar a liberdade fora dessa subjetividade, mas não como algo que ela está perdendo. Por isso uma outra subjetividade. Esse espírito é que vai incluir a questão do social e da liberdade no social. Hegel precisa então de um outro motivo, para essa metafísica da subjetividade, do algo que constitui e que inclui a política. A política é o mundo da liberdade, é o espaço onde ela se reconhece e se afirma.

A liberdade é a diferença que faz o mundo moderno e o mundo da tradição. A tradição não se entende como a afirmação da liberdade, como uma possível constituição do mundo. Não se constitui nada, o mundo é eterno, até mesmo com o divino posteriormente. A modernidade criou uma outra dinâmica que a tradição não conheceu.

A liberdade está ligada com o trabalho e ele cria a possibilidade da história, é ele que a constitui. É o mundo específico humano, que Hegel vai chamar de história. Os animais não têm a história. Para o filósofo, o mundo no sentido estrutural, só de evolução biológica não muda. Com o ser humano existe algo diferente com o trabalho. Com essa diferença social no fundo o mundo muda, ele vira o mundo da liberdade e não da natureza. A História é o ato do trabalho dos escravos, e portanto o trabalho deles é algo constitutivo da história. O constitutivo não é só ligado as questões de conhecer e de determinar a vontade particular. O constitutivo é algo no social.

Para Hegel, essa é a estrutura do mundo. O mundo é, e não é. A estrutura do mundo é a contradição, que cria essa dinâmica e que cria o futuro uma possibilidade das mudanças.

Para Kant, na ética temos a autonomia que é a liberdade ou seja, na ética eu reconheço a liberdade. Mas a filosofia hegeliana quer mostrar que a liberdade é a estrutura do mundo, é o plano que se realiza neste mundo. Por isso ele trabalha com uma outra estrutura contraditória, em que o que existe ainda não se desenvolveu. E como acontece o desenvolvimento chegando até a afirmação da nossa liberdade, isso é a cena deste desenvolvimento ou a história.

A História não continua só com os escravos e com os senhores, a Revolução Francesa afirmou a liberdade e a igualdade e assim a ela mudou. Com cada um reconhecidos com tal, uma relação da identidade que se estabeleceu entre o particular e o geral, por isso a história terminou com a Revolução Francesa segundo Hegel. Ele nos mostra que a história é possível e ele liga com a filosofia. O tempo está em nós e não fora dele. Só os seres humanos têm história. Como a história criando essa dinâmica e esse horizonte onde realiza a liberdade, cria algo que podemos chamar da dominação? O que se realiza na história?

Hegel não entendeu a história como dominação, para ele a Revolução Francesa afirmou a liberdade. Na filosofia hegeliana essa é a última palavra da história e ela chega até a verdade do nosso mundo como seres livres, e que essa intersubjetividade, e a fraternidade anunciada na Revolução Francesa se realizou na história.

O particular e o concreto, têm que ser superados para afirmar a estrutura geral do espírito. O geral tem que vencer o particular. O sentido da história não é a contingência dos particularismos. Portanto, não se pode deixar o Estado depender dos indivíduos, pois o Estado é uma ideia muito maior, confrontando a ideia do Contrato moderno e dessas análises do Jusnaturalismo.

O Estado não pode depender dos contratos e das pessoas. Ele é algo espiritual e cria o caminho da história e cria a possibilidade de afirmar o geral. A história é a cena da dominação. Enquanto Kant trabalha com uma diferença que não pode se superar entre o sujeito e o mundo, o qual o sujeito cria as condições só para conhecer, Hegel aparece com outra narrativa, de que o sujeito e o objeto se aproximam, o objeto e as coisas particulares, realizando algo dessa subjetividade do geral.

O mundo vira a identidade entre o sujeito e o objeto. O mundo hoje é assim, a globalização é hegeliana, ele fez este anúncio. A globalização é a identidade, o mundo é uma racionalidade. Por isso o sentido de voltar para essas análises hegelianas para tentar entender algo mais. O mundo global é esse colonizado. A questão da colonização que Hegel articula falando sobre essa relação entre o particular e o geral, o particular ou as diferenças, ficam contaminadas, dominadas. como foi no caso dos gregos quando Platão coloca para nos aproximar do universal e afastar do particular. De uma certa maneira isso volta, a modernidade supera as diferenças, criando algo universal e essencial. Talvez esse seja o desafio para o futuro, em como afirmar o mundo das diferenças e Hegel nos ajuda a aproximar da verdade do nosso mundo moderno.

A TELEOLOGIA MARXIANA: PARA ALÉM DA METAFÍSICA HEGELIANA DO ESPÍRITO

A filosofia hegeliana não chegou até a verdade do mundo moderno, para Marx. Hegel mostra o que é o mundo e o seu fundamento, Karl Marx está seguindo a teoria hegeliana, mas coloca que no final das contas não é a verdade o que o filósofo de Berlim revela, mas que se trata de uma certa ideologia, portanto uma consciência falsa. “Até agora, os homens sempre tiveram ideias falsas a respeito de si mesmos, daquilo que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função das representações que faziam de Deus, do homem normal etc. Esses produtos de seu cérebro cresceram a ponto de dominá-los completamente. Criadores, inclinaram-se diante de suas próprias criações. Livremos, pois, das quimeras, das ideias, dos dogmas, dos seres imaginários, sob o jugo dos quais eles se estiolam. Revoltemo-nos contra o domínio dessas ideias. Ensinemos os homens a trocar essas ilusões por pensamentos correspondentes à essência do homem, diz alguém, a ter para com elas uma atitude crítica, diz outro; a tirá-las da cabeça, diz o terceiro e a realidade atual desmoronará. (MARX, 2001, p. 3)

Marx entendeu com Kant que o mundo não é dado, mas ele é mediado por algo, pela subjetividade, diferentemente de como era para os gregos e para os cristãos. O mundo está sendo feito. E com Hegel, Marx vê que é algo no social que determina essa constituição. Porém Marx quer se livrar dessa espiritualidade, ainda quando ele fala sobre essa grandeza da ideia do trabalho, mas acredita em nada tem a ver com algo do espírito. A metafísica está no social e este constitui o nosso mundo ou o que tem que ser feito. E essa é a inspiração do comunismo. Marx quer entender qual o caminho procurar a razão. “Ao contrário da filosofia alemã, que desce do

céu para a terra, aqui é da terra que se sobe para o céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real.” (MARX, 2001, p. 19)

Os hegelianos não chegam longe nessa análise do social que cria as condições da liberdade e é o que Marx vai ler neste contexto. Portanto ele vai entender a relação entre os senhores e os escravos, no sentido da diferença entre a burguesia e o proletariado. Para Marx o trabalho constitui, assim ele vai concretizar a ideia da subjetividade falando sobre a classe operária. A vida ética ou a moralidade objetiva, supera a interioridade ética e é um caminho para uma exterioridade da razão. Tem de novo um caminho que passa pelo âmbito natural.

Acerca da estrutura da moralidade objetiva temos a sociedade civil e o Estado. Hegel é o primeiro que dá um passo na discussão sobre a economia, ela não é mais o mundo do privado, mas é um contexto da realização das necessidades dos indivíduos, é, na sociedade civil, que ele pensa sobre uma reconciliação entre o individual e o geral. O Estado supera a miséria do mundo, segundo a teoria hegeliana, a economia e a sociedade civil e os problemas se resolvem pela entidade do Estado. O Estado é a última palavra da modernidade, essa unidade entre o particular e o universal, é reconhecida, com essa igualdade representada na Revolução Francesa. O aparecimento dessa identidade entre o particular e o geral é o que muda e determina a História. Com o Estado os seres humanos se tornam livres. Superamos a escravidão, os senhores foram catalizadores ajudando a história a acontecer, mas a história é o trabalho dos escravos, e o trabalho mudou o mundo. História é o resultado dos escravos.

Para Marx, atrás dessa razão que nos afirma, que chega até a liberdade, temos ainda os problemas sociais. Segundo Marx a política não é a última palavra da modernidade ou da história e que não podemos sair de uma estrutura que ainda fica com todos os problemas, com a miséria do mundo. Ele acredita que não pode criar um ambiente teleológico, em que tudo se supera e se realiza na política. Marx voltando-se para a sociedade civil, quer entender o fundo do mundo. Mas como pensar essa liberdade com tantos problemas na economia? “Não tem história, não tem desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhe é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento.” (MARX, 2001, p. 20)

Karl Marx volta da política, para essa estrutura da sociedade civil para pensar a nossa liberdade e para entender o que é esse trabalho constitutivo hegeliano. Segundo ele, temos que ir para além do Estado, voltando para uma estrutura que não pode superar e esquecer tão rápido o que está no nosso cotidiano. Portanto temos que voltar da política para a economia. Marx concorda com Hegel, que o mundo é constituído pelos pressupostos da subjetividade, mas existe uma estrutura social, mas que não é articulada pelo espírito.

Neste contexto entre os senhores e os escravos, aparece o trabalho, que muda o mundo que nos abre para a história. Marx seguindo essa discussão, vai analisar o trabalho, chegando até a classe operária, voltando também para a economia. “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião e por tudo o que mais se queira. Mas eles próprios começam a se distinguir dos animais logo que começam a produzir seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal. Ao produzirem seus meios de

existência, os homens produzem indiretamente sua própria vida material.” (MARX, 2001, p. 11)

Seguindo as análises de Marx e Engels, na *Ideologia Alemã*, mesmo animado pelas discussões da filosofia hegeliana com uma certa perspectiva social, Marx concretiza essa subjetividade chegando até a classe operária. Hegel iluminou o caminho, pôde ser entendido e possibilitar as mudanças. O mundo é feito pelo próprio social, e não por uma subjetividade anônima, o mundo não é dado, mas sim constituído. O que no social nos ajuda para mudar o mundo e como entender esse o social que constitui? Marx quer se livrar dessa metafísica hegeliana, do espírito. O mundo é ontológico, mas nessa perspectiva do trabalho.

A subjetividade nova do mundo é a classe operária para Marx. O que seria então essa subjetividade social que constitui o mundo é o início das discussões e o que significa então o trabalho ligado a classe operária que é esse trabalho constitutivo. E então, o que mudar, para o mundo da miséria mudar?

Para Marx, no fundo da modernidade está então uma estrutura econômica, ou o capitalismo. Enquanto a economia para os gregos está no privado, ela entra para os modernos no público. E Marx, entende que é uma nova relação entre os novos senhores e escravos, ou seja, entre a burguesia e a classe operária. Marx assim, superando as análises de Hegel, entendeu o capitalismo como a estrutura da modernidade, ligado ao trabalho constitutivo da classe operária. Como mudar as condições do trabalho e como mudar as condições da economia para realizar a liberdade, é para Marx o que afirma a nossa liberdade.

Entender a estrutura da modernidade e o que é essa razão agora moderna. Para Marx, ela pode só ser ligada com a economia porque ela é a irracionalidade do mundo moderno. A razão não se realizou como Hegel pensava, ela talvez tenha sido um projeto, mas Marx acredita que é algo dentro da economia, mudar as estruturas econômicas.

Marx está seguindo essa linha do social que está constituindo, porém, a análise hegeliana é ideologia. A ideologia para Marx é uma consciência falsa, quer dizer, Hegel não chegou até a verdade do nosso mundo, até os últimos pressupostos e é o caminho que Marx vai continuar, entender essa crítica da ideologia e a verdade então do nosso mundo.

Marx então aparece se perguntando o que aconteceu com a Revolução Francesa, pensando que ela ainda não revolucionou a fonte de todas as alienações e a economia. “Em alguma passagem de suas obras, Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele se esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa.” (MARX, 2011, p. 25)

Marx acredita que o limite da emancipação burguesa é a própria política, a última palavra do capitalismo talvez tenha sido a política. A pergunta ainda fica aberta, de como seguir o projeto e radicalizar essa emancipação. A revolução Francesa não é a última resposta para a pergunta sobre a nossa liberdade. A perspectiva de Marx da filosofia seguindo o caminho do idealismo alemão sobre a grandeza do trabalho, seguindo Hegel, coloca que o idealismo entendeu a estrutura do mundo melhor que o materialismo, cuja falha é captar o objeto sob a forma do objeto e não como uma atividade humana, assim como pensavam os gregos, no final das contas.

Se dedicaram ao objetivo, mas não entenderam que pensa-lo inclui algo da subjetividade da nossa atividade cognitiva. Pensar que por trás do dado, do objetivo, existe algo que poderia ser

a fonte de mudança estrutural do mundo. Marx mostra as alternativas para pensar que sistema quer afinal de contas parar. A nossa vida está no sistema, fora disso não há nada, ficando difícil até se abrir desse positivismo e pensar os pressupostos, como ensinou o idealismo. Atrás do mundo objetivo, do dado, que poderia ser uma fonte de mudanças estrutural, Marx vai incluir na própria análise do que é o mundo, o que é objetivo, chegando até os resultados concretos desta pesquisa. É onde então aparece a classe operária, que é a consequência dessa análise sobre a subjetividade que constitui.

Marx entendeu essa ideia de algo que constitui, e ele pôde aparecer na frente da classe operária e dizer o trabalho constitui e que as mudanças podem mudar o mundo. Marx segue o idealismo até certo ponto, superando este aspecto do abstrato, concretizando as coisas. Pensando dentro desse positivismo, do dado, esquecendo as condições da constituição dos pressupostos.

E essa análise dos pressupostos nos leva até as consequências até o direito. Pois se não existem os pressupostos indicados neste caminho, não se consegue sair do direito, não é possível chegar até a ética. O que seria essa ética no contexto em que nem podemos falar dos pressupostos, ou de uma possível confrontação com o positivismo jurídico inclusive.

O recado de Marx para a classe operária é simples: o mundo é constituído, e pensar o mundo como dado são os sinais da ideologia. Naquele momento, em que a classe operária se confronta com as fábricas, com as máquinas pensando que elas são a fonte do mal e da miséria. A ideologia é o fetichismo no nosso pensamento, é algo dado, sem entender as condições da constituição.

Dessa pergunta que vem do idealismo alemão, ele pensa como concretizar este caminho e coloca a classe operária. Resolvendo essa pergunta sobre a constituição do mundo dentro da economia, porque ela mostra a miséria do mundo. Marx pensa a classe operária como o sujeito constitutivo.

Pensar no que aconteceu na URSS, com Stalin falando sobre Marx, não reconhecemos nada do idealismo, é o puro materialismo onde não se vê o papel constitutivo de uma subjetividade viva da classe operária. O comunismo não afirmou a classe operária. Desligar Marx da sua filosofia é exatamente perceber a experiência do stalinismo com o positivismo.

Ainda podemos defender um certo motivo marxista, mesmo sem se dedicar as questões do trabalho? Marx vê a economia não como um cientista, mas como um filósofo entendendo os pressupostos, reconstruindo a estrutura da economia. Dentro do contexto do idealismo, entendemos que a natureza não revela a possibilidade humana e a liberdade. O ser humano tem a história como a perspectiva da própria constituição. Quem somos nós? Fica claro em Marx, só entendendo os pressupostos e talvez entendendo este caminho da mudança. O problema que Marx percebe é que esta criação ainda não se realizou. Porque o trabalho foi até agora a condição da alienação, ou seja, em lugar de se realizar se distancia e aliena nessa relação com a própria possibilidade.

Marx segue um caminho histórico que ninguém analisa, do que acontece no próprio trabalho? Para Marx, as formas da produção modernas, mudam a perspectiva da história, pois já mostram as condições de produção social.

A condições de produção social e a apropriação privada, ou mesmo a relação entre a

burguesia a classe operária, já demonstra que as condições de alienação estão dentro do próprio trabalho. Não se trabalha mais no sentido da produção dos valores de uso das coisas, trocando com outras, já aparece uma mediação do trabalho ligado ao mercado, aos valores de troca.

Hegel também vai entender de uma certa maneira este caminho, como este avanço do abstrato e como se afasta do contexto dos valores de uso do concreto, indo para uma perspectiva da mudança estrutural do trabalho. Como o trabalho virou uma categoria capitalista. Como nos afastamos dessa vida concreta com uma mediação mercantil. A vida tornou-se virtual já no início da modernidade, o abstrato avança e é o que Marx percebe. A alienação está portanto, dentro do próprio trabalho. Assim Marx chega até as consequências: mudar, ou seja, superar as condições da propriedade privada.

Marx está criticando a economia capitalista, ele critica a alienação. Superar as condições da propriedade privada, significa afirmar as novas formas do social e nesse contexto, a revolução pode ser a alternativa para superação da propriedade privada. Na antiguidade por exemplo, não vê essa alienação. Segundo Aristóteles, os escravos nem chegam até a articulação do mundo público e político. E aqui Marx vê a característica universal da classe operária, que é uma classe histórica, particular e que pode liberar o ser humano da alienação. A classe operária é a única classe que não cria os próprios escravos. E ela mudando as condições, ela pode mudar o mundo e a história. “Toda historiografia deve partir dessas bases naturais e de sua transformação pela ação dos homens, no curso da história.” (MARX, 2001, p. 10)

Isso criou muito otimismo naquela época, talvez o mundo tenha mudado de uma certa maneira, mas o sistema é forte e ele integrou as alternativas. A classe operária não aparece como crítica. Não se observa a classe operária nas ruas, os sindicatos se fechando para os imigrantes, como os intrusos por exemplo.

A questão é como pensar uma nova abertura, não necessariamente ligada só com a ideia do trabalho, talvez, com as condições de interação, como sugere Habermas.

Sobre a estrutura da economia, Marx distingue as forças produtivas e as relações de produção, mediadas pelo mercado, pela tecnologia. Essa relação entre sujeito e objeto, são para Marx as relações de produção. Marx chega até essa subjetividade geral. Para Marx a estrutura da modernidade é a confrontação do capital versus trabalho ou da produção social. “A maneira como os indivíduos manifestam sua vida reflete o que eles são. O que eles são coincide, pois, com sua produção, isto é, tanto com o que eles produzem quanto com a maneira como produzem. O que os indivíduos são depende, portanto, das condições materiais de sua produção.” (MARX, 2001, p. 11)

No fundo da modernidade existe essa relação. O capitalismo está sendo baseado numa crise, pois ele não cria as condições de uma afirmação geral. Ele recria os próprios escravos. A relação entre o capital e o trabalho é uma relação do conflito no fundo da modernidade. Então como pensar a liberdade e para quem? Como pensar a democracia e como podemos verificar uma relação simétrica? O que existe é uma assimetria entre o capital e o trabalho. Isso é o que está no fundo da modernidade para Marx. Ela não é a fonte para realizar nem a liberdade e nem a democracia.

O capitalismo não se questiona sobre as questões da própria constituição, o sistema tem que sobreviver, não existe algo além, o sistema integrou inclusive a classe operária. As relações

entre os sujeitos sociais ficaram reificadas. Pensar a abertura, inclusive contra esse positivismo, parece um projeto sem saída. Mas talvez pode ser algo que ainda pode nos reencontrar. A relação entre os seres humanos tornou-se uma relação entre coisas, cada uma no seu lugar, da reprodução do sistema sem a abertura para a possibilidade da mudança estrutural.

Com o capitalismo a história parou, ninguém vê algo novo no mundo, o capitalismo precisa simular as coisas novas. No fundo nada pode mudar, a última fase do capitalismo é a simulação. A questão é como enfrentar o capitalismo, e ainda mais até as últimas consequências, ligado ao neoliberalismo. Hegel possibilitou uma análise com um certo otimismo, com uma esperança sobre o mundo que afirmar e liberar as pessoas.

Parece que o capitalismo é a última palavra da história, é uma nova metafísica. Acaba de uma certa maneira com essa dinâmica da constituição, o sistema se fecha, não existe mais subjetividade fora do sistema, não existe nada fora do capitalismo. E então como pensar uma outra dinâmica, o mundo virou uma nova metafísica, mas com os pressupostos econômicos agora.

Como as condições do trabalho podem chegar até uma certa liberdade? Mas não aconteceu. O comunismo também não realizou a liberdade, ele reificou o mundo de uma outra maneira, o mundo virou estático, um novo direito se fechando, a classe operária nunca se afirmou como constitutiva no comunismo. Então o partido, a estrutura privilegiada, as novas estruturas do poder, e nada da economia que Marx está afirmando. O comunismo virou uma outra metafísica, uma outra estática do mundo. Parou com essa outra dinâmica anunciada, talvez no projeto marxista. O comunismo não realizou o próprio projeto marxista. Não criou uma dinâmica para a afirmação do trabalho e da classe operária. O projeto se perdeu, de uma certa maneira.

O sistema ainda não mudou, poderíamos dizer a crítica do fetichismo seria capaz de repensar o capitalismo e a história. Essa reificação, essa metafísica da presença, e reprovar o que esse fetichismo acompanha a história do ser humano. Talvez essa crítica do fetichismo seria uma abertura para um mundo novo, para um mundo diferente. Neste ponto o projeto marxista ainda está vivo.

A crítica benjaminiana à crença do progresso: a ruptura messiânica

Benjamin ataca a ideologia do progresso em todos os seus componentes: o evolucionismo darwinista, o determinismo de tipo científico-natural, o otimismo cego – dogma da vitória “inevitável” do partido – e a convicção de “nadar no sentido da corrente” (o desenvolvimento técnico). Em uma palavra, a crença confortável em um progresso automático, contínuo, infinito, fundado na acumulação quantitativa, no desenvolvimento das forças produtivas e no crescimento da dominação sobre a natureza. Ele crê descobrir por detrás de tais manifestações múltiplas um fio condutor que submete a uma crítica radical: a concepção homogênea, vazia e mecânica (como um movimento de relojoaria) do tempo histórico. (LÖWY, 2002, p. 205).

Contra a visão linear, contínua, acumulativa e progressiva – quantitativa – que converge para uma ideologia do progresso, Benjamin opõe uma percepção qualitativa de ruptura messiânica da continuidade. Segundo Michael Löwy, “a formulação mais espantosa e radical da nova filosofia da história – marxista e messiânica – de Walter Benjamin se encontra, indubitavelmente, nas *Thèses sur le concept d’histoire*, de 1940, um dos documentos mais importantes do pensamento

revolucionário desde as *Teses sobre Feuerbach*, de 1845” (LÖWY, 2002, p. 203 - 205).

Walter Benjamin critica a sociedade burguesa e da tecnologia, ele é um crítico radical ao continuísmo da história e dessa ideia sem fim do progresso. Para ele o movimento entre o passado e presente podem ser um freio para a barbárie promovida pela continuidade histórica. Ele utiliza-se dos conceitos de redenção e rememoração a fim de restaurar a história como reparação das injustiças sociais. “Salvar a história da sua continuidade significa operar um instante dialético e destrutivo dela mesma, sem separações.” (CANTINHO, 2011, p. 177-195)

Ele busca definir sua concepção acerca do materialismo histórico e desenvolve sua própria teoria materialista da história. Criticando por um lado a concepção historicista, mas também se posicionando contra as crenças do marxismo da II Internacional, que segundo ele possuía uma leitura positivista e darwinista da história, presas ao entusiasmo do progresso e da técnica. De acordo com Michael Löwy (2002), ele “ataca o marxismo social-democrata” e tenta “aprofundar e radicalizar a oposição entre marxismo e as filosofias burguesas da história” ao passo que tenta “aguçar seu potencial revolucionário e elevar-lhe o conteúdo crítico”. (LOWY, 2002, p. 202), portanto, Benjamin se coloca em sentido oposto ao da história dos vencedores.

Ele vê a miséria no mundo e percebe como o marxismo ficou preso nessa teleologia, qual seja que as práticas justificam a violência. Ele pensa, então qual o sentido da história se não for o aqui e o agora. Seria, então, sofrer para quem sabe no futuro realizar a liberdade?

Na própria U.R.S.S. ele também não viu algo de bom acontecer, apenas muito sofrimento do povo soviético. Benjamin se confronta com os problemas, com o fascismo na Europa. Benjamin, tem como proposta não pensar o futuro, mas repensar o passado, “A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’.” (BENJAMIN, 2008, p. 229).

Benjamin está seguindo esta inspiração marxista, mas acreditando que o caminho é político e não econômico, defrontando as perspectivas de Hegel e Marx, em que ambos se mantêm presos nessas análises teleológicas. Se por um lado, a filosofia hegeliana que apresenta uma linha de desenvolvimento histórico, como uma filosofia do progresso na consciência da liberdade, cujo “O Estado, como realidade em ato de vontade substancial, realidade que esta adquire na consciência particular de si universalizada, é o racional em si e para si: esta unidade substancial é um fim próprio absoluto, imóvel, nele a liberdade obtém o seu valor supremo, e assim este último fim possui um direito soberano perante os indivíduos que em serem membros do Estado têm o seu mais elevado dever.” (HEGEL, 1986, p. 201).

E Benjamin vê isso como um problema nessa finalidade que determina a liberdade e a política. Problematiza sobre o progressismo linear e considera a sociedade burguesa, como sendo um recuo sob a perspectiva moral e humana, em relação as comunidades do passado, sobretudo a quantificação da vida e ao declínio dos valores de ordem social, religiosa, cultural e ética, do *progresso material sem alma*. “A cultura aparece aí como um dado coisificado. Sua história não seria nada além da reunião de coisas memoráveis que se acumularam na consciência dos homens sem nenhuma experiência autêntica, isto é, política.” (BENJAMIN, 1973, p. 102).

Para ele “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele de fato foi. Significa apropriar-se historicamente de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela

se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ela tenha consciência disso” (BENJAMIN, 1985, p. 224)

Benjamin critica o historicismo, dizendo que articular o passado e não conhecer como foi de fato (conforme o historicismo defende eventos passados de forma estática) articula um tempo linear que pode preencher a seu gosto as lacunas desse tempo homogêneo e vazio. Como apresentado na Tese 16 e na Tese 17 “o historicista apresenta a imagem “eterna” do passado.” (BENJAMIN, 1985, p. 230-231) e em seguida: “o historicismo culmina legitimamente na história universal, não tem armação teórica. Seu procedimento é aditivo. Ela utiliza a massa dos fatos para com ele preencher o tempo homogêneo e vazio.” (BENJAMIN, 1985, p. 230-231)

Por outro, Marx não liga a liberdade com um *telos* do político, mas com o avanço na economia. “Ao mesmo tempo, os giros expositivos são de nítida inspiração hegeliana, o que denuncia o apego marxiano à dialética e o esforço do progresso no sentido de sua reelaboração materialista. Enquanto este esforço não se última, mantém-se o comunismo concebido como escatologia e a história aparece direcionada por uma teleologia, por um finalismo redentor. Mantém-se a dimensão ética procedente da razão prática de Kant. Crítica do capitalismo e perspectiva socialista encontram-se na justificação nos princípios éticos da emancipação da humanidade enquanto entidade suprema para os indivíduos humanos.” (MARX, ENGELS 2001, p. XV)

Benjamin até a década de 1920, permanece ainda dentro desse pensamento marxista sobretudo na teoria da consciência de classe e do materialismo histórico, mas posteriormente busca definir sua própria concepção da história. Pensando as implicações, Benjamin está criticando essa articulação econômica em Marx, dizendo que a economia está exatamente se voltando para a teleologia. O que aparece é o aqui e agora nas revoluções, as vítimas, mas que no final das contas vai realizar algo no futuro.

Walter Benjamin seguindo Marx com a inspiração de um mundo justo, percebe que a questão não é só econômica, já que com ela não chega então a lugar nenhum. Hoje a classe operária está reproduzindo o sistema, trabalhando. Não existe mais essa análise hegeliana ou depois de Marx em que o trabalho cria as expectativas da crítica da razão ou das mudanças. Marx inspirou o comunismo e uma parte do mundo mudou, mas também ficou preso nessa metafísica da teleologia. “Em oposição às variantes evolucionistas comuns ao marxismo, Benjamin não concebe a revolução proletária como resultado “natural” ou inevitável do progresso econômico ou técnico, mas como a interrupção crítica de uma evolução que leva à catástrofe.” (LÖWY, 2020, p. 99)

Benjamin concebe que “o materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente aquele presente em que ele mesmo escreve a história”. (BENJAMIN, 2008, p. 230). A história, para Benjamin não é a cena do progresso e o tempo não é linear. “Ele é um crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do ‘progressismo’, um nostálgico do passado que sonha com o futuro, um romântico partidário do materialismo.” (LÖWY, 2005, p. 14).

Benjamin se questiona sobre o que seria a história da economia vitoriosa que pisa em cima das vítimas, então. A história é das vítimas, do particular que nunca aparece, pois, a história

sempre acaba sendo dos vencedores e são eles que a escrevem, “Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse sentido, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo.” (BENJAMIN, 2008, p. 226).

Para ele, temos que voltar para o passado em nome das vítimas e das injustiças que elas sofreram. O messiânico é essa abertura ao passado, ou seja, uma abertura para a memória. “A teologia, como memória das vítimas e esperança de redenção, não é para Benjamin um fim em si, a contemplação mística da divindade; ela está a serviço da luta dos oprimidos.” (LÖWY, 2020, p. 105).

É preciso pensar para além dessas práticas presas a esta identidade econômica, as quais colonizam as nossas vidas em detrimento de uma efetiva pluralidade de participação dos cidadãos nas esferas de decisão. “A alternativa que ele propõe é simultaneamente histórica e política, de modo inseparável. Tal supõe, com efeito, que cada momento histórico possui potencialidades revolucionárias. No interior de tal hipótese, a concepção aberta de história como práxis humana, rica de possibilidades inesperadas e capaz de produzir a novidade, se opõe a todo tipo de doutrina teológica que confia às leis da história ou na acumulação gradual de reforma ao longo do caminho tranquilizador do progresso infinito.” (LÖWY, 2020, p. 107).

CONCLUSÃO

Apenas as mudanças econômicas não articulam a inclusão social, ou a participação das pessoas no espaço público e da nossa liberdade. É necessário repensar o próprio modelo o qual ficamos presos nessa reificação, e nessa atuação no ambiente da economia e não no ambiente da política. Sobretudo, voltar para a política, mas sem essa teleologia que contamina e apaga as dramáticas particulares em nome de algo que talvez nunca vá chegar.

Com vistas na solução desse impasse, a construção de um sistema com essa inspiração hegeliana, contribuiria, então, para a afirmação de certo reconhecimento, que o Outro, fosse compreendido em sua alteridade. O avanço do social é a realização do geral, e este é uma metáfora dessa liberdade da qual estamos livres no mundo presente. Quem está sendo hoje afirmado neste espaço social, se o que vimos é uma exclusão das minorias, e sem reconhecimento? Portanto este recado hegeliano ainda é atual. A liberdade constitui o mundo, e não é um mundo dado em que as nossas escolhas ficam determinadas que é o seu espaço.

Contudo, reconhecendo que a liberdade é um ato ontológico, (nesse sentido ela cria o mundo e as coisas), ela não está em um mundo dado e o que resta é apenas se posicionar. É necessário voltar para a memória e enxergar a catástrofe da vida moderna impedida pela crença geral do progresso e da história dos vencedores na sociedade, como saída para a possibilidade da liberdade.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **História e Coleccionismo**: Edward Fuchs. In: BENJAMIN, Walter. Discursos interrompidos. Madrid: Taurus, 1973, p. 87-135.

BENJAMIN, Walter. As teses sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica**, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 222-232. [Obras Escolhidas, v. 1]

BENJAMIN, Walter. **Crítica da violência**: crítica do poder. In: BENJAMIN, Walter. Documentos de cultura, documentos de barbárie. São Paulo: Cultrix, 1986.

CANTINHO, João Maria. Walter Benjamin: a história messiânica contra a visão do progresso. *Revista Philosophica*, 37, Lisboa, 2011, p.177 – 195. Disponível em <https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/24245/1/Maria%20Jo%C3%A3o%20Cantinho%20177-195.pdf>

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. 2. ed. Petrópolis, RJ.: Vozes; Bragança Paulista, SP.: Universidade São Francisco, 2003.

HEGEL, G.W.F. **Princípios da filosofia do direito**. Lisboa: Guimarães, 1986.

LÖWY, Michael. A filosofia da história de Walter Benjamin. **Estudos Avançados**. São Paulo, SP: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA-USP), v. 16, n. 45, 2002, pp. 199-206. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9877>

LÖWY, Michael. **A estrela da manhã**: Surrealismo e Marxismo. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, Michael. **A revolução é o freio de emergência**: ensaios sobre Walter Benjamin. Tradução de Paolo Colosso. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: barbárie e memória ética. In: _____ Obras escolhidas: pessimismo revolucionário: o marxismo romântico de Walter Benjamin. Tradução por Ricardo Timm de Souza. Porto Alegre: Zouk, 2020.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. 4ª ed - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Lisboa: Presença, 1956.

MARX, Karl. **Para a questão judaica**. Lisboa: Avante, 1997.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luiz Bonaparte**. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MILOVIC, Miroslav. **Comunidade da diferença**. Rio de Janeiro: Unijaí, 2004.

MILOVIC, Miroslav. **Política e metafísica**. São Paulo: Max Limonad, 2017.

RODRIGUES, Maria; HANS, Harden. **Lições sobre a filosofia da História.** Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. Brasília: Editora da UnB, 1999.

SILVA, Luiz Henrique Vieira da. O Desejo e seu Outro. **Estudos Hegelianos.** ano 6, n. 10, 2009, p. 47-59. Disponível em <https://www.Hegelbrasil.org/Reh10/luis.pdf>

WEFFORT, Francisco C.. **Os clássicos da política:** Burke, Kant, Hegel, Tocqueville, Stuart Mill, Marx. 7.ed. São Paulo: Ática. [v. 2], 1998.