

TÍTULO DO TRABALHO			
A PRODUÇÃO DO TEMPO VAZIO E A INTERRUPTÃO REVOLUCIONÁRIA: estética e política no capitalismo tardio			
AUTOR	INSTITUIÇÃO (POR EXTENSO)	Sigla	Vínculo
Rafael Zacca Fernandes	Pontifícia Universidade Católica – RJ	PUC-RJ	Doutorando
RESUMO (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>Três preocupações guiam o presente trabalho: o que Walter Benjamin chamou “tempo vazio e homogêneo” no capitalismo tardio; a produção desse “tempo negativo”, isto é, a produção material e espiritual de uma “pobreza de experiência”; a interpenetração desta negatividade (pensada antes em termos puramente conceituais) em uma realidade empírica dada. Nesse sentido, esta apresentação se preocupa em compreender o que é a negatividade do capital, do tempo da dominação, e em que medida podemos falar em uma espécie de “produção de vazio temporal” no mundo contemporâneo. Estas preocupações conduzem a um ponto de possível prognóstico: a tarefa do materialismo histórico como a tarefa da interrupção de um fluxo temporal qualitativamente negativo. Além das potencialidades do ato e da epistemologia revolucionárias do materialismo histórico, será pensada a importância da possibilidade de tal interrupção em um âmbito estético (isto é, naquela dimensão humana que lida com as percepções e com as sensibilidades dos viventes.)</p>			
PALAVRAS-CHAVE (ATÉ 3)			
Tempo vazio; ato revolucionário; estética			
ABSTRACT (ATÉ 150 PALAVRAS)			
<p>Three concerns guide the present essay: what Walter Benjamin called “empty and homogenous time” in the late capitalism; the production of this “negative time”, in other words, the material and spiritual production of a “poverty of experience”; and the interpenetration of this negativity in a given empirical reality. In this sense, this presentation is concerned to understand what is the negativity of Capital, of the domination time, and to what extent can we talk about a kind of “production of a temporal void” in the contemporary world. These concerns lead to a possible prognostic point: the task of historical materialism as the task of stopping a qualitatively negative temporal flow. In addition to the potential of the revolutionary act and epistemology of the historical materialism, the importance of the possibility of such an interruption will be considered in an aesthetic context – that human dimension that deals with perceptions and sensitivities of the living.</p>			
KEYWORDS (ATÉ 3)			
Empty time; revolutionary act; aesthetics			
EIXO TEMÁTICO			
A luta libertadora da cultura e da arte			

A PRODUÇÃO DO TEMPO VAZIO E A INTERRUPÇÃO REVOLUCIONÁRIA

estética e política no capitalismo tardio

*Ele, de bom grado, faria da terra uma ruína
e num bocejo engoliria o mundo*

Charles Baudelaire

Tornou-se lugar comum na crítica de esquerda ao capitalismo o destaque aos espólios do capital. Não sem motivo: é ainda a teoria do mais-valor a que explica o que está em jogo em todos os âmbitos, materiais e espirituais, quando falamos da dominação de nossa era. Se compreendemos a classe em chave política, como um grupo que instrumentaliza outro com a finalidade de que se opere o modo de produção da vida em que vivem dominadores e dominados, e se compreendermos o modo de produção na esteira do jovem Marx da *Ideologia Alemã*, como uma categoria muito mais total que econômica, fica claro esse papel central da teoria do mais-valor para se compreender as dominações em nossa época.¹ No capítulo 14 do *Capital*, Marx nos diz:

A produção capitalista não é apenas produção de mercadoria, mas essencialmente produção de mais-valor. O trabalhador não produz para si, mas para o capital. Não basta, por isso, que ele produza em geral. Ele tem de produzir mais-valor. Só é produtivo o trabalhador que produz mais-valor para o capitalista ou serve à autovalorização do capital. (MARX, 2013, p. 578)

Se a produção da vida não se refere apenas à produção de mercadorias, está claro que a dominação de classe é uma relação social que ultrapassa a chave econômica de sua interpretação pelo marxismo vulgar e pelo mecanicismo econômico. Em qualquer relação de dominação, está em jogo a produção de autovalorização daquilo que sustenta o dominador – do capital ao falo. Também o machista não apenas usufrui daquilo que a mulher “produz”, como exige que ela produza um excesso: no binarismo sexista, só é mulher aquela que produz mais-valor para o machista ou serve à autovalorização do patriarcado.²

¹ Na *Ideologia Alemã*: “Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. (...) Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorizar sua vida.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 87.)

² A explicação de qualquer dominação pela teoria do mais-valor não deve se confundir com a explicação de qualquer dominação pelo capitalismo. É antes o capitalismo que tornou claro o que está em jogo em cada domínio, e não o

O destaque aos espólios do capital que a crítica de esquerda fornece, no entanto, tornam invisíveis certos aspectos produtivos que se operam nas relações capitalistas. O capitalismo não é apenas um grande saqueador, mas é também um grande produtor, uma espécie de trabalhador diligente, que deixa os excessos de sua produção espalhados por toda a parte.

Essa crítica perde de vista o caráter produtivo de qualquer relação. É mais ou menos isto que Walter Benjamin tinha em mente quando escreveu a respeito do amor na era das multidões, a partir do célebre poema de Charles Baudelaire “A uma passante” (BAUDELAIRE, 1995, p. 179). A mulher que Baudelaire acreditava que nunca mais veria, levada pela multidão, a quem o poeta dirige um lamento (“Tu que eu teria amado, tu que bem o sabias!”), não é tanto alvo de um amor à primeira vista. Se para a crítica vulgar é a multidão quem nega a possibilidade de amor aos indivíduos, para Benjamin, a multidão propõe um novo tipo libidinal. No poema surge a questão humana do amor à última vista. Para Benjamin, o amor apresentado no soneto não é retirado pela multidão que leva a passante para longe; o amor é-lhe dado pela massa. “Aquele ‘nunca’ é o clímax do encontro”, explica, “a paixão, aparentemente frustrada, só nesse momento irrompe do poeta como uma chama.” (BENJAMIN, 2006, p. 47)

Para o materialista histórico, não há nada de essencial em nenhuma ideia ou sentimento. No soneto de Baudelaire, ele enxerga um amor histórico, surgido de uma percepção que tem origem em uma situação nova no percurso da humanidade. O moderno ama, como o antigo amou, mas não ama da mesma maneira, nem às mesmas coisas. Esse amor “à última vista”, é o da multidão, de onde acena pela última vez o indivíduo.

O capital, em suma, não apenas rouba o tempo das pessoas: ele, concomitantemente – e apenas ao fazê-lo efetua a sua espoliação – produz um tempo vazio. Esse tempo é percebido de diversas maneiras; certamente não como ausência, mas como presença. As subjetividades envolvidas neste processo atravessam, de fato, uma experiência do tempo enquanto negatividade. Isto foi pressentido por Baudelaire em uma das épocas áureas do capitalismo, que disse em seu poema “O Relógio”: “*Le gouffre a toujours soif; la clepsydre se vide (...) OÙ tout te dira Meurs, vieux lâche! il est trop tard!*” (O abismo sempre é sedento; a ampulheta se esvazia... Tudo irá dizer-lhe: morra, velho covarde, é tarde demais!)³

1. A produção do tempo vazio

contrário. De modo que se trataria de uma redução grosseira dizer que o patriarcado, que data dos primórdios da divisão do trabalho, pode ser explicado ao se analisar o funcionamento do capitalismo.

³ Tradução livre. Traduções da obra completa de Charles Baudelaire estão disponíveis em: BAUDELAIRE, Charles. **Poesia e prosa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995. O poema “O Relógio” encontra-se na página 168.

O capitalismo produz tempo vazio. E o faz a partir de duas fábricas, essencialmente. Um deles é a produção incessante de mercadorias. O outro, a opressão necessária de uma classe sobre outras para a manutenção da ordem estabelecida.

No primeiro capítulo de *O Capital*, Marx analisa a forma-mercadoria. A partir de uma discussão sobre como ela é produzida, e sobre a nivelção do universo das mercadorias pelo valor de troca em detrimento do valor de uso, o filósofo encaminha seu pensamento até o ponto da forma própria da mercadoria: o fetichismo. O fetiche é o fenômeno social que faz com que os objetos se tornem coisas sensíveis-suprassensíveis. Isto é, o fetiche faz com que os objetos se desmaterializem em uma forma fantasmagórica que afeta as pessoas sensivelmente. Para ficarmos com o exemplo de Marx, uma mesa deixa de ser uma mera mesa quando ingressa no mundo das mercadorias, e seu valor de uso, assim como suas propriedades físicas e sensíveis, evaporam, para se tornar um objeto mágico do qual qualquer absurdo inverossímil pode surgir. (A propaganda televisiva já estava presente no universo das primeiras mercadorias, portanto, antes mesmo que a própria televisão pudesse existir.) Este objeto mágico afeta o universo dos viventes, no entanto, e essa mesa fantasma assombra agora o mundo dos vivos como se viva fosse.

O fetiche é um processo pelo qual um objeto da percepção é entendido como autossuficiente pela comunidade em que se insere. Todas as relações interpessoais e sociais se ocultam sob as propriedades mágicas do objeto, as únicas que se revelam à percepção imediata. O processo que produz o fetiche é multifacetado, e conhecemos ao menos dois de seus fatores: a divisão social do trabalho voltada para a produção infinita de mercadorias (a separação do universo de trabalhadores na produção total do trabalho) e a reinserção forçosa do objeto produzido em qualquer novo meio graças ao destaque do valor de troca na produção da vida.

É assim que “as sutilezas metafísicas” e os “melindres teológicos” da mercadoria são explicados por Marx a partir da teoria do fetiche associada à produção do trabalho total no capitalismo. Em suas palavras:

De onde surge, portanto, o caráter enigmático do produto do trabalho, assim que ele assume a forma-mercadoria? Evidentemente, ele surge dessa própria forma. A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio de força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho. (MARX, 2013, p. 147)

No capitalismo, assim como a relação social entre os seres humanos é reificada e aparece como uma relação mercadológica, o universo das coisas aparece como um universo social no qual as pessoas não têm nenhum papel.

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente, no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. (...) É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. (Idem)

Os seres humanos assistem, assim, estupefatos, ao espetáculo das mercadorias. Nesse espetáculo, as pessoas não representam, apenas assistem, divididas pelo fosso da alienação daqueles produtos que compõem o resultado de seu trabalho conjunto. Essa sensação é potencialmente mais impactante no proletariado e no lumpemproletariado que na burguesia. Para o burguês, esse espetáculo não passa de uma fantasia, boa ou ruim pouco importa. Para as classes trabalhadoras, resíduos de seus trabalhos fragmentados aparecem em um universo desordenado que compõe a ordem que lhes constrange. Para o lumpem, a separação desse universo é abissal, pois ele não participa nem como detentor dos meios que produziram esses objetos, nem como produtor de seus pequenos arremedos, e, no entanto, ele depende daquilo que restará desse show atroz para sobreviver (vide os catadores de lixo, que precisam constantemente transformar matéria inútil em valor de troca). Ainda mais impactante é o fato de que a imensa maioria da população produtiva e improdutiva não dispõe do capital necessário para controlar o universo do valor de troca por meio da compra – isto é, não têm dinheiro suficiente para consumirem sempre o que desejam ver.

O que fazem as pessoas enquanto esse espetáculo se desenrola? Dizer que nele as pessoas não têm papéis a representar é o mesmo que dizer que, nele, elas não podem ser pessoas. Podem ser apenas mercadorias. E, assim como uma pessoa não pode evaporar, nem podem os viventes viver plenamente no capitalismo (já que precisam sempre produzir para outro, isto é, seu modo de vida é um ser-para-outro), uma pessoa não vive plenamente nem o tempo de suas pulsões nem o tempo do mercado. Nesse interstício é que se coloca o tempo vazio produzido pelo capitalismo. A fantasmagoria produzida pelo universo das mercadorias traz consigo o tempo vazio dos relógios,

daquilo que é sempre-igual e sem conteúdo. Um todo homogêneo, organizado pela repetição do mesmo. O tempo vazio é uma espécie de mitologia sem mitos.

Não há função para a percepção desse tempo. Nele as pessoas não podem ser produtivas ou improdutivoas. Seu vazio engole a todos na plena impotência social. Essa impotência só será superada com a superação do próprio capitalismo. E se Charles Baudelaire, o maior poeta lírico da época das Exposições Universais, sentiu a força violenta das convulsões sociais do auge do capitalismo, como nos diz Walter Benjamin, é certo que ainda soam certas as palavras do poeta sobre o tempo vazio que nos aparece muitas vezes sobre a forma do tédio, e que insistimos em ignorar:

 Espesso, a fervilhar, qual um milhão de helmintos,
 Em nosso crânio um povo de demônios cresce (...)

 Em meio às hienas, às serpentes, aos chacais,
 Aos símios, escorpiões, abutres e panteras,
 Aos monstros ululantes e às viscosas feras,
 No lodaçal de nossos vícios ancestrais,

 Um há mais feio, mais iníquo, mais imundo!
 Sem grandes gestos ou sequer lançar um grito,
 Ele, de bom grado, faria da terra uma ruína
 *E num bocejo engoliria o mundo*⁴

 É o Tédio! – O olhar esquivo à mínima emoção,
 Com patíbulos sonha, ao cachimbo agarrado.
 Tu o conheces, leitor, ao monstro delicado
 – Hipócrita leitor, meu igual, meu irmão!
 (BAUDELAIRE, 1995, pp. 103-104)

2. Tempo vazio e o *continuum* dos vencedores

Nas oraculares teses “Sobre o conceito de história”, Walter Benjamin deixou claro que o materialista histórico jamais perde de vista a luta de classes (BENJAMIN apud LÖWY, 2005, p. 58). É a luta de classes que está no centro da teoria marxista, assim como é ela quem fornece a chave para a compreensão materialista daquelas categorias monopolizadas pela metafísica.

⁴ Tradução modificada por mim nos versos destacados.

É também a luta de classes que serve de produtora do tempo vazio. A história da humanidade, enquanto uma história de classes que instrumentalizam outras, é uma história de dupla violência: o vencedor não vence apenas nos momentos decisivos, em que subjuga o vencido, como também vence nos momentos em que o vencido se mantém subjogado. Isso é o mesmo que dizer que todos os momentos na história humana são decisivos – e era isso que Benjamin queria dizer com um tempo carregado de “agoras”, cuja tomada de consciência coincide com o tempo da revolução. (Ibidem, p. 119)

Para Benjamin, a história da luta de classes é a história do estado de exceção. A tese VIII nos conta que a “tradição dos oprimidos” permite elaborar um conceito de história em que o estado de exceção tem sido a regra. No auge do nazismo, o filósofo dizia:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. – O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos “ainda” sejam possíveis no século XX não é *nenhum* espanto filosófico. (Ibidem, p. 83)

Na relação entre opressores e oprimidos um poder exclusivo sempre foi delegado a alguém ou a alguma instituição destinada a manter a ordem vigente. Esse poder exclusivo desafia a própria ordem, infringindo as leis que defende, em nome da ordem e de suas leis (como nos filmes em que um anti-herói hollywoodiano faz o serviço policial segundo suas próprias regras). Para Benjamin, o fascismo apenas tornou evidente o excesso de poder necessário para qualquer poder dominante se manter.

Tanto a subjugação de uma classe quanto a manutenção de sua submissão se configuram como interrupções. A filosofia da história de Benjamin se dedicou a lembrar que a história dos oprimidos é a história daquilo que poderia ter sido. Amores, encontros, cidades inteiras e outros projetos de mundo são interrompidos a todo momento pelos opressores, que impedem que as classes oprimidas sejam-para-si, forçando-as a um ser-para-outro.

Essa interrupção constante da tradição dos oprimidos – e é graças a ela que Benjamin esclarece que um “resgate” da tradição é um problemático paradoxo: ao mesmo tempo em que é imperativo que se recuperem os projetos fracassados, é preciso ter consciência de que nenhuma tradição dos vencidos foi de fato constituída, a não ser de forma fragmentária, o que impede o seu

resgate ingênuo – é o que serve de combustível para a locomotiva da história universal que constitui o *continuum* da história dos vencedores. É essa linha do tempo contínua que Benjamin chama de homogênea e vazia.

Ao operar pela interrupção, e ao produzir o ser-para-outro, a história da luta de classes produz tempo vazio. Ele é experimentado em toda a parte, mas só modernamente, com o capitalismo, é que ele mostra o tamanho de sua negatividade. Com a invenção dos museus, o sentimento de negatividade do tempo se torna cada vez mais aparente. Essa tentativa de positivação do tempo, por meio de grandes templos da rememoração, não alivia tanto o sentimento de um tempo devorador: na verdade, o alimenta. É incalculável o número de museus em nossa época, e tanto mais o capitalismo ameaça a própria existência na Terra, mais museus são construídos desesperadamente. Nos primeiros anos dessa década, para se ter uma ideia, a China construiu em média mais de um museu por dia. (Não é preciso lembrar que os museus se inserem no universo da mercadoria com muita facilidade.)

Difícilmente não se experimentará o tempo como fracasso se aquele que o experimenta está inserido em uma história de opressão. Era esse o gosto do tempo na boca de Baudelaire. “O Gosto do Nada”:

O Tempo me engole minuto a minuto,⁵
Como a neve que um corpo enrija de torpor;
Contemplo do alto a Terra esférica e sem cor,
E nem procuro mais o abrigo de uma gruta.

Vais levar-me, avalanche, em tua queda abrupta?
(BAUDELAIRE, 1995, p. 164)

O tempo vazio é sentido como contemplação. As pessoas o percebem como a história do que poderia ter ocorrido. Ele é vivenciado, assim, na própria presença daquilo que não foi. Como se contempla o que foi interrompido, não se pode contemplar verdadeiramente alguma experiência, a não ser a do vazio. Como no poema de Baudelaire sobre a Passante, a humanidade encontra todos os dias a imagem da felicidade nas ruas, mas ela é fugidia. Na contemplação, o sujeito abandona o corpo e a ação em favor da dissolução no objeto contemplado. É ainda o materialismo histórico que fornece a arma capaz de quebrar a corrente que aprisiona o corpo e mantém unido o sujeito àquilo que o oprime. O ato revolucionário que interrompe – o pensamento e o funcionamento da ordem social – e o método construtivo.

⁵ Tradução modificada por mim no verso destacado.

3. As convulsões sociais e a percepção: a superestrutura é um parque de diversões?

A produção de mercadorias e a luta de classes como produtoras de um tempo vazio levantam questões a respeito da análise daquilo que Marx e Engels chamaram de superestrutura do modo de produção da vida. A pergunta que certo marxismo mecanicista poderia fazer é: se é a produção de mercadorias e a luta de classes que produzem o tempo vazio, por que perder tempo com análises superestruturais (referentes, por exemplo, à percepção desse tempo, ou à elaboração poética, como em Baudelaire) e não ir diretamente à estrutura (a análise de mercado e dos eventos entre as classes antagônicas)?

Em primeiro lugar, é importante lembrar do mais famoso ensaio de Benjamin, “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”. Nesse estudo, o filósofo recorda a tarefa do materialismo histórico: fornecer prognósticos para a interrupção da história da luta de classes. Benjamin nos lembra de que Marx, ao empreender sua investigação do modo de produção capitalista, tinha como objetivo não apenas descrevê-lo, como mostrar contradições interiores que poderiam contribuir para a sua própria dissolução. A tarefa da teoria materialista desenvolveu-se, em Marx, tentando perscrutar de que maneira o próprio modo de produção da vida cria “as condições necessárias à sua abolição”. (BENJAMIN, 2012a, p. 9)

Uma vez que para o filósofo todas as modificações em um modo de produção da vida possuem manifestações sensíveis, a dialética das condições de evolução e dissolução do capitalismo não estariam menos visíveis em quaisquer esferas da vida social; ao conceber assim a dinâmica contraditória do capitalismo, Benjamin conferiu à estética um valor para a luta política equiparável ao da pesquisa econômica, da pesquisa histórica, ou qualquer outro campo do saber antes privilegiado pelo marxismo vulgar.

Isso nos leva à primeira conclusão a respeito da importância que se deve dar ao estudo da superestrutura: é nela que as contradições (a opressão e as condições de sua dissolução) aparecem, e nela o proletariado tem chance de tomar consciência de sua posição de classe.

Em segundo lugar, é preciso lembrar também da concepção monista inaugurada pelo materialismo histórico. A concepção benjaminiana da relação entre a base e a superestrutura no marxismo tentou seguir de perto essa concepção, tal como exposta em *História e consciência de classe* de Georg Lukács, que compreendia que o mérito do materialismo sobre o idealismo fora o de abalar o dualismo com que se diferenciam as esferas da vida. (LUKÁCS, 2003) O materialista histórico deveria ser capaz de tecer as mais finas relações entre as esferas da vida que, no contexto moderno, se creem separadas. Na compreensão de Giorgio Agamben, em um ensaio intitulado “O

príncipe e o sapo”, a relação entre estrutura e superestrutura na obra de Walter Benjamin é a de uma identidade imediata que abole a distinção metafísica entre animalidade e racionalidade:

A práxis não é, na realidade, algo que tenha necessidade de uma mediação dialética para reapresentar-se depois como positividade na forma da superestrutura, mas é desde o início “aquilo que é verdadeiramente”, possui desde o início integridade e concretude. Se o homem se descobre “humano” na práxis, isto não ocorre porque, além de realizar em primeiro lugar uma atividade produtiva, ele transpõe esta atividade produtiva e a desenvolve em uma superestrutura e, deste modo, pensa, escreve poesias, etc.; se o homem é humano, se ele é um *Gattungswesen*, um ser cuja essência é o gênero, a sua humanidade e o seu ser genérico devem estar integralmente presentes no modo como ele produz a sua vida material, a saber, na práxis. Marx abole a distinção metafísica entre *animal* e *ratio*, entre natureza e cultura, entre matéria e forma para afirmar que, na práxis, a animalidade é humanidade, a natureza é cultura, a matéria é a forma. Sendo assim, a relação entre estrutura e superestrutura não pode ser de determinação causal nem de mediação dialética, mas de *identidade imediata*... Verdadeiro materialismo é somente aquele que suprime radicalmente esta separação e não vê jamais na realidade histórica concreta a soma de uma estrutura e de uma superestrutura, mas a unidade imediata dos dois termos na práxis. (AGAMBEN, 2008, pp. 144-145)

Ao contrário do entendimento vulgar da metáfora de Marx sobre a “base” e a “superestrutura”, que afirma que esta é puro reflexo daquela, Benjamin apontou para a dupla relação entre as duas: no caso da obra de arte, nela se veriam *reflexos* das convulsões sociais por que passariam as eras (na medida em que modificações no modo de produção demorariam algum tempo para se “refletir” na superestrutura, como afirma o epílogo do ensaio sobre “A obra de arte...”); mas também, nela estariam *futuros* em germe, demandas sociais que só poderiam ser atendidas em outra configuração histórica. Esses futuros correspondem às contradições engendradas pelo próprio modo de produção da vida e pela práxis da vida social.

Nesse sentido, Benjamin concebe que a superestrutura possui elementos antecipadores. Esses elementos têm duplo sentido: os elementos superestruturais trazem consigo “futuros” possíveis da humanidade, assim como instauram demandas por esses futuros. Benjamin segue de perto a teoria de Carl Jung a propósito das obras de arte. Para Jung, a arte captaria intuitivamente as orientações futuras da consciência geral. Assim, teria dito que o Expressionismo antecipara o niilismo dos médicos, o que teria dado origem posteriormente ao interesse gradativo pelo psíquico (e pela psicanálise, é o ponto de Jung), em detrimento do corpo biológico (a poesia do alemão

Gottfried Benn seria pioneira neste caso). Essa intuição mediúnica nada teria de sobrenatural: ela diria respeito a processos que se elaboram antes, na inconsciência, e que só tardiamente se manifestam de maneira mais explícita. Nas palavras de Jung copiadas nos arquivos do trabalho das *Passagens* por Benjamin: “A arte expressionista antecipou profeticamente esta orientação [de interesse crescente pelo psíquico], assim como a arte sempre capta intuitivamente, por antecipação, as orientações futuras da consciência geral.” (JUNG apud BENJAMIN, 2009, p. 514)

Em terceiro lugar, é preciso lembrar o que um historiador britânico disse em meados do século XX a esse propósito. E. P. Thompson lembrou, em seu artigo sobre “Folclore, antropologia e história social”, que não apenas “sem produção não há história”, mas que também “sem cultura não há produção.” (THOMPSON, 2001, pp. 258-259). Foi essa a intuição que o levou a propor que se esquecesse a metáfora da base e da superestrutura. “O que muda, assim que o modo de produção e as relações produtivas mudam, é a *experiência* de homens e mulheres existentes.” (Ibidem, p. 260) O corpo social é formado por todos os elementos a que costumamos denominar estruturais e superestruturais.

O estudo da “superestrutura” se mostra como um imperativo de primeira ordem. Se acompanharmos as análises de Benjamin e suas diretrizes metodológicas, podemos arrematar ainda que é no plano estético que podemos perceber com mais força, clareza e distinção as convulsões sociais legadas a um dado povo. Em nosso caso, é preciso ainda dizer que não apenas o estudo do tempo qualitativamente negativo é importante, como também é necessário compreender como ele interpenetra uma realidade empiricamente dada: os seres humanos experimentam o tempo negativo, mas não o experimentam da mesma forma nem sob as mesmas condições, mesmo dentro de um mesmo modo de produção e dentro de uma mesma classe.

É por isso que o estudo da superestrutura não pode ser compreendido como mero parque de diversões dos saberes do materialismo histórico. Em verdade, mesmo o parque de diversões possui uma função tão central nos primórdios do capitalismo (e sua estrutura obviamente derivada do ambiente em que as massas trabalhadoras se alienavam durante a jornada de trabalho), que, na tensão entre governo e desgoverno, não seria difícil perseguir os rastros das contradições sociais oriundas das lutas travadas entre as classes nas trilhas de uma montanha russa. O parque e a fábrica pertencem à mesma esfera, assim como a estrutura e a superestrutura modelam a produção da vida.

4. Interrupção

O tempo vazio experimentado pela humanidade envolvida pelo capitalismo é mantido graças ao *continuum* da história dos vencedores. A tarefa do materialismo histórico é dar fim à história da barbárie, interrompendo o tempo vazio e homogêneo a que temos chamado Progresso.

Para Walter Benjamin, é necessário que essa interrupção ocorra ao mesmo tempo epistemológica e praticamente – o que, vale dizer, coincide com o momento da práxis efetiva do ato revolucionário. É por isso que o conceito central das teses “Sobre o conceito de história”, o testamento revolucionário de Benjamin, é o de *jetztzeit*, que podemos chamar de “tempo-de-agora”. Graças a esse conceito, toda situação na história da dominação se configura como momento decisivo, entre o perigo e a oportunidade revolucionária.

O ato revolucionário identifica há quanto tempo uma miséria se abate sobre os oprimidos e o interrompe. Por isso é capaz de identificar o seu “agora” histórico com outros “agoras” do passado, onde o mesmo perigo lampejava. Robespierre compreendia a atualidade de Roma para o contexto francês, e, transformado em Spartacus, lutava contra a tirania dos césares:

A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem faro para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado do outrora. Ela é o salto de tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução. (BENJAMIN apud LÖWY, 2005, p. 119)

Uma vez que a história dos oprimidos é uma história do emudecimento de vozes, ou seja, uma história descontínua, de que maneira poderia ser salva? Antes de tudo, é tarefa do materialismo histórico fundar a tradição dos oprimidos, para poder salvá-la. Nos manuscritos de preparação para as teses, Benjamin diz: “A tradição é o descontínuo do que já foi, por contraste com a história enquanto contínuo de acontecimentos.” (BENJAMIN, 2012b, p. 182) E ainda: “A história tem como tarefa não apenas apropriar-se da tradição dos oprimidos, mas também fundá-la.” (Ibidem, p. 192)

Se a história do opressor precisa ser destruída, e a do oprimido é uma história de descontínuos, o método do materialista histórico não poderia ser outro senão o *método construtivo*. O materialismo histórico se diferenciaria dos outros métodos historiográficos por seu “princípio construtivo” [*konstruktive Prinzip*] (BENJAMIN apud LÖWY, 2005, p. 130).

Esse princípio pressupõe a destruição. Ele arrancar o objeto de seu contexto natural, como num salto. O materialista constrói um estado histórico de coisas, ao invés de recuperar um estado histórico previamente dado. É ele quem inaugura a central de forças, fazendo com que a sua atualidade toque o passado.

O método construtivo deve armar uma constelação entre passado e presente onde o pensamento se move livremente (mas não sem critérios). Essa construção precisa ser saturada de tensões: as lutas históricas entre as classes opressoras e oprimidas de todas as eras. Quando o pensamento para bruscamente, nos diz a tese XVII, ele configura um choque, que explode a imagem construída. Apenas uma história descontínua, que salta do presente para o passado e do passado para o presente, é capaz de desafiar o tempo vazio do capital.

A tese XIV nos ajuda a compreender a relação entre esse procedimento construtivo e a chance revolucionária:

A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora [*Jetztzeit*]. Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história. (Ibidem, p. 119)

O método construtivo satura o tempo homogêneo e vazio de tempos-de-agora [*Jetztzeit*]. A classe dominante inaugurou esse tempo vazio, pois não há construção histórica dentro da dominação: apenas o cortejo fúnebre da história dos vencedores. O materialista histórico constrói na medida em que pressupõe a destruição da história tradicional (da tradição dos vencedores, dos dominadores). A história dos vencedores se construiu em cima das ruínas históricas dos oprimidos, que ficaram soterradas sob os edifícios (do Historicismo, à época de Benjamin). É com as ruínas da história tradicional (daquela, vencedora explodida, e dessa, vencida soterrada) que o materialismo histórico *constrói* uma nova constelação dos fatos, de acordo com o perigo que relampeja no presente.

Para compreendermos o que seria o *Jetztzeit*, o tempo-de-agora, podemos recorrer à sua familiaridade com a moda como exposta pela tese XIV. A moda é o eterno-retorno do novo. Apesar da necessidade incessante de novidade, ela a procura no passado, aonde quer que este lhe pareça atual. Assim é o espírito nutrido pela vontade de revolução, isto é, de salvação e reparação, do presente e do passado. O *Jetztzeit* pode ser encontrado nos cantos mais escuros do tempo histórico: ele é um barril de pólvora que o materialista histórico recebe por um ato secreto das gerações que o precederam.

A tese XV desenvolve melhor a relação explosiva com o tempo, própria dos momentos revolucionários. Ela lembra que a Revolução Francesa introduziu um novo calendário. “O dia com o qual começa o novo calendário”, nos diz Benjamin, “funciona como um condensador de tempo histórico [*historischer Zeitrafer*].” (Ibidem, p. 123) O tempo homogêneo e vazio é o tempo do relógio. A nova hora é sempre um eterno-retorno de um tempo pobre, onde a repetição é a regra. O

tempo dos calendários, no entanto, das festas, dos rituais, são tempos saturados, quando cada repetição acontece em um arranjo totalmente diferente. Além disso, a cada festa, a lembrança altera as anteriores, de acordo com o presente, e vice-versa. O tempo do relógio corresponde aos operários nas fábricas com os corpos disciplinados para empregar sua força de trabalho com a máxima “qualidade”. O tempo dos calendários é uma condensação do tempo histórico, quando cada momento está saturado pelo *Jetztzeit* como em uma festa antiga, plena de sentido.⁶

O tempo histórico condensado equivale ao tempo saturado de *Jetztzeit*. O primeiro dia de um novo calendário (ou seja, o primeiro dia da revolução) é um condensador de tempo histórico [*historischer Zeitrafer*]. Ele é uma espécie de abreviação. Todos os dias que foram reparados pelo primeiro ato revolucionário se condensam no primeiro dia de verdadeira festa.

A imagem dialética de que fala Benjamin em suas teses, que apresenta o momento em que se deve lutar pelo passado e pelo presente, é, portanto, o objeto de uma construção. Ela não preexiste ao materialista histórico. Mas, uma vez estabelecida, ela dá certa legibilidade ao tempo (que, em estado bruto, é ilegível, é incognoscível), e apresenta o perigo e a chance revolucionária, na forma de um choque. Esse choque possui o dom de acordar a humanidade de seu transe de esquecimento. É ele quem dissolve o tédio e o gosto do nada. A imagem dialética traz à tona a memória soterrada, mas, como nos sonhos, o faz transformando o ocorrido de acordo com as imagens do presente. Segundo um manuscrito de Benjamin, “a imagem dialética deve ser definida como a memória involuntária da humanidade redimida.” (BENJAMIN, 2012b, p. 179)

O método construtivo do materialismo histórico corresponde à exigência de fundação de uma tradição (dos oprimidos) que não preexiste, mas que ainda assim precisa ser salva. O método construtivo desafia o tempo vazio com o tempo-de-agora, ao ostentar a grandeza do gesto da interrupção de que toda geração é dotada.

⁶ É preciso lembrar que o sentido dos calendários se distancia, na marcação do tempo, do sentido dos relógios, na medida em que a volta circular do ponteiro faz tábula rasa de qualquer acontecimento histórico. A volta do ponteiro subtrai toda a experiência na marcação do tempo. O calendário, pelo contrário, é feito de acontecimentos coletivos decisivos, e de sua lembrança ao longo do tempo. Os marcos dessa concepção de tempo não são puras abstrações cartesianas, mas acontecimentos que afetaram toda a comunidade de viventes.

BIBLIOGRAFIA:

- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**. Destrução da experiência e origem da história. Minas Gerais: Ed UFMG, 2008.
- BAUDELAIRE, Charles. **Prosa e poesia**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.
- BENJAMIN, Walter. **A modernidade**. Trad. João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006.
- _____. **Benjamin e a obra de arte**. Trad. Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012a.
- _____. **O anjo da história**. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012b.
- _____. **Passagens**. Organizador da tradução brasileira Willi Bolle. São Paulo: UFMG, 2009.
- LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Trad. Wanda Brant e Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. Estudos sobre a dialética marxista. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Ideologia Alemã**. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. **O Capital**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: EdUNICAMP, 2001.