

CRÍTICA DA RAZÃO DESOBEDIENTE: A DIALÉTICA PASSADA A LIMPO DE HEGEL A BENJAMIN

ANDRÉ CARDOSO SZNAJDER¹

Resumo: Pretendemos, com este trabalho, discutir os caminhos tomados pela noção de formação (*Bildung*) em Hegel e sua relação com a crítica do progresso feita por Benjamin. Assim, num primeiro momento, trataremos do papel do progresso e da rememoração (*Erinnerung*) no processo de formação (*Bildung*) do Espírito Absoluto, tendo em vista principalmente o desfecho da *Fenomenologia do Espírito*. À luz de algumas observações de Adorno sobre a questão do progresso, pensaremos nos problemas históricos da intelectualidade alemã que Hegel tomou para si. Por fim, discutiremos as críticas de Benjamin ao progresso e à combinação entre modernização e barbárie.

Palavras-chave: Rememoração; Bildung; Unbildung; Progresso; Periferia.

No prefácio de sua *Fenomenologia do Espírito* (doravante, PhG), Hegel diz:

Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração - um salto qualitativo - interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à sua nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior (2014, p. 28-9).

Para Hegel, a emergência da consciência filosófica não se dá de bate-pronto com uma só formulação. Ela exige um processo de formação (*Bildung*) que parte da consciência imediata do objeto. A verdade não é reservada a um restrito grupo de artistas ou filósofos que, privilegiados por uma intuição intelectual, estariam habilitados a acessar o absoluto num piscar de olhos. Ainda assim, veremos a importância do filósofo no acesso ao saber verdadeiro. Para Hegel, nesse ponto, é importante a ruptura com Schelling na PhG: “se o verdadeiro só existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer saber imediato do absoluto, religião, ser [...], então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes, o contrário da forma do conceito” (idem, p. 26)². A filosofia como emergência da verdade só se consuma no resultado de seu desenvolvimento progressivo. A PhG busca cumprir essa tarefa como a apresentação do “vir-a-ser da ciência em geral” (idem, p. 38).

1 Graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

2 Lukács sustenta que o “método da *Fenomenologia do Espírito* brota da polêmica de Hegel contra a filosofia schellingueana” (2018, p. 582). Hegel rejeita três aspectos centrais da filosofia de Schelling: a) o aristocratismo da noção de intuição intelectual segundo o qual “o conhecimento do absoluto só seria acessível a poucos eleitos, só aos gênios” (idem, p. 565); b) a “unidade simples das contradições, sendo que, nessa unidade, todo caráter

A consciência deve então se lançar numa experiência (*Erfahrung*) onde buscará a verdade do objeto. Nesse percurso, vai desfazendo, tijolo por tijolo, a edificação do pensamento ingênuo, que identifica na experiência imediata do objeto a possibilidade de acesso a sua verdade. “Por mais sem reservas que Hegel se fie à determinidade de seu objeto, na verdade à dinâmica objetiva da sociedade, mais solidamente imune ele está à tentação de aceitar a fachada de modo não crítico” (ADORNO, 2013, pp. 78-9). Por isso, podemos, sem medo, admitir que a dialética hegeliana pretende sobretudo engatar a *construção* da verdade pela *destruição* do fato, pelo menos tal como o positivismo os descrevia de forma intransigentemente rígida. Os fatos mais imediatos à consciência se dissolvem diante do trabalho crítico da “negação determinada” e, com isso, também se perde sua autoridade como acesso ao saber verdadeiro. A verificação da correspondência entre o objeto e o critério de sua verdade só é possível pelo “processo de compreensão do seu desenvolvimento” e isso tem por consequência a dissolução da falsa rigidez dos conceitos. A noção hegeliana de “negação determinada” ataca igualmente o positivismo, que ignora as contradições na determinação do objeto, e o ceticismo, que abdica da dimensão produtiva dessas contradições.

Hegel trata, nomeadamente, essa *Bildung* como um “progresso pedagógico” (2014, p. 39), ou seja, como a passagem de um estado inculto para o domínio do saber. No entanto a consciência só pode conhecer a si mesma enquanto consciência, ou seja, só pode se tornar consciência-de-si com a emergência do Espírito: “essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: Eu, que é Nós, Nós que é Eu” (idem, p. 142). Sendo assim, a *Bildung* da consciência filosófica encontra, no percurso fenomenológico, o espírito como *figura absoluta de socialização*. A consciência, ao saber de si mesma, sabe-se como espírito socializado, não mais como consciência individualizada e isolada. Quando pensamos a PhG como a busca da resolução da cisão entre o objeto e ele mesmo, não falamos de um solipsismo ontologizante. A experiência da consciência é a mediação desse processo e compõe uma dimensão mais alargada do Espírito, para além de seu sentido epistemológico. “A experiência que a consciência faz aqui não é somente a experiência teórica, o saber do objeto; mas toda a experiência” (HYPPOLITE, 1999, p.

contraditório foi apagado, ao passo que a identidade hegeliana dos contrários foi da identidade e da não-identidade” (idem, p. 567) e c) a “imediaticidade da ‘intuição intelectual’” que “produz em medida crescente uma visão global anti-historicista” (idem, p. 573). Assim, a base temporal do acesso ao saber verdadeiro é o que diferencia Hegel de Schelling, de modo que tal processo corresponda ao caminho de elaboração das deficiências da consciência imediata. O saber absoluto não pode ser ponto de partida, mas horizonte racional de uma fenomenologia do Espírito.

26), incluindo suas dimensões ética, jurídica, literária, religiosa, social, etc. O espírito, para atingir sua meta, dá uma volta gigantesca por todos os domínios onde aparece, de modo que as figuras da consciência são também “figuras de um mundo” (HEGEL, 2014, p. 300). Lukács também insiste nesse ponto ao ver na PhG um “panorama sistematizado do desenvolvimento histórico da humanidade” (2018, p. 413). A *edificação* da consciência filosófica consiste num processo amplo de formação cultural do espírito absoluto, que não se limita a uma experiência epistemológica, mas, a cada passo, descobre-se um movimento histórico e universal³. O movimento que leva a consciência imediata até o Espírito Absoluto deve ser, portanto, progresso qualitativo. Mas, nesse processo, para que a consciência progrida concretamente, ela deve abandonar sua condição individual e assumir seu caráter universal: “a tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até ao saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si na sua formação cultural” (HEGEL, 2014, p. 38).

A experiência da consciência, portanto, não passa da sucessão de figuras que lhe aparecem na tentativa de cumprir o encargo do saber verdadeiro. Esse movimento de superação das figuras que esgotam suas faculdades especulativas não as elimina completamente. O movimento dessa experiência se vale de dois mecanismos centrais. Em primeiro lugar, a negação determinada, cuja atividade incide sobre um conteúdo específico, não abstrato, opera a cisão entre seu critério de verdade e sua aptidão para cumpri-lo. A negação determinada faz emergir uma nova figura mais habilitada a cumprir a verdade prescrita pela anterior, garantindo a coesão do encadeamento das figuras (Cf. ARANTES, 2000, p. 299). De outro lado, temos a rememoração (*Erinnerung*) que, embora apareça como mecanismo milagroso do saber absoluto, perpassa toda a experiência da consciência trabalhando silenciosamente como órgão de acumulação e garantindo que nenhum conteúdo das figuras seja perdido na sua superação. Assim, a *Bildung* não precisa se lamentar por aquilo que passou, e conserva seu conteúdo na mesma medida que o supera (*Aufhebung*). Por meio desses dois mecanismos do espírito, a *Bildung* se faz progresso, pois o processo de formação da consciência filosófica é eminentemente acumulativo, onde a produção do novo não implica na eliminação do superado.

3 Ainda assim, vale destacar que a dimensão epistemológica da *Fenomenologia do Espírito* não deixa de ser fundamental em sentido profundamente dialético. Embora o Espírito, em seu caminho de realização especulativa, imponha condições que ultrapassam o domínio do conhecimento, nenhuma delas pode fugir ao exercício da consciência sobre as figuras, em termos epistemológicos. A epistemologia, de modo algum é liquidada, mas, enquanto passo necessário, permanece como dispositivo intransponível.

O trabalho de formação do Espírito Absoluto é, assim, *construção retroativa*. A atividade rememorativa vai, no decorrer do processo fenomenológico, ruminando o conteúdo espiritual das figuras: cada estágio é sempre *recorreção especulativa* do estágio anterior. Desse modo, a *recorreção retroativa absoluta é o desfecho*, onde as figuras se tornam momentos do Presente Absoluto do Espírito. A filosofia, na figura do saber absoluto, aparece como o momento supremo de reunião de todo o conteúdo figurativo para a consumação da unidade de todos os momentos. Assim, a consciência vê os momentos de sua formação num só presente, permitindo ao espírito absoluto não só organizar sua riqueza total, mas também destravar o advento da história, como atividade do espírito, agora consciente de si, no tempo, uma vez que “só está no tempo o espírito total” (HEGEL, 2014, p. 450).

. . .

A resolução especulativa da PhG foi embasada pela absorção do não-idêntico como momento da identidade absoluta. Aquilo que, ao longo do percurso, se chocava e entrava em confronto saía de mãos dadas pela reconciliação espiritual. Todo material espiritual, convertido em Momento, foi reordenado num mesmo Presente absoluto cujo nexos de unificação está submetido à autoridade da filosofia. Mas valeria analisar se a filosofia realmente seria capaz de cumprir tal tarefa.

Se se pode presumir algo como especificamente alemão, então é o fato de que o grandioso está mesclado com o monstruoso de uma tal maneira que não se pode distingui-los por quaisquer limites convencionais. Enquanto ultrapassa todo o limite, quisera, ao mesmo tempo, subjugar, do mesmo modo que as filosofias e obras de arte idealistas tampouco toleravam qualquer coisa que não surgisse dentro do círculo fechado de sua identidade. Também a tensão desses momentos não é nenhum dado primitivo, nenhum assim chamado caráter nacional [...] O absoluto transformou-se em absoluto horror. Se, de fato, por longos períodos que se prolongaram para além da primeira época burguesa, as malhas da rede civilizatória – do aburguesamento – não estiveram tão firmemente tecidas quanto nos países ocidentais, então manteve-se intocada uma reserva de forças em estado natural. Com isso, gerou-se tanto o firme radicalismo do espírito quanto a permanente possibilidade de regressão. Por isso, nem Hitler pode ser considerado como destino do caráter nacional alemão, nem foi por acaso que ele se impôs na Alemanha (ADORNO, 1995, p. 128-9, trad. mod.).

“É o desenvolvimento retardatário do capitalismo que põe o intelectual em evidência”, de modo que “vai se tomando problemática a ideia de uma revolução nacional clássica e se aprofundando a fratura que aparta as camadas cultivadas das grandes massas amorfas tangidas pela inércia reinante” (ARANTES, 1996, p. 307). A ausência, na Alemanha da passagem ao século XIX,

de uma classe historicamente apta à condução de um processo revolucionário⁴ que exorcizaria a nação do fantasma do atraso foi patologicamente recebida por sua intelectualidade. De um lado, foram acometidos por uma depressão política que era experimentada como “um desencanto coletivo com a civilização do tempo”, de modo que tudo, aos olhos do intelectual, parecia ilógico e sua experiência nacional fosse uma “verdadeira *Bildung* às avessas” (idem, p. 73). De outro lado, o absurdo que era fazer parte da nação tão avançada intelectualmente quanto atrasada economicamente fez os intelectuais assumirem uma posição de “messianismo nacional” na esperança de “acertar o passo com as coisas e as ideias” (idem, p. 364). Isso se transformou numa mania de “pensar até o fim”, onde o espírito, a única arma que os intelectuais tinham às mãos para essa batalha de redenção nacional, assumia uma condição patológica. Por isso, a posição que a filosofia ocupa na PhG como redentora das contradições do movimento fenomenológico – que, como vimos, não é meramente epistemológico, mas também histórico-universal – faz parte desse voluntarismo intelectual que expressa como “a considerável irrealidade social das ‘ideias modernas’ [no caso, a de progresso] no cenário alemão dá lugar a uma realidade redobrada no plano do ideal” (idem, p. 366).

Podemos dizer, junto com Adorno, que, em Hegel, “a unidade do sistema repousa sobre a violência irreconciliável” (2013, p. 102). Isso se deve ao fato de a resolução especulativa da PhG estar fundamentada historicamente na inserção periférica da modernização alemã, que, para Adorno, carrega consigo a “permanente possibilidade de regressão”, pois o atraso conserva suas forças mal resolvidas na “tentativa de acertar o passo das ideias com as coisas”. A recaída é o fantasma que assombra os países retardatários e, quando as amarras da sua rede civilizatória distendem, a reserva de forças naturais, que ainda está presente em latência no seu presente histórico, pede a conta. Adorno, portanto, contesta o caráter progressivo da *Bildung* em Hegel, que está entre aqueles em cuja filosofia “a verdade não é passível de ser perdida” (ADORNO, 2009, p. 37). A garantia da acumulação e o trabalho da *Erinnerung* não estão absolutamente seguros quanto ao conteúdo de sua verdade pela sua “permanente possibilidade de regressão” ante a violência proveniente de sua truculenta reconciliação que elas carregam congenitamente por vício formativo. Ou seja, com o resultado da *Bildung* da consciência filosófica, o espírito absoluto não pode comemorar progresso algum, pois ele não é quem ri por último: “o *pathos*

4 “No século XIX vemos de modo crescente (mais notadamente na Alemanha) que eles [os liberais moderados] se tornaram absolutamente relutantes em começar uma revolução, por medo de suas incalculáveis consequências, preferindo um compromisso com o rei e a aristocracia” (HOBSBAWM, 2019, p. 111).

hegeliano que atribui ao espírito do mundo a única realidade efetiva, eco celeste de uma gargalhada infernal, prescreve a si mesmo uma tal extirpação [do particular sob o universal]” (idem, p. 288).

. . .

Benjamin se afasta tanto de Hegel quanto de Adorno. A noção de progresso persiste no seu pensamento. Vejamos de que modo.

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso (BENJAMIN, 1985, p. 226).

Benjamin não recusa a noção de progresso como acumulação. Seu afastamento se dá em função do conteúdo desse acúmulo. Não podemos simplesmente admitir, como faz Löwy que “a história universal do historicismo é falsa, pura acumulação artificial” (2005, p. 132). A crítica de Benjamin não pode ser reduzida a mera rejeição da ideologia do progresso. De certo modo, quando Adorno sugere um movimento duplamente progressivo-regressivo, sua posição acaba por rejeitar a noção hegeliana de elaboração acumulativa do tempo do Espírito. Benjamin não faz isso; sua crítica não só reconhece o triunfo decisivo do progresso, mas também recolhe suas determinações antagônicas, a fim de sinalizar para suas inflexões imoderadas. Assim, longe de ser mera construção artificial, o progresso, como acúmulo de “escombros sobre escombros”, revela que a modernização escolta uma acumulação ambígua tanto de construção quanto de destruição. Os tijolos do edifício do mundo anterior que Hegel via se desmanchar não cessaram de ser derrubados. Mas também não se trata, na sua leitura, da “permanente possibilidade de regressão”, e sim da combinação entre construção e destruição. Por isso, todo progresso é progresso da barbárie.

Adorno estava tentando indicar que o progresso é um movimento truncado e intermitente, pois as amarras frouxas da rede civilizatória, de vez em quando, pedem a conta. Até na sua célebre imagem, essa noção é precisa: “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica. Essa história termina com a ameaça total da humanidade organizada contra os homens organizados” (ADORNO, 2009, p. 266). A bomba atômica não explodiria a qualquer momento, mas sua devastação era, na leitura de Adorno, expressão da “permanente *possibilidade* de regressão”. A

persistência da barbárie, pelo menos após o Terceiro Reich, não era de fato consumada, ela persistia enquanto *ameaça geral*.

“A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1985, p. 226). A exceção, como o resíduo bárbaro da modernização não é, para Benjamin, mera possibilidade, e sim a realidade dos processos sociais no seu avesso constitutivo. A *Bildung* é acompanhada de uma *Unbildung*, não apenas potencialmente destrutiva, mas permanentemente. Curioso que Adorno tem uma observação a esse respeito: nas fases em que os desenvolvimentos das forças produtivas se separam do suporte das ligações inter-humanas, então

o espírito do mundo, totalidade dos particulares, pode se converter naquilo que ele soterra sobre si. Salvo um engano completo, essa é a marca distintiva da época atual. Em contrapartida, em períodos em que os viventes necessitam do progresso das forças produtivas ou ao menos não são visivelmente ameaçados por esse progresso, prepondera com certeza o sentimento de concordância com o espírito do mundo, apesar da contracorrente cheia do pressentimento de que tudo não passa de um cessar-fogo (ADORNO, 2009, p. 256).

É claro que Hegel vivia um período de desenvolvimento das forças produtivas como promessa de realização do novo mundo⁵. Por outro lado, Benjamin recolhe os resultados explosivos dos processos de modernização e não cansa de criticar as teses progressistas que veem com “assombro” os acontecimentos bárbaros do século XX. Na verdade, ele percebe como o espírito não avança sem soterrar oprimidos, tanto seus corpos – “num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano” (BENJAMIN, 1985, p. 115) – quanto sua memória⁶. A experiência intelectual de Benjamin está profundamente arraigada num arroubo não só de destruição das forças produtivas, mas também de uma demonstração do que elas são capazes. No entanto, Benjamin dedica-se a tomar distância do “agora apareceu

5 “A apaixonada crença no progresso que professava o típico pensador do Iluminismo refletia os aumentos visíveis no conhecimento e na técnica [...]” (HOBBSAWM, 2019, p. 48-9). Apesar, de Hegel estar distante da classificação de um “típico pensador do Iluminismo” as condições históricas sobre as quais ele produziu sua filosofia são marcadas pelo desenvolvimento crescente da técnica.

6 Ao passo que as mortes são tratadas como parte do progresso histórico, o discurso progressista soterra também a memória. Hegel assume essa posição: “Pode-se chamar-se astúcia da razão ao seguinte: a razão faz que as paixões atuem por ela e que aquilo graças ao qual ela chega à existência se perca e sofra dano. [...] A Ideia não paga por si o tributo de ser determinado e caducidade, mas mediante as paixões dos indivíduos. César teve de realizar o necessário, de derrubar a liberdade apodrecida; ele próprio pereceu nesse combate, mas o necessário subsistiu: a liberdade sucumbiu, em conformidade com a Ideia, sob o acontecer externo” (HEGEL, 2013, pp. 103-4). A “tradição dos oprimidos” diria que aqueles que sucumbem *em nome do* progresso, sucumbem efetivamente *pela* barbárie. A luta dos oprimidos é também para “salvar os mortos” que ainda não estão seguros diante da continuidade do “amontoar de escombros” que recorda deles como reveses no caminho rumo ao progresso.

a destruição”, pois, na sua leitura, ela sempre esteve presente como avesso da modernização, na vida dos oprimidos; na verdade, o Terceiro Reich é mais uma das figurações históricas da barbárie, perfeitamente adequada às dinâmicas de destruição imanentes ao progresso, que lhe fornecem alento. A *Bildung* prova de sua própria desobediência: não se trata de enxergar, no período em que Benjamin escrevia, um momento caótico, escuso do progresso racional, mas a epifania do acúmulo de todas as forças produtivas⁷ e espirituais para a formação de Presente reconciliado consigo mesmo.

A crítica direcionada a Hegel, apesar de não declarada, é severa. Benjamin contesta “o conceito hegeliano de uma *Erinnerung* (recordação, lembrar) totalizante e infinita, na qual a majestade do espírito absoluto se transforma facilmente em apologia do desenrolar histórico” (GAGNEBIN, 2013, p. 110). Há, em Benjamin, uma crítica à unilateralidade do processo hegeliano de formação da consciência filosófica. Esse, como desenvolvimento que é, ao mesmo tempo histórico, pelo fundamento temporal do encadeamento de suas figuras, e condição da história, pela conquista do espírito consciente-de-si apto a produzir um tempo conceituado, vale-se da negatividade do tempo para a construção especulativa do novo mundo. Benjamin alerta para o rastro de destruição que ele deixa não apenas no seu processo de formação, mas também na sua pretensa realização no espírito absoluto e em sua realização efetiva na história universal. O presente absoluto da história, que só cumpre suas condições de inteligibilidade – e, portanto, de efetividade – como atividade unificadora da *Erinnerung*, torna-se possível se, com ele, a violência de sua reconciliação atingir as margens da modernização ainda distantes de qualquer tipo de reconciliação. Adorno, aqui, nos ajuda ao indicar que a “antecipação filosófica da reconciliação é um atentado contra a conciliação real” (2013, p. 102).

A reconstrução do passado, função central da *Erinnerung* na PhG, também é tema de Benjamin: “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’” (BENJAMIN, 1985, p. 224). A história se faz enquanto reelaboração, ao mesmo tempo, teórica e prática da luta entre os oprimidos e os opressores cristalizada no tempo-de-agora (*Jetztzeit*). A disputa da história envolve também a efusão de sua narração, que está articulada com a tarefa

7 Benjamin já havia percebido esse momento histórico de destruição das ⁷forças produtivas em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*: “A utilização antinatural das forças produtivas é encontrada na guerra, que prova com suas devastações que a sociedade não estava suficientemente madura para fazer da técnica o seu órgão, e que a técnica não estava suficientemente avançada para controlar as forças elementares da sociedade. [...] Essa guerra é uma revolta da técnica, que cobra em ‘material humano’ o que lhe foi negado pela sociedade” (1985, pp. 196).

tanto de redimir a penúria dos oprimidos do presente quanto de salvar aqueles que sucumbiram no passado da narrativa gloriosa do progresso: “os mortos não estão em segurança se o inimigo vencer” (idem, pp. 224-5).

No entanto, a grande divergência entre Benjamin e Hegel acerca da noção de história se expressa no que eles entendem, respectivamente, por “tempo-de-agora” (*Jetztzeit*) e Presente (*Gegenwart*). Este é *resultado* especulativo do trabalho rememorativo do qual o saber absoluto se vale para cumprir o critério da sua verdade absoluta, a saber, a “unidade mesma” dos momentos de sua formação. O *Jetztzeit*, de outro lado, é *interrupção* do processo histórico que combina *Bildung* e *Unbildung*, é precisamente o “explodir do *continuum* da história” (BENJAMIN, 1985, p. 230). O *Jetztzeit* é um torvelinho de abertura histórica, não, como pretendia Hegel, o resultado da formação triunfante do tempo espiritual. Na verdade, Benjamin passa a limpo a dialética hegeliana na sua obsessão pela formação, rastro de uma experiência intelectual desasossegada pelo atraso nacional. A continuidade da história, em seu encadeamento progressivo é teratologicamente verídica. Assim como em Hegel, o passado não desaparece; entretanto, mortandade e opressão são renovadas a cada passo, de modo que a correção do tempo histórico tenha a extorsão da formação como seu coeficiente, e não sua vitória monumental. A *Bildung* não fracassou, não é artificial, mas, como só avança pela convocação de seu oposto, sua glória é extorquida pela atividade de rememoração que junta ao caldo do tempo presente componentes dos mais monstruosos. Por isso que a consagração hegeliana, ao articular suas oposições, produz uma “oscilação entre celebração entusiasta e acomodações regressivas” (ROSA FILHO, 2009, p. 288). No entanto, Benjamin percebe que a *Bildung* não se comporta para com seu oposto (*Unbildung*) com alternância, mas com cumplicidade. A *Bildung*, como resultado do *continuum* da história, é milagre macabro.

A categoria central da noção de história de Benjamin não é, “como se poderia esperar quando se passou pela escola da dialética hegeliana ou marxista, a da mediação, ainda menos a da ‘mediação a partir do processo global [...]’. O conceito-chave é o da interrupção da história” (LOWY, 2013, p. 96). Enquanto, para Hegel, o desenrolar histórico constitui o Presente na colheita de seu resultado especulativo, em Benjamin, o “tempo-de-agora” explode o próprio desenrolar histórico no seu “amontoar de escombros sobre escombros”. Vale explicitar que não se trata de uma implosão, pois o progresso não sucumbe às suas próprias contradições; ou, se sucumbe, deixa, em seu tributo, a catástrofe total. Não se pode confiar na ideia hegeliana de que “não há contradição sem promessa de reconciliação”, de que é preciso buscar o verdadeiro no

falso. O verdadeiro não é imanente ao falso, mas lhe é imposto extrinsecamente como emergência (*Ausnahmezustand*). O “tempo-de-agora” não é a realização do resultado épico, mas a fuga dele na sua consagração catastrófica.

. . .

Em carta a Niethammer de 1816, Hegel indica que “o espírito mundial deu ordem para avançar” (apud. ROSA FILHO 2009, p. 19). Mas, parece que a Alemanha, durante mais de um século, se recusava a obedecer a Razão. Permanecia numa realidade atrasada a despeito de todas as tentativas teóricas malogradas de engatar a marcha do progresso. Daí a depressão intelectual alemã que acometeu um filósofo como Hegel, que viu na dialética a saída para a reconciliação absoluta e a superação do marasmo nacional. A mania do absoluto atravessou o Reno de modo transfigurado: a Revolução se daria nas cabeças, e não cortando elas. Da mesma maneira, o progresso permanecia obstinado e, com isso, essa mania ia se transformando num amontoado de escombros que crescia até o céu. Até que, mais ou menos cem anos depois esses escombros despencaram sobre a cabeça dos intelectuais. Entre elas estava Walter Benjamin, alertando que essa barbárie não era nenhuma surpresa.

O caso alemão, na sua condição de inserção periférica na modernização capitalista foi exemplar do modo pelo qual o “avanço” que Hegel antevia combinava o “grandioso com o monstruoso”. A mania da *Bildung*, própria de sua condição de intelectual periférico, ofuscava a “*Bildung* às avessas” que era particular das periferias. A razão não parecia estar muito disposta a obedecer a suas próprias prerrogativas de reconciliação, pois se olhássemos bem, nas margens, sempre encontraríamos as disposições bárbaras do progresso. A catástrofe alemã só foi espantosa para aqueles que viam na inserção periférica na modernização uma correnteza que escoava a seu favor.

Benjamin percebeu como o novo tempo convoca sempre o seu oposto, não como mera possibilidade, mas como efetividade da vida dos “oprimidos”. O progresso é sempre progresso da barbárie, como “amontoado de ruínas cresce até o céu”. E, naquele mesmo movimento para o qual o espírito parecia se encaminhar – e que Hegel viu com tanta empolgação –, Benjamin alertou seu passo em falso, como a desobediência imanente dos espíritos da periferia. Ele deu um testemunho intelectual da articulação persistente entre *Bildung* e *Unbildung* e, assim, de como podemos usar os destinos trágicos da história alemã para reler Hegel. Em vez de confiar que a história corria a seu favor, disse que só havia uma maneira de escapar da catástrofe total: é preciso puxar imediatamente o freio de emergência antes que caiamos no abismo do progresso sem fim para o qual nos dirigimos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. *Dialética Negativa*. Trad. M. Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009 [1966].
- _____. *Palavras e Sinais: Modelos críticos 2*. Trad. M. H. Ruschel. Petrópolis: Vozes, 1995 [1969].
- _____. *Três Estudos sobre Hegel*. Trad. U. R. Vaccari. São Paulo. Unesp. 2013 [1963].
- ARANTES, P. *Hegel: a ordem do tempo*. Trad. R. R. Torres Filho. Hucitec/Polis. São Paulo. 2000 [1973].
- _____. *Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência Intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- BENJAMIN, W. *Obras Escolhidas: magia e técnica, arte e política* (v.1). Trad. S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- GAGNEBIN, J.-M. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013 [1994].
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. P. Meneses. Petrópolis. Vozes/São Francisco. 2014 [1807].
- _____. *A Razão na História*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2013 [1822-31].
- HOBSBAWM, E. *A Era das Revoluções*. Trad. M. Penchel e M. L. Teixeira. São Paulo: Paz e Terra, 2019 [1962].
- HYPPOLITE, J. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. Trad. S. Rosa Filho et. al. São Paulo: Discurso Editorial, 1999 [1947].
- LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Trad. W. N. C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2005 [2001].
- LUKÁCS, G. *O Jovem Hegel e os problemas da sociedade capitalista*. Trad. N. Schneider. São Paulo. Boitempo. 2018 [1938].
- ROSA FILHO, S. *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Barcarolla, 2009.