

DO ETERNO RETORNO E SUAS FORMAS: ENTRE CONTINUIDADE E RUPTURA NA HISTÓRIA DE ALGUMAS RECEPÇÕES*

Gustavo Chataignier Gadelba**

RESUMO:

Este estudo visa estabelecer possíveis linhas relacionais entre o conceito nietzscheano de Eterno Retorno e a Filosofia da História benjaminiana. De um lado, Walter Benjamin vê o Eterno Retorno como o pensamento mítico de uma realidade histórica infernal; nesta, a classe dominante evade-se, sem ação, igualando equivocadamente o homem aos movimentos naturais. Por outro, tanto a Origem, idéia de inspiração estética desenvolvida no trabalho sobre o Barroco, quanto a Imagem Dialética, conceito elaborado na fase de aproximação com o marxismo, constroem um pensamento que atualiza os momentos criadores do passado a partir do presente histórico. Assim, esta leitura do Eterno Retorno promoveria o retorno de toda a História do homem tendo em vista a possibilidade objetiva de transformação da sociedade – o que faria do ensinamento de Zaratustra uma nova categoria historiográfica a ser desenvolvida criticamente.

PALAVRAS-CHAVES: *Eterno Retorno. História. Nietzsche. Walter Benjamin.*

* Texto redigido com o apoio do Programa Alban, Programa de bolsas de alto nível da União Européia para a América Latina. Bolsa nº E07D400126BR.

** Doutorando em Filosofia pela Université de Paris VIII. Bolsista do programa Alban. E-mail: eternal_retour@yahoo.com.br.

INTRODUÇÃO

*As we always come back
to the songs we were singing
at any particular time.*

Paul McCartney

Mesmo tendo Walter Benjamin dedicado expressamente poucas linhas acerca do Eterno Retorno (a não ser em referências que não destoavam de considerações marxistas de Lukács e de demais pensadores marxistas de Frankfurt, por exemplo: a mercantilização e a quantificação da vida, o “mesmo”), sustentamos a tese segundo a qual o corpo da teoria da história benjaminiana pode abrigar uma outra aproximação do Eterno Retorno. E isto tanto de uma maneira opositiva, dada a sua distância e crítica em relação ao mecanicismo do marxismo vulgar e oficial, quanto de forma “interna” – posto que uma de suas maiores preocupações desde os textos de juventude foi a de, abstratamente falando, “dar forma ao que passa” e ao mesmo tempo privilegiar a ruptura (sua teoria de uma “dialética estática”). Isto quer dizer que sua crítica ao progresso se muniu tanto da irrupção do novo quanto do plano do qual e contra o qual a singularidade se destaca: em suma, o melancólico pensador operava com uma noção de história em um só tempo englobando continuidade e ruptura. Benjamin busca o “antípoda dialético” do “mesmo” que se espalha na sociedade sob a figura do tédio e de projeções fantasmagóricas, personificadas em mercadorias, vividas como sonho. Propõe contudo a “imagem dialética”, e não o Eterno Retorno da diferença. Certamente, uma simples leitura (ou várias, que seja) dos textos de Nietzsche nos desautorizaria súbito a empreitada. O que o pensador do além-homem aí nos ensina numa extração mais imediata, sem o auxílio de eventuais desdobramentos oriundos de comentários, é: de um lado, o gesto grego de doação de sentido ao acaso, de aceitação da dor e de criação a partir do dado; de outro, uma crítica à moral que impede (ou que tenta controlar) a renovação da vida profana, independente de deus e da metafísica. Ora, vemos ferramentas ou universais nas leituras subseqüentes, encaminhando a letra nietzscheana à crítica do tempo linear. Constatamos isso no “sistema de fluxos”, por assim dizer, de Deleuze, e na reconquista do mundo de Löwith. Portanto, o uso do Eterno Retorno para além da sabedoria trágica, ou numa “tragédia ampliada”, não diria respeito apenas às nossas intuições sobre Benjamin; logo, a apresentação de outros teóricos tem por

meta o estabelecimento de comparações e complementaridades no que tange a uma compreensão historicizante e material do Eterno Retorno.

Num outro plano, contudo, fora a exegese de tais ou tais autores e obras, trata-se de uma tentativa, ou melhor, de uma “aposta”: pôr em diálogo “os” marxismos, para empregarmos a expressão de Derrida (1993, p. 20), e algumas correntes contemporâneas de pensamento. Em suma, não proporemos senão uma história vivida na qual as determinações desempenham um papel nas escolhas (por vezes expostas também ao acaso).

ENTRETO

Primeiramente, nos concentremos ao derredor de Nietzsche. O livro por excelência do Eterno Retorno é o **Zaratustra**, de 1887. Todavia, este conceito já assombrava o pensamento nietzscheano. Mais velho do que **Zaratustra** um ano, **Além do Bem e do Mal** traz consigo valoroso aforismo que nos auxilia na compreensão do Eterno Retorno. O termo não é utilizado: é empregada a expressão *Circulus Vitosus Deus*, tomada por Klossowski para o título de seu estudo. Nietzsche elabora a seguinte hipótese: pode o pessimismo, pensado “até o fundo”, libertar-se das limitações cristãs e budistas? Aqueles com o afã e a visão “mais-que-asiática” chegariam, mesmo sem o saber, ao oposto da negação na qual se está imerso. Trata-se da inversão do niilismo, que se quer eternamente e “*da capo*” (NIETZSCHE, 2003, p. 59).

O sorrateiro demônio que aparece no quarto livro de **A Gaia Ciência** é um prenúncio hipotético do Eterno Retorno, e reaparecerá como um dos personagens de **Zaratustra**. Estamos em 1882, naquilo que mais tarde, em **Ecce Homo** (1888) o filósofo de Dionísio chamará de “introdução” à sua obra-prima, **Zaratustra**. Irrompendo da solidão insinua o demônio: “Esta vida, como você a está vivendo e a viveu, você terá de viver uma vez e incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento [...] terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem”. Ou bem se range os dentes de ódio ou se chamaria a fala do demônio de divina. O aforismo termina em aberto: “o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não desejar nada além dessa última, eterna confirmação e chancela?” (NIETZSCHE, 2001, p. 230).

Assim como o estudo de Lukács sobre o fetichismo da mercadoria, que toma como “dadas” as análises econômicas de Marx (LUKÁCS, 1960, p.

110), o presente trabalho acerca da presença e dos desdobramentos do Eterno Retorno da filosofia de Nietzsche deve igualmente ter como dada a narrativa de **Zaratustra** – em todo seu tom “romanesco-metafísico”. De nada – ou pouco – nos ajudaria “resumir” as imagens criadas e suscitadas pelo texto. Árdua tarefa, essa de embrenhar-se nos ditirambos de Zaratustra e constrangê-lo a um esquema qualquer; talvez daí venha o subtítulo da obra, “Um livro para todos e para ninguém”. Da mesma estirpe é a colocação de Löwith (1998, p. 10-13) sobre o destino de Nietzsche, pensador e louco: “Ele é ainda próximo de nós e já longínquo”. Zaratustra é um livro para quem vem a ser.

Um último apontamento se faz contudo necessário. Michel Foucault, numa entrevista de 1972, afirma que seu Nietzsche “favorito” é o da **Genealogia da moral** e do **Nascimento da tragédia**, sobretudo não figura aí o **Zaratustra**, comenta o francês. Pode-se seguir essa tendência com o Deleuze de **Nietzsche e a filosofia** (cf. DELEUZE, 1988b). Que claro fique que não é este o nosso caso. Lukács em **A destruição da razão**, publicado nos anos de 1950, esforça-se por demonstrar que a moral aristocrática preconizada por Nietzsche tem como adversária específica o socialismo, uma vez que a consciência de classe só aparece sob a ótica do “ressentimento”. Segundo o pensador húngaro, o sentimento trágico do “espírito livre” – que ao fim e ao cabo se ergue enquanto um pertencimento à nobreza – é forçosamente referenciado à totalidade das relações sociais; tal estado de alma acha seu suporte no mundo da classe decadente de então, ou seja, a aristocracia. Para Lukács, portanto, um tal processo de conhecimento recebe o nome de “apologia indireta” da ordem, conceito a partir do qual, aliás, ele agrupa filósofos tão distintos quanto Schopenhauer, Schelling e Kierkegaard dentre outros. Guardadas as devidas proporções e já com uma necessária – e salutar – distância cronológica da querela, seria algo no mínimo apressado, e quiçá mesmo preconceituoso, negar a envergadura e o alcance críticos nietzscheanos em **Genealogia da moral**. As dissertações aí desenvolvidas operam, sem dúvida, a extração teórica da moral, repetida e ritualizada no curso da vida do Ocidente. O narcisismo, o ódio identitário e o preconceito ganham valorosas ferramentas para suas respectivas desmistificações. Após a integração da dor e do desconhecido no gesto grego, o que se viu foi uma sucessiva interiorização de interdições, que se suavizou da imediata caça às bruxas aos refinamentos da culpa. Some-se a este quadro o que daí se depreende praticamente no que tange à diminuição da

capacidade criativa do “homem” (em minúscula, *bien entendu*). A crença numa idéia do belo ou do bem separada da vida (falamos do platonismo), da mesma maneira que o cristianismo prega a docilidade para que se entre no reino dos céus; pois bem, o arraigamento às formas de vida social de antemão conhecidas e o puro medo do novo, do descontrole e do acaso foram os responsáveis pelo surgimento e contínuo endurecimento do “homem ressentido”. Sente-se de novo, dentro da alma, ficando-se refém de projeções subjetivas, em verdade “representações” cujo papel é o de, por assim dizer, “adiantar” o que está em jogo. Ora, sob a égide de tão rígidas regras fica vedado qualquer contato “fresco” de lutas, trazido tão só pelo vento. Quanto a isso, seria mera ignorância desqualificar Nietzsche e sua empreitada sobre o valor dos valores. Não obstante, o caso é que, sobretudo na **Genealogia**, o que seu autor contrapõe ao ressentimento passa muito mais pela dominação do outro do que pelo viés de uma estetização dionisíaca da incontrollável vida. Exemplos pululam e não nos faltam: grupos que se auto-denominam por “bons” e portanto avessos à dor merecem o *status* de “mestres” e dominadores, tendo assim sua violência justificada em nome da compreensão ontológica do afirmar. Nietzsche tece um vasto número de etimologias elogiosas a esses grupos. Todavia, opomos a este exercício filológico uma pequena colheita de termos empreendida por Leandro Konder. O pensador brasileiro cita o dicionário etimológico de J. P. Machado, e encontra surpreendentes definições: maluco, rogado, vilão, multidão, delírio e lucro são apenas alguns exemplos. Os habitantes da colônia portuguesa das Ilhas Molucas se rebelaram e mataram grupos de colonizadores, o que em Lisboa lhes rendeu a alcunha de “malucos”; trabalhadores que insistiam em seguir seus próprios caminhos, afastando-se portando de imposições, tinham sua postura comparada a uma charrua que saía dos sulcos traçados para o arado da terra, acusados assim de *delirare*; os não-romanos, habitantes das “vilas”, deram origem ao termo “vilão”, assim como os que não falavam grego foram tachados de “bárbaros” (KONDER, 2002, p. 152-153).

No entanto, Michael Löwy, em um estudo sobre Benjamin (LÖWY, 2001), e Daniel Bensaid (1999), preocupado com novas interpretações do legado de Marx, valorizam a noção de “intempestivo” como aquilo que leva à ação – sem deixarem de ser críticos em relação à moral dita aristocrática. Na segunda das “Considerações intempestivas” afirma o filósofo de Dionísio que “nós precisamos da história, mas não como em um passeio ocioso no jardim da

ciência: para viver e agir, e não para nos desviarmos preguiçosamente da vida e da ação” (apud BENSÁID, 2008, p. 228). Ainda assim, de Lukács à esquerda dialética contemporânea, o tema do eterno retorno continua estrangeiro, com exceções feitas a Henri Lefebvre e, quiçá, Walter Benjamin. Nada mais do que anti-historicismo, voluntarismo, o próprio reino das fantasmagorias do capital, o “mesmo” apresentado na embalagem do fetiche. Isso posto, munidos estamos para uma nova interpretação. De resto, uma apropriação imediata da **Genealogia**, sem um trabalho crítico, não reterá muita coisa de seu conteúdo. Passagens como as “homenagens” prestadas “à besta loira que se encontra no fundo de todas as raças aristocráticas”, ou a compreensão da Comuna de Paris como uma “forma primitiva” de organização e luta resultante do “atavismo” das “massas” (cf. LUKÁCS, 2007, p. 12) – só podem ser desencorajadoras. Investigaremos um outro Nietzsche – para além do sofismo pequeno-burguês centrado no efeito oratório (o advogado no lugar do filósofo), ao largo portanto da confirmação de si (de toda estranha à afirmação) arqui-territorializada no texto pelo texto. Antes de mais nada, o educador deve se educar (MARX; ENGELS, 2002, p. 100). Ao contrário do “cão de fogo” de Zaratustra, que coloca o rabo entre as pernas diante dos grandes acontecimentos e teme o “ressentimento popular” (NIETZSCHE, 1998, p. 142-145), para o mundo que nasce e renasce sem citações a justiça não é uma “má paixão”, como tentam fazer crer os ideólogos. A abdicação à participação política não faz com que sua função – que necessita de críticas, permanentes e atentas – suma, como que por encanto.¹ A isso Lukács, tomando um conceito emprestado de Thomas Mann, chamou de “intimismo à sombra do poder” – que se aplica em boa parte da discussão “ética” contemporânea e pós-moderna. Sem poder influir nas mudanças sociais, decididas por reuniões de cúpula das classes dominantes, a intelectualidade evade-se da realidade concreta ao tentar criar um nicho cuja autonomia é falsa – respeitada por não colocar em xeque as questões decisivas da propriedade privada. Esse prestígio auferido pelo conhecimento separa o intelectual, geralmente quadro da pequena burguesia, das camadas populares (COUTINHO, 1990, p. 71-72).

¹ Este artigo não é a melhor ocasião para discutirmos se de fato é tempo de uma “pós-política”, se nossa contemporaneidade é mesmo a época das “pós-preocupações” e assim por diante. Porém, se concordamos com Alain Badiou (1985), quando este coloca que a política é aquilo que erra entre o Estado e a sociedade (no que ele desenvolve como paradigma do fim da representação e início da organização gerada pela “fidelidade ao acontecimento”), nos parece mais eficaz e mais político (logo, da ordem do profano) pensar justamente a política como contradição: este é o papel contraditório do Estado, não apenas um corpo separado, mas também um órgão de representação (BENSÁID, 1997, p. 119); o intelectual engajado deve estar no espaço profano da contradição, na praça pública junto aos sofistas e à opinião – o oposto da Academia fundada por Platão.

O **Zaratustra**, segundo Roberto Machado (2001), pode ser compreendido nos moldes de um “romance de formação” no sentido goetheano: após ter vivido alguns anos isolado da sociedade, o personagem criador do bem e do mal (seguindo a tradição persa do “Zoroastro”) era o único capaz de criar novos valores. Assim, seu percurso é um aprendizado que desemboca no Eterno Retorno e que deve, antes de mais nada, transformar seu próprio niilismo, que é o de sua época. O homem do desgosto é prisioneiro de si mesmo; separado daquilo que pode, culpa a existência. No diálogo com o anão, signo do peso racionalista, nosso “herói” lhe conta aquilo que se lhe foi revelado quando de uma visão²:

Desse portal chamado instante, uma longa, eterna rua leva para trás: às nossas costas há uma eternidade. Tudo aquilo que pode caminhar, não deve, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo que pode acontecer, não deve, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido? E se tudo já existiu: que achas, anão, desse instante? Também este portal já não deve – ter existido? E não estão todas as coisas tão encadeadas, que esse instante arrasta consigo todas as coisas vindouras? Portanto – também a si mesmo? Porque aquilo, de todas as coisas, que pode caminhar, deverá ainda uma vez percorrer – também esta longa rua leva para frente! (NIETZSCHE, 1998, p. 164-166).

APROPRIAÇÕES E DIFERENÇA

Estabelecidos estes primeiros apontamentos de ordem, por assim dizer, da história interna do pensamento de Nietzsche ao lado de pequenos esboços críticos, pontos de partida incontornáveis para uma proposta didática (ao menos parcialmente), passemos a algumas das sucessivas interpretações de que foi alvo. O arqui-sabido e mais-do-que-notório caráter aforismático da obra de Nietzsche e a sustentação de argumentos por meio de figuras de linguagem é *per se* uma estratégia adotada contra a frieza do encadeamento em sistema ou, dito de outra maneira, a forma do pensamento da forma, radicalidade encontrada desde a letra mesma do texto. Portanto, não é de se espantar o fato de que pensadores que lhe são posteriores (Heidegger, Löwith, Deleuze, Jaspers, Adorno, Lacan, Adler, Bataille, Wahl, Fink, Jung, Lefebvre etc.) tenham tentado reconstruir centros de apoio a partir justamente de uma tal dispersão inicial (em se tomando, claro está, uma apresentação ordenada como o outro

² Pensamos ser esta “a” citação do Eterno Retorno.

do aforismo). Jameson estabeleceu uma linha comparativa/relacional, dividida nos pólos entre tradicionalismo, modernismo e pós-modernismo, sobre a qual seria possível aplicar conteúdos históricos particulares. No caso Nietzsche, o autor aponta três correntes principais de leitura: a tradicional (onde se apregoam os valores guerreiros contra a decadência da moral ocidental), a moderna (impregnada pela “hermenêutica da dúvida” cuja efetividade passa pela constante capacidade de auto-ironia) e, finalmente, a pós-moderna (onde se privilegia o fluxo de diferenças e os deslocamentos de/na linguagem).

A luta sobre o legado de Nietzsche não se dá tanto ao nível de seus textos: “Trata-se, sobretudo, de encontrar, de assinalar, de reunir forças exteriores que dêem a esta ou àquela frase de Nietzsche seu sentido libertário, seu sentido de exterioridade”, diz Deleuze. O texto deve ser maquinado, ver com o que funciona (DELEUZE, 1998, p. 14). Imperioso é, pois, relê-los, sentindo o frescor da tinta que, ainda quente, se deita na página amarelecida que viramos. Ainda que se trate do fim da filosofia em prol da poesia, ou o apelo ao mito (quer seja pagão quer seja da bravura), ou ainda da mudança do princípio de conhecimento para o corpo, o devir e o inconsciente, o gesto filosófico, que extrai desse contexto uma linha lógica que lhe guia por dentro o sentido, não é senão um momento de razão. Afastando de pronto o temor ao hegelianismo, esclarecemos que não se trata do “espírito absoluto”, mas do simples (!) ato/fato de dar permanência e, paradoxalmente, identidade (aberta) ao diferente em seu fluxo. Esta a razão pela qual tivemos o cuidado de expor alguns momentos privilegiados do pensamento do eterno retorno em Nietzsche para, de agora em diante, nos aproximarmos de algumas extrações conceituais do minério bruto³ de escrita fina.

³ Ora, tal postulado não poderia invalidar a forma eleita por Nietzsche como a sua; se o singular não se submete ao universal enquanto abstração, se o singular é expressivo e se a “diferença” fala, não precisaríamos, no limite, de comentadores. Mas o caso é que cada qual contribui de acordo com construções, cargas e visões próprias – e não o fazem senão com o auxílio do registro conceitual. A filosofia de Alain Badiou extrai relações das coisas, não podendo então por si mesma produzir “acontecimentos”; trata-se de uma filosofia que se quer radicalmente racional, cuja forma ideal não pode se inscrever senão no infinito matemático do número (sempre disponível e sem espessura histórica, diga-se de passagem), seja ele um número irracional ou não: é sempre medida do desmesurado. Com efeito, são quatro os “procedimentos de verdade” ou de acontecimentos (estes como o começo daqueles): do amor, a ciência, a arte e a política. Neste espaço do encontro, o universal vazio pode ser preenchido pelo singular – sob o olhar da filosofia. Pensamos também na lógica da contradição e o “terceiro excluído” como, por assim dizer, “condição” filosófica: para além de oposição rasa e binária, há a relação entre termos, um meio de embate: uma oposição determinada se torna, posto que objetivada, uma “proposição” – cuja compreensão é possível graças à sua “subjetividade”, no sentido de autonomia (HEGEL, 1982, p. 79). Acreditamos portanto ter justificado, no curso das últimas linhas, tanto o apelo a Nietzsche quanto à evocação de intérpretes.

Começemos nosso itinerário com Gilles Deleuze – não sem antes alguns apontamentos sobre sua bricolagem nietzscheana. Grosso modo, no pós-guerra, algumas correntes do pensamento francês trabalharam as potencialidades da “diferença”: contra a interioridade de um certo sujeito fenomenológico, contra o meta-sujeito revolucionário prenhe de mecanicismo, contra o universalismo abstrato. Agenciando toda uma outra tradição – com o estoicismo, Dun Scott, Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Kafka, Bergson, White Head e outros –, a filosofia deleuzeana se propõe a pensar o singular pelo singular, sem determinação ou sem relação com o outro. Este pensamento libertário de uma esquerda não marxista ou não comunista propõe a relação de forças, sempre sob regime de exterioridade, como nova máxima de compreensão do devir, abandonando – ao mesmo tempo e forçosamente – o horizonte histórico. Elabora-se uma “política do desejo” também ela em oposição ao paradigma do modelo e da identidade, a saber, a idéia de Platão e o homem da psicanálise; seu ponto nodal é o “acontecimento” (que deve ser apropriado para de fato “acontecer”) enquanto instância capaz que “quebrar” reflexos condicionados e liberar fluxos para além dos códigos vigentes.⁴ Pois bem, as ferramentas conceituais deste plano são “diferença” e sua auto-efetivação se dá por meio da “repetição”, que quebra estruturas sólidas e faz ver o fluxo que se oferece “inocentemente”.

Saindo do senso comum, a repetição é oposta à generalidade: uma estabelece diferenças, enquanto que a outra é incapaz de definir. Nosso terreno agora é **Diferença e repetição**, de Gilles Deleuze (1988a).⁵ O título da obra contém algo de intraduzível, posto que em francês “repetição” é também o ensaio, o que denota uma clara aproximação com o universo da tragédia ática. E

⁴ É inegável o valor subversivo destas críticas, na medida em que dissolvem a legitimação de dogmas perpetuados pelo poder, abrindo espaço para a criação do novo a partir daquilo que é novo, quer seja na esfera individual quanto naquela institucional: o que importa é de “começar pelo meio”, disse em algum lugar Deleuze, num elogio do presente. Não obstante, a eleição do “puro devir” como força mestra da filosofia guarda desastrosas consequências prático-políticas. Que se pese a afirmação de **O Anti-Édipo**, onde a dupla Deleuze & Guattari aproximam, ao fim e ao cabo, o libertarismo do liberalismo. Eles aí se colocaram a questão, demasiado antiga, em verdade, de o quê fazer para o estabelecimento de uma via revolucionária: retirar-se do mercado, numa escolha fascista? Ou, antes, valeria mais a pena a solução do “socialismo real”, quer dizer, governar com uma burocracia? O que é colocado é que se deve ir “mais longe no movimento do mercado”, com a condição de tudo “desterritorializar”: “Pois, talvez, os fluxos não tenham sido ainda bastante desterritorializados, não muito decodificados, do ponto de vista de uma prática e de uma teoria dos fluxos de alto teor esquizofrênico. De forma alguma se retirar do processo, mas ir além, mais longe, ‘acelerar o processo’, como dizia Nietzsche: na verdade, nesta matéria, não vimos nada ainda” (DELEUZE; GUATTARI, 1973, p. 285).

⁵ Para René Schérer, em palestra sobre os quarenta anos de **Diferença e repetição**, realizada na Universidade Paris VIII e em breve disponível na *internet*, esta obra representa o “futuro do conceito do eterno retorno”; este o programa em questão, juntamente com o de, ainda segundo Schérer, propor um pensamento crítico com Marx e Nietzsche, assim como já o intentara Karl Löwith.

como no teatro, repete-se, e eis Zaratustra novamente, desta feita acompanhado por Hamlet e Édipo. O adversário em questão é sempre Hegel e o “negativo”, entendido aqui como forma geradora do *cogito*.

Só retorna o que passou pela enésima potência, “o que passa no outro e se torna idêntico” (DELEUZE, 1988a, p. 85). A união do homem com as coisas se dá na distância proporcionada pelo retorno (DELEUZE, 1988a, p. 103). O Eterno Retorno é a “proximidade das distâncias” (DELEUZE, 1988a, p. 386). A imagem do círculo é mantida nesse “empirismo transcendental” cuja “estranha razão” é o “caos da diferença”. “É próprio de cada diferença”, diz Deleuze, “passar através de todas as outras e de ‘querer’ ou de se reencontrar através de todas as outras”. Por isso o Eterno Retorno é “contemporâneo do que ele faz retornar”, um mundo de diferenças implicadas entre si. Joyce falava do *vicious of circulation* que faz girar o *caosmos*.

O tempo não é uma ordem formal vazia, mas um “conjunto” ou uma “série”. Há, para tanto, uma “cesura”, um momento único que deve poder ser adequado ao tempo inteiro. Falamos da dor trágica e dos três tempos das metamorfoses do prólogo de **Zaratustra**: o camelo, o leão e a criança. A partir desse momento, forma-se um conjunto, “símbolo em função das partes desiguais que subsume e reúne, mas que reúne como desiguais” (DELEUZE, 1988a, p. 157). Trata-se de uma “imagem simbólica” que reúne o conjunto do tempo: o passado, a cesura e o futuro, operando uma distribuição desigual. De acordo com a “imagem simbólica” que estabelece uma série de três termos no tempo, tudo é repetição, a começar pelo passado. Esse repete porque é deficiente; prepara uma repetição no presente, uma metamorfose. Os três tempos do acontecimento não fazem da diferença algo incomunicável e isolado, pelo contrário: uma série só se explica implicando outras (DELEUZE, 1988a, p. 467-469), uma vez que persiste a diferença, o fluxo criador que se desdobra em distintos contextos – o que abre campo para uma apropriação historiográfica.

Somente um outro círculo em um outro retorno, num outro momento, poderia ali ser capaz de assim vê-la, ela, a diferença enquanto tal. É mesmo a independência da obra, nova leitura da chamada “justiça histórica”: apesar da intenção, apesar dos afetos depositados e envolvidos no jogo, apesar até da História (que é a repetição), ainda se pode receber a obra; pode-se, sobretudo, criar. A prática leva à idéia e um elemento retorna ao outro eternamente (ainda que nem sempre um auxilie o outro, é verdade). Vemos isso nessa passagem:

“O princípio transcendental não rege qualquer domínio, mas dá ao princípio empírico o domínio a ser regido” (DELEUZE, 1988a, p. 385).

Se “o presente é o repetidor, o passado é a repetição, mas o futuro é o repetido” então o círculo que assim se forma é estranhamente sem centro. Novas figuras se anunciam: temos uma linha reta ao fim do círculo, o que formará uma espiral. Chamemos Hamlet à cena: “O tempo está fora dos eixos!... Oh, sorte maldita!... Que tenha eu nascido para pô-lo em ordem!” (SHAKESPEARE, 1961, p. 1346). O *out of joint* é uma linha reta, é o tempo que não gira em torno de um acontecimento pesado e passado. É linha reta também porque é o ilimitado no instante da escolha. Desfeito o ciclo ao qual se estava atrelado, pode-se chegar a ter uma relativa liberdade para encadear e iniciar um outro ciclo, uma outra repetição (DELEUZE, 1997, p. 37). Quem quer seguir essa linha simples e inexorável, para assim adentrar o portal do instante? Aí se decide o futuro, autêntico, um de seus caminhos que vai momentaneamente reorganizar o que passou. Escolher o retorno é escolher ter escolhas. Na imanência absoluta, todos os caminhos levam para *the long and winding road*.⁶

O Eterno Retorno dos gregos é um “ciclo parcial”, sendo somente físico ou astronômico. Tais leis naturais “só determinam semelhanças grosseiras nos fenômenos que elas regem”. Por isso que o Eterno Retorno, acabado e completo, é uma invenção de Nietzsche, como ele o sabia. O Eterno Retorno não é nem só o movimento das coisas e nem só o movimento do homem; nem fetichista, nem voluntarista, mas da ordem do encontro prático do homem com o mundo.

Para dizer a verdade, é um achado irrisório da nossa Filosofia da História opor o tempo histórico, que seria o nosso, ao tempo cíclico, que teria sido o dos Antigos. Acreditar-se-ia que, entre os antigos, isso gira, e que, entre os modernos, isso vai reto: esta oposição entre um tempo cíclico e um tempo linear é uma idéia pobre (DELEUZE, 1988a, p. 386).

Agora adentramos a obra de Karl Löwith.

SENTIMENTO DO MUNDO

O pensamento sistemático quer a verdade como certeza, e não como descoberta. A grande inversão de Nietzsche ocorre quando da direção imposta

⁶ Música de Paul McCartney gravada pelos *Beatles* em 1969 e lançada no álbum *Let it be* em 1970. Sua letra diz: “*Many times I’ve been alone, and many times I’ve cried. Anyway, you’ll never know the many ways I’ve tried. Still they lead me back to the long and winding road*”.

por seu pensamento: “é uma experiência sistemática, e não um sistema fora de toda a experimentação” (LÖWITH, 1998, p. 23-24). Nesse sentido, o Eterno Retorno é uma lembrança de **O nascimento da tragédia**, fim e início de uma experiência que se juntam. A experiência é o Eterno Retorno, é o que une o que outrora se encontrava separado, esquecido, não reconhecido, conferindo-lhe um sentido de renovação; ele está “eternamente já lá”, é o destino do homem, não havendo, portanto, escolha. Não se trata de uma teleologia; é, antes, a mais dura condenação, a mais difícil de ser assumida – a liberdade.

Notamos na análise de Löwith uma distinção entre a vontade de Eterno Retorno e o Eterno Retorno ele mesmo: a primeira designaria o retorno pensado, enquanto o outro diria respeito à ação do homem no mundo. É isso que se constata ao se afirmar que, como movimento, a vontade de Eterno Retorno é dúbia: aproxima-se do nada e do Ser (LÖWITH, 1998, p. 68-73). A unidade da “parábola metafísica do Eterno Retorno” é dupla, tende ao homem e ao mundo ao mesmo tempo. Seu grande problema é “a unificação desse conflito entre a vontade humana de uma finalidade e o curso circular e sem objetivo do mundo”. O conflito é entre o retorno pensado (subjetivismo) e uma natureza absolutamente independente do homem (fetichismo) e a falsa união positivista entre estas esferas (LÖWITH, 1998, p. 78-81).

Afirma Löwith que o Eterno Retorno, ao erigir pontos de contato do homem com o mundo, cria uma existência sem centro. A pretensão de Nietzsche ao parir o Eterno Retorno era a de criar uma parábola ao mesmo tempo ética e científica. O imperativo da vida se presentifica na “existência do homem que perdeu seus objetivos [e] acha um objetivo além dela mesma”; e, objetivamente, mostra-se o movimento do “Ser-perto-de-si, sem objetivo, do mundo das forças”. De início, o Eterno Retorno é a “determinação de um objetivo ideal para o homem que quer”, num contexto em que a crença cristã na imortalidade é apagada e a ciência física moderna substitui a cosmologia. Surge a religião atéia e a metafísica física, a “unidade de uma divisão” oriunda do seio niilista da morte de Deus do positivismo científico. À “existência alienada ao mundo” e à “indiferença positivista de um mundo alienado do homem” contrapõe-se o Eterno Retorno, que em seu movimento cósmico troça do não sentido da existência e do absurdo do mundo. Trata-se de duas “equações” a resolver: a antropológica e a cosmológica. Sua síntese foi um pensamento do possível colocado no mundo e diferente de todo idealismo objetivo (LÖWITH, 1998, p. 108-109).

O homem destrói porque há energia nos estágios de dissolução. Contra a paralisia e a dissolução geral, brande o Eterno Retorno. Se a dissolução é real, que seja então direcionada àquilo que impede a plena afirmação. Esse seria o “sentido histórico e antropológico” do Eterno Retorno, sua “gravidade ética” que resgata os sentidos perdidos de uma existência efêmera (LÖWITH, 1998, p. 103-105).

As diferenças se criam na dinâmica da presença e da não presença. Guardamos impressões do vivido e pensamos sobre ele. Crença e incredulidade são signos de ascensão ou queda das forças vitais, dependendo dos objetos com os quais se conectam. Deus seria o grande signo da alienação, do homem alienado do mundo, uma crença que não merece a vontade do homem, que não merece ser acreditada. Deus é a pura presença, a repetição regular: não é o Ser aí que retorna. Sua eleição como paradigma do pensamento acaba depurando a experiência do contato com o fugidio, torna dócil a percepção exposta a um só estímulo. O registro do tempo sem Deus não caminha para a morte do incrédulo, mas para o Eterno Retorno da crença na vida pródiga. Viver o Eterno Retorno é passar da “vontade de renascimento” à “regeneração da vida cósmica”. E se o homem é mundo, seu renascer é um renascer do mundo – seja como estiverem, homem e mundo, é possível criar. O homem que assim move a natureza é, em um só tempo, de um só golpe, no retorno do que é, “toda a humanidade” (LÖWITH, 1998, p. 237).

Mesmo considerando Marx um “positivista extremo” (LÖWITH, 1998, p. 170), a leitura de Löwith, de um modo geral, lhe é bastante favorável. No rol das apropriações discutidas ao longo do pioneiro livro que Löwith consagrou ao Eterno Retorno, distinguimos três camadas: a primeira delas, e talvez a mais relevante, consiste na exposição do princípio orientador da obra de Nietzsche;⁷ a segunda, por sua vez, se esforça por compreender alguns momentos da história do pensamento à luz do conceito de Eterno Retorno (passando por Anaximandro, Descartes, Shakespeare, Kant, Kierkegaard e Marx, dentre outros); finalmente, estabelece o autor uma breve coletânea de leituras que lhes eram contemporâneas quando dos anos de 1930. Tentaremos

⁷ Ainda que devedor direto das fontes da então nascente escola da fenomenologia alemã, a análise de Löwith se deixa acomodar bem sob o prisma da alienação: de um modo geral, poder-se-ia dizer que o espanto do homem em face de seu estar no mundo decorre da percepção de seus ritmos diversos, por vezes discordantes. Atingido pela e consciente da “separação”, lhe cabe reganhar o mundo, desalienar-se, erguendo seu centro na contingência – o que o afasta do hegelianismo clássico e/ou ortodoxo. Ainda que o Eterno Retorno enquanto conceito-chave da obra de Nietzsche não se apresente de forma imediata.

sucintamente retomar alguns aspectos da polêmica desta “segunda camada”, mais precisamente sobre a transposição do Eterno Retorno ao pensamento de Karl Marx (aqui em oposição a Max Stirner). Para Marx não há um “mundo natural por natureza”, mas um “meio de produção” que deve ser fabricado. Todos os neo-hegelianos descobriram a “mentira” do Espírito Absoluto, mas nem todos seguiram o mesmo caminho. Stirner viu no liberalismo o “avatar” do “mundo novo”. O seu pensamento do “único” faz do indivíduo solipsista a fonte liberadora da existência. Marx e Engels se encarregam de canonizá-lo n’ **A ideologia alemã**. Ambos, Marx e Stirner, interessam-se pela “produção social do mundo”, mas adotam frentes opostas. A natureza, em Marx, corresponde à propriedade de Stirner; muda, contudo, o proprietário – não mais o “único”, mas a “espécie”. A perda do mundo, expressão subjetiva do niilismo, só pode ser sanada com o comunismo – que restitui o mundo.⁸ O homem alienado transforma o dado pela revolução “para estar de novo em sua casa em um mundo humano”. Assim, em Löwith, o Eterno Retorno pode ser lido também como a revolução marxista (LÖWITH, 1998, p. 188-190).

ALEGORIA BARROCA

É chegado o momento de expor a interpretação de Benjamin. É bem possível que se tenha a impressão de algo demasiado fragmentado ao longo de nossa exposição. Tanto pior, é apenas um começo. As descrições dos textos dispostos em blocos não deixa de ter sua função elucidadora, como o colocou Benjamin, “o marxista da melancolia”, segundo a expressão de Leandro Konder: “Este projeto necessita elevar a arte de citar sem aspas ao nível mais elevado. Sua teoria é intimamente ligada à da montagem”; ou ainda: “Método deste projeto: montagem literária” (BENJAMIN, 1989, p. 45-47). Se o Eterno Retorno como perspectiva histórica não for “comprovado”, pelo menos, por hora, terá sido estudado e posto em diálogo. Baseamo-nos portanto numa leitura retrospectiva, que visa a reconfigurar a letra em questão a partir das contradições/conceitos do momento presente. Já foi dito que o Eterno Retorno “em si mesmo” não foi um alvo privilegiado pela pluma de Benjamin; contudo, para melhor cercar o debate, sem jamais esgotá-lo, seria preciso estabelecer todo um inventário de conceitos benjaminianos, tais como aura, experiência, o jogo, a boêmia, Paris

⁸ Para Hegel (1983, p. 86), a fuga do mundo carrega já consigo a determinação (ou “determinabilidade”) do mundo.

do século XIX, semelhança, mimesis, teologia e assim por diante.⁹ Estas seriam figuras do Eterno Retorno, sugeridas por uma leitura retrospectiva, fato que ensejaria uma correspondência (que não saberia *per se* caber em exatidão) entre sua heterodoxa visão da história e o Eterno Retorno como estar no mundo.

O livro sobre o Barroco alemão é um ponto chave para a compreensão de toda a obra de Benjamin. Ora, perguntar-se-á o leitor, por que cargas d'água mereceria denso estudo este segmento do teatro alemão, sabidamente menor em se o comparando a seus pares? Por que não se deter em obras clássicas do teatro barroco, como Shakespeare na Grã-Bretanha e Caldéron de la Barca, em Espanha? Isto tem que ver com a própria visada histórica benjamiana, qual seja, a de se debruçar sobre o “lixo da história”, aquilo que não foi contado. Tendo sido as obras em questão de estilo quase folhetinesco, conteriam ainda assim as imagens de uma época, seus vícios, paixões e tramas; em um só tempo, o fragmento teatral é o elemento capaz de fazer ver o universal, ou seja, a época. Tanto quanto a modernidade, aos olhos de Benjamin, o século Barroco se pergunta acerca da finitude e da salvação num mundo onde a referência a deus é o silêncio. Portanto, surge a indagação: como salvar o que passa, ou, mais abstratamente, como dar ser ao devir? O empreendimento teórico consiste na alegorização dos objetos, na tentativa de, em se os “matando”, petrificando ou paralisando, extrair seu significado. Trata-se de uma oposição ao conceito goetheano de “símbolo”, tido como responsável pela redução do estético ao ético: forma e conteúdo apareceriam separados, dependentes do comentário. O que Benjamin pensa é forçosamente oposto à absolutização romântica: contra o todo, o outro; contra a separação entre sensível e supra-sensível, forma e conteúdo distintos e indiscerníveis. Enquanto o símbolo é adequado à idéia e logo fixo, a alegoria é múltipla, pois temporal – de onde as ruínas, lugar de inscrição que passa. As ferramentas epistemológicas eleitas para uma tal empreitada não são as mais simples, o que explica a recusa do livro para o concurso de livre-docência empreendido por seu autor: Platão e Leibniz. A idéia é o que conserva, e daí a inspiração em **O Banquete**, diálogo platônico em que a verdade é considerada a “essência” do belo. A verdade não é bela em si, o é para Eros; o homem não é belo em si, o é para o amante; fugidia, não

⁹ Esta foi nossa preocupação na dissertação de mestrado intitulada “O Eterno Retorno sob a perspectiva do Anjo da História: imagens dialéticas e alienação”, defendida no Departamento de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) em abril de 2005. Disponível na internet: www.maxwell.lambda.ele.puc-rio.br/cgi-bin/db2www/PRG_0490.D2W/INPUT?CdLinPrg=pt

se deixa cativar. No outro extremo, temos a monadologia. Uma mônada, ou inteligência, é uma estrutura que se assemelha a uma catedral barroca: a partir dos vitrais, de seu “filtro”, vê-se o exterior, as demais mônadas. Isso posto, estamos diante de uma totalidade não totalitária; sua verdade surge como um “clarão” no horizonte móvel ao qual o objeto se encontra conectado. Negativamente, a mônada é desde sempre relacional, caco que aponta para uma determinada ligação com seu entorno. Mais uma vez, o singular mostra o universal.

O texto sobre o drama barroco alemão começa com uma frase arrebatadora: “A doutrina filosófica funda-se na codificação histórica”. Cabe ressaltar que se apela mais a uma “filosofia da experiência” do que a uma compreensão política da relação entre os homens e suas construções objetivas, como se verificará em sua *démarche*. De qualquer modo, tudo o que o homem fez impregna-se no objeto. Elege-se o tratado contra o sistema, por nele ver uma maneira privilegiada de se compor uma forma condizente com o que acontece. Seu “método” é o “desvio”, que desemboca na apresentação. O movimento contínuo desse pensamento renuncia à intenção, numa aposta na percepção espiritual da determinação objetiva. O pensamento é marcado por recomeços e, incansável, retorna às coisas. Para tanto, é necessário sair de si, fazendo do retorno algo vitalmente rico. Essa seria a mais elevada forma de “contemplação”. A consideração do objeto em seus múltiplos estratos estimula o “recomeço perpétuo” e justifica a “intermitência” dessa estranha contemplação calcada na exterioridade. Nesse contexto, é permitido a Benjamin afirmar que “a verdade é a morte da intenção”: a estrutura da verdade assemelha-se às coisas, uma vez que não é intencional, “mas lhes é superior pela permanência”. A verdade é uma força espiritual que se conecta com a empiria; esse Ser além do fenômeno expressa-se no “nome”, dado por uma percepção primordial, e não por uma linguagem primordial. Nesse sentido, a idéia é o “elemento simbólico presente na essência da palavra”. Na contemplação filosófica a idéia se libera enquanto palavra; destaca-se da realidade “reivindicando de novo seus direitos de nomeação” (BENJAMIN, 1984, p. 58-59). A idéia é uma origem, e esta “emerge do vir a ser e da extinção”, não podendo ser o vir a ser do que se origina: a origem trata o objeto em interação; o que foi produzido na “gênese” muda, é arrastado. Não se trata de um objeto em si e incondicionado que se determina e que determina a História (BENJAMIN, 1984, p. 67-68).

Um desvio histórico leva à compreensão de que o presente tem daquilo que faz: “A origem, portanto, não se destaca dos fatos, mas se relaciona com sua pré e pós História”. Nessa “dialética imanente à origem”, o único e o

recorrente, o pensamento e a prática, condicionam-se mutuamente, numa práxis conjunturalmente voltada à estética. O choque entre a História, entendida como a totalidade da vida humana, e uma Origem por ela produzida forma uma mônada ou uma alegoria. O Ser que penetra na idéia com sua pré e pós História traz a figura de todas as outras idéias, como uma mônada mostra todas as demais. O mundo real impõe-nos uma tarefa, a de que nele mergulhemos para se extrair uma interpretação objetiva: “A idéia é mônada – nela reside, preestabelecida, a apresentação dos fenômenos, com sua interpretação objetiva”. A idéia é uma *imago mundi*, uma imagem abreviada do mundo, que em si é múltiplo e por isso prolifera em imagens (BENJAMIN, 1984, p. 68-70).

Da segunda metade dos anos vinte até o fim da vida, Benjamin ocupa-se especificamente com o que considerava ser o problema central do materialismo histórico, a saber, a crença no progresso. Desse período temos as “Teses sobre o conceito de história” e o inacabado projeto sobre as “Passagens” parisienses. Os textos os quais aqui tratamos foram ambos redigidos concomitantemente, em 1940, marcados pelo choque do pacto germano-soviético, a desilusão com Stálin, o enfraquecimento das esquerdas européias e suas bases populares e pela crítica ao mecanicismo intelectual da social democracia alemã. A modorra, a lassidão acarretada por uma crença obtusa no progresso baseia-se numa moral protestante secularizada, onde a alma enobrecida pelo trabalho nada mais é do que um deslumbramento diante de um pretense potencial libertador da tecnologia – tecnocracia, em realidade, que, segundo o autor, encontra-se também no marxismo vulgar. Alienada e domesticada pelo poder do capital, a massa explorada desapareceu “tanto o ódio quanto o espírito de sacrifício. Porque um e outro se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados”. Compreende-se perfeitamente o projeto de Benjamin: “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1985, p. 225-229).

A Imagem Dialética é a mônada barroca com uma roupagem revolucionária. Ambas são um microcosmos com a “chave” para o macrocosmos (KONDER, 2002, p. 96). A escrita da História deve dar uma fisionomia a uma época e o marxismo aparece como a grande ferramenta filológica para a compreensão do século XIX (BENJAMIN, 1989, p. 67-68). A Imagem Dialética deve munir o pensamento de visibilidade. Benjamin sugere que a montagem de textos alie-se ao “método marxista”; assim, o “cristal do evento total” é visto no “momento individual”. Finalmente a teoria barroca é atualizada, como o confirma Benjamin (1989, p. 45-48). A presença assim exibida não se furta

ao olhar, pedindo incessantemente interpretações; constitui uma totalidade não totalitária. A Imagem Dialética é, portanto, aquela capaz de mostrar o passado redimido pelas urgências do presente – pensamento em imagens. Eis a aguardada definição benjaminiana:

Não se deve dizer que o passado ilumina o presente ou que o presente ilumina o passado. Uma imagem, ao contrário, é onde o Antigo encontra o Agora em um raio para formar uma constelação. Em outras palavras, a imagem é a dialética parada. Porque, enquanto que a relação do presente com o passado é puramente temporal, contínua, a relação do Antigo com o Agora é presente e dialética: não é algo que se escoe, mas uma imagem descontínua. Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas, e seu lugar é na linguagem (BENJAMIN, 1989, p. 49).

O conhecimento de pré e pós História mostra ao dialético a constelação de perigos por onde anda, a qual “ele está sempre pronto a eliminar na medida em que as desenvolve em seu pensamento”. A ação lastreada pelo conhecimento não desemboca no oásis de um telos, mas numa outra atividade com outro dado. As construções originais do pensamento manifestam-se dialeticamente. Um “estado de coisas histórico” apresentado à maneira dialética constitui-se como um “campo de força” no qual se desenrola o conflito entre pré e pós História; “ele [o acontecimento, o objeto] se torna esse campo de força quando é penetrado pela atualidade”. A evidência histórica é encarregada de renovar o aparecimento da Origem. Por isso o passado está numa “posição crítica” diante do presente (BENJAMIN, 1989, p. 59-60), como a “imagem simbólica” proposta por Deleuze, reorganizando o tempo para além da continuidade. A tentativa de erguimento de um conceito de história que não se reduza ao puro empirismo não quer confundir o objeto pensado com o objeto real. A perseguição de um fim realizável e de antemão decidido pela razão – ou gênese no sentido religioso – cede espaço para o aparecer da origem: uma dialética do particular deve ser apta a captar como o novo começa a interagir de forma autônoma. Combinações e encontros ao acaso também determinam o que já determinado (e não fechado) está: sucessão não é filiação, mas imbricamento de “possíveis”.

SPLEEN, TÉDIO, ENNUI E ETERNO RETORNO: ALGUMAS RECEPÇÕES

A seção “D” do livro das “Passagens” aprofunda o estudo da melancolia e a relaciona, enfim, com o Eterno Retorno. O tédio é o medo do tempo, a não capacidade subjetiva de se saber esperar o acontecimento. O que se quer

no tédio? O retorno de tudo apesar do estado atual – uma superação – ou um movimento natural de deixar-se levar, que ao fim e ao cabo nada quer? O que o agita são as coisas dotadas de alma – única possibilidade de ação vislumbrada. Benjamin nos explica: “Nós esperamos o tédio quando não sabemos o que nos espera. Se o sabemos ou acreditamos sabê-lo é, quase sempre, nada além do que a expressão de nossa mediocridade ou da confusão de nosso espírito”.

O tédio é democrático, “doença do século XX” com origem no *fin de siècle*, presente em todas as camadas sociais; é um indício de “participação no sono coletivo”, da alienação. Não só Charles Baudelaire, mas Auguste Blanqui e Friedrich Nietzsche foram alguns dos nervos sensíveis destacados por Benjamin que apreenderam o coletivo sentimento de impotência na fatal modernidade. O cosmos opressor vigia o homem, que luta por integrá-lo à vida. O que fazer, quando tudo volta igual? Benjamin captou a semelhança deste estado de coisas com a teoria de Nietzsche no contraste entre um número finito de elementos que formariam combinações infinitas (BENJAMIN, 1993, p. 138-139). O marxista da melancolia cita passagens comprometedoras do pensamento de Nietzsche, que de fato apelam para um mecanicismo, o que demonstra que esse vício de pensamento não é um privilégio do marxismo vulgar. A luta é desde sempre contra a teleologia, argumento moral com fundamento na divisão da sociedade em classes e que se esforça por controlar a ação e adentra o pensamento a ver com estreiteza. Nesse sentido, diz Nietzsche, “nós negamos o objetivo último: se a existência tivesse um, deveria ser atingido”. Benjamin monta fragmentos de Nietzsche, caracterizando o mundo como um círculo no qual forças se renovam eternamente em seu limite – a intenção aqui é a de se evitar o fim (BENJAMIN, 1993, p. 140).

A realidade dada é também a realidade produzida pela sociedade de classes. O “sim” ao que acontece se torna um fetichismo que nivela a realidade na abstração do “acontecido”: “A idéia do Eterno Retorno fez surgir por mágica a fantasmagoria da alegria da miséria dos anos de crescimento”. A busca pela felicidade a todo custo, com a categoria vital do *amor fati*, une as tendências contraditórias do prazer, a saber, a imanência da repetição e a eternidade. Esse heroísmo acabou vencido. O Eterno Retorno é historicizado. Surge do tédio burguês transformado em medo, em niilismo; a burguesia recusa-se a olhar de frente o que o sistema produtivo promete. Zaratustra e o Eterno Retorno refugiam-se no sonho, no bordado de “mais quinze minutos” no travesseiro do

inerte burguês. Benjamin é implacável com Nietzsche, ou com esse Nietzsche; o pensamento do Eterno Retorno seria confiado, em última análise, a César (BENJAMIN, 1993, p. 141-142). Lefebvre estava atento a essas possibilidades. Segundo o francês, Nietzsche presenciou o imperialismo, que dissolve cultura e comunidades, eternizando a violência: “Mas sua crítica não sai do imperialismo”. A Vontade de Potência seria um isolamento da violência que, pura, poderia criar. Num certo sentido, seria um “filósofo do imperialismo”. Por odiar o mundo dominado pela economia, passou a odiar a economia. Enquanto os marxistas queriam libertar a cultura por meio de uma ação social conjunta, dando aos homens o domínio consciente da economia, Nietzsche queria uma libertação espiritual que anulasse espiritualmente a economia – deixando-a nas mãos dos “escravos” (LEFEBVRE, 1993, p. 151-152).

Em “Parque Central”, Benjamin traça alguns apontamentos esparsos sobre o Eterno Retorno. Na economia psíquica, o artigo de massa é produzido pela neurose, formando uma obsessão; o neurótico organiza tudo como projeções de suas queixas. Inversamente, em Blanqui, o Eterno Retorno recai no homem como forma de obsessão. O acontecimento histórico se torna “artigo de massa”. A grande “atualidade” dos debates ao redor do Eterno Retorno tem uma “alavanca econômica”, coloca Benjamin. Anunciado nos tempos de crise e instabilidade, mantém o “esplendor”: só se pode contar com a estabilidade na eternidade. Com o cada vez mais raro retorno das “constelações cotidianas”, da tradição alienada, resigna-se ao movimento do retorno cósmico (BENJAMIN, 1994b, p. 156-157). O Eterno Retorno penetraria mais ou menos ao mesmo tempo e da mesma maneira nas vidas de Baudelaire, Blanqui e de Nietzsche. No poeta, expressar-se-ia no esforço de extrair o novo do sempre igual; no revolucionário, predominaria a resignação; em Nietzsche, o acento recairia na “calma heróica” com a qual se enfrenta o “sempre igual”. Neste último, dominado pelo niilismo que tanto combateu, toda a experiência sofreria uma projeção cosmológica (e porque não metafísica?) na tese de que “já não acontece nada de novo” (BENJAMIN, 1994b, p. 165). O homem alienado de sua experiência faz com que o sonho de Baudelaire e a ação de Blanqui tenham como contrapartida o isolamento (BENJAMIN, 1994a, p. 98).

A beleza dos versos de Baudelaire consistiria no fato de emergirem de um abismo, de ter a modernidade como fundo das Imagens Dialéticas (BENJAMIN, 1994b, p. 151). Dialeticamente, retira o novo do sempre igual e o

sempre igual do novo (BENJAMIN, 1994b, p. 165). O *spleen* baudelaireano, sua melancolia, é um “dique contra o pessimismo”. Seu heroísmo não propõe nenhum tipo de reflexão sobre o futuro da sociedade burguesa; com uma estrutura monadológica, sua obra se liga com os demais bens da cultura pelo universal *spleen* do que é presente, com a marca da modernidade. Isso o afastaria de Nietzsche, com sua vontade de futuro (BENJAMIN, 1994b, p. 152). Em outro fragmento, a relação com Nietzsche é repensada. Assim, a experiência heróica que Benjamin atribuía a Baudelaire no universo da poesia, à medida em que se desenrolava num mundo alegremente contrafeito ao isolamento competitivo burguês e suas fantasmagorias, poderia aproximá-lo do pensador do Eterno Retorno. A frase “Deus morreu” captou a experiência do fim da tradição e da humanidade que não se reconhece no que faz (BENJAMIN, 1994b, p. 168).

O conspirador e revolucionário Blanqui, vítima do tédio e sabendo que se aproximava da morte no forte de Taureau, escreveu o nietzscheano “A Eternidade Pelos Astros” “para se dar novas portas de calabouço”. A radicalização do tédio poderia abalar o calmo e indiferente trono burguês. Blanqui ajoelha-se perante a sociedade burguesa, mas com tal violência que causa um abalo sísmico em suas estruturas. O céu do século XIX, o céu em que se via estrelas, é “desdobrado”, desnudando uma opressora segunda natureza. Em carta a Horkheimer, Benjamin comenta o último texto de Blanqui: “As reflexões desajeitadas de um autodidata não são, todavia, senão o prelúdio a uma especulação que não se pensava encontrar nesse revolucionário”. Tendo o inferno como tema, suas especulações se servem de uma visão teológica. Trata-se de uma visão cósmica do mundo, cujo recurso à física mecanicista cria uma visão do inferno. Blanqui traça um quadro complementar a essa sociedade, “à noite de sua vida”, conferindo-lhe a vitória. Nesse “esboço” não há ironia: “É uma submissão sem reservas e, ao mesmo tempo, é a acusação mais terrível que possa ser pronunciada ao encontro de uma sociedade que projeta no céu essa imagem cósmica dela mesma” (BENJAMIN, 1993, p. 136-137).

A crescente administração da vida desenvolve e adentra a faculdade da espera – pela graça, pelo acontecimento, pelo acaso, pelo direito cumprido, pela chance realizada, pela natureza com olhar bondoso. A teoria calcada no acaso constitutivo da conjunção de forças é atraente por tirar a angústia da espera, liquidar a melancolia. Nietzsche pensava na “fatalidade mítica dos castigos”, no acontecimento cuja essência é o retorno. Os heróis são infernais, como Sísifo e

Tantade. A Grécia antiga atualizada no século XIX por Nietzsche deixa de ser uma “revolução sideral”. A trilogia “terra, céu e inferno” é reduzida ao inferno na terra; a magia do Eterno Retorno envolve a vida nas confusas brumas da aura criadora (BENJAMIN, 1993, p. 143-144). Essa é a leitura clássica que quase todo o marxismo empreendeu sobre o Eterno Retorno, que não se preocupou, por razões diversas, em renomeá-lo. Michael Löwy enxerga em Benjamin raízes das considerações de Strindberg, para quem “o inferno não é de forma alguma o que nos espera – mas esta vida aqui”. Não se trata apenas do operariado, mas de toda sociedade, donde a necessidade da redenção, que se encontra submetida à repetição do que se disfarça – na vanguarda da moda – em novidade. No reino da mercadoria a humanidade está condenada (LÖWY, 2001, p. 74). Konder é da mesma opinião. Para ele o novo materialismo escaparia da “eterna repetição do mesmo” que consagra o “sempre igual” (KONDER, 1999, p. 104).

Em Nietzsche, diz Lefebvre, a razão não é diretamente dialética, mas sim uma “inteligência comparativa” que coteja dados – busca semelhanças – no “mundo informe” no qual é obrigada a viver. A continuidade do tempo se encontra estranhamente “acima” do tempo. A esse movimento denomina-se “ressurreição da essência”, “repetição do passado”, “retorno da grandeza perdida” ou Eterno Retorno. A “revolução espiritual” de Nietzsche opera na dissociação de um interior sem reminiscências e uma exterioridade movida por convenções sociais burguesas; forma e conteúdo culturais separam-se. Na esteira de Löwith, chega-se à unidade da obra de Nietzsche. Com a “transmutação das transmutações”, a “religião das religiões”, o homem é senhor de si: “A partir do momento em que o homem trabalha sob o imperativo da visão do retorno, cria para a eternidade”. O Eterno Retorno mina a ação do senhor calcada na violência, precipita a decadência pois a consciência do poder de criação gera uma insatisfação que retorna como ação, como práxis (não nos esqueçamos que o pensamento foi naturalizado). Haverá, segundo essa visão utópica, uma civilização com a “indiferença superior” ao que não cria, tornada força e superabundância, cheia de “despreocupação radiante e magnífica” (LEFEBVRE, 1993, p. 119-123).

A decadência é em um só tempo biológica e da civilização. Perdemos a saúde animal graças às imposições sociais e a consciência não se liberta dos vícios do dever, pois toda consciência vem da dor e causa dor (retorna o mesmo); o homem já não tem a paixão ou a nobreza verificadas na Grécia

e no Renascimento – o grupo social que suplantou a aristocracia no poder, a burguesia, criou uma cultura que “leva a marca do filisteísmo invasor”. A *décadence* tem um brilho escuro que pode trazer o novo, pode fazer do negativo o positivo, povoar o vazio do não valor com a independência que se descobre. Lefebvre reprova Nietzsche por não conhecer as páginas de **A Sagrada Família**, onde Marx e Engels mostram que a renovação da cultura virá dos mais despossuídos – que não são necessariamente desesperados. Têm eles tudo a conquistar, e não existem só pelo espírito e no espírito. Sua existência social forma uma classe definida, a trabalhadora, “que representa na extrema decadência humana o gérmen e a possibilidade de revolução”. O desespero de Nietzsche e sua não vinculação no *soçius* faria do nietzscheanismo, segundo Lefebvre, uma “filosofia dos sem classes”, próxima ao lumpemproletariado (LEFEBVRE, 1993, p. 139-146).

Nietzsche teve o grande mérito de ocupar-se do homem. Mesmo na forma do mito, sua concepção de Além Homem se aproxima do conceito marxista de “Homem Total”, o que pode ser expresso na superação do homem atual que se encontra perdido na dispersão de antagonismos e potências que podem ser reunidos numa unidade total de vida e espírito. Tal é o movimento de desalienação do Eterno Retorno. O Além Homem nietzscheano, espanta-se Lefebvre, é o humano consciente de si. A resposta de Nietzsche à questão da cultura não destoa do marxismo. É uma maneira de viver, pensar e trabalhar, “um sentimento da vida incorporado em uma comunidade humana. Implica uma relação do homem consigo mesmo e com o mundo”. Isso posto, diz o autor, “é impossível escrever: Nietzsche contra Marx...”¹⁰

O jovem Lukács, para nosso espanto, refere-se ao misterioso termo em **História e consciência de classe**. A consciência de classe sem realidade psicológica não seria ficção. Sua constante autocrítica, suas numerosas recaídas, “seu Eterno Retorno ao ponto de partida” mostram uma prática em relação recíproca com o pensamento (LUKÁCS, 1960, p. 101). O que significa o

¹⁰ Lefebvre afirma ter lido Nietzsche (e Spinoza) antes de Marx, aos quinze anos. Num trabalho posterior de quatro décadas a este que acabamos de passar, ele tenta articular em outra plataforma Nietzsche, Marx e Hegel. Por exemplo, a problemática da moral se liga à divisão do trabalho (LEFEBVRE, 1975, p. 207). Sobre o eterno retorno, é dito que no tempo histórico linear, indo do passado ao futuro, deve-se restituir a “reparação de figuras” e seus encadeamentos, “determinismos parciais”. Assim, a “repetição das particularidades” impõe uma “imagem-conceito”, posto que “visão” do Eterno (LEFEBVRE, 1975, p. 211). O que só é possível graças à especificidade da modernidade vivida por Nietzsche, uma época da repetição: “A modernidade tem este duplo aspecto: tudo muda e nada muda; tudo se desestabiliza e tudo se estagna”. A repetição é estendida às relações sociais e se integra ao “automatismo geral” (LEFEBVRE, 1975, p. 195-196).

Eterno Retorno em Lukács? Um mero desvio argumentativo? Parece remeter ao “mesmo”, à indiferenciação da percepção e à solidificação da realidade. Contudo, podemos ver algo mais, certamente não intentado pelo autor da ontologia do Ser social, na medida em que o Eterno Retorno é comparado a uma “autocrítica”: o movimento recomeça com uma nova Origem. A perfectibilidade do progresso, a tarefa infinita da moral e a “representação do Eterno Retorno” são complementares, mitos do “racionalismo vulgar”. Analogamente, o Eterno Retorno visto por Benjamin é “a forma fundamental da consciência mítica, pré Histórica”, porque “não reflete”. Cabe à crítica desenvolver, a partir do mito, “o conceito dialético de tempo histórico” (BENJAMIN, 1993, p. 143-144) – o que o presente trabalho tem o intuito de fazer com o Eterno Retorno refletido, humanizado; em uma palavra, a Imagem Dialética.

AS TESES NO RETORNO

Agora é o momento de nossa dissertação em que tudo retorna, onde se condensam as definições dos diversos autores na medida em que com elas nos depararmos no estudo das “Teses Sobre o Conceito de História”. Aparecem pela primeira vez os termos “salvação” e “força messiânica” na segunda tese. Benjamin tece comentários sobre Lotze, um pensador da ética e da religião, autor de **Mikrocosmos**. O presente não inveja seu futuro, mas busca a felicidade naquilo que o formou. A imagem da felicidade está no que poderia ter sido, “nas mulheres que poderíamos ter possuído”, “no ar que respiramos”. O “índice” da redenção está no passado, no estranho bafejo que nos ventila. Benjamin vê semelhanças, o retorno de vozes e de cortesias. Um elo secreto entre as gerações se estabelece; no portal do instante se reconfigura o tempo, imagem congelada na tensão que interroga o presente – seja ele do indivíduo, seja ele histórico. O Eterno Retorno “quebra” o tempo, pois quer para trás. A “frágil força messiânica” (o contato com o passado que modifica o presente) é interpelada – e o sabe o materialista histórico (BENJAMIN, 1985, p. 222-223). Nesse fragmento, o ponto de partida é o indivíduo. Sua felicidade pessoal depende da redenção de seu passado, “do cumprimento do que poderia ter sido, mas que não foi”. A redenção seria um movimento de reparação, segundo o qual se restabelecem a felicidade do indivíduo e de toda uma geração. Passa-se “insensivelmente” à reparação coletiva (LÖWY, 2001, p. 35-36), um pouco como a “correção” ou, melhor, a “inversão” histórica do Eterno Retorno. Em **Ecce**

Homo Nietzsche salienta a radicalidade de seu pensamento: “Ele é afirmativo a ponto de justificar, de redimir até mesmo tudo que passou” (NIETZSCHE, 1957, p. 124). Com a morte de Deus o único messias possível é o coletivo – *Aufhebung* de uma visão da força humana como auxiliar dos desígnios divinos (LÖWY, 2001, p. 38-39). A redenção é auto-redenção. O “anel dos anéis” é a revolução permanente.

A tese XIV tem como epígrafe um verso do jornalista e poeta bissexto austríaco Karl Kraus: “A Origem é o Alvo” (cf. BENJAMIN, 1985, p. 229). Tempos barrocos retornam. A Revolução Francesa se entendia como uma “Roma ressurreta” num tempo cheio de “agoras”, de momentos únicos ou mônadas. A revolução se nutre desse tempo (tese XVII) e dá um “salto de tigre” em direção ao passado, que não pode acontecer no palco da classe dominante. O “salto dialético” sob o “livre céu da História” é a revolução concebida por Marx (BENJAMIN, 1985, p. 229-230). O passado contém o atual, está carregado de “agoras” subversivos e explosivos de continuidades. O “salto dialético” inspira-se no passado, na “citação revolucionária”, e se dirige ao futuro, na medida em que anela e tenta parar o fluxo natural das coisas (LÖWY, 2001, p.103). A partir da comparação entre peças trágicas, tomando-as como narrativas, Deleuze acredita que “não há fatos de repetição na História, mas a repetição” – entendida como Eterno Retorno – “é a condição histórica sob a qual alguma coisa de novo é efetivamente produzida”. As semelhanças entre fatos históricos dependem menos da reflexão do historiador e do filósofo do que do comportamento dos agentes envolvidos. O pensador francês cita o mesmo exemplo de Benjamin – e ambos retomam o Marx do **18 Brumário**. Os revolucionários de 1789 estavam “determinados a viver como ‘romanos ressuscitados’” antes mesmo de qualquer ação. Ao que conclui: “A repetição é uma condição da ação antes de ser um conceito de reflexão” (DELEUZE, 1988a, p. 469). O passado na ordem do dia é uma “arma cultural”; contínua e descontínua, a tradição é uma trama dialética que rompe com a opressão e tem seu tempo próprio (LÖWY, 2001, p. 104). O recomeço do calendário acelera a História, nos conta a tese XV, sempre trazendo reminiscências dos feriados, inapreensíveis aos relógios. No 14 de julho de 1789, espontaneamente, em diferentes lugares, atirou-se contra os relógios. Esse é um exemplo prático da “imobilização messiânica” do tempo (tese XVII), o que possibilita a criação de mônadas e alegorias. O “construtivismo”, descrito no mesmo fragmento,

constrói com choques e fixa o pensamento numa “constelação saturada de tensões”. Essa é uma oportunidade de luta (BENJAMIN, 1985, p. 230-231), o messias, o mundo em nós, passa – pois mudam as tensões. A História da salvação é o reino messiânico na Terra, sempre presente pois passado, segundo Scholem (cf. BENJAMIN, 1985, p. 119), como a diferença não liberta pelo homem – o seu Ser aí. O tempo de Benjamin não é mais o da necessidade, mas o das “possibilidades”, do que pode ser criado (LÖWY, 2001, p. 120).

O conceito de História deve ser construído de maneira que o “estado de exceção” seja a “regra geral”, como ensinam a tese VIII e a “tradição dos oprimidos” (BENJAMIN, 1985, p. 226). O elogio do progresso das instituições burguesas deve abandonar as demonstrações e visadas do materialismo histórico: “É precisamente nesse ponto que o materialismo histórico tem razão de demarcar com precisão os hábitos de pensamento burguês. Seu conceito fundamental não é o progresso, mas a atualização” (BENJAMIN, 1989, p. 47). Atualização aqui não deve ser entendida como uma justaposição de antigos presentes, ou como uma mudança que diga respeito exclusivamente ao passado. Trata-se de uma construção de blocos espaço-temporais interligados, postura somente possível no presente. O referencial da justiça é o passado, o que foi; contudo, a transformação implica o tempo futuro da utopia. Aqui nada se passa, mas acontece. Atualiza-se justamente uma diferença que já existiu, e que portanto não retornará igual. Uma paixão envolve seres distintos em sociedades distintas, uma crise entre as forças produtivas e os meios de produção tem sua forma determinada por essa contradição que se movimenta no meio material de incontáveis práticas, um sem número de atores e portanto um emaranhado de ritmos e tempos. O retorno não é uma divinação délfica, já que a ruptura ou não com o *continuum* é verificada nas composições práticas.

MITO E HISTÓRIA

Reconhecemos as épocas históricas como quem reconhece movimentos naturais... O passado é mediado pela lembrança, conceito que prepara a Imagem Dialética. A restauração do que passou é “uma retomada do passado, mas ao mesmo tempo – e porque o passado enquanto passado só pode voltar numa não identidade consigo mesmo – abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo”. Trata-se de uma “ligação inédita” entre dois fenômenos separados no tempo. A Origem é histórica porque não se trata de

um retorno ao passado, mas de uma nova ligação entre passado e presente, que mutuamente vivificam-se (GAGNEBIN, 1999, p. 14-15). A História obedeceria a ciclos intensivos determinados pela relação – imanente e dialética – entre um objeto/fato e o tempo; o objeto deteria um tempo próprio, uma tendência, com sua “essência” sendo confirmada ou calada pelos homens. As sucessivas atualizações de eventos em diversos períodos históricos corresponde à feitura dessa objetividade, interior à relação ela mesma. Poderíamos dizer que “não se volta à Origem – é ela que retorna, modificando-se”.

A justiça histórica ou a objetividade que conta seus percalços na rememoração são frutos de uma insistência que dissolve o insolúvel (ADORNO, 1998, p. 224). A alegoria “nasce da distância histórica que separa os leitores do texto literal” (Szondi apud GAGNEBIN, 1999, p. 31-32) e também do fato histórico. Subtraída do classificatório, a filosofia de Benjamin renomeia o que encontra pela frente, como a criança das metamorfoses de Zaratustra; o nome, presença do homem, é “o protótipo de toda esperança”, leve conhecer. O retorno ao passado romântico ou pré-capitalista – a “distância” de Szondi – é mítico porque, graças ao contato material, transporta o observador (que interage no seu presente) a outras eras. O que é obsoleto na cultura, o que perdeu vivacidade fala ao colecionador, crítico que aprecia fósseis; sob o olhar benjaminiano tudo se torna mítico, sobretudo o efêmero (ADORNO, 1998, p. 225-228). Sua dialética, segundo Wiesengrund, diferencia-se do procedimento barroco, pois não desperta o petrificado, mas o salva; arranca o que há muito transcorreu “para liberar de súbito a significação” (ADORNO, 1998, p. 288). A historicidade em Benjamin, que toma partido pelos vencidos, é aqui vista como a caótica e labiríntica busca humana pelo passado no uso das coisas. O que passou está presente, resta saber se sob a forma de fantasmagoria ou de criação. Ganha-se uma camada mítica, pois se alude à eternidade, não só das narrativas (que cambiam), mas da capacidade de narrar. Trata-se de uma temporalidade além da sucessão de presentes, cuja causalidade não é a intenção lógica – mas sim o retorno de diferentes épocas ocasionado pela prática.

Para que o Ser retorne, diz Benjamin, é preciso que haja uma relação de descontinuidade com o presente que o recebe. E mais: os fenômenos são salvos porque eles trazem a descontinuidade alienada pelo mesmo capitalista (BENJAMIN, 1989, p. 60-63). Por isso que a apropriação do fetichismo da mercadoria em Benjamin é tão peculiar. Encanta a coisa para desencantar seu

aspecto “ruim”. Saturado de cultura como objeto natural (a metáfora do fóssil), conjura a reificação; ao invés de transpor-lhe uma distância intransponível, cede “sua energia espiritual ao totalmente antitético”. O mito ocuparia o “lugar central” de seu pensamento, opondo-se à “reconciliação” com o dado imutável. Com a mitologia do passado presente nas coisas, critica a dominação burguesa e iluminista da natureza, superando o “dualismo ontológico entre mito e reconciliação”. Secularizam-se as narrativas míticas (ADORNO, 1998, p. 228). A Imagem Dialética mostra a natureza do que é, que irrompe na natureza reificada. A humanidade, ao acordar, esfrega os olhos e reconhece o sonho do despertar (BENJAMIN, 1989, p. 52).

A prática reúne o novo e o velho; estão objetiva e realmente juntos. A subjetividade que vê nessa diferença prática, nesse fenômeno humano, um movimento natural, passa a crer que a realização de seus desejos depende também dos desígnios da natureza. Projeta a massa seus desejos nessas imagens dúbias, como se os avanços que as criaram fossem capazes de, por si sós, sem a orientação humana, estabelecer justiça social e felicidade. Nesse fetichismo há, contudo, o desejo de mudança. Benjamin afirma que a experiência onírica ou artística que se pode obter imaginariamente da sociedade sem classes deposita-se no inconsciente coletivo, em nada jungiano, e se liga com o atual: nasce a utopia. Adorno acredita que essas imagens ou projeções do desejo não são arquétipos, mas, antes, “cristalizações objetivas do movimento coletivo” – ou Imagens Dialéticas (ADORNO, 1998, p. 235). Racional e irracional fundem-se nos ares de Dionísio filósofo ou de Sócrates músico, impondo-se uma ordem ao caos. O que complementa a razão contra ela se volta, que desse modo se identifica com o irracional; este toma o lugar da razão, sendo compreendido e elucidado (LEFEBVRE, 1993, p. 172-173).

O “incomensurável”, a verdade de uma época, reside no flerte com o objeto. O pensamento aproxima-se da coisa a tal ponto que se lhe torna estranha, “como qualquer elemento estranho posto sob um microscópio”. Sua “técnica” é a da “ampliação”: ela move o imóvel e fixa o movimento. Dialeticamente o fetiche é quase acolhido. Dele deve retornar a vontade humana que supera a ilusão consciente do mito alienado. A redução da distância em relação ao objeto funda uma práxis. Atravessa-se a ponte aurática confiante no homem mas sem certeza alguma do que pode ser encontrado. O rigor do pensamento que organiza e relaciona os fenômenos alia-se à experimentação

histórica, não sendo uma “intuição cega” ou um empirismo vazio. Essa seria a caracterização de uma “utopia do conhecimento”, cujo conteúdo é a utopia (ADORNO, 1998, p. 235-237), renovada no Eterno Retorno das formas; Benjamin chamava-a de “irrealidade do desespero” (cf. ADORNO, 1998, p. 237).¹¹

ETERNO RETORNO ALÉM DA TRAGÉDIA

O bloco N15,2 do livro sobre as “Passagens” é o momento em que Benjamin retoma a questão da consciência de classe da tese XII, mas conecta-se com Nietzsche: “Aqueles que estão vivos em qualquer tempo vêem-se no meio-dia da História. Eles são obrigados a preparar o banquete para o passado. O historiador é o herdeiro que convida os que estão afastados da mesa” (BENJAMIN, 1989, p. 74). O intelectual é orgânico e dialoga com as massas, é seu representante teórico munido de sensibilidade social, e não um ditador. Outro tema merece nossa atenção agora. O “meio-dia da História” é justamente onde a eternidade de tudo o que existiu é presentificada – onde há uma chance de mudar a História, pois seus atores sociais estão em cena. Esse é o horário crítico, fruto das contradições da vida material. O Ser do devir, sinônimo da Imagem Dialética, é o Eterno Retorno, o devir atualizado no Ser.

O eterno no presente é o meio-dia, estudado por Nietzsche e comentado por Löwith, análogo ao tempo *out of joint!*; em Benjamin, assume-se uma postura prática ou crítica do lado da classe portadora do novo retorno, dos trabalhadores: a irrupção no dado, a diferença na continuidade, no novo se fazendo na história – e não além dela. A alegria é trágica, os oprimidos são recebidos num banquete – queremos falar-lhes. Consciência de Classe e Vontade de Potência não se excluem, mas modificam seus limites: a classe não é uma identidade imposta “de fora”, ou seja, por discursos populistas e/ou burocráticos, e tampouco se deixa reduzir a mera contabilidade de uma má sociologia positivista; ela é, antes, em todos os sentidos do “antes”, a inserção na divisão social do trabalho cuja “consciência” é um campo aberto para a mobilização e a organização coletivas. Por outro lado, uma vontade de potência que se quer toda, não aceita os limites que lhe impõe as repetições mecânicas do capital. Pode-se dizer que, se em Benjamin o que “anima” a

¹¹ Para Rouanet, a empreitada sobre o mito é uma dialética que aproximaria Benjamin do jovem Marx. A Imagem Dialética é “um fragmento de História, transformado em natureza, mas também um fragmento de natureza, cuja leitura permite decifrar a História” (ROUANET, 1987, p. 68). Na **Ideologia alemã** o homem está sempre em face de uma natureza que é histórica e de uma História que é natural. A unidade entre homem e natureza sempre existiu e surge a cada vez diferente na História (MARX; ENGELS, 2002, p. 44).

disputa revolucionária é uma paixão teológica, a vontade potência comporta essa “função” de vivificar as análises políticas. Nosso esforço aqui não é o de se retomar *ipsis litteris* uma “filosofia da história”, de resto pesada em seu determinismo metafísico e sua legitimação política. Antes, o que importa é uma (ou várias) “filosofia na história”, no embate. Pois, ao fim e ao cabo, segundo Marx e Engels (1970, p. 116), “a história não faz nada, ela não dispõe das grandes riquezas, ela não decide os grandes combates”. Crises, haverá, mas nada “acontecerá” sem participação que escolherá em encruzilhadas. Por isto a consideração de Benjamin recoloca em jogo a ação sobre o dado à luz de um pensamento estratégico; diz ele que “de agora em diante a política prima sobre a história” (BENJAMIN, 1989, p. 405). Como coloca Leandro Konder, para libertar o passado é preciso agir no presente, “com genuína paixão libertadora”. Essa paixão revolucionária deve desejar, deve estar disposta “a assimilar todas as experiências vividas pelos homens de maneira enriquecedora, todos os sonhos generosos” (KONDER, 1999, p. 105-106). O melancólico não é um niilista em termos nietzscheanos. Em Benjamin o termo reaparece em sua acepção original: a “cólera” dos justos (KONDER, 1999, p. 119). A Vontade de Potência como faculdade humana de criação ou afirmação em prol da coletividade povoa a paixão descrita por Konder, como coloca Gilles Deleuze numa passagem pouco conhecida de **Diferença e Repetição**. Deleuze faz questão de mostrar não ser ela uma pura afirmação, “numa coexistência pacífica, em Idéia, dos lugares e funções sociais... Mas o nome de Marx basta para preservá-la desse perigo” (DELEUZE, 1988a, p. 333).

Os problemas de uma sociedade, determinados pela rigidez de sua infra-estrutura e de sua impermeabilidade à mudança, têm como paliativo a ascensão econômica individual. O princípio do trabalho abstrato continua. Mas, a despeito dessa estrutura que não muda e que é muito pouco receptiva a novos egressos, começam a proliferar na sociedade contemporânea mitologias que ultravalorizam as celebridades que conseguem, de alguma forma, alcançar o topo da pirâmide. Deleuze chama esse processo de “atualização” ou de “diferenciação” no seio da divisão do trabalho. A falsa solução tem uma imagem falsa do problema. O fetichismo aparece como “absurdo”, como “ilusão da consciência social”. Não se trata de um fenômeno espontaneamente subjetivo, um delírio individual ou de má vontade, “mas uma ilusão objetiva, [...] nascida das condições da consciência social no curso da atualização”, imanente ao

funcionamento do capitalismo. O fetichismo tem um corpo objetivo de onde emanam “todas as figuras do não-sentido: isto é, as contrafações da afirmação, as más formações dos elementos e das relações, as confusões entre o relevante e o ordinário”. A História é valorizada por um autor sempre lembrado por aqueles que a criticam. É ela tanto o lugar da “besteira” quanto do “processo do sentido” (DELEUZE, 1988a, p. 334). A passagem à prática é o “complô” da inversão experimental do Eterno Retorno. O pensamento não se contenta mais em apenas emitir juízos, quer “se tornar acontecimento”; deve, pois, perceber a ordem premeditada dos fatos, dos acontecimentos. A “existência produtiva” é uma “forma de reificação”, a “mais maldosa caricatura” do Eterno Retorno, “só produzindo um perpétuo estágio de estranhamento entre eles mesmos [homens] e suas vidas”. Com a suspensão do princípio de identidade – não só a morte de Deus, signo metafísico das identidades, mas com a identidade dada pela diferença de classe – suprime-se, igualmente, o princípio da realidade (KLOSSOWSKI, 1990, p. 245-249).

No empirismo transcendental de Deleuze há uma “faculdade de sociabilidade” da Vontade de Potência que deve ter como “objeto transcendente” a revolução, a “luta prática”, o que vai de encontro com nossos interesses: “É neste sentido que a revolução é a potência social da diferença, o paradoxo de uma sociedade, a cólera própria da Idéia social” (DELEUZE, 1988a, p. 135). Habermas descreve a teoria do fetichismo da mercadoria em Benjamin da mesma maneira. Na sua visão, enquanto Adorno¹² deslocaria a Imagem Dialética para o interior da consciência, igualando-a ao sonho, Benjamin leva ao extremo o fetichismo – fazendo dele um “fato dialético”, uma vez que produz consciência e portanto pode libertar (HABERMAS, 2001, p. 197-198).

CONCLUSÕES

O Ser do mundo clama por ação: a “religião” do Eterno Retorno deve ser superada e conservada num grau mais elevado. A imanência da experiência como pressuposto ético deve se conjugar com o realismo político da crítica à Economia Política e da ação transformadora sobre a realidade. Num plano

¹² Este é o Adorno de Habermas, que fique claro. Para o amigo frankfurtiano, a polêmica deve estabelecer-se em volta da objetividade, ou seja, do pensamento concreto. O que distinguiria Benjamin da Escola de George é justamente o caráter concreto das idéias. Assim, o termo “imagens do pensamento” muda de rumo: não se trata de uma “subjetividade contingente”, mas do “subjetivo como manifestação do objetivo”. Logo, o conteúdo manifesto é mais importante do que o latente. A objetividade dos sonhos é expressa em “signos”, como se fossem provérbios; aproxima-se do antigo sendo atual, e nunca foi compreendida pelo racionalismo (ADORNO, 1999, p. 31-33).

estritamente teórico, a conjugação entre continuidade e ruptura permite uma “filosofia estratégica”, capaz de, imersa na contingência do presente, desempatar o passado necessário e o futuro possível. Se a política prima sobre a história, como o propunha Benjamin, haverá sempre um liame entre os dois termos. Pois “sem visão histórica, a política se apequena no simples cálculo gestor e no jogo de ambições” (BENSAÏD, 2008, p. 355). Debord notava que um movimento deficitário em matéria de conhecimentos históricos “não pode mais ser conduzido estrategicamente” (DEBORD, 2006, p. 1783). O divórcio entre a experiência e a espera reduz o acontecimento revolucionário a uma “interrupção aleatória”, o que o torna um “acontecimento sem história que se esforça por conjurar a melancolia de uma história sem acontecimentos” (BENSAÏD, 2008, p. 34). Esta a razão pela qual “o poder virtual do real” sobrepuja sua determinação imediata; assim, uma “necessidade real” deve forçosamente ser também “relativa” (BENSAÏD, 1999, p. 385). Na mesma linha caminha Marcuse, para quem “na própria mobilidade do real” a realidade “se constitui de possibilidades em possibilidades como necessidade” (MARCUSE, 1991, p. 103). Se existe “história” é porque acontece o que poderia não se suceder (BENSAÏD, 1999, p. 391). Seu tempo gramatical é, para Benjamin, o “futuro do pretérito”, que concerne ao que “seria” ou “poderia ter sido” – eventualmente presente no retorno do que é.

DE L'ÉTERNEL RETOUR ET SES FORMES: ENTRE CONTINUITÉ ET RUPTURE DANS L'HISTOIRE DE QUELQUES RÉCEPTIONS

RÉSUMÉ

Cette intervention, issue d'une recherche plus vaste, vise à établir de possibles rapports de similitude entre le concept nietzschéen de l'Éternel Retour et la Philosophie de l'Histoire benjaminienne. D'une part, Walter Benjamin voit l'Éternel Retour comme la pensée mythique d'une réalité historique infernale; là, la classe dominante s'évade, et, sans action, égalise de manière mythique l'homme aux mouvements naturels. De l'autre, aussi bien l'Origine, idée d'inspiration esthétique développée dans le travail sur le Baroque, que l'Image Dialectique, concept élaboré dans la période d'approche au marxisme, établissent une pensée qui actualise

les moments créateurs du passé à partir du présent historique, chargé de les interroger. Donc, cette lecture de l'Éternel Retour accomplirait le retour de toute l'Histoire de l'homme, ayant par but la possibilité objective de la transformation de la société – ce qui ferait du renseignement de Zarathoustra une nouvelle catégorie historiographique à développer d'une façon critique.

MOTS-CLÉS: *Éternel Retour. Histoire. Nietzsche. Walter Benjamin.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. Caracterização de Walter Benjamin. In: _____. **Prismas**. Trad. A. Wernet, A. e J. M. Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.

_____. **Sur Walter Benjamin**. Paris: Gallimard; Payot, 1999.

BADIOU, A. **Peut-on penser la politique?** Paris: Seuil, 1985.

BENJAMIN, W. **Origem do drama barroco alemão**. Trad. S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. Teses sobre o conceito de História. In: _____. **Magia e técnica, arte e política** – Obras Escolhidas 1. Trad. S. P. Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. N [Re the Theory of Knowledge, Theory of Progress]. In: SMITH, G. (Org.). **Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History**. Trad. L. Hafrey; R. Sieburth. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

_____. Séction D: L'Ennui, L'Éternel Retour. In: _____. **Paris, capitale du XIX siècle**. Trad. J. Lacoste. Paris: Les Éditions du CERF, 1993.

_____. O flâneur. In: _____. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo** – Obras escolhidas III. Trad. H. Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1994a.

_____. Parque central. In: _____. **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo** – Obras escolhidas III. Trad. H. Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

BENSAÏD, D. **Le pari mélancolique**. Paris: Fayard, 1997.

_____. **Marx, l'intempestif**. Paris: Fayard, 1999.

_____. **Éloge de la politique profane**. Paris: Alban Michel, 2008.

COUTINHO, C. N. **Cultura e sociedade no Brasil**. Belo Horizonte: Nossa Terra, 1990.

DEBORD, G. **Œuvres**. Paris: Gallimard, 2006.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Trad. L. Orlandi e R. Machado. São Paulo: Graal, 1988a.

_____. **Nietzsche et la philosophie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1988b.

_____. **Crítica e clínica**. Trad. P. P. Pelbart. São Paulo: 34, 1997.

_____. Pensamento Nômade. In: ESCOBAR, C. H. **Por que Nietzsche?** Rio de Janeiro: Achiamé, 1998. p. 9-17.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **L'Anti-Œdipe**. Paris: Minuit, 1973.

DERRIDA, J. **Spectres de Marx**. Paris: Galilée, 1993.

FOUCAULT, M. Le problème de la culture. In: _____. **Dits et écrits II. 1970-1975**. Paris: Gallimard, 1994. p. 369-380.

GAGNEBIN, J.-M. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

HABERMAS, J. Crítica conscientizante ou salvadora: a atualidade de Walter Benjamin. In: _____. **Habermas: Sociologia**. Trad. B. Freitag e S. P. Rouanet. São Paulo: Ática, 2001.

HEGEL, G. W. F. **Science de la Logique – La doctrine de l'essence**. Paris: Aubier-Montaigne, 1982.

_____. **La phénoménologie de l'esprit II**. Paris: Aubier-Montaigne, 1983.

KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche et le Cercle Vicieux**. Paris: Mercure de France, 1990.

KONDER, L. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. **A questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LEFEBVRE, H. **Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres**. Tournai: Casterman, 1975.

_____. **Nietzsche**. Trad. A. G. de Gaos. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

LÖWITZ, K. **Nietzsche: Philosophie de l'Éternel Retour du même**. Trad. A.-N. Astrup. Paris: Flammarion, 1998.

LÖWY, M. **Walter Benjamin: avertissement d'incendie**. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

LUKÁCS, G. **Histoire et conscience de classe**. Trad. C. Axelos e J. Bois. Paris: Minuit, 1960.

_____. **La destruction de la Raison**. Trad. A. Monville. Paris: Delga, 2007.

MACHADO, R. **Zaratustra: tragédia nietzscheana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MARCUSE, H. **L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité**. Paris: Gallimard, 1991.

MARX, K.; ENGELS, F. **La Sainte Famille**. Paris: Éditions Sociales, 1970.

_____. **A ideologia alemã**. Trad. L. C. Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Trad. J. Marinho. Rio de Janeiro: Organizações Simões, 1957.

_____. **Assim falava Zaratustra**. Trad. M. Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

_____. **A Gaia Ciência**. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Além do bem e do mal**. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Genealogia da moral**. Trad. P. C. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ROUANET, S. P. **As razões do Iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SHAKESPEARE, W. **Obras Completas**. Trad. L. Marin. Madri: Aguilar, 1961.