

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO  
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**TAÍS DA SILVA BRASIL**

**A CRÍTICA À MODERNIDADE EM GIACOMO LEOPARDI E WALTER BENJAMIN:  
O SÉCULO XIX COMO QUESTÃO**

**OURO PRETO - MG**

**2020**

TAÍS DA SILVA BRASIL

A CRÍTICA À MODERNIDADE EM GIACOMO LEOPARDI E WALTER BENJAMIN:  
O SÉCULO XIX COMO QUESTÃO

Dissertação apresentada ao Mestrado em Filosofia do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.  
Orientador: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Imaculada Kangussu.

OURO PRETO – MG

2020

B823c

Brasil, Tais da Silva.

A crítica à modernidade em Giacomo Leopardi e Walter Benjamin  
[manuscrito]: o século XIX como questão / Tais da Silva Brasil. - 2020.  
118f.:

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Imaculada Maria Guimarães Kangussu.

Coorientador: Prof. Dr. Helio Lopes da Silva .

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de  
Filosofia, Arte e Cultura. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação  
em Estética e Filosofia da Arte.

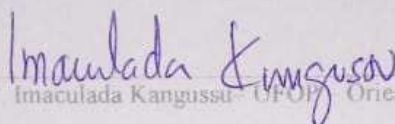
Área de Concentração: Filosofia.

1. Leopardi, Giacomo, 1798-1837 . 2. Benjamin, Walter, 1892-1940 . 3.  
Civilização moderna - Crítica. 4. Civilização moderna - Séc. XIX. I. Kangussu,  
Imaculada Maria Guimarães. II. Silva , Helio Lopes da . III. Universidade  
Federal de Ouro Preto. IV. Título.

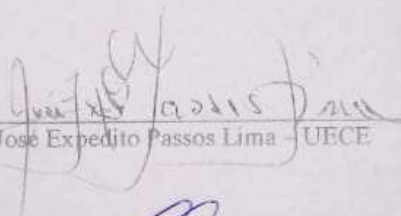
CDU: 111.852(043.3

Universidade Federal de Ouro Preto  
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura  
Mestrado em Estética e Filosofia da arte

Dissertação intitulada "A crítica a modernidade em Giacomo Leopardi e Walter Benjamin: o século XIX como questão", de autoria da mestranda Tais da Silva Brasil, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof.ª Dr.ª Imaculada Kangussu - UFOP - Orientadora



Prof. Dr. José Expedito Passos Lima - UECE



Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel - UFOP

Ouro Preto, 20 de janeiro de 2020

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à profa Dra. Imaculada Kangussu pela leitura atenciosa do texto, pelas aulas que pude acompanhar e por ter aceitado me orientar durante esses dois anos. Muito obrigada pela confiança.

Ao professor Dr. Marcelo Rangel, pelas sugestões enriquecedoras na banca de qualificação, as quais contribuíram para a continuidade do trabalho, e também por generosamente aceitar participar da banca de defesa deste trabalho.

Ao professor Dr. José Expedito Passos Lima, que deixou os melhores sentimentos da minha breve formação. Desde o primeiro encontro, senti que a voz, a leitura e a escrita presentes na sala de aula seriam inesquecíveis. O meu muito obrigada por tudo, em especial, por nos fazer sonhar e por me apresentar o olhar do “anjo irônico” Giacomo Leopardi.

À secretária do mestrado, Claudinéia Guimarães, pela grande ajuda com todas as dúvidas em relação às exigências e a organização do mestrado.

Aos meus pais, Isabel e Júnior, pela dedicação e luta diárias, também ofereço esse trabalho na espera de um dia poder dar orgulho a vocês.

À Tânia, Claudinha e Raimundo pelo exemplo de humildade e gratidão.

Aos amigos Iracy e Ana Júlia, pelas alegres conversas em Ouro Preto e pela amizade que espero durar.

À Maria Augeneide, por sonhar junto e ser uma das poucas pessoas que acredita na força dos estudos, por confiar em mim e possibilitar a continuação dos meus estudos.

Ao Brenner, por compartilhar cada momento, pelos dias em Ouro Preto e por ter me visto orgulhosamente como professora.

Ao auxílio financeiro da Capes, que possibilitou a realização desta pesquisa.

O que escapa à exposição banal não é somente o conhecimento do valor e do caráter das obras, mas também, na mesma medida, o conhecimento da essência e da vida de seu autor.

Walter Benjamim. *As afinidades eletivas de Goethe*.

[...] la virtù, la generosità, la sensibilità, la corrispondenza vera in amore, la fedeltà, la costanza, la giustizia, la magnanimità ec.. umanamente parlando sono enti immaginari. E tuttavia l'uomo sensibile se ne trovasse frequentemente nel mondo, sarebbe meno infelice [...].

Giacomo Leopardi. *Zibaldone di pensieri*.

[...] si conosce assai meglio la natura umana e la sua capacità di forme, esaminando un uomo volgare, che un dotto, un filosofo [...]; assai meglio esaminando il carattere di una società piccola, che d'una grande; assai meglio esaminando una nazione non perfettamente colta, che una perfettamente civile [...].

Giacomo Leopardi. *Zibaldone di pensieri*.

Gl'italiani non hanno costumi: essi hanno delle usanze. Così tutti i popoli civili che non sono nazioni.

Giacomo Leopardi. *Zibaldone di pensieri*.

Não existe tão conforme à razão quanto desmentir a razão.

Blaise Pascal. *Pensamentos*.

## RESUMO

A presente dissertação tem como tema o diálogo entre Benjamin e Leopardi acerca da Modernidade. A possibilidade de realizar esta abordagem se sustenta com base na hipótese de que houve um interesse por parte de Benjamin por alguns temas do pensamento de Leopardi na sua crítica ao mundo moderno, em especial, o século XIX: algo que se pode identificar em uma resenha benjaminiana sobre os *Pensamentos* leopardianos e nas *Passagens*. Daí se investigar a possibilidade de Leopardi ter sido um pensador que também contribuiu com a crítica de Benjamin à Modernidade e à decadência no âmbito da vida civil. Nesta proposta, defende-se que Leopardi também pôs em questão o modo de vida na metrópole moderna, bem como os ideais políticos e culturais modernos como vem apresentado nas suas obras: *Opúsculos Morais*, *Zibaldone di Pensieri*, *Pensamentos* e *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos Italianos*. Esta pesquisa propõe uma reflexão estética com base na orientação filosófica de Benjamin e de Leopardi, articulando-a com uma teoria crítica, ou seja, social e política. Para tanto, pressupõe-se uma Estética que ofereça uma abordagem mais ampla das questões do âmbito cultural e histórico de uma época, não reduzindo a Estética à Filosofia da arte. Ademais, esta investigação busca uma alternativa na crítica dos autores à insuficiência dos ideais da racionalidade moderna quanto à contribuição no âmbito ético-político, ou seja, na preservação da vida coletiva.

Palavras-chave: Crítica à modernidade. Metrópole moderna. Vida civil. Ideais modernos

## ABSTRACT

The Master thesis presents as theme the dialogue between Benjamin and Leopardi about Modernity. The possibility of realize this approach sustains on the following interpretative hypothesis, there was a Benjamin's interest for some themes of Leopardi's thought in your critique of modern world, specially the nineteenth century: something that can be identified in Benjamin's critical review about *Thoughts* of Leopardi and in *Arcades Project*. Hence, this research investigate the possibility of Leopardi having been a thinker that contributed also with a critique of Benjamin about the Modernity and of decadence in the ambit of civil life. In this propose defends that Leopardi questioned the way of life in modern metropolis and the modern ideals political and cultural too as it comes presented in your works: *The Moral Essays*, *Zibaldone*, *Thoughts and Discourse on the present state of the customs of Italians*. This research proposes an aesthetic reflection following a philosophical orientation of Benjamin and Leopardi, articulating it with a critical theory, that is, political and social. Therefore, it has assumed an Aesthetic that offer an approach more broad of questions in the cultural and historical ambit of age, not reducing aesthetics to philosophy of art. Moreover, this investigation seeks an alternative in the author's critique of insufficiency of the ideals of modern rationality regarding to the contribution in the ethical-political ambit, that is, in the preservation of collective life.

Keywords: Critique of modernity. Modern metropolis. Civil life. Modern Ideals



## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>2</b>	<b>A MODERNIDADE EM LEOPARDI E BENJAMIN: DO UNIVERSO DOS COSTUMES E DA VIDA CIVIL .....</b>	<b>15</b>
2.1	A <i>SOCIETÀ STRETTA</i> : A EXPRESSÃO DA DECADÊNCIA DOS VALORES NA MODERNIDADE .....	15
2.2	A MODA COMO QUESTÃO FILOSÓFICA EM LEOPARDI E BENJAMIN ..	25
2.3	A METRÓPOLE MODERNA E A MULTIDÃO .....	35
<b>3</b>	<b>A CRÍTICA AO MODELO POLÍTICO DA MODERNIDADE NA OBRA DE LEOPARDI E BENJAMIN .....</b>	<b>47</b>
3.1	A AMARGURA REVOLUCIONÁRIA EM <i>PENSAMENTOS</i> : UMA CRÍTICA AO MODELO ÉTICO-POLÍTICO DO SÉCULO XIX .....	47
3.2	A DESIGUALDADE NO SÉCULO XIX: UMA NOVA ORDEM SOCIAL E POLÍTICA? .....	57
3.3	SOBRE O IDEAL DE PROGRESSO: A RECUSA BENJAMINIANA .....	69
<b>4</b>	<b>A QUESTÃO DO APERFEIÇOAMENTO E MELHORAMENTO NA MODERNIDADE: A RECUSA DE CERTO IDEAL DE RACIONALIDADE ILUMINISTA E A BUSCA DA INTEGRALIDADE ANTROPOLÓGICA.....</b>	<b>81</b>
4.1	A RAZÃO ILUMINISTA E OS SEUS IDEAIS DE APERFEIÇOAMENTO E MELHORAMENTO HUMANO .....	81
4.2	O IDEAL DE RACIONALIDADE DA MODERNIDADE E AS SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS .....	92
4.3	<i>IL VERO</i> E <i>IL BELLO</i> EM LEOPARDI E BENJAMIN: POR UMA INTEGRALIDADE ANTROPOLÓGICA .....	104
<b>5</b>	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>112</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>116</b>

## 1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação objetivou realizar uma investigação sobre o diálogo entre Walter Benjamin [1892-1940] e Giacomo Leopardi [1798-1837] que tem como objeto a crítica à Modernidade e, em especial, do século XIX, uma vez que ambos pensadores revelaram um grande interesse por esse período da época moderna, destacando elementos da vida urbana moderna, do comportamento dos indivíduos ante as mudanças ocorridas nas metrópoles e cidades, das questões políticas e do âmbito cultural e filosófico. Para esta investigação, destacamos aqui a seguinte hipótese interpretativa, a saber: de que houve certo interesse de Benjamin pela crítica de Leopardi ao século XIX e uma afinidade que se revela no fato dos autores não assumirem uma postura nem conformista diante do presente nem otimista diante das realizações do século XIX. Antes de mais, é importante destacar que o tema da pesquisa pertence ao universo da estética e da teoria crítica, o qual toma como relevante o que os autores investigaram sobre elementos culturais, sociais, éticos e políticos da Modernidade. E, ao mesmo tempo em que Leopardi e Benjamin empreendem as críticas a partir de elementos históricos e políticos de uma determinada época são essenciais também aqueles elementos culturais à medida que eles revelam muito desta época. Elementos como as práticas culturais, a moda e a literatura de um tempo são importantes para tal diagnóstico. Portanto, a orientação estética aqui tomada, não pretende limitar-se à filosofia da arte, pois a interpretação da experiência estética tem um fundamento ético-político que busca compreender uma época, assim como a experiência estética não está presente apenas na arte, mas também nas diversas expressões cotidianas, nos costumes e na cultura.<sup>1</sup>

Apesar de Leopardi ser um poeta, isso não restringe a interpretação de sua obra ao âmbito artístico, por ser considerado um poeta civil. Certamente o que será considerado de sua obra poética e prosaística é o que ela revela do seu tempo e não os elementos estilísticos dela. Por isso, se assume aqui nesta investigação o

---

<sup>1</sup> Sobre a compreensão de uma Estética em um sentido mais amplo ver aqui: PATELLA. G. *L'estetica e la sfida degli studi culturali. La nuova estetica italiana*, Palermo, v.1, p 235-242, 2001. P. 235. Ao se considerar aqui as formulações de Giuseppe Patella, a estética deve “[...] aprirsi invece sempre più in direzione di tutte le forme della cultura, della società e del sentire contemporaneo.” [...] ao contrário, abrir-se sempre mais em direção a todas as formas da cultura, da sociedade e do sentir contemporâneo.

universo da estética e seu modo de proceder, considerando a abrangência que ela possibilita quanto aos objetos, sejam eles culturais, políticos ou práticas sociais, e não somente a arte e as questões sobre o belo. Desse modo, a investigação se articula a elementos materiais importantíssimos para investigar um período como a Modernidade.

Ademais a relevância do tema se encontra, sobretudo, na atualidade desses pensadores na compreensão e crítica dos sintomas da vida social e cultural moderna e os seus efeitos no estatuto do indivíduo moderno: algo que se apresenta, quer na obra de Benjamin quer de Leopardi.<sup>2</sup> O tema se justifica a partir desses autores: primeiro, por ser uma questão ainda atual se se considera o problema da banalização do saber, da valorização das ciências da natureza ante as ciências morais e na continuidade da crença no progresso; segundo, por ser Leopardi um filósofo pouco estudado no universo da filosofia, mas de grande importância ao lado de outros na crítica aos sintomas da cultura e da vida modernas; terceiro, pela existência de uma especificidade no pensamento italiano, o qual raramente se separa da reflexão sobre a vida civil e prática<sup>3</sup>, tornando-se um pensamento vivo capaz de enriquecer uma reflexão que busque abordar um problema do universo da vida prática e de certo período histórico.

Além disso, não se pode deixar de reconhecer a relevância de Leopardi nesse diálogo: poeta e filósofo civil que compreendeu as contradições do mundo moderno e expressou o teor concreto da tradição filosófica italiana<sup>4</sup>. Daí o pensamento leopardiano revelar, igualmente, um estilo e modo de pensar da cultura filosófica italiana, ou seja, o primado das questões concretas da vida humana e de certo ideal ético de integralidade antropológica do ser humano. Para Leopardi, o

---

<sup>2</sup> Cf. LEOPARDI, Giacomo. *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos italianos*. in: LEOPARDI, G. Poesia e Prosa, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996. LEOPARDI, Giacomo. *Pensamentos*. in: LEOPARDI, G. Poesia e Prosa, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996. BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

<sup>3</sup> Cf. ESPOSITO, Roberto. *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*, trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. p. 41. Roberto Esposito escreve sobre a especificidade da filosofia italiana: “Pode-se dizer que a filosofia italiana, desde a sua gênese renascentista, se constrói fora dessa máquina argumentativa, fornecendo, aliás, indicações críticas para a sua desconstrução – no sentido de que ela se situa em um plano diverso, embora não isolado, daquele do individualismo moderno, do qual valoriza principalmente a dimensão política. Naturalmente, ela bem sabe que a política também é feita por indivíduos, como no caso do príncipe maquiaveliano, porém, de uma forma que jamais é abstratamente separável das dinâmicas coletivas das quais esses indivíduos de tempos em tempos emergem e com as quais devem de todo modo confrontar-se”.

<sup>4</sup> Ibidem. p. 142.

novo modo de vida moderno distancia o ser humano tanto do material quanto do verdadeiro, pois “nas cidades estás distante do belo, porque este não tem mais lugar nenhum na vida dos homens. Estás longe também do verdadeiro, porque nas cidades tudo é falso ou vão.”<sup>5</sup>

O século XIX aparece como objeto de crítica tanto para Leopardi quanto para Benjamin no sentido de uma crítica do presente, ou seja, os autores compreendem a importância de estarem atentos às mudanças do presente e principalmente às consequências que elas podem trazer para a vida civil, distanciando-se de qualquer conformismo e otimismo com relação às promessas do século. Desse modo, ao não se iludirem cegamente diante do desenvolvimento dos conhecimentos científicos e tecnológicos e não os separando das implicações no modo de vida dos indivíduos, nos costumes, nos comportamentos ou no modo de compreender o mundo, os autores aqui estudados permitem uma compreensão mais ampla da realidade, aquela que permite a busca de intervenção através da compreensão.

A alternativa que podemos interpretar através dos autores não é de modo algum simplista e pressupõe uma compreensão do passado como força que impulsiona a transformação do presente, o esforço de ampliar a filosofia em relação aos moldes tradicionais de sistemas filosóficos, a predisposição de incluir o não filosófico, a exemplo da dimensão do cotidiano e da imaginação poética. Portanto, tais elementos esboçam uma alternativa ao modo restrito de operar da racionalidade moderna, pois buscam implicações mais profundas na vida social e política dos indivíduos, bem como aperfeiçoar a sensibilidade de forma a não destituir os indivíduos daquilo que os constituem antropologicamente e historicamente.

Nesse sentido, o Primeiro Capítulo [*A Modernidade em Leopardi e Benjamin: do universo dos costumes e da vida civil*], buscou investigar quais as consequências das transformações no século XIX no âmbito dos costumes e da vida social. É importante destacar que muitos costumes grandiosos que mantinham a vida em comunidade são destituídos de sentido e se perdem nas cidades modernas, assim como as relações se fragilizam, a comunicabilidade, a criação de ideais com vistas à igualdade e à justiça nas relações humanas desaparece. A metrópole

---

<sup>5</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Opúsculos Morais*. Trad. br. Vilma de Katinszky Barreto de Souza. São Paulo: Editora Hucitec, Instituto Italiano di Cultura e Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro, 1992. p. 185; LEOPARDI, Giacomo. *Operette Morali*. Milano: Einaudi, 1959. pp. 148-149.

moderna é o lugar de promover a si mesmo em detrimento do outro, a indiferença e a ambição são seus principais valores, a dissimulação e a inatividade são seus principais costumes e o pragmatismo e o apagamento histórico o seu espaço físico. Não menos importante, foi destacar a partir de Benjamin como tais costumes e valores, ou mesmo ausência de valores, aparecem no século XX na expressão dos governos autoritários e da experiência da guerra.

No segundo capítulo [*A crítica ao modelo político da Modernidade na obra de Leopardi e Benjamin*] aprofundamos certo fundamento político que impõe a decadência da civilização, cria um abismo entre os indivíduos e impõe-lhes um otimismo diante das promessas do século. Neste capítulo, foi essencial compreender o modo pelo qual os autores expõem a força de sua crítica política, a partir do primado da vida concreta e sem mascarar os problemas fundamentais, o que pressupõe o desmascaramento da falsa realização dos ideais universais. Algo importante que possibilitou vislumbrar um ideal de liberdade que não é possível sem a igualdade, mas também fazer a crítica da imposição do mercado sobre a vida das pessoas, inclusive daquele que parecia escapar, o poeta.

No terceiro e último capítulo [*A questão do aperfeiçoamento e melhoramento na Modernidade: a recusa de certo ideal de racionalidade iluminista e a busca da integralidade antropológica*] buscamos compreender, inicialmente, o fundamento do objeto criticado pelos autores, aquilo que trouxe implicações no âmbito cultural, social, ético e político, a saber: a racionalidade moderna e os seus ideais. Assim, foi possível explicitar que tal racionalidade trouxe consequências desastrosas para o âmbito cultural na Modernidade, por desvalorizar saberes que compreendiam práticas constituídas historicamente pela humanidade e importantes para a formação da vida coletiva, assim como ela também reproduz e mantém a decadência civilizatória presente na cultura, nos costumes e na política. Ademais, investigamos também a alternativa a esse modelo de racionalidade presente no modo de pensar e empregar a razão nos autores, no intuito de pensar o fortalecimento de um pensamento que não esquece da integralidade antropológica dos seres humanos. Ao compreender o humano como um conjunto de saberes e faculdades torna-se possível compreender a prática humana impulsionada por essa diversidade, influenciando uma prática mais enriquecedora, principalmente na construção e manutenção da vida coletiva. Apenas a razão abstrata não dá conta de

conduzir meios práticos para fortalecer a vida em comunidade, a vida política, é preciso também a vitalidade do corpo e da imaginação.

Nesse sentido, refletimos, com base nesse diálogo entre Benjamin e Leopardi, sobre a problemática dos ideais iluministas, sobre a crítica de ambos os pensadores ao século XIX e aos ideais modernos que vislumbraram o melhoramento humano, como também indagamos se estes ideais tornaram o ser humano mais livre e emancipado. Não desconsiderando, igualmente, o questionamento sobre se a cultura e a racionalidade da civilização moderna possibilitaram grandes ideais para a vida prática a partir do que revela a crítica à modernidade realizada pelos autores.

Quanto às fontes, a pesquisa se sustentou majoritariamente nas obras de Leopardi e Benjamin, devido ao primado do exercício de uma leitura e interpretação imanente à obra dos autores para mantermo-nos fiéis ao objetivo de compreender o objeto e a temática com base na obra deles. Como bibliografia fundamental destacamos *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos italianos [1824]*, *Opúsculos Morais [1827]*, *Pensamentos [1831 – 1835]*, *Zibaldone di Pensieri [1817-1832]* de Leopardi, enfatizando que foi necessário realizar traduções do italiano pela autora desta dissertação, visto que nem toda a obra de Leopardi está traduzida, desse modo cada trecho traduzido foi acompanhado por uma nota com o respectivo texto original. Fundamentais também as obras *Passagens [1982]*, *Experiência e Pobreza [1933]*, *O Narrador [1936]*, *Baudelaire e a modernidade [1939]*, *Giacomo Leopardi: Pensamentos [1928]*, *Sobre o conceito de história [1940]*, *Imagens do pensamento [1924/1926-1927]*, *Rua de mão única [1928]*, *Prólogo epistemológico-crítico [1925]* da obra sobre o barroco alemão, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica [1935/1936]* de Benjamin. No entanto, em alguns momentos da pesquisa, foi possível uma abertura e alusão à outros pensadores devido à temática abordada, a saber: o tema da moda em *Filosofia da moda e outros escritos*, de Georg Simmel; a abordagem do critério exterior e fetichizante que determina a produção de mercadorias nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, de Karl Marx; o tema da felicidade e da satisfação na civilização no *Mal-estar na civilização*, de Sigmund Freud; o poeta fundamental para a obra de Benjamin na compreensão da sensibilidade e comportamento moderno, ou seja, Baudelaire com a obra *Spleen de Paris: pequenos poemas em prosa*; a relação entre verdade e beleza no *Banquete*, de Platão; a perspectiva iluminista da compreensão sobre o espírito humano no *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito*

*humano*, de Condorcet; a contraposição de Jean-Jacques Rousseau ao modelo de racionalidade moderna, no *Discurso sobre as ciências e as artes* e no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*; a investigação de Hegel sobre a concepção de história, na *Filosofia da História*.

Contribuíram ainda para esta pesquisa comentadores da obra de Leopardi e de Benjamin, principalmente *La protesta di Leopardi*, de Walter Binni; *Palíndromos filosóficos: entre mito e história* e *História viajante: notações filosóficas*, de Olgária Matos; *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*, de Susan Buck-Morss; *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*, de Jeanne Marie Gagnebin.

## 2 A MODERNIDADE EM LEOPARDI E BENJAMIN: DO UNIVERSO DOS COSTUMES E DA VIDA CIVIL

Neste primeiro capítulo é relevante enfrentar a questão da Modernidade com base na aproximação do pensamento de Leopardi e de Benjamin, quando não, melhor ainda, no interesse de Benjamin pelo pensamento de Leopardi, a fim de se compreender a forma que os costumes, observados por Leopardi no século XIX, se apresentam no capitalismo avançado<sup>6</sup>, o qual intensifica a solidificação de tais hábitos e modos de vida modernos. Não só a modernidade francesa no século XIX foi objeto de investigação benjaminiano, mas também a modernidade alemã no século XX, e, principalmente, a decadência da sociedade alemã com a crise na década de 20, o que o leva a concluir que esta crise e decadência são frutos de contradições sociais que estavam anunciadas no passado em autores como Baudelaire e Leopardi, ao qual daremos ênfase. Tais contradições sempre apareceram mascaradas pelo encantamento da vida na metrópole no século XIX, porém as consequências se dão de forma bem explícita no século XX, com a intensificação da indiferença entre as pessoas, o despotismo das ditaduras fascistas, a criação de armas de extermínio em massa, a miséria e o desemprego. Nesse sentido, é importante olhar para o universo dos costumes e da vida social, pois é onde se expressam as primeiras características das transformações de um povo e tais transformações, com o advento da Modernidade, caso não identificadas e investigadas a fundo, nos torna resignados ante a realidade e podem incorrer em ameaça à vida coletiva.

### 2.1 A *SOCIETÀ STRETTA* E A EXPRESSÃO DA DECADÊNCIA DOS VALORES NA MODERNIDADE

Leopardi diagnostica os problemas da Modernidade, valendo-se das expressões aparentemente banais e cotidianas das relações entre os indivíduos, a saber: a sociedade estreita e as suas relações frágeis. Em o *Discurso sobre o*

---

<sup>6</sup> No caso da investigação benjaminiana, esse desenvolvimento ocorre na França, lugar para qual se voltaram todos os olhares. A Europa inteira se deslocava para ver as exposições das modas culturais na França. Cf. BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Paris, capital do século XIX. pp. 76-77. A França ocupa também um lugar relevante nas considerações leopardianas do século XIX, como apresenta o *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos italianos*.



*estado atual dos costumes dos italianos*, de 1824, Leopardi apresenta um diagnóstico dos costumes dos italianos diante do atraso italiano em relação às outras nações revelando, assim, uma compreensão mais ampla do fundamento da sociedade moderna europeia após o desaparecimento dos antigos princípios morais da Antiguidade. Os costumes na Itália vinham se modificando desde o período da revolução francesa, por certa influência das opiniões vindas dos estrangeiros, mas pela suprema diversidade de suas condições, essas opiniões agem sobre a vida dos italianos de forma diversa, tornando-a diversa dos povos civilizados, ainda que estivesse no mesmo nível quanto às opiniões e conhecimento da realidade dos fundamentos da moral.

Leopardi diagnostica certo fundamento presente na sociedade moderna, nos países mais civilizados, fundamento o qual permitiu que as relações continuassem mantidas ainda, não obstante o desaparecimento dos costumes antigos.<sup>7</sup> Conforme ele escreve no *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos italianos*:

Nessa dissolução universal dos princípios sociais, nesse caos que realmente amedronta o coração do filósofo e o coloca em grande dúvida sobre o destino das sociedades civilizadas e em grande incerteza sobre como elas poderão subsistir no futuro, as outras nações civilizadas, isto é, principalmente a França, a Inglaterra e a Alemanha dispõem de um princípio conservador da moral e, portanto, da sociedade, que conquanto pareça mínimo e quase vil, com respeito aos grandes princípios morais e de ilusões que se perderam, produz, contudo, grandíssimo efeito. Esse princípio é a própria sociedade<sup>8</sup>.

O novo princípio moral, após o desaparecimento daqueles pertencentes ao antigo éthos, isto é, as grandes ilusões e ideais que alimentavam a vida na Grécia e na Roma republicana<sup>9</sup>, é a própria sociedade ou a sociedade estreita [*società stretta*]. Para Leopardi, esse fundamento se revela frágil, ao observar que aquilo que determina a ação dos seres humanos no convívio social é a aparência, a

<sup>7</sup> Trata-se aqui do *éthos* clássico, ou seja, do conjunto de costumes e princípios que possibilitavam a conservação dos indivíduos em sociedade.

<sup>8</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos italianos*. p. 527; *Discurso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1013.

<sup>9</sup> Categoria importante para Leopardi, as ilusões surgiam de uma íntima relação do ser humano com a natureza que o permitia alimentar as faculdades sensíveis como a imaginação, a memória e dessa forma potencializar a criação de ideais fortes para conservação da vida civil como os de glória, justiça e pátria. Cf..LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. 4 ed. Roma: Newton e Compton editori, 2016. p. 100.

opinião pública, a ambição, a busca por reconhecimento, o bom tom e o amor próprio. Segundo Leopardi, este foi o único princípio decorrente da revolução moderna, no sentido prático, para preencher a carência de um fundamento para a moral. No seu entender, são princípios frágeis para a conservação da vida civil, pois partem da altivez da sociedade sobre a natureza, do indivíduo sobre a coletividade, da alma sobre o corpo e da razão sobre as faculdades sensíveis.

Para Leopardi, é quase que obra do acaso a sociedade ter conseguido se manter com princípios tão mínimos, pois como uma sociedade pode ter lugar “entre indivíduos que se odeiam continuamente, traem-se mutuamente e procuram de todas as formas arruinar uns aos outros?”<sup>10</sup> A sociedade só conseguiu se manter baseada no vínculo e freio promovido pelas leis e pela força pública, pois de resto repousa em uma inabilidade para proteger contra o mal e para estimular o bem. Porém, as leis imperam sem consenso no campo da vida cotidiana se não houver os costumes como seu substrato que, por sua vez, dependem das opiniões.

O novo princípio das sociedades mais civilizadas se detém na aparência e no bom tom e, guiando-se apenas pelo bom tom, as preocupações mais nobres confundem-se com as mais banais. De acordo com Leopardi:

Os homens polidos daquelas nações envergonham-se de fazer o mal como de comparecer a uma reunião trazendo uma mancha nas vestes, ou um tecido gasto ou roto; empenham-se em fazer o bem pela mesma razão, e com um impulso e sentimento nada maior do que o necessário para estudar detalhadamente e seguir as modas, para procurar destacar-se por meio dos trajes, aprestos, móveis, aparatos: o luxo, a virtude ou a justiça seguem o mesmo princípio [...] Que coisa é mais frívola de *per se* que avaliar uma boa ação, tal como se avaliaria um belo lema ou belo traje[...]?<sup>11</sup>

O termo sociedade vem reivindicado por essas nações civilizadas, porém por existir a partir de um princípio diferente dos princípios antigos, possui uma significação mais restrita. É uma sociedade onde reina um troca mais íntima entre os indivíduos, uma carência das necessidades primárias, ou seja, das necessidades naturais, pois há uma maior preocupação com as necessidades secundárias, isto é, o entretenimento, a ocupação do vazio, o prazer. Os agricultores, por exemplo, que se esforçam para trazer às cidades o gênero de primeira necessidade, não

---

<sup>10</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos Italianos*. p.527; *Discurso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. p. 1013.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 529-530; *Discurso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. p. 1014.

preocupam-se em empreender construções artificiosas de segunda ordem para dar sentido à vida.

Na sociedade estreita essas construções são extremamente necessárias para possibilitar a vida coletiva, e são consequências da formação de círculos sociais restritos e da manutenção deles através dos artifícios como: a busca da estima, a ambição, a apreciação excessiva da opinião pública. Para Leopardi, a ambição como paixão moderna é algo de grau baixíssimo em comparação com as paixões antigas como, por exemplo, o desejo de glória o qual era grande, nobre, vivo e sublime, mas, em uma sociedade íntima, o que mais é levado em consideração é a opinião pública, portanto o que se ambiciona é atingir uma certa honra perante esse público restrito à um pequeno círculo social. A apreciação da opinião pública toma o lugar dos princípios morais antigos e, ao se tornar excessiva, demonstra uma irracionalidade e causa danos aos costumes, segundo Leopardi<sup>12</sup>.

Os italianos, para Leopardi, não haviam ainda atingido sequer este tipo de sociedade, mas já haviam abandonado àquela de significado mais amplo e mais próxima da natureza, então permaneciam em um estado inferior às civilizações mais desenvolvidas. A nação italiana compartilhava das mesmas opiniões, ou seja, do conhecimento sobre a frivolidade da humanidade, da indiferença entre os seres humanos, da insensibilidade, mas careciam ainda, dos vínculos e princípios conservadores da sociedade estreita, aqueles referentes a busca da estima e apreciação da opinião alheia sobre si, os quais dão ainda conformidade nacional e coletiva entre os indivíduos. Há na Itália do século XIX uma ausência de concordância de opiniões, ficando a cargo de cada um a maneira de agir em cada situação, não existe zelo pela própria honra e não se importam com a opinião pública.

Portanto, o conhecimento da realidade crua das coisas humanas e a destruição dos valores antigos, teve um efeito ainda pior nos italianos, pois esse povo não conseguiu assumir as ilusões racionalistas que disfarçam a fragilidade das coisas humanas, ou seja, a possibilidade do advento do bom tom e da apreciação da opinião pública na prática. Para Leopardi isso se deve a uma caráter mais rico da sensibilidade do povo italiano, o qual, a ser tomado por convicções contrárias à imaginação, sofrem efeitos ainda piores que os povos menos sensíveis e

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 529; *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1014.

engenhosos. Pois as opiniões modernas pretendem tornar os seres humanos máquinas, os quais mesmo conhecedores de sua condição frágil, mesmo tomados pela indiferença agem na prática de forma contida e controlada. Esses povos, por exemplo, ingleses, franceses e alemães já possuem certa frieza para a ação, portanto, mesmo tomados pela indiferença, na prática a contém em prol de uma boa convivência. Desse modo, a sociedade estreita é o modo de aperfeiçoar e corrigir os próprios erros da sua própria condição, ainda que de maneira frágil.

No entanto, os italianos, ao assumirem a indiferença como princípio, também a assumem como prática pois, os povos que costumavam ser mais adeptos à sensibilidade, agem de acordo com os princípios morais que possuem e quando os princípios eram nobres, suas ações também o eram (diferente das nações civilizadas modernas que já acostumadas a dissimular sua frieza e indiferença, aperfeiçoam o convívio social deste tipo restrito). Porém, com a destruição desses princípios morais, os italianos ficaram carentes dos costumes antigos e nobres e com o advento das opiniões e costumes modernos tornaram-se mais degradados que as nações civilizadas, pela incapacidade de admitir um novo princípio moral. Segundo Leopardi, o que ocorre é que: “A exuberância e o excesso de vida cedem à mediocridade e à escassez da vida, quando ela não tem mais como alimentar-se na realidade das coisas e do estado social, e as opiniões ponderadas lhe oferecem opinião e oprimem-na.”<sup>13</sup> É por esta razão que um povo exuberante se torna, entres os civilizados, o menor e mais medíocre, pois esse povo sensível e ardoroso só tinha lugar entre àqueles de costumes nobres e altíssimos.

Entretanto, em um momento quando não pode mais renascer tais costumes antigos e o único princípio eficaz, ainda que frágil, de vida coletiva é a sociedade estreita, essa exuberância e vitalidades perdidas já não são fontes de elogio. Os riscos de não assumir tal princípio frágil, são muitos para a vida coletiva, ainda que Leopardi acredite que a sua duração é de caráter duvidoso.

Leopardi, não glorifica o gênero da sociedade estreita, mas percebe que ela é, no século XIX:

[...]um dos principais e mais relevantes meios que restam hoje aos homens para que não se apercebam da nulidade de suas próprias coisas ou para que não a sintam, posto que a conheçam, para que não sejam na prática,

---

<sup>13</sup> Ibidem, pp. 547-548; *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. p. 1024.

convencidos da total frivolidade de suas ocupações e da total incapacidade da vida de ser cultivada, investigada e experimentada com fadigas e solitudine[...]”<sup>14</sup>.

Na antiguidade, esse artifício era muito mais forte e vivo, pois alimentado pelas grandes ilusões, frutos da imaginação e da natureza para que os seres humanos pudessem suportar a existência. Para Leopardi, os princípios passaram a ser bastante racionalizados e, segundo ele: “A imaginação que por natureza nos leva a conceder algum valor à vida tem um pascigo na sociedade restrita e a capacidade de conservar alguma parcela de sua ação e influência sobre o homem.”<sup>15</sup> Ou seja, na sociedade estreita a imaginação é banida da formação dos princípios dos costumes, mas na antiguidade ela era o fundamento deles.

O fato de na Itália não existir sociedade nesse gênero restrito, não quer dizer que os italianos possuíam uma imaginação viva e forte. O que ocorre é um dano muito maior aos costumes, engendrando a dissolução dos liames sociais a partir dessa viragem cultural. Os italianos desenvolvem um cinismo, ou seja, um modo bastante frio e racional de lidar com a nulidade das coisas, que tem como consequência o desprezo pela opinião pública. O completo desengano em relação à convivência social provoca a indiferença profunda ante os outros e os costumes, o egoísmo e a misantropia. O egoísmo é fruto dessa indiferença profunda e do afeto e inclinação por si mesmo e misantropia ocorre quando esse egoísmo é dirigido aos outros<sup>16</sup>. Para Leopardi “uma sociedade restrita não pode durar se feita de homens continuamente dedicados a escarnecerem uns dos outros e a manifestarem indícios de desprezo mútuo”<sup>17</sup>.

Ainda que os distúrbios apontados por Leopardi não sejam atribuídos tão somente à nação italiana, eles são maiores, mais vastos e nítidos nela. Porém, como observa, os princípios na sociedade estreita são frágeis e, portanto, não impedem por completo a existência de sentimentos que tentam dissimular na prática social. Desse modo, afirma Leopardi:

---

<sup>14</sup> Ibidem, *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos Italianos*. p. 533; *Discurso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1016.

<sup>15</sup> Ibidem, p. 534; *Discurso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1016.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 538; *Discurso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1019.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 536; *Discurso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1018.

Estou bem longe de conceber um mundo diverso e mais belo que o nosso nos países que meus olhos não divisam. Em particular, onde quer que haja sociedade, o homem procura sempre promover-se, de qualquer forma e através de qualquer meio, através do aviltamento dos outros, e fazer dos outros um escabelo para si próprio (quer se trate de palavras ou de ações), e em nenhum país o amor-próprio vem desacompanhado da aversão que se sente e da perseguição que se empreende contra os próprios semelhantes, mormente contra aqueles com quem se convive e que mais de perto nos dizem respeito, seja quanto aos interesses ou ao uso cotidiano<sup>18</sup>.

Há portanto, uma conformidade entre as nações ditas civilizadas, uma universalização do modo de ser<sup>19</sup>, expressa no exemplo de Leopardi sobre o egoísmo, ou amor-próprio destituído de seu uso natural, a saber: a preservação. Nesse sentido de uma conformidade, a sociedade moderna acredita que livrou as civilizações dos erros dos antigos, quando na verdade, segundo Leopardi, livrou dos erros dos tempos remotos, ou seja, da barbárie da Idade Média e corrigiu os próprios erros decorrentes do egoísmo e da indiferença devidos à espiritualização da vida e à destruição dos antigos e fortes princípios morais. Pois, foram os tempos bárbaros medievais que impediram a conservação da sociedade ao disseminar a superstição, a vilania e a tirania<sup>20</sup> e não os costumes antigos, os quais, ao contrário, a preservavam com base na grande força do sentimento e da imaginação alimentadas por coisas reais<sup>21</sup>. Desse modo, Leopardi questiona:

E então? Somos felizes? O que desfrutamos? Não havendo o belo, o grande, o nobre, a virtude do mundo, que prazer, que vantagem, que vida permanece? Não digo em geral e na sociedade, mas em particular e em cada um. Quem é ou foi mais feliz? Os antigos, com seus sacrifícios, cuidados, inquietudes, negócios, atividades, empreendimentos, perigos, ou nós, com nossa segurança, tranquilidade, descuido, ordem, paz, nação, amor ao nosso bem e descuido pelo outro ou do público? Os antigos, com o seu heroísmo, ou nós, com o nosso egoísmo?<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Ibidem, p. 539; *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1020.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 539; *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1020.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 541; *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1021.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 545; *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1023.

<sup>22</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 192. "Ebbene? Siamo noi felice? Che cosa godiamo noi? Tolto il bello, il grande, il nobile, la virtù dal mondo, che piacere, che vantaggio, che vita rimane? Non dico in genere, e nella società, ma in particolare, e in ciascuno. Chi è o fu più felice? Gli antichi coi loro sacrifici, le loro cure, le loro inquietudini, negozi, attività, imprese, pericoli: o noi colla nostra sicurezza, tranquillità, non curanza, ordine, pace, nazione, amore del nostro bene, e non curanza di quello degli altri, o del pubblico ec.? Gli antichi col loro eroismo, o noi col nostro egoismo?"

Benjamin também destaca a fragilidade das relações sociais no período de crise da Alemanha dos anos 20 e 30 do século XX, isto é, de um período que é consequência da modernização. Dada a diferença temporal que separa a crítica de Benjamin e a de Leopardi, ambas envolvem essa questão. Ambos preocupam-se com os efeitos dos empreendimentos modernos nos costumes. Assim como a crítica leopardiana, lida no presente, demonstra os sinais de decadência da vida civil que iriam se intensificar posteriormente. Desse modo, Benjamin ao investigar a modernidade alemã, observa:

A liberdade do diálogo está-se perdendo. Se antes, entre seres humanos em diálogo, a consideração pelo parceiro era natural, ela é agora substituída pela pergunta sobre o preço de seus sapatos ou de seu guarda-chuva. Fatalmente impõem-se, em toda conversação em sociedades, o tema das condições de vida, do dinheiro. No caso, trata-se não tanto das preocupações e dos sofrimentos dos indivíduos, nos quais talvez pudessem ajudar um ao outro, quanto da consideração do todo. É como se se estivesse aprisionado em um teatro e se fosse obrigado a seguir a peça que está no palco, queira-se ou não, obrigado a fazer dela sempre de novo, queira-se ou não, objeto do pensamento e da fala<sup>23</sup>.

A própria sociedade, para Leopardi, havia se tornado um meio de disseminação do ódio e da desunião, por desenvolver e inflamar “a aversão e as paixões naturais dos homens contra os homens”<sup>24</sup>. A conversação se tornava a expressão mais nítida disso e, como ele afirma, era “muito melhor que não ocorresse e que os italianos jamais conversassem entre eles senão no uso doméstico e pelas necessidades usuais”<sup>25</sup>. Mesmo quando esse ódio e aversão não está expresso, ele existe, mas dissimulado na aparência de sociabilidade, ou seja, no teatro, onde todos são atores nessa sociedade, como bem traduz Leopardi:

Um bom homem, ouvindo dizer que a vida é uma comédia, disse que hoje em dia o que existe é mais uma tentativa de comédia, ou seja, uma daquelas representações, que às vezes os colegiais, ou similares fazem só para eles. Porque não existe mais espectadores, todos recitam, e fingem sobre a virtude e as boas qualidades, ninguém as tem e ninguém acredita nelas.

Ao contrário, ele propôs um meio de fazer com que o mundo finalmente deixe de ser um teatro, e a vida torne-se pela primeira vez, pelo menos

<sup>23</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II*. Rua de mão única. Trad. br. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987. p. 23.

<sup>24</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos Italianos*. p. 538; *Discurso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1019.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 538; *Discurso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1019.

depois de um longuíssimo tempo, uma ação real. Se ela nunca foi tal, foi porque os homens, pelo menos a maioria, eram realmente bons ou tendiam à virtude. Isto agora é impossível, já não há mais a esperar. Portanto, procurou o dito fim em outra direção, quase oposta. Reformar-se-ia o Galateo, as leis, os ensinamentos públicos e privados, a educação das crianças, os livros de Moral, os vocabulários, etc. De modo que o que não é mais necessário, ao contrário, é inutilizável e prejudicial em substância, não era mais necessário, mesmo na aparência. Desse modo, os homens seriam privados da necessidade de mentir sempre, e em vão, porque não mais enganariam ninguém, do embaraço que isto frequentemente os colocam, da contradição entre o exterior e o interior, da falsidade, a verdade seria trazida de volta ao mundo, a vida permaneceria nem mais nem menos a mesma que é hoje, porém apenas retirou dela esta linguagem, esses modos de convenção, este tipo aéreo e inútil de *bienséances*, de honra, de respeito a um público que pensa e funciona como você, levaria aos homens muitos inconvenientes, esforços, atenções e vã solicitude; e a vida seria um fato e não uma representação: finalmente concordar-se-iam, então, essas duas coisas eternamente discordantes, os ditos e fatos dos homens.<sup>26</sup>

Tal forma de sociabilidade, que conduz à falsidade, provoca um embaraço que, para Benjamin, irá se expressar na linguagem, mais precisamente no ato de narrar, o qual era inerente às culturas mais autênticas, pois as experiências degradantes e a cultura modernas atingiriam o fundamento que possibilitaria a narração e o diálogo, isto é, a experiência e a capacidade de intercambiá-las. Benjamin afirma que “quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza.”<sup>27</sup> Isso se deve a perda da faculdade de intercambiar as experiências decorrente dos acontecimentos modernos. Benjamin, ao analisar o modo de ser da modernidade, volta-se para o âmbito da prática e não para um plano

---

<sup>26</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. pp. 213-214. “Messer tale sentendo dire che la vita è una commedia, disse che oggidì è piuttosto una prova di commedia, ovvero una di quelle rappresentazioni, che talvolta i collegiali, o simili fanno per loro soli. Perchè non ci sono più spettatori, tutti recitano, e la virtù e le buone qualità che si fingono, nessuno le ha, e nessuno le crede negli altri. Anzi proponeva questo mezzo di fare che il mondo cessasse finalmente di essere un teatro, e la vita diventasse per la prima volta, almeno dopo lunghissimo tempo, un azione vera. S’ella fu mai tale, fu perchè gli uomini, se non altro la maggior parte, erano veramente buoni, o tendevano alla virtù. Questo ora è impossibile, e non è più da sperare. Dunque si cercasse il detto fine per un altro verso, quasi opposto. Si riformassero il Galateo, le leggi, gl’insegnamenti pubblici e privati, l’educazione de’fanciulli, il libri di Morali, i vocabolari, ec. In maniera che quello che non è più necessario, anzi è disutile e dannoso in sostanza, non fosse più necessario neanche in apparenza. Così si toglirebbe agli uomini la necessità di mentir sempre, e inutilmente, perchè non ingannano più nessuno, l’imbarazzo in cui questa li pone tante volte; la contraddizione fra l’esteriore, e l’interiore; la falsità, ec. si ricondurrebbe la verità nel mondo; la vita resterebbe nè più nè meno la stessa qual è oggidì, ma solamente tolto questo linguaggio e queste maniere di convenzione, e questo genero aereo ed inutile de *bienséances*, e di onore, e di riguardi a un pubblico che pensa e opera come te, si toglierebbero agli uomini molti incomodi, e fatiche, e attenzioni, e sollecitudine vane; e la vita sarebbe un fatto e non una rappresentazione: finalmente si concorderebbero una volta insieme quelle due cose discordi ab eterno, i detti e i fatti degli uomini.”

<sup>27</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 198.



abstrato, por isso consegue extrair o sentido de toda a degradação dos costumes no interior dos mesmos.

As experiências degradantes da guerra, da inflação, da corrupção desmoralizaram a experiência do corpo, da organização econômica e social e a experiência ética. O choque provocado por essas experiências com certeza iria mostrar as consequências, como ele afirma sobre a guerra:

Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos se encontrou ao ar livre numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto nuvens, e debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões, o frágil e minúsculo corpo humano.<sup>28</sup>

Desse modo, Benjamin observa que uma população camponesa, pacata, entra em choque com a experiência da guerra pela impossibilidade de identificar nessa experiência o seu modo de viver e o corpo, como algo minúsculo e frágil, também não vê meios de preservação da própria vida física. A perda de sentido é generalizada e, portanto, só resta calar diante de tais acontecimentos. O povo camponês é o mais atingido, pois a guerra é o ápice da propagação de um individualismo e de uma indiferença, afetando os costumes de um povo que os fundamenta em um sentido coletivo. Perdendo-se essa experiência coletiva, a qual é intrínseca ao ato de narrar, pois o narrador depende do ouvinte e da propagação da estória contada, perde-se esse sentido.

O advento da técnica, na crítica benjaminiana ao desaparecimento do narrador, é o elemento fundamental para discutir a questão da indiferença e do individualismo, pois foi a técnica que permitiu a obsolescência do trabalho artesanal, a partir do qual a rede de interação e o dom narrativo se desenvolveram e são desfeitos pelo trabalho industrial, veloz e mecanizado<sup>29</sup>; foi também a técnica, a partir da criação da imprensa, que impôs a informação jornalística, precária, datada, tendenciosa, como única forma de contar o fato<sup>30</sup>, e, por fim, foi também a técnica que, nas mãos dos dominantes, propiciou o aparato de guerra que degradou a experiência humana.

Tanto a posição de Leopardi quanto a de Benjamin não contém elemento reacionário, para tanto Leopardi, como vimos, afirma a impossibilidade do retorno

---

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 205.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 203.

dos princípios sociais antigos. Assim como Benjamin afirma, ao final do ensaio *Experiência e Pobreza*, enfatizando esse caráter não reacionário de sua crítica:

Podemos agora tomar distância para avaliar o conjunto. Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do “atual”. A crise econômica está diante da porta, atrás dela está uma sombra, a próxima guerra. A tenacidade é hoje um privilégio de um pequeno grupo do poderosos, que sabe Deus não são mais humanos que os outros; na maioria bárbaros, mas não no bom sentido. Porém os outros precisam instalar-se, de novo e com poucos meios. São solidários dos homens que fizeram do novo uma coisa essencialmente sua, com lucidez e capacidade de renúncia. Em seus edifícios, quadros e narrativas a humanidade se prepara, se necessário, para sobreviver à cultura. E o que é mais importante: ela o faz rindo. Talvez esse riso tenha aqui e ali um som bárbaro. Perfeito. No meio tempo, possa o indivíduo dar um pouco de humanidade àquela massa, que um dia talvez retribua com juros e com os juros dos juros.<sup>31</sup>

Benjamin fala de uma renúncia, porém não no sentido de uma resignação completa, mas da tentativa de sobrevivência com poucos meios, a maioria já perdidos no processo de modernização, ante uma cultura que mortifica. Assumir essa renúncia é ter a clareza de que costumes tão vivos, coletivos e dotados de sentido não têm lugar na modernidade, atualidade egoísta e frágil, e é conseguir vislumbrar outras formas de dotar a humanidade de sentido novamente.

## 2.2 A MODA COMO QUESTÃO FILOSÓFICA EM LEOPARDI E BENJAMIN

Os *Opúsculos morais* de Leopardi aprofundam essa crítica ao mundo moderno, ultrapassando os ideais iluministas modernos e criticando o otimismo presente nas obras de seus contemporâneos. Nesse universo de questões, a moda vem considerada por Leopardi, valendo-se dela como elemento do novo modo de vida na Modernidade: tema leopardiano destacado por Benjamin nas *Passagens*. Para Leopardi, a moda tem uma intrínseca ligação com a morte, seja pelo seu caráter efêmero e mutável, seja pela potência dos objetos inanimados sobre os seres humanos. Para ele a moda e a morte são irmãs, filhas da Caducidade<sup>32</sup> e desse modo, entre as duas há um pacto de aperfeiçoamento de suas ações sobre a humanidade. A moda chama a morte para um diálogo, e esta última, que pretendia ignorá-la, se convence da afinidade entre ambas: “Moda: vivemos continuamente de

<sup>31</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>32</sup> Cf. LEOPARDI, Giacomo. *Opúsculos Morais*. p. 66; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. p. 22.

desfazer e mudar as coisas aqui embaixo.”<sup>33</sup> Portanto, afirma Leopardi no *Diálogo da moda e da morte*:

Moda: Digo que a nossa natureza e hábitos comuns são de renovar continuamente o mundo, mas desde o princípio te concentraste nas pessoas e no sangue; eu me satisfaço, no máximo, com as barbas, com os cabelos, com as roupas, com os utensílios domésticos, com as mansões e coisas que tais. É bem verdade que nunca deixei e ainda faço jogos que se comparam aos teus, como, por exemplo, furar as orelhas, os lábios e rasgar os narizes com insignificâncias que penduro neles.<sup>34</sup>

Assim como também transformam os seres humanos em coisas mortas, pois no entender leopardiano, a moda implantou costumes que mataram tanto o corpo quanto a alma dos indivíduos. Assim, Leopardi continua a dizer pela voz da Moda:

[...] implantei no mundo tais ordens que a própria vida em relação ao corpo, como à alma, está mais morta do que viva: tanto que este, pode dizer-se em verdade, é o século da morte. E antigamente, tu não tinhas outras propriedades a não ser cavernas onde semear ossos e pó no escuro, que são sementes que não brotam; agora tens terrenos ao sol e gente que se move e que anda com os próprios pés;<sup>35</sup>

Em Benjamin, é possível observar a questão da moda em relação à morte no mesmo sentido de novidade/efemeridade, assim como no sentido de uma relação entre corpos vivos e matéria inorgânica. Isso se justifica, igualmente, pela epígrafe na qual Benjamin se reporta a Leopardi: “Moda: Senhora morte! Senhora morte!”<sup>36</sup>, conforme indicam as *Passagens*. Para Benjamin, a moda é o motor capaz de realizar o fetiche da mercadoria, pois é ela que produz o desejo do ser humano pelo produto, sendo este último uma novidade independente do seu valor de uso<sup>37</sup>. De acordo com Benjamin, os critérios são dados exclusivamente pela aparência e sobre a autoridade da moda ele acrescenta ainda:

Ela se encontra em conflito com o orgânico, unindo o corpo vivo ao mundo inorgânico e fazendo valer no corpo vivo os direitos do cadáver. O fetichismo subjacente ao *sex appeal* do inorgânico é seu nervo vital. O culto da mercadoria coloca-o ao seu serviço<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> Cf. *Ibidem*, p. 66; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. p. 22.

<sup>34</sup> Cf. *Ibidem*, p. 67; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. p. 23.

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem*, p. 68; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. p. 25.

<sup>36</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Paris, capital do século XIX. p. 78.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 78.

Por meio da moda e do apelo que ela empreende é que o fetichismo implícito pode submeter os indivíduos à mercadoria, a lei das coisas. A utilidade das coisas se orienta pelos critérios da moda, não pela sua real utilidade ou equivalência à força e necessidade espiritual dos indivíduos, por isso Marx ao investigar a economia por um viés filosófico destaca o aspecto intrínseco do luxo como determinante na produção e consumo dos bens na sociedade capitalista, demonstrando a hipocrisia de certos economistas que acreditavam ser possível que isso não fosse algo relevante ainda que no capitalismo, quando afirma:

A hipocrisia de não reconhecer que precisamente o capricho e a divagação determinam a produção; ele esquece as “necessidades refinadas”, esquece que, sem consumo, nada seria produzido, ele esquece que a produção, mediante a concorrência, só tem de se tornar mais omnilateral, mais luxuosa; ele esquece que o uso lhe determina o valor das coisas e que a moda determina o uso, ele deseja ver produzido só o “útil”, mas esquece que a produção de demasiado útil produz população demasiado *inútil*.<sup>39</sup>

A moda, portanto, determina aquilo que é útil e mesmo que verdadeiramente útil, algo produzido demasiadamente, além da quantidade necessária produz uma exploração maior da mão-de-obra. Um objeto só é útil quando determinado pelas leis do consumo, mas também quando o temos. Para Marx isso nos tornou cretinos e unilaterais<sup>40</sup>, pois o único sentido que se revela em relação aos objetos criados pela humanidade é o sentido do *ter* e não mais uma gama de sentidos físicos e espirituais oriundos da essência humana<sup>41</sup>. Mesmo que um objeto seja *nosso*, pois produzido pela humanidade, não o identificamos assim senão quando o temos. Nesse sentido, a crítica marxiana orienta para uma

---

<sup>39</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010. p. 142.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>41</sup> Segundo Gilda de Mello e Souza “a moda poderia ter sido arte, antes do advento da era industrial, que a transformou numa sólida organização econômica, numa organização do desperdício”, desse modo, da junção da moda com o industrialismo decorrem vários problemas, além da incessante e rápida mudança baseada em interesses econômicos, mas também a criação de um público menos exigente, mais ignorante e menos independente para desenvolver o seu gosto. Ainda sobre a moda como arte ela afirma: “Recompondo-se a cada momento, jogando com o imprevisto, dependendo do gesto, é a moda a mais viva, a mais humana das artes. O quadro que compramos e que se transfere do estúdio do artista à parede da nossa sala, de alguma forma permanece-nos exterior e em nada o alteramos. Mas o vestido que escolhemos atentamente na modista ou no magasin bon marchè não tem moldura alguma que o contenha e nós completamos com o corpo, o colorido, os gestos, a obra que o artista nos confiou inacabada”. Cf. SOUZA, Gilda de Mello e. *O espírito das roupas: a moda no século dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. pp. 30-31, 41.

emancipação dos sentidos humanos<sup>42</sup> da submissão produzida pela economia capitalista.

Para Benjamin essa submissão, no universo da moda, se demonstra também na morte do potencial criativo da mulher. A mulher como um símbolo da fecundidade que personifica a criatividade e da atenção ao realmente novo transforma-se em um cadáver alegremente enfeitado<sup>43</sup> por ser uma ameaça a sociedade da mercadoria<sup>44</sup>. Há um contraste entre a produtividade orgânica da mulher e a produtividade mecânica do industrialismo, àquela que não engendra um novo real. Portanto, a mulher é a todo tempo ameaçada de decadência orgânica e recorre à moda para disfarçar, e ainda que adquira certo status de juventude permanece na mesma posição social de emblema do pecado e sua potência biológica é transformada em fraqueza<sup>45</sup>. Através da moda é que a mulher age com provocação ante a morte: “amargo diálogo sussurrado com a putrefação entre gargalhadas estridentes e falsas”<sup>46</sup>. Desse modo, a mulher aliena seu poder produtivo e torna-se manequim, instrumento da moda no embate/relação com a morte, por isso a moda muda rapidamente, “faz cócegas na morte e já é outra, uma nova, quando a morte a procura com os olhos para bater nela.”<sup>47</sup>

No entanto, por vezes a partir da moda o autor pudesse observar alguma imagem de transformação e liberdade social, desse modo Benjamin cita nas *Passagens*:

O triunfo da burguesia modifica a roupa feminina. A roupa e o penteado se desenvolvem em largura...os ombros se alargam com mangas amplas, e ...não se tardará a recolocar em uso as antigas armações e a se fazer saias bufantes. Assim vestidas, as mulheres pareciam destinadas à vida sedentária, à vida familiar, porque sua maneira de se vestir não tinha nada que desse a ideia de movimento ou que parecesse favorecê-lo. Aconteceu ao contrário com a chegada do segundo Império; os laços familiares se relaxaram; um luxo sempre presente corrompeu os costumes(...)Então, a toailete feminina se transformou da cabeça aos pés...As armações foram jogadas para trás e se reuniram num traseiro acentuado. Desenvolveu-se tudo que podia impedir as mulheres de permanecer sentadas, afastou-se tudo o que pudesse dificultar seu caminhar. Elas se pentearam e se

<sup>42</sup> MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. p. 109.

<sup>43</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 136. [B 1,4].

<sup>44</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do Olhar*: Walter Benjamin e o projeto das Passagens. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p.134.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>46</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 136. [B 1,4].

<sup>47</sup> *Ibidem*.

vestiram como que para serem vistas de perfil. Ora, o perfil é a silhueta de uma pessoa...que passa, que vai nos escapar<sup>48</sup>.

Ainda assim, a moda representa, de modo muito mais dominante, uma ausência de mudança já que as transformações que empreende não são mudanças reais no âmbito social, por isso ele vai citar Fuchs para deixar claro que a frequente mudança da moda deve-se ao modo de produção capitalista, “que sempre precisa aumentar suas possibilidades de venda no interesse de sua margem de lucro”<sup>49</sup>, ou seja, nenhuma transformação econômico-social ocorre por meio da moda. Pode-se, igualmente, destacar as observações de Benjamin, quando ele expressa, em suas anotações das *Passagens*, uma reflexão sobre o empenho das classes altas de se distinguirem das classes mais baixas<sup>50</sup>. Por meio da moda, as classes altas erigem um muro que isola os elegantes das outras regiões da sociedade. Essa vaidade social remete ao esforço de um grupo para estabelecer liderança, de forma que esse modo de se distinguir pelo vestuário, para acentuar as diferenças de classe, pouco era utilizado, apresentando-se como característica da Modernidade<sup>51</sup>.

Benjamin recorre a Simmel para falar dessa característica da moda. O autor ao qual recorre Benjamin afirma que o sucesso da moda como um símbolo da Modernidade, sua sobrevivência e renovação, provoca satisfação de dois anseios humanos: o primeiro, o de universalidade, de pertencimento e reconhecimento como igual que a moda satisfaz ao produzir artigos de massa; o segundo, o de diferenciação, de possibilidade de distinguir-se do outro que ela satisfaz ao se desdobrar na diversidade dos tipos de produtos por classes. A moda satisfaz esses anseios de forma deturpada, pois a universalidade que leva os indivíduos a participar é falsa e a diferenciação que empreende é a diferenciação entre as classes, como afirma Simmel sobre a moda:

[...] conduz o indivíduo ao trilha que todos percorrem, fornece um universal, que faz do comportamento de cada indivíduo um simples exemplo. E satisfaz igualmente a necessidade de distinção, a tendência para diferenciação, para mudar e se separar. E este último aspecto, por um lado,

<sup>48</sup> Ibidem, pp. 152-153. [B 5a, 3].

<sup>49</sup> Ibidem, p. 158. [B 7a, 4].

<sup>50</sup> Ibidem, p. 157. [B 7a, 2].

<sup>51</sup> A moda como novo “sintoma antropológico” da modernidade foi observada por George Simmel e no pensamento social brasileiro a questão também não passou despercebida, como podemos ver em Gilda de Mello e Souza. Cf. SIMMEL, Georg. *Filosofia da moda e outros escritos*. 2. ed. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2014. Cf. também SOUZA, Gilda de Mello e. *O espírito das roupas: a moda no século dezenove*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

pela mudança dos conteúdos, que marca individualmente a moda de hoje em face da de ontem e da de amanhã, consegue-o ainda de modo mais enérgico, já que as modas são sempre modas de classe, porque as modas da classe superior se distinguem das da inferior e são abandonadas no instante em que esta última delas se começa a apropriar. Por isso, a moda nada mais é do que uma forma particular entre muitas formas de vida, graças à qual a tendência para a igualização social se une à tendência para a diferença e a diversidade individuais em um agir unitário<sup>52</sup>.

A tendência para igualização está em as classes inferiores quererem ascender socialmente e a moda ser a forma mais acessível de realizar isso através da imitação externa, porém, porque a moda é uma forma de vida particular, quem a dita é a classe superior, que logo se desfaz de certa moda quando a classe inferior a imita para poder constituir uma diferenciação. Por isso, os ímpetos de união e diferença são falsamente realizados. A isso se deve também a frenética mudança e diversidade no âmbito da moda.

Ainda na reflexão de Simmel pode-se identificar um aprofundamento sobre o tema da moda. A moda, como novidade injustificada por viver do capricho e da extravagância, é um emblema da modernidade inquieta e impaciente<sup>53</sup>. Ela reflete uma indiferença ontológica<sup>54</sup> presente na modernidade, ou seja, a perda de sentido, de razão de ser e de realidade. Uma das formas da moda demonstrar o seu poder é a de nos fazer tomar sobre nós, por causa dela, o mais horroroso, demonstrando-se, assim, indiferente à toda objetividade e experiência estética prazerosa<sup>55</sup>. Há de fato uma plena insubstancialidade nas mudanças e ditames da moda, no entanto ela determina o vestuário e conseqüentemente o comportamento dos indivíduos, já que por ela foi estabelecido um tipo de vestimenta por grupo. Essa forma de individualização só se concretiza se cada grupo além de usar a vestimenta, tiver também o comportamento adequado a ela<sup>56</sup>.

A vida moderna empreende uma cisão individualista, ou seja, uma preocupação dos indivíduos com diferenciar-se, mas também impele neles uma necessidade de a todo momento possuir estímulos diferenciados<sup>57</sup>, por isso a modernidade é o campo mais propício para a valorização e o desenvolvimento da moda. Um exemplo do poder intenso da moda na modernidade é demonstrado por

---

<sup>52</sup> Cf. SIMMEL, Georg. *Filosofia da moda e outros escritos*. p. 21.

<sup>53</sup> Ibidem, pp. 16-17.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 17.

<sup>55</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>56</sup> Ibidem, pp. 31-32.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 32.

Simmel quando escreve que a moda “arrasta cada vez mais para a sua forma mutável também o gosto, as convicções teóricas e até fundamentos morais da vida”<sup>58</sup>. Nesse sentido, a moda atinge um grau de abrangência tão amplo na modernidade que ela se estende para além de seus domínios originários, ou seja, “das exterioridades do vestir-se”.

Há uma aceitação universalizante no campo da moda, pois além dela dominar campos inimagináveis da vida dos indivíduos, também busca uma grande quantidade de indivíduos que tenham adesão aos seus ditames. Desse modo, mesmo que o indivíduo não seja capaz de adquirir um objeto da moda, ou mesmo agir de acordo com um dado princípio de comportamento, ao tão somente invejá-los já estaria incluído na espiritualidade daqueles que os possuem, ou seja, já designa uma relação com o conteúdo da moda<sup>59</sup>.

Outro modo de estar incluído no conteúdo da moda é através de uma contraposição infundada, pretensiosa e intencional como o comportamento da *Anti-moda*. Daí Simmel escrever:

Quem, conscientemente, se veste ou se comporta de forma não moderna adquire o sentimento de individualização a tal associado, não por autêntica qualificação individual, mas pela simples negação do exemplo social. Se a modernidade é a imitação deste último, então a não-modernidade deliberada é a sua imitação com sinais inversos.<sup>60</sup>

Esta postura anti-moderna não realiza uma contraposição efetiva, pois seria necessário aqui ultrapassar a individualização como modo de ser na sociedade, no entanto, os anti-modernos assumem como parte de sua postura o exemplo social dominante, ainda que não para imita-lo, mas o tem como parâmetro para constituir o seu modo de individualidade. Portanto, para Simmel, isso não constitui uma individualidade autêntica, mas uma simples imitação do inverso. A moda já abre espaço para uma individualização rasteira constituída na aparência, por isso tal postura a qual toma para si o parâmetro do inverso do exemplo social, ainda está incluída dentro da abrangência da moda. Desse modo, a moda prevê também a negação a ela própria, ou seja, ser excêntrico ainda designa ser moderno e não contrapõe efetivamente.

---

<sup>58</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>59</sup> Ibidem, p. 36.

<sup>60</sup> Ibidem, p.39.



Para Simmel, uma postura menos preocupada com o fato de assumir ou não o exemplo social baseada no valor único e indestrutível que se possa ter, é mais capaz de fazer oposição à moda do que àquela que necessita negar o exemplo social. O intencionalmente não moderno assume o conteúdo, tal e qual como o maníaco da moda, só que o constitui noutra categoria: a da negação<sup>61</sup>. Daí ele acrescentar sobre essa questão: “No seio de uma sociedade ampla, pode até tomar-se uma moda, em círculos inteiros, vestir-se de modo não moderno”<sup>62</sup>. Aquele que efetivamente se opõe não tem uma preocupação com o exemplo social, ou seja, não possui uma sensibilidade débil a ponto de a todo tempo desejar preservar a sua pequena e irrelevante individualidade, contrapõe-se de forma não intencional e desse modo não maníaca, não moderna. Portanto, é possível transitar sem receio ante as formas gerais e despertar algo para além da obediência na espontaneidade da obediência<sup>63</sup>, ou seja, que esta espontaneidade não se funda em uma subserviência, mas revela uma força do valor único e indestrutível do seu modo de ser mesmo em relação à convivência externa. A necessidade de diferenciar-se é na verdade substancial para a sobrevivência da moda e não para a sua contraposição. É preciso ter a clareza da amplitude da moda e suas consequências em toda a sociedade moderna, pois sem essa clareza acredita-se estar contrapondo-se, quando na verdade está completamente incluído nos seus objetivos.

Por outro lado, Simmel destaca o caráter massificado da moda também como algo que muitos pretendem atingir. A massificação dá respaldo para aqueles que não teriam coragem de assumir um objeto ou comportamento da moda. Desse modo, Simmel afirma:

O sentimento de vergonha extingue-se na moda, porque esta é justamente ação de massas, tal como o sentimento de responsabilidade se desvanece nos que participam em crimes de massas, em face dos quais o indivíduo, sozinho diante do ato, muitas vezes recuará.<sup>64</sup>

Simmel compara ainda a moda e a *coqueteria* quando afirma que a impossibilidade de ter algo é um fator de atração sobre o objeto. O autor trata isso como um desvio psicológico da modernidade. Desse modo, afirma que a simultaneidade da cedência e da recusa demonstrada no comportamento da

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>64</sup> Ibidem, pp. 49-50.

paquera entre amantes equivale a simultaneidade da disponibilidade e do preço observada por aquele que deseja o objeto da moda na vitrine. Portanto, ainda que o objeto esteja disponível, sua aquisição é quase impossível pelo preço, ou seja, há uma simultaneidade entre o poder e o não-poder<sup>65</sup>, e, por um desvio psicológico, desperta agrado e desejo. Daí Simmel comentar tal comportamento:

Assim o preço que pagamos por uma mercadoria não é determinado apenas pelo fascínio que ela exerce sobre nós; acontece também inúmeras vezes que o preço exigido, a impossibilidade de ter a coisa de graça, a necessidade de a adquirir mediante sacrifício e esforço, a tornam atraente e desejável.<sup>66</sup>

Nesse sentido, observamos o aprofundamento de Simmel ao tratar o tema da moda sobre várias perspectivas, a saber, econômicas, sociais, psicológicas. Sem se deter tão somente na aparência fenômeno, não obstante a riqueza de realidade concreta trazida por ele. Algo que com certeza influenciou Benjamin, pois são inúmeras as citações das *Passagens* que refletem sobre dados da realidade concreta.

Desse modo, Benjamin reflete sobre a relação da moda com a decadência da sensibilidade e da imaginação na modernidade. A moda seria um fenômeno substitutivo para suprir a decadência da capacidade criativa dos indivíduos e o refúgio da imaginação agora débil e afirma que neste século “o mais árido e menos imaginativo de todos, toda a energia onírica de uma sociedade se refugiou com dupla veemência no reino nebuloso, silencioso e impenetrável da moda”<sup>67</sup>. Segundo Gilda de Mello e Souza “para a grande maioria, sufocada sob as privações de toda a sorte, quando faltavam o carvão e o alimento, as anáguas bordadas, as blusas de gola alta, representavam a evasão do sonho”<sup>68</sup>. Portanto, a moda satisfaz, na medida do possível essa falta, porém produz sensações em excesso e de forma rápida que causam mais uma confusão do que estimulam a criatividade e a imaginação, assim, o que ocorre na verdade é uma completa conformação às novas formas de velocidade que impõem um diferente ritmo à vida moderna<sup>69</sup>. Sobre essa velocidade, Benjamin cita Valéry:

---

<sup>65</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>67</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 138. [B 1a, 2].

<sup>68</sup> SOUZA, Gilda de Mello e. *O espírito das roupas: A moda no século dezenove*. p. 32.

<sup>69</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 139. [B 2, 1].

Nós observamos ao nosso redor...os efeitos da confusão e dissipação que nos inflige o movimento desordenado do mundo moderno. As artes não assumem compromisso com a pressa. Nossos ideais duram dez anos! A absurda superstição do novo – que infelizmente substituiu a antiga e excelente crença no julgamento da posteridade – atribui ao esforço do trabalho o fim mais ilusório e o utiliza para criar o que há de mais perecível por essência: a sensação do novo...<sup>70</sup>

A superstição do novo dita o gosto dos indivíduos e não a capacidade de julgá-los. Se um objeto, obra de arte ou comportamento é da moda os indivíduos já se tornam acostumados a ele, ao contrário da relação estabelecida ante o desconhecido diante do qual precisariam deter-se em julgamento, o qual fornece conclusões posteriores e não automáticas. Os artigos da moda são também, por excelência, esse produto ilusório e esse algo perecível oriundo do esforço do trabalho. Trabalho este, dos mais pobres, os quais, mesmo por vezes excluídos do consumo, estarão incluídos no desejo do objeto. Para Benjamin, qualquer observação feita sobre o fenômeno da moda está limitada ao universo burguês, o mais supersticioso em relação a um “novo” que não altere a condição da sua classe, daí o autor citar nas *Passagens* o seguinte trecho: “A moda é um testemunho, mas um testemunho da história do grande mundo somente, porque em todos os povos...os pobres não têm modas como não têm história”<sup>71</sup>. Assim, todas as características do fenômeno da moda representam o modo de vida burguês, ou seja, a moda é parte da história burguesa e através dela só conhecemos o grande mundo.

Daí a moda ser um disfarce dos desejos da classe dominante, apresentar uma novidade que é tão somente aparência. Nesse sentido, Benjamin cita Brecht:

Os donos do poder sentem uma imensa aversão a grandes transformações. Desejam que tudo fique como está, por mil anos de preferência. Seria preferível que a lua permanecesse imóvel e que o sol não se movesse! Então ninguém sentiria mais fome e teria vontade de jantar. Quando tivessem usado sua arma, os adversários não deveriam mais atirar, seus tiros deveriam ser os últimos.<sup>72</sup>

No entanto, como diz Benjamin a moda é incapaz de inaugurar a partir dessa novidade uma nova ordem social e diz sobre a profecia de Blanqui:

---

<sup>70</sup> Ibidem, p. 152. [B 5a, 2].

<sup>71</sup> Ibidem, p. 148. [B 4, 6].

<sup>72</sup> Ibidem, pp. 148-149. [B 4a, 1].

[...] a humanidade figura como condenada. Tudo o que ela poderá esperar de novo revelar-se-á como uma realidade desde sempre presente; e este novo será tão pouco capaz de lhe proporcionar uma solução liberadora, quanto uma nova moda é capaz de renovar a sociedade.<sup>73</sup>

A moda e outros fenômenos da modernidade são temas importantes na reflexão de Benjamin, tomando muitas vezes como ponto de referência a literatura, pois para o autor são os escritos literários que, ao contrário de permanecer na descrição, como são por muitas vezes acusados, representam a realidade no seu aspecto mais agudo, mais agressivo, mais irritante, mas também mais próximo do geralmente vivido<sup>74</sup>. A literatura traz a realidade nas suas fraturas e não na sua harmonia, a fim de favorecer uma compreensão rasteira. Nessa busca do real mais incômodo, é que Benjamin encontra nos poetas e nos escritores a sua interpretação da modernidade, daí recorrer, por exemplo, à Leopardi e a Baudelaire<sup>75</sup> e às questões morais e filosóficas elaboradas por eles para compreender o tempo não vivido no seu âmago em função do próprio tempo.

### 2.3 A METRÓPOLE MODERNA E A MULTIDÃO

Outro tema considerado por Benjamin e Leopardi na reflexão deles sobre a Modernidade é a transformação das cidades em grandes metrópoles e as consequências dela. Com o surgimento da metrópole moderna, os centros urbanos tornam-se destino e esperança para muitos camponeses que migram para essas grandes cidades. Nesse sentido, tanto as relações sociais quanto a fisionomia da cidade se altera. E ambas foram objetos de investigação dos autores.

Em Benjamin, o desenvolvimento das cidades traz como consequência o surgimento do grande aglomerado de pessoas no espaço da cidade, e isto é algo a ser visto associado ao desenvolvimento do mercado capitalista, pois a multidão é o modo de unir as pessoas em torno da mercadoria e assim submetê-las em maior número, assim como o aparecimento das massas é contemporâneo ao da produção em massa<sup>76</sup> e à necessidade de braços para mover as máquinas. Sobre a multidão, escreve Benjamin:

---

<sup>73</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Paris, capital do século XIX. p. 72.

<sup>74</sup> Ibidem, p. 160. [B 8a, 2].

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 165.

[...] é um jogo da natureza, se é permitido aplicar o termo a uma situação social. Uma rua, um incêndio, um acidente de trânsito juntam pessoas que, enquanto tais, libertam-se de uma determinação de classe. Apresentam-se como uma aglomeração concreta; mas do ponto de vista social permanecem abstratas, designadamente nos seus interesses privados isolados. O seu modelo são os clientes que - cada um no seu interesse privado - se juntam no mercado em volta de uma "causa comum".<sup>77</sup>

A mercadoria une todos de diversas classes, mas em uma união abstrata, em função do mercado e não da real relação entre os indivíduos. A multidão mascara as diferenças de classe, pondo todos em torno de um objetivo comum, porém não por um bem comum, mas por um fim mercantil.

A organização econômica havia produzido também um novo tipo herói que, como o da Antiguidade, fazia algo que deveria angariar aplausos e glória<sup>78</sup>. Esse novo herói é o trabalhador assalariado das fábricas. Na literatura, Benjamin encontra esse herói tanto em Baudelaire como em Balzac, e cita a emoção de Baudelaire ao observar essa “população doentia que engole o pó das fábricas e respira partículas de algodão...Essa população vai se consumindo diante das maravilhas que, afinal, a Terra lhe deve;”<sup>79</sup> Esse herói é o verdadeiro sujeito da modernidade, pois sintetiza as penas do processo de modernização em seu corpo e em sua prática diária e de nada usufrui. As suas obras, se equiparadas as do herói gladiador antigo são ainda mais meritórias por conseguirem ser realizadas em um ambiente completamente hostil ao trabalhador. O seu esforço não é digno de glória na modernidade, é, entretanto, motivo de preconceito, considerado um trabalho menor.

Daí a Modernidade ser, para Benjamin, colocada sob o signo do suicídio, pois a hostilidade que prevalece sobre o herói desperta nele uma vontade de não conceder nada a quem lhe seja hostil. O suicídio torna-se um símbolo de heroísmo e não de renúncia ante as paixões modernas<sup>80</sup>. A modernidade é emblema de uma época de tristeza e, nesse sentido, o suicídio surge como resposta, como ato heroico na cidade e para Baudelaire como único ato heroico que restava em tempos de reação<sup>81</sup>. O poeta, ao falar sobre a morte dos pobres diz: “A Morte é que consola,

---

<sup>77</sup> Ibidem, pp. 64-65.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>79</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 78.

e que nos faz viver; /É o alvo desta vida e a única esperança /Que, divino elixir, nos transporta e embriaga; /E nos dá paixão para andar até o anoitecer.”<sup>82</sup>

Além da morte ante a hostilidade do mundo moderno, há também a morte da cidade que o poeta conhece, pois da cidade é exigida transfiguração de seu rosto. O momento mercantil e militar da cidade de Paris, por exemplo, exige uma transformação sob a forma de construções monumentais para eternizar o domínio de Napoleão III<sup>83</sup> no Segundo Império francês. Em Haussmann, Napoleão III encontra o empenho que necessitava para realizar a atividade urbanística de transformação. Haussmann foi o realizador ideal para tal tarefa, pois compartilhou dos interesses políticos e não somente paisagísticos que essa transformação objetivava. O “embelezamento estratégico” da cidade de Paris pretendia, antes de mais, empurrar dos bairros centrais as populações mais pobres, e com suas grandes avenidas possibilitar o livre trânsito das mercadorias, a inviabilidade da formação de barricadas e a ligação rápida entre as casernas e os bairros proletários em caso de manifestação.

Para Benjamin, esse personagem que transformou Paris não é digno de grandes honras por seu trabalho e ironiza:

O núcleo deste personagem é constituído por uma estreiteza enérgica de ideias; por mais grandiosos que fossem seus projetos, a eles faltavam indiscutivelmente a visão de perspectiva do passado e do futuro. A sua ideia de planejamento urbano era pouco mais forte do que a sua capacidade de sentir a beleza e a dignidade histórica da sua cidade.<sup>84</sup>

Nesse sentido, destaca-se a arbitrariedade do novo urbanismo de Haussmann, pois atrelado ao despotismo, o qual impede qualquer transformação autônoma e espontânea da cidade e não traz nenhuma solução e melhoria urbana<sup>85</sup>, mas também atrelado à megalomania, por sinal, teórica, pois a sua visão era demasiado estreita, imediata, e visava a construção de uma cidade sem memória tanto do passado quanto para os habitantes futuros. As suas construções não

<sup>82</sup> BAUDELAIRE, Charles. *Les fleurs du mal*. Paris: Poulet-Malassis, 1857. p. 245. “C’est la Mort qui console et la Mort qui fait vivre;/ C’est le but de la vie, et c’est le seul espoir/ Qui, divin élixir, nous monte et nous enivre,/ Et nous donne le cœur de marcher jusqu’au soir;”

<sup>83</sup> BENJAMIN, Walter. *Opere complete VI: Scritti 1934-1937*. Torino: Einaudi, 2004. p.208.

<sup>84</sup> Cf. *Ibidem*, p. 209. “Il nucleo di questo personaggio è costituito da un’energica ristrettezza d’idee; per quanto grandiosi fossero i suoi progetti, vi mancava indiscutibilmente la visione prospettica del passato e del futuro. La sua idea dei compiti dell’urbanistica era appena più solida della sua capacità di sentire la bellezza e dignità storica della sua città.”

<sup>85</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 232. [E 2a, 1].

enraizavam uma imagem de longo alcance para Paris, pois esvaziavam a cidade de sentido. O intuito era muito mais financeiro e militar que de ordem estética. Demonstra-se em sua atividade um desprezo em relação à experiência histórica, construindo uma cidade completamente artificial. E em uma citação das *Passagens* fica claro que as pretensões pseudoartísticas do destruidor eram uma ilusão pois:

As vias de Haussmann muitas vezes não tem utilidade e não possuem nunca beleza. A maior parte são traçados surpreendentes que partem de não importa onde, para terminar em parte alguma, derrubando tudo em sua passagem, ao passo que bastariam alguns desvios para conservar lembranças preciosas...<sup>86</sup>.

Os meios de arrasar a cidade foram os mais simples possíveis como “pás, picaretas, alavancas”<sup>87</sup> e bairros inteiros eram demolidos com essas ferramentas limitadas. Contudo, Benjamin lembra que este foi um primeiro passo para posteriormente sofisticar os meios para transformar radicalmente a cidade, e se esses já eram suficientemente destrutivos, com o crescimento das cidades também haviam crescido os meios para arrasá-las<sup>88</sup>. O trabalho urbanístico não melhorou a vida social, pois um grande número de indivíduos, reflexo do crescimento demográfico, viviam sem saneamento em ruelas praticamente inabitáveis. Algo que demonstra a precariedade dos grandes centros urbanos e o poder de um só homem para destruir algo que havia sido construído por gerações.

Nos bairros centrais de Paris, a especulação tinha a sua morada, pois a construção de grandes edifícios ao redor dos casebres proletários transformou o centro em bairro de luxo, fazendo com que os trabalhadores ou deixassem de se alimentar e se vestir para pagar o aluguel ou mudassem para os subúrbios. O que ocorreu foi uma grande expulsão dos proletários do centro e com isso uma “higienização”. Com isso, além dos bairros perderem a sua fisionomia própria<sup>89</sup> observa-se o que em uma trecho citado por Benjamin nas *Passagens* é chamado de “espetáculo desolador para o povo”, assim afirma-se que “Milhares de famílias, que trabalham no centro, dormem à noite na periferia da capital. Esse movimento se parece com a maré; vê-se, pela manhã, o povo descer até Paris, e, à tarde, a

---

<sup>86</sup> Ibidem, p. 243. [E 5a, 1].

<sup>87</sup> BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. A Paris do Segundo Império na obra de Baudelaire. p. 87.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>89</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Paris, capital do século XIX. p. 86.

mesma onda popular voltar. É uma triste imagem...”<sup>90</sup>. Imagem a qual se repete e torna-se comum no presente, nas grandes metrópoles do mundo.

O objetivo crucial do “embelezamento estratégico” era também o de impedir a formação de barricadas, as quais eram oriundas de um trabalho que Fourier vai designar como não assalariado, mas apaixonado<sup>91</sup>. Em 1871, com a Comuna de Paris, todo o trabalho de destruição e estratégia surge fragilizado, pois a barricada foi ressuscitada mais forte e melhor concebida que nunca<sup>92</sup>. A Comuna também permitiu esvaziar um sentimento de continuidade do trabalho da revolução de 1789, ela não seria mais uma obra construída em colaboração com a burguesia, até porque para os burgueses nunca foi colaborativa e afirma Benjamin: “Sua luta contra os direitos sociais do proletariado é tão velha quanto a grande revolução”<sup>93</sup>. Os poetas, sempre atentos às questões políticas e sociais, não se opuseram à destruição da cidade pela Comuna, pois o que vinha sendo demolido era já fruto de uma destruição empreendida por Haussmann. Assim afirma Benjamin: “O incêndio de Paris é o digno acabamento da obra de destruição do Barão de Hausmann.”<sup>94</sup>

Para ter a imagem justa da metrópole moderna, Benjamin sempre recorre aos poetas, pois o poeta que tem como objeto a cidade é aquele que vive e retrata essa transformação. Eles observam e vivenciam o fato de os moradores da cidade não se sentirem mais em casa e logo vira imagem aquilo que se sabe que vai desaparecer. Com versos de Baudelaire, expressa esse sentimento: “Já não existe a velha Paris (as cidades Ah! mudam mais depressa que a alma dos mortais)”<sup>95</sup> ou “A rua ia gritando e eu ensurdecia”<sup>96</sup>. Esses versos não causam nenhuma estranheza aos indivíduos no presente, pois já acostumados com as mudanças diárias nas ruas, nas casas e prédios públicos e com o barulho das buzinas. Porém, no momento de transição, são mudanças desoladoras.

Leopardi, nesse sentido, observa a vã e inútil grandiosidade espacial da metrópole. Em uma carta à irmã Paolina afirma que “a arquitetura de Roma teria um grande mérito se os homens medissem cinco braças de altura e duas de largura e

---

<sup>90</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 249. [E 7, 5].

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 256. [E 9a, 9].

<sup>92</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Paris, capital do século XIX. p. 87.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>94</sup> *Ibidem*.

<sup>95</sup> BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Notas sobre os “Quadros Parisienses”, de Baudelaire. p. 195.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 196.



toda população romana não bastaria para lotar a praça São Pedro”<sup>97</sup>. Toda a grandeza da metrópole só serve para aumentar a distância entre os indivíduos e “estas estradas intermináveis são espaços lançados entre os homens, e não espaços que contenham os homens”<sup>98</sup>. E ironiza ainda, afirmando que se os indivíduos necessitassem de tanto espaço para habitar, a terra não bastaria para conter o gênero humano<sup>99</sup>. Na grande cidade há um estreitamento da capacidade de relacionar-se com os outros, ligado à questão espacial, pois o espaço monumental não é proporcional à natureza humana quanto o é na pequena cidade. A esfera que circunda os indivíduos é tão ampla que impossibilita senti-la e preenche-la e, desse modo, isso pode provocar a mesma sensação de tédio que teriam na pequena cidade.

Entretanto, Leopardi não idealiza a pequena cidade, principalmente por ter nascido e vivido por muito tempo em uma, e a toma como “culpada por nunca lhe ter feito um bem” e não se interessa em permanecer nela para “dar a vida por estes poucos, nem por eles renunciar a tudo para viver e morrer numa toca” e completa: “Aqui...tudo é morte, tudo é insensato e estúpido”<sup>100</sup>. O que observa na pequena cidade que pode contrapor às relações frágeis e individualistas da metrópole está expresso no seguinte trecho de uma carta que contém um relato da sua viagem na qual passou por pequenos vilarejos:

[...]ela (estrada) é toda margeada de casas que abrigam as manufaturas, onde ecoa o estrépito dos teares e de outros instrumentos, junto ao canto das mulheres e operários ocupados no trabalho. Numa cidade ociosa, dissoluta, sem método, como são as capitais, é belo considerar a imagem de uma vida retirada, ordenada e ocupada em profissões úteis. Até as fisionomias e as maneiras da gente que se vê naquela estrada tem um não sei o quê de mais simples e mais humano do que as das outras; demonstram os costumes e o caráter de pessoas cuja vida se funda no verdadeiro, e não no falso, isto é, que vivem de trabalho, e não de intrigas, imposturas e enganos, como a maior parte da gente daqui (Roma).<sup>101</sup>

Na grande cidade, Leopardi observa tão somente indiferença e vazio, uma multidão dissoluta, sem sentimento. É o lugar que impossibilita ser notado, no qual o indivíduo permanece como espectador de um espetáculo que, por mais belo

<sup>97</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Correspondência*. in: LEOPARDI, G. Poesia e Prosa, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996. p. 790.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 791.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 791.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 703.

<sup>101</sup> Ibidem, p. 813.

que seja, entedia, por nunca poder fazer parte dele<sup>102</sup>. A perda do sentimento que faz com que multidões iludam-se em busca das maiores ambições que a grande cidade oferece (beleza, nobreza, fortuna, juventude)<sup>103</sup> tem no presente um reflexo assustador, segundo Benjamin. À medida que a cegueira, o aviltamento dos corações, o endurecimento fruto da perda da capacidade de sentir impede os indivíduos de compreender a realidade, o fenômeno das multidões traz um risco para humanidade, pois estas dissolutas e indiferentes são as mesmas que na contemporaneidade petrificam-se às mãos dos ditadores<sup>104</sup>. Há uma troca da sensibilidade pelo desespero, fruto da grande cidade, e diante de múltiplas ameaças deixa-se de ser capaz de sentir<sup>105</sup>.

A metrópole moderna com a sua multidão traz como consequência o desaparecimento ou a descaracterização dos indivíduos, tema investigado por Benjamin em Baudelaire<sup>106</sup>, o qual Leopardi já identificava quando afirmava que a civilização tende a uniformizar os seres humanos, destituindo-os de suas qualidades originais e individuais, para aparentar bem aos outros e não ser tomado como um estranho<sup>107</sup>.

Benjamin expõe a multidão como um imã pertencente às massas, capaz de magnetizar os indivíduos a se perderem nela e, com isso, perder o interesse pelo outro nesse espaço<sup>108</sup>. À medida que os seres humanos se inserem na multidão, eles também permanecem isolados uns dos outros buscando por meio da passada rápida o seu objetivo individual. Há, portanto, na pressa, um desinteresse pelo outro. Para Benjamin, Baudelaire crê na capacidade de haver no meio da multidão um sujeito solitário, apartado do modo de proceder comum no meio dela, o qual não apaga a sua personalidade, não esquece de si<sup>109</sup>, ao mesmo tempo, um sujeito que se diferencia dos transeuntes comuns, de passo resistente e de interesse pelo que é

---

<sup>102</sup> Ibidem, p. 793.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 793.

<sup>104</sup> BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Notas sobre os “Quadros Parisienses”, de Baudelaire. p. 201.

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. A Paris do Segundo Império na obra de Baudelaire. pp. 49-50.

<sup>107</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Pensamentos*. p. 509; LEOPARDI, Giacomo. *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. 2. ed. Roma: Newton Compton editori, 2018. p. 645.

<sup>108</sup> BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. A Paris do Segundo Império na obra de Baudelaire. p. 51.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 71.

exibido pelos outros<sup>110</sup>. Esse sujeito é o *flâneur* e a sua preocupação não é a mesma dos transeuntes de passada rápida em busca do progresso<sup>111</sup>.

O *flâneur*, nos pequenos poemas em prosa de Baudelaire, pode ser identificado como aquele passeante solitário e pensativo que “conhece os prazeres febris e a embriaguez de se estar em comunhão”<sup>112</sup>. E por saber estar só e povoar a sua solidão também é capaz de diferenciar-se e de estar só no meio da gente atarefada com a qual não se identifica. Entretanto, não assume a postura egoísta, privado do prazer da comunhão, fechado como um cofre<sup>113</sup>. O *flâneur* precisa de espaço e não quer perder a sua privacidade, ao mesmo tempo que toma as ruas da metrópole como seu autêntico lugar, sendo assim, essa figura data do surgimento da paisagem urbana.

No âmago da sua atividade existe o caminhar sem estar obrigado a fazê-lo e fazer deste um ato essencialmente poético<sup>114</sup>. Durante esse caminhar, o *flâneur* desenvolve capacidades, uma delas a de identificar o assustador “círculo mágico do tipo social”<sup>115</sup>, ou seja, os indivíduos que se apresentam na multidão na forma do sempre igual. Ao se entregar à multidão, a explora e se gaba de poder classificar pelo exterior cada indivíduo que vê e, ao mesmo tempo, de tê-lo “reconhecido em todas as dobras de sua alma.”<sup>116</sup> E o *flâneur*-poeta para Baudelaire teria a partir dessa capacidade, a possibilidade de ser um outro, de entrar na personagem de alguém<sup>117</sup>, de amar da forma mais verdadeira o outro, pois se entrega por inteiro ao desconhecido que passa.<sup>118</sup> Ao perceber a homologação dos indivíduos na multidão, ele protesta, na sua própria existência, na sua ociosidade, contra a divisão do trabalho, que transforma as pessoas em especialistas<sup>119</sup> e as tipifica, evidenciando, assim, a miséria dos habitantes da metrópole.

A sua atividade também dá frutos, e eles são preciosos. Nesse sentido, Benjamin cita nas *Passagens*:

---

<sup>110</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 56.

<sup>112</sup> BAUDELAIRE, Charles. *O spleen de Paris*: pequenos poemas em prosa. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995. p. 41.

<sup>113</sup> Ibidem.

<sup>114</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 730. [M 9a, 4].

<sup>115</sup> BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Notas sobre os “Quadros Parisienses”, de Baudelaire. p. 200.

<sup>116</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Paris, capital do século XIX. p. 83.

<sup>117</sup> BAUDELAIRE, Charles. *O spleen de Paris*: pequenos poemas em prosa. p. 41.

<sup>118</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 732. [M 10a, 1].

<sup>119</sup> BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. A Paris do Segundo Império na obra de Baudelaire. p. 56.

Seu olho aberto e seu ouvido atento procuram coisa diferente daquilo que a multidão vem ver. Uma palavra lançada ao acaso lhe revela um desses traços de caráter que não podem ser inventados e que é preciso captar ao vivo; essas fisionomias tão ingenuamente atentas vão fornecer ao pintor uma expressão com a qual ele sonhava; um ruído, insignificante para qualquer outro ouvido, vai tocar o do músico e lhe dar a ideia de uma combinação harmônica; mesmo ao pensador, ao filósofo perdido em seu devaneio, essa agitação exterior é proveitosa: ela mistura e sacode suas ideias, como a tempestade mistura as ondas do mar...os homens de gênio, em sua maioria, foram grandes *flâneurs*; mas *flâneurs* laboriosos e fecundos... Muitas vezes, é na hora em que o artista e o poeta parecem menos ocupados com sua obra que eles estão mais profundamente imersos nela. Nos primeiros anos deste século, via-se todo dia o homem dar a volta nas fortificações da cidade de Viena, não importando o tempo que fizesse, neve ou sol: era Bethoven que, flanando, repetia em sua cabeça suas admiráveis sinfonias antes de lançá-las no papel; para ele, o mundo não existia mais; em vão o cumprimentavam respeitosamente em sua caminhada – ele não percebia; seu espírito estava em outro lugar.<sup>120</sup>

Em Baudelaire ainda havia a possibilidade do *flâneur* florescer na cidade, pois ainda haviam as Passagens, caminhos cercados de vitrines, nas quais não se precisaria ainda competir com os veículos para caminhar, ainda era de bom tom passear com tartarugas, demonstrando o ritmo do flandar nas passagens<sup>121</sup>. Na Londres de Edgar Alan Poe havia somente o homem da multidão, arrastado pelo turbilhão em sua passividade. O *flâneur* é aquele que se perde do caminho da multidão, pois não tem como objetivo ir atrás de seus negócios.

Podemos aqui observar a descrição de Poe e de Baudelaire citadas por Benjamin para compará-las. Segundo Benjamin, a Paris de Baudelaire era propícia ao florescimento do *flanêur*, enquanto a descrição da multidão realizada por Poe demonstrava uma impossibilidade dele florescer diante de tanto congestionamento e desumanização, na qual os indivíduos são formas mercantis. Ver descrição de Poe, citada por Benjamin:

A maioria dos que passavam tinham um ar convencido, característico dos negócios; eles não pareciam ocupados senão com o caminho que procuravam abrir através da multidão. Franziam as sobranceiras e moviam os olhos vivamente; quando eram acotovelados pelos transeuntes ao lado, não mostravam nenhum sinal de impaciência, mas ajustavam suas roupas e seguiam apressados. Outros, uma classe também bastante numerosa, tinham movimentos inquietos e o rosto sanguíneo, falavam sozinhos e gesticulavam, como se se sentissem sós justamente por causa da multidão que os envolvia. Quando o seu caminho era interrompido, eles paravam de murmurar, mas redobravam seus gestos enquanto esperavam, com um

<sup>120</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 756-757. [M 20a, 1].

<sup>121</sup> Ibidem, p. 711. [M 3, 8].

sorriso distraído e despropositado, a passagem das pessoas que impedia seu curso. Se eram empurrados, saudavam exageradamente quem neles esbarrou, e pareciam aflitos com a confusão.<sup>122</sup>

Para Benjamin, a Paris de Baudelaire não havia chegado a esse ponto, apesar do tom melancólico ante a conduta da multidão, ainda haviam as Passagens e as barcas que cruzavam o Sena. Segundo Benjamin, a descrição da multidão de Baudelaire está nos seguintes versos:

O rio, leito fúnebre por onde escoam os desgostos, / Carrega espumando o segredo dos esgotos;/ Ele bate em cada casa com suas ondas deletérias, / Tinge de limão o Sena que ele altera, / E apresenta suas vagas aos joelhos dos transeuntes. / Cada um, esbarrando em nós nas calçadas ondulantes, / Egoísta e brutal, nos respinga ao passar, / Ou, para ir mais depressa, nos empurra ao se afastar. / Por toda parte lama, dilúvio, escuridão do céu:/ Negro quadro que teria sonhado o negro Ezequiel!<sup>123</sup>

No entanto, essa figura termina por enfrentar as dificuldades<sup>124</sup> impostas pelo comportamento da multidão, pelo dinamismo excessivo, e pela indiferença que marca essa sociedade. Desse modo, recorreremos a uma citação de Benjamin de Engels, na qual ele foi capaz de demonstrar em sua crítica que diversos aspectos do espetáculo das ruas da metrópole podem não ter efeito inebriante, ainda que se queira, tendo escrito:

Só depois de termos andado alguns dias pelo asfalto das ruas principais notamos como esses londrinos tiveram que sacrificar a melhor parte da sua humanidade para levar a cabo todos os prodígios da civilização de que a cidade está cheia, e como centenas de forças neles adormecidas permaneceram inativas ou foram reprimidas... A própria agitação das ruas tem qualquer coisa de repugnante, qualquer coisa contrária à natureza humana. Aquelas centenas de milhares, de todas as classes e posições, que aí se acotovelam não serão todas elas pessoas humanas com as mesmas qualidades e capacidades e com o mesmo desejo de ser feliz?... Apesar disso, passam correndo uns pelos outros, como se não tivessem nada em comum, nada a ver uns com os outros; e, no entanto, o único acordo tácito entre eles é o de seguirem pelo passeio do lado direito, para

<sup>122</sup> Ibidem, pp. 744-745. [M 15a, 2].

<sup>123</sup> Ibidem, p. 745. [M 16, 1].

<sup>124</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Passagens*. pp. 729-730. [M 9a, 3]. “Um homem que passeia não deveria ter de se preocupar com os riscos que corre ou com as regras de uma cidade. Se uma ideia divertida lhe vem ao espírito, se uma boutique curiosa se oferece à sua vista, é natural que, sem ter de afrontar perigos que nossos avós nem mesmo puderam supor, ele queira atravessar a rua. Ora, ele não pode fazê-lo hoje em dia sem tomar mil precauções, sem interrogar o horizonte, sem pedir conselho à Prefeitura da Polícia, sem se misturar a uma turba atordoada e acotovelada, cujo caminho está traçado de antemão por placas de metal brilhante. Se ele tenta reunir os pensamentos fantásticos que lhe ocorre, e que as visões da rua devem excitar, é ensurdecido pelas buzinas, entontecido pelos alto-falantes..., desmoralizado pelos pedaços de conferências, de informações políticas e de jazz, que escapam furtivamente das janelas... Agora, é uma torrente na qual você é jogado, acotovelado, rejeitado, levado ora para um lado, ora para outro.”

que as duas correntes da multidão não constituam entrave uma para a outra; e, no entanto, ninguém se digna lançar ao outro um olhar que seja. Essa indiferença brutal, o isolamento insensível do indivíduo nos seus interesses privados é tanto mais chocante e gritante quanto mais esse indivíduos se comprimem num espaço exíguo.<sup>125</sup>

O *flâneur* não tem forças para quebrar esse isolamento, ele toma os interesse dos outros de empréstimo, sem perceber, a fim de preencher o vazio que os seus próprios interesses criaram. É, portanto, também um ser isolado em seus interesses privados. Algo que, para Benjamin, não poderia ser de outro modo, quando observa que o modo de vida dos indivíduos, inclusive o do *flâneur* e dos poetas, da pequena burguesia, é aquele que a ordem produtiva lhes impõem, ou seja, o de ser, enquanto força de trabalho, mercadoria<sup>126</sup>. Desse modo, não possuem empatia pela mercadoria que é o outro. Os indivíduos se conheciam como devedores e credores, como vendedores e fregueses, como patrão e empregado e, sobretudo se conheciam como concorrentes e daí nenhuma empatia pode ser gerada<sup>127</sup>.

Segundo Leopardi, a multidão não é o lugar que oferece o progresso, as maiores oportunidades à grande maioria indivíduos, fato o qual fazia com que os pensadores modernos exaltassem a multidão, como se ela, destituindo a individualidade, desse chance a todos. A massa, para os pensadores modernos, seria o grande motor capaz de fazer as grandes cidades funcionarem<sup>128</sup>. No entender de Leopardi, o problema está no fato de as massas serem compostas por indivíduos sem qualidades, descaracterizados, uniformizados, indivíduos ínfimos que muitas vezes se julgam ilustres<sup>129</sup>. O autor fala ainda daquilo que é perdido pelos indivíduos: “perde a força, o valor, a perfeição e, portanto, a felicidade”<sup>130</sup>. Pois, com o aperfeiçoamento da sociedade as massas ganham e o indivíduo perde. Ainda assim, Leopardi já demonstrava conhecer o efeito inebriante diante da multidão causado pela sua variedade, indefinição e aparência com o infinito<sup>131</sup> como aquele que Benjamin resgata em Baudelaire. Desse modo, afirma Leopardi:

<sup>125</sup> BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. A Paris do Segundo Império na obra de Baudelaire. p. 60.

<sup>126</sup> Ibidem, pp. 60-61.

<sup>127</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>128</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Opúsculos Morais*. p. 264; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. p. 231.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 265; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. p. 232.

<sup>130</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 959.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 427.

É muito agradável... a visão de uma multidão inumerável, como das estrelas, ou das pessoas, etc. Um movimento múltiplo, incerto, confuso, irregular, desordenado, um balanço vago que a alma não pode determinar, nem pode conceber definitiva e distintamente como o de uma multidão de pessoas, ou um de grande número de formigas, ou do mar agitado, etc. Da mesma forma, uma multiplicidade de sons irregularmente misturados, e não distinguíveis entre si etc, etc, etc.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> Ibidem, p. 427. “È piacevolissima ancora... la vista di una moltitudine innumerabile, come delle stelle, o di persone ec. un moto moltiplice, incerto, confuso, irregolare, disordinato, un ondeggiamento vago ec. che l’animo non possa determinare, nè concepire definitamente e distintamente ec. come quello di una folla, o di un gran numero di formiche, o del mare agitato ec. Similmente una moltitudine di suoni irregolarmente mescolati, e non distinguibili l’uno dall’altro ec. ec. ec.”

### 3 A CRÍTICA AO MODELO POLÍTICO DA MODERNIDADE NA OBRA DE LEOPARDI E BENJAMIN

Neste capítulo daremos continuidade à reflexão sobre a Modernidade, mais precisamente às questões oriundas do universo político do século XIX. Tanto Leopardi como Benjamin ultrapassaram as “saturadas considerações do século XIX”<sup>133</sup> e desmascararam as ilusões histórico-políticas. Nesse sentido, mostraram a realidade como de fato ela é, sem as fantasmagorias oriundas do modo de ser do poder e das ideologias políticas. Nem por isso recorreram a uma linguagem que prioriza a informação ou uma ideologia política. Portanto, para dizer sobre essa realidade, mantiveram-se fiéis às suas experiências, as quais implicam no modo de dizer sincero e amargurado.

#### 3.1 A AMARGURA REVOLUCIONÁRIA EM *PENSAMENTOS*: UMA CRÍTICA AO MODELO ÉTICO-POLÍTICO DO SÉCULO XIX

A obra *Pensamentos* de Leopardi dá prosseguimento à crítica da modernidade, valendo-se da observação de alguns comportamentos do indivíduo moderno e dos problemas oriundos da convivência, que comprometem os princípios morais de uma sociedade. Trata-se de um tratado de civilidade frente ao modo de convivência na sociedade moderna e à organização política dela. Nele aparece a ideia leopardiana de um maquiavelismo da sociedade, ou seja, de chamar as coisas pelo nome delas. Tal ideia já estava presente para Leopardi nos *Opúsculos*, ao confrontar-se com o modo como se tratava as questões de moral e política, quando afirma pela voz de Maquiavel que aqueles que buscavam ensinar sobre o bem viver em sociedade usavam linguagem de convenção e, até mesmo falsa, portanto, não chegavam ao assunto como, por exemplo, quando ele escreve: “[...] ‘virtude’ significa ‘hipocrisia’ ou ‘debilidade’, ‘razão’, ‘direito’ e similares ‘vontade, capricho, vantagem etc. do soberano’.”<sup>134</sup> Nesse sentido, Leopardi conclui que se usa esse vocabulário para mascarar o real modo de operar da sociedade moderna e torna-se inútil a quem desejasse orientar-se por tais ensinamentos e diz: “O valor dessa nomenclatura a

<sup>133</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Giacomo Leopardi: Pensamentos*. Trad. Tereza Callado. [online] Disponível em: <http://www.gewebe.com.br/pdf/cad03/giacomo.pdf> Acesso em: 11/09/2019.

<sup>134</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Opúsculos Morais*. p. 282; LEOPARDI, G. Operette Morali. p. 252.



que se reduz toda a moral efetiva é já tão conhecida que não há utilidade alguma em usá-la. Por que não se hão de chamar as coisas pelos seus nomes? Por que os verdadeiros ensinamentos têm de traduzir-se na língua do engano?”<sup>135</sup>

Portanto, Leopardi não se opõe a dizer as coisas pelo nome delas, já que ninguém se envergonha de fazê-las, ou seja, a dizer aquilo que se praticava realmente. Conclusões que precisam ser ditas, pois para Leopardi parecem pertencer à sociedade mesma<sup>136</sup>. O modo de dizê-las demonstra uma experiência amarga, mas não resignada, pois demonstrada de forma irônica. Leopardi transmite amargura em seu texto não por uma infundada insatisfação, mas por ser impossível não transmitir, por fazer parte das conclusões da própria experiência vivida, por isso ela aparece revolucionária para Benjamin ao afirmar na sua resenha<sup>137</sup> sobre os *Pensamentos*, pois é resistência, é busca de compreensão da realidade que se vive. Desse modo, Benjamin afirma:

Pois impor justiça ao pior mundo não é coisa de heroísmo, mas de resistência, perspicácia, sutileza e curiosidade. É esse experimento mortal com a matéria explosiva mundo que faz o “Pensieri” tão arrebatador. Ele é um oráculo manuseável, uma arte de sabedoria do mundo para os rebeldes. Seu moralismo cru, dilacerante não está mais próximo de ninguém do que do espanhol Gracian. Apenas, o que Leopardi arrancou de Recanati e Florença não tem a serenidade e a plenitude que Gracian deve à vida na corte.<sup>138</sup>

Outra designação importante que Benjamin dá à Leopardi nesta resenha é a de anjo irônico, pois a ironia presente na prosa leopardiana permite mostrar a fragilidade e decadência do mundo moderno, assim, Leopardi ri diante dele, não se resigna nem se amedronta. A presença desse anjo irônico é muito comum também nos *Opúsculos Morais*, obra também lida por Benjamin. Como no *Diálogo de Hércules e Atlas* quando diz que o mundo antes batia forte como o coração dos animais e agora bate como um relógio de mola quebrada, como se estivesse morto, sem movimento e vitalidade<sup>139</sup>. Ou quando afirma no *Diálogo de Tristão e um amigo* que o “gênero humano aceita qualquer compensação em troca do que perderam” e

<sup>135</sup> Ibidem, p. 283; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. p. 253.

<sup>136</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 978. “Le leggi ec. contenute in questo trattato, non sono già passeggiere ec.; sono eterne, almeno quanto le leggi fisiche ec.” As leis contidas neste tratado não são passageiras, são eternas, ao menos o quanto são eternas as leis da física, etc.

<sup>137</sup> BENJAMIN, Walter. *Giacomo Leopardi: Pensamentos*, trad. Tereza Callado. [online] Disponível em: <http://www.gewebe.com.br/pdf/cad03/giacomo.pdf> Acesso em: 11/09/2019. “[...] sua produção em prosa, plena de tomadas satíricas e amargura revolucionária.”

<sup>138</sup> Cf. Ibidem.

<sup>139</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Opúsculos Morais*. p. 62; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. pp. 17-18.

acomodam-se, “prontíssimo à entregar as armas” e que, no entanto, “ri do gênero humano que é apaixonado pela vida”<sup>140</sup>, demonstrando assim a fraqueza do ser humano nesta época, que se deixa enganar como tolo pelas promessas do século. Ou ainda no *Diálogo de Timandro e Eleandro* quando diz que é melhor rir dos males comuns do que pôr-se a suspirar e chorar e que isso não demonstra um querer mal a humanidade, mas um conforto sem a necessidade de nutrir-se de boas expectativas enganadoras. O riso traria mais frutos do que a lamentação, esta provocaria um grande tédio<sup>141</sup>.

Por conseguinte, já nos *Pensamentos*, Leopardi fala de um costume em relação ao modo de dizer sobre as ações, o qual demonstra que a vida é de fato uma representação cênica<sup>142</sup>, pois o mundo fala constantemente de uma forma e age constantemente de outra e se utiliza de linguagem frívola para dissimular a ação. Quando, ao contrário, deveria tornar a vida uma ação autêntica, sem simulações e mais ainda, corresponder o dizer e o fazer. E assim, mesmo que pelas limitações do século não se pudesse, no entanto, mudar o modo de agir, conseguisse ao menos de forma simples mudar o dizer e como afirma o autor: “dizer as coisas pelo seu nome”<sup>143</sup>.

Desse modo, também Benjamin, com base em sua experiência negou certo modo de dizer sobre as coisas. Assim como afirma que em Leopardi a experiência da solidão, do desamparo, da pobreza, da vida tutelada e da pureza dorida reflete em suas criações, sublevando o espírito além das limitações da marcha natural do mundo<sup>144</sup>, o próprio Benjamin retira de sua experiência financeira, com instituições acadêmicas e com um modo de dizer burguês, posições que ultrapassam toda limitação do espírito.

O fato de Benjamin nunca ter sido tutelado por uma instituição acadêmica o fez repugnar “as relações burguesas ordenadas”<sup>145</sup>, assim como o ideal do “homem de letras”<sup>146</sup> presente em suas criações o levaria a negar que elas se

<sup>140</sup> Ibidem, p. 260; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. p. 226.

<sup>141</sup> Ibidem, p. 223; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. p. 188.

<sup>142</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Pensamentos*. pp. 480-481; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. p. 632.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 481; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. p. 633.

<sup>144</sup> BENJAMIN, Walter. *Giacomo Leopardi: Pensamentos*, trad. Tereza Callado. [online] Disponível em: <http://www.gewebe.com.br/pdf/cad03/giacomo.pdf> Acesso em: 11/09/2019.

<sup>145</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: N-1 edições, 2018. p. 47.

<sup>146</sup> Ibidem, p. 45.

tornassem mercadoria. Portanto, são fatos que também incidem nas suas preocupações como em relação à interpretação burguesa diante da literatura e da história, como se ambas fossem apropriadas pelo pensamento de forma totalizante e imediata, sem atentar para aquilo que escapa. Assim se empreendeu a linguagem jornalística. Na comunicação jornalística, prevalecem os estereótipos e convenções que pretendem dar cabo de toda obra ou acontecimento, aos quais Benjamin contrapõe a abertura de diversos caminhos possíveis de interpretação que uma narrativa transmitida pelo homem do campo ou pelo viajante proporciona a uma única história, o que a faz sobreviver no tempo. Essa experiência incide também na preocupação de Benjamin em relação a soberania do indivíduo diante da mercadoria. Nesse sentido, afirma Jeanne Marie Gagnebin: “Não há mais sujeito soberano no mundo em que as leis do mercado regem a vida de cada um, mesmo daquele que parecia lhe escapar: o poeta”<sup>147</sup>. Contudo, tal experiência dorida e financeiramente difícil, seja a de Benjamin ou a de Leopardi, fizera-os ou morrer precocemente ou serem levados ao esgotamento físico e psíquico, mas de modo algum comprometeu o pensamento e a criação deles. Do contrário, fizera-os sentir necessidade de compreender a realidade com outro olhar e materializar essa compreensão com outro tipo de discurso.

Com o discurso cru e sincero é que Leopardi vai proceder nos *Pensamentos*, mostrando a relação de dominação presente na sociedade moderna. De início, Leopardi credita suas afirmações à experiência e diz: “Creio que o mundo seja uma coligação de malfeitores contra homens de bem, de vis contra justos”<sup>148</sup>. A desigualdade entre os seres humanos não parece ter fim na Modernidade, tampouco, para Leopardi, ela se subtraiu na aristocracia e, segundo ele, os fracos vivem segundo a vontade do mundo, e os fortes, segundo sua própria vontade<sup>149</sup>. A condição desigual é pressuposto da civilização e, de acordo com Leopardi, a civilização moderna torna-se mais perigosa em razão de ela mascarar as condições sociais sob as quais os seres humanos vivem, construindo as ilusões de progresso e melhoramento<sup>150</sup>, que conduziram a uma sociedade perfeita para os seres humanos.

---

<sup>147</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>148</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Pensamentos*. p. 469; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 627.

<sup>149</sup> Ibidem, p. 490; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 637.

<sup>150</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Opúsculos Morais*. pp. 224-225; LEOPARDI, G. Operette Morali. p. 189.

O próprio comportamento dos indivíduos diante das injustiças sociais são expostos por Leopardi quando afirma que: “se um homem de bem cai na pobreza ninguém o socorre e muitos ainda alegram-se; mas se um indivíduo desonesto se torna pobre, toda a cidade se levanta para ajudá-lo”<sup>151</sup>. Este comportamento se deve ao medo de que ao desamparar um sujeito desonesto, caso nos aconteça a mesma sorte, ele proceda da mesma forma. Pois os malfeitores estão em maior número, o que propicia uma maior coligação entre eles. Sobre os bons e virtuosos, Leopardi continua a afirmar:

Contrariamente, os bons e virtuosos, como se diversos da maioria, são tidos por essa mesma maioria como criaturas de outra espécie e, por consequência, não só não são considerados como consortes ou companheiros, como também são excluídos dos direitos sociais e, como sempre se observa, são perseguidos mais ou menos gravemente, conforme a pequenez do espírito e a perversidade do tempo e do povo que lhes é dado viver sejam mais ou menos notáveis... Os bons e justos costumam ser também grandemente odiados, por serem ordinariamente sinceros e francos. Culpa não perdoada pela espécie humana, que não odeia tão intensamente quem pratica o mal ou o próprio mal quanto quem o anuncia<sup>152</sup>.

Há em Leopardi uma descrença na modernidade como destruidora das relações de submissão, principalmente pela característica moderna da ferocidade mercantil, da preocupação com o comércio, com o dinheiro e com o desejo de conquistar. Por isso ele afirma que no século XIX é como se o dinheiro fosse, em essência, o homem<sup>153</sup>, pois é a única matéria que os indivíduos concordam, mesmo que discordem em todas as outras opiniões. Como se fosse suficiente para tornar estáveis as virtudes e os bons costumes, o apoio da indústria e a vida financeira segura. No entanto, afirma Leopardi:

[...] em companhia da indústria, a pobreza de espírito, a frieza, o egoísmo, a avareza, a hipocrisia e a ferocidade mercantil, todas as qualidades e todas as paixões mais perversivas e mais indignas do homem civilizado entram em vigor e multiplicam-se infinitamente; mas as virtudes se esperam<sup>154</sup>.

---

<sup>151</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 627. “[...] se un uomo da bene cade in povertà, nessuno lo socorre, e molti se ne rallegrano; ma se un ribaldo diventa povero, tutta la città si solleva per aiutarlo.”

<sup>152</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Pensamentos*. p. 470; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. pp. 627-628.

<sup>153</sup> Ibidem, p. 489. *Pensieri*; In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 636.

<sup>154</sup> Ibidem, p. 489; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 636.

A esse pensamento leopardiano vem aliado o pensamento de Rousseau que Leopardi nos expõe: “Os políticos antigos falavam sempre de costumes e de virtudes; os nossos não falam senão de comércio e de moeda”<sup>155</sup>. Ou seja, as relações sociais e políticas não tem um fundamento no ser humano e naquilo que busca preservar a vida em sociedade, mas nas questões econômicas. É tanto que, para Leopardi, a situação financeira de um indivíduo é que indica a postura a se tomar diante dele<sup>156</sup>, pois esta regula as relações entre os seres humanos. Até as benfeitorias que se possa fazer são em nome da conquista de uma superioridade que a gratidão pode lhes dar. O fato de parecer uma pessoa de bem conta mais que de fato ser uma pessoa de bem. Por isso Leopardi afirma: “quanto mais decrescem nos estados as virtudes sólidas, mais crescem as aparentes”<sup>157</sup>.

A conquista de poder sobre o outro engendra a luta de todos contra um e de um contra todos, ela consiste na busca de abater o outro para tê-lo aos seus pés e aquele que está sendo abatido precisa manter a cabeça erguida de modo a se defender. Leopardi defende que um modo de se defender é não confessar os próprios males, deficiências e infortúnios, pois ao dizê-los não gera piedade, mas prazer para quem os escuta<sup>158</sup>. Benjamin, ao recorrer a este pensamento de Leopardi em suas imagens de pensamento fala de um “caráter destrutivo da fala”<sup>159</sup> que possibilita àquele que escuta nossos infortúnios sentir-se superior.

Desse modo, para Leopardi é preciso deixar de confiar nossas dores aos outros, para com um ato de resistência preservar aquilo que não se pode esperar generosamente da própria humanidade, ou seja, o próprio valor. Não se deve, ao contrário, buscar ser chamado de desventurado como algo que eleva o espírito, pois aquele que chama pensa ser superior e não inferior àquele que conta suas penas. Benjamin conclui sobre este pensamento que pode não haver quem acredite em si mesmo ao ponto de repugnar este juízo leopardiano, mas que há formas mais sábias de lidar com o sofrimento e com os insucessos, pois a própria superstição de calar sobre as intenções e fracassos protegem mais do que o próprio ato de falar. Ele escreve: “Em costumes populares e provérbios o homem prefere obedecer ao

<sup>155</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 997. “Les anciens politiques parloient sans cesse de moeurs et de vertus; les nôtres ne parlent que de commerce et d’argent.”

<sup>156</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Pensamentos*. p. 484; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. p. 634.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 495; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. p. 639.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 511; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. p. 646.

<sup>159</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. p. 210.

que é obscuro e enigmático a pregar na língua do sadio bom-senso toda a dureza e todo o sofrimento da vida”<sup>160</sup>.

Assim, não escapou a Leopardi a diversidade de questões que surgem com o novo modo de ser moderno. A moral, como ciência do bem viver, ao se dispor de modo convencional é puramente especulativa, distante das ações, da prática humana e mais especulativa se distante da política, pois a prática depende também das instituições e do modo de regular-se da nação. Por isso Leopardi afirma: “Falais de moral quando quereis um povo mal governado: a moral é um dito, e a política é um fato: a vida doméstica, a sociedade privada, qualquer coisa humana toma a sua forma pela natureza geral do estado público de um povo”<sup>161</sup>.

Para provar a distância da relação dos juízos morais com as ações seja dos indivíduos ou em escala nacional, Leopardi exemplifica com o caso da escravização dos negros africanos<sup>162</sup>. De antemão ele afirma que no século XIX há uma concepção ética sobre a relação entre negros e brancos a qual afirma que apesar de raças e origens diferentes são parelhos quanto aos direitos humanos. Já no século XVI, quando a concepção afirmava que negros e brancos tinham uma raiz comum, mas quanto aos direitos, por natureza e pela vontade divina os negros eram infinitamente inferiores. No entanto nem a concepção que afirma que há uma raiz comum entre negros e brancos, nem a concepção moderna de igualdade de direitos impediu a dominação, como bem diz Leopardi: “em ambos os séculos os negros foram comprados e vendidos, como obrigados a trabalharem em cativeiro sob açoite”<sup>163</sup>.

Nesse sentido demonstra-se a fragilidade deste século em resolver as questões humanas mais urgentes, pois se prioriza a criação moral de forma especulativa e não se olha para as ações<sup>164</sup>. Portanto, é importante que a ciência

---

<sup>160</sup> Ibidem, p. 210.

<sup>161</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 147. “Parlate di morale quanto volete a un popolo mal governato: la morale è un detto, e la politica un fatto: la vita domestica, la società privata, qualunque cosa umana prende la sua forma dalla natura generale dello stato pubblico di un popolo.”

<sup>162</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Pensamentos*. p. 496; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 640.

<sup>163</sup> Ibidem, pp. 496-497; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 640.

<sup>164</sup> Cf. MONTAIGNE, Michel de. SCREECH, M. A. (org.). *Os ensaios: uma seleção*. Trad. Rosa Freire Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 511. Importante notar uma proximidade desta discussão com o pensamento de Montaigne, autor do qual Leopardi foi um leitor. Montaigne ao discutir sobre a fragilidade das leis no julgamento e regulação das ações humanas diz: “O que ganharam nossos legisladores em distinguir 100 mil categorias e fatos específicos e a eles ligar 100 mil leis? Esse número não tem a menor relação com a diversidade infinita das ações

moral ou mesmo a política não se separe da ciência humana<sup>165</sup>, do conhecimento das coisas e ações humanas para operar alguma transformação, ir além dos fatos e poder trazer algum ensinamento e conhecimento.

A preocupação com as questões políticas de seu tempo é notável em Leopardi, daí Walter Binni afirmar o que ele foi capaz de realizar:

[...] diagnóstico obstinado e agudíssimo das bases mesmas da direção cultural do próprio tempo e das atitudes práticas e políticas das posições reacionárias ou liberais em embate entre elas (no crescente atrito entre Restauração e o movimento nacional-liberal e constitucional depois do fracasso substancial dos movimentos europeus e italianos de '30-31'), mas no fim convergentes no entender de Leopardi – em um nível mais profundo – em relação às vias ideológicas equivocadas[...]<sup>166</sup>

Por conseguinte, o que vem à tona nesta passagem é a negação de Leopardi em relação aos ideais liberais, bem como em relação àqueles da Restauração que eram substancialmente reacionários. Mas também os ideais liberais revestidos de otimismo eram prejudiciais para a humanidade. Tal compreensão faz Leopardi escrever em 1835 um poema intitulado *Palinódia ao Marquês Gino Capponi*, o qual demonstra o mais reprovável objetivo desses ideais, ou seja, enganar a humanidade e enfraquecê-la culturalmente e politicamente. Nesse sentido, afirma Leopardi:

Divina solução acharam os gênios  
Excelsos do meu tempo: não podendo  
Fazer feliz pessoa alguma, o homem  
Esquecendo, se deram a procurar  
Uma geral felicidade, e aquela  
Achada facilmente, eles muitos  
Tristes e todos míseros, fizeram  
Um povo alegre: e tal portento, ainda

---

humanas. A multiplicação de nossas invenções não conseguirá igualar a diversidade dos exemplos. Somem-se a isso mais cem vezes e ainda assim não será possível que entre os acontecimentos futuros haja só um que, em todo esse grande número de milhares de acontecimentos selecionados e repertoriados, possa se juntar e emparelhar com outro tão exatamente que não reste entre eles a menor particularidade e diferença e que não requeira um julgamento específico. Há pouca relação entre nossas ações, que estão em perpétua mutação, e as leis fixas e imóveis.”

<sup>165</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Pensamentos*. p. 492; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. p. 638.

<sup>166</sup> BINNI, Walter. *La protesta di Leopardi*. Firenze: Sansoni, 1973. p.152. “[...] diagnosi spietata e acutissima delle basi stesse della direzione culturale del proprio tempo e degli atteggiamenti pratici e politici delle posizioni reazionarie o liberali in urto fra loro (nel crescente attrito fra Restaurazione e movimento nazionale-liberale e costituzionale dopo il fallimento sostanziale dei moti europei ed italiani del '30-31'), ma alla fine per Leopardi convergenti – ad un livello più profondo – in vie ideologiche sbagliate[...].”

Nos *pamphlets*, nas revistas, nas gazetas  
 Não proclamando, o vulgo em massa admira<sup>167</sup>.

No entanto, Leopardi não combate esses ideais culturais e políticos em função de uma intelectualidade superior a ser pretendida. Para tanto, demonstra nas formas de vida mais simples do universo popular o que foi perdido. Leopardi traz em sua poesia uma diversidade de personagens populares: o artesão, a aldeã, a velhinha, a donzelinha, o carpinteiro. Todos eles realizam atividades que, para o autor, refletem uma vida ativa. No poema *A Calma depois da tempestade*, Leopardi escreve sobre algumas atividades:

O artesão, fito o olhar no úmido espaço,  
 Canta, empunhando a obra,  
 Na porta. Alegremente  
 Sai a aldeã a recolher a água  
 Da tormenta recente.  
 A voz sempre presente  
 Do homem das ervas erra  
 Pelas trilhas de terra<sup>168</sup>.

Para Leopardi, quando a vida é assim, um ardor doce se espalha pela alma, uma intenção nova aparece, uma esperança<sup>169</sup>. Totalmente contrária parece para ele a vida ordinária dos jovens das classes altas do século XIX. Uma vida sem ocupação, pois não resta nenhuma, e sem esperança, uma vida completamente inativa, a qual tem que se contentar e padecer de uma monotonia, sem nenhuma expectativa<sup>170</sup>. Para ele o mundo vem sendo transformado em um hospital pela falta de vitalidade dos costumes em decorrência da vida inativa. No entanto, dessa vida inativa ele exclui: “[...] os comerciantes, os agricultores, os artesãos, e por fim, os operários, pois, de fato, a destruição decorrente do mal costume não se manifesta senão nas classes desocupadas.<sup>171</sup>”

Portanto, os avanços nas discussões políticas e morais não proporcionaram uma vitalidade dos costumes. A política, para Leopardi deveria ser um das partes principais do saber humano, no entanto, não conseguiu encontrar nada melhor para a vida dos seres humanos do que o que a natureza já havia

<sup>167</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Cantos*. In: LEOPARDI, G. Poesia e Prosa, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al. Rio de Janeiro: Aguilar, 1996. p. 283.

<sup>168</sup> Ibidem, p. 256.

<sup>169</sup> Ibidem, pp. 256-257.

<sup>170</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 104.

<sup>171</sup> Ibidem, p. 104. “[...] i negozianti, gli agricoltori, gli artigiani, e in breve gli operai, perchè in fatti la strage del mal costume non si manifesta altro che nelle classi diccupate.”



proporcionado aos estados sociais primitivos, ou seja, a liberdade pertencente ao homem social, a qual era o alicerce das políticas antigas das nações não corruptas<sup>172</sup>. Nesse sentido, a política se tornou um campo árido, incapaz de proporcionar os fins de toda sociedade, a saber, a liberdade humana e o bem comum.

Ademais, para Leopardi, a liberdade consiste em preservar as qualidades naturais dos indivíduos, seus negócios e no cuidado de si<sup>173</sup>. O bem comum só se realiza com o acordo de todos os membros. Afastando-se desses princípios, a sociedade se torna inútil e danosa. A realização do bem comum proporciona a unidade e a igualdade, e, conseqüentemente, a liberdade, pois o ser humano que vive bem com os outros pode preservar a suas próprias qualidades, ou seja, não vive em servidão. Quando a sociedade é tomada pelas calamidades da tirania, ela se torna danosa aos seres humanos, pois eles caem em servidão tornando-se infelizes e o que prevalece é o bem de um só por capricho<sup>174</sup>.

Não obstante os empreendimentos teóricos da razão em busca de um governo da sociedade perfeito, pouco foi posto em prática. Pois essa busca se tornou demasiado complexa, mostrando que as utopias da modernidade eram absurdas e de aplicação impossível aos fatos<sup>175</sup>. Daí Leopardi afirmar que:

A perfeição possível do governo não é senão aquela que disse; perfeição simplíssima. E que não precisou dos estudos, meditações, experiências, complicações para ser encontrada e conquistada; não é perfeição se é complicada, ela não pode ser senão simplíssima. Entre tantos governos miseráveis que quase entram em competição para saber qual pode ser o mais imperfeito e ruim, e o mais adaptado a procurar a infelicidade dos homens; é certo e evidente que o estado livre e democrático, entre tantos que o povo conservou em relação a natureza de ser suscetível em potência e em ato, de virtude de heroísmo, de grandes ilusões, de força de ânimo, de bons costumes; foi certamente o melhor de todos<sup>176</sup>.

---

<sup>172</sup> Cf Ibidem, p. 259.

<sup>173</sup> Ibidem, p. 193.

<sup>174</sup> Ibidem, p. 194.

<sup>175</sup> Ibidem, p. 196.

<sup>176</sup> Ibidem, p. 196. "La perfezione possibile del governo non è altra che quella che ho detta; perfezione semplicissima, e che non ha bisogno di studi, meditazioni, esperienze, complicazioni per esser trovata e conseguita; anzi non è perfezione se è complicata, ma non può esser altro che semplicissima. Fra tante miserie di governi che quasi facevano a gara, qual fosse il più imperfetto e cattivo, e il meglio adatto a procurare l'infelicità degli uomini; egli è certo ed evidente, che lo stato libero e democratico, fino a tanto che il popolo conservò tanto di natura da esser suscettibile in potenza ed in atto, di virtù di eroismo, di grandi illusioni, di forza d'animo, di buoni costumi; fu certamente il migliore di tutti".

Nesse sentido, o estado democrático para Leopardi é aquele mais favorável também a uma vida ativa, pois ele exige grande ação e movimento<sup>177</sup>, ao mesmo tempo que proporciona a igualdade, no qual qualquer um deve se sentir fazendo parte, as vantagens devem ser distribuídas igualmente e, por fim, a existência do mérito e da glória não é motivo de inveja, pois a estrada para conseguir é aberta a qualquer um<sup>178</sup>. Daí Leopardi afirmar sobre a desigualdade neste estado: [...] assim, a desigualdade é incompatível com aquele estado, pois seu princípio é o oposto da unidade, isto é o poder dividido para cada um, ou seja, a liberdade e a democracia. A perfeita igualdade é a base necessária da liberdade<sup>179</sup>.

Nesse sentido, as promessas do século sempre foram observadas com muito cuidado por Leopardi, recorrendo sempre à experiência para compreender o mundo e acessar a sua realidade. Segundo Benjamin, como podemos observar ainda na resenha sobre os *Pensamentos* de Leopardi: “Às vezes a espada escapou ao jovem Leopardi, mas ele resistiu na sua armadura. Nessa blindagem se reflete, para ele, o mundo, desfigurado e dourado: intelligence-cuirasse (inteligência-couça)”<sup>180</sup>. Ele resistiu com as forças que tinha ao mundo que se apresentava "desfigurado e dourado", ou seja, desfigurado pelas promessas do século. Mesmo sem a espada para combater a marcha do mundo moderno, resistiu na própria compreensão desse mundo.

### 3.2 A DESIGUALDADE NO SÉCULO XIX: UMA NOVA ORDEM SOCIAL E POLÍTICA?

Walter Benjamin ao se questionar sobre as transformações realmente operadas pelo capitalismo no século XIX, observa que “o século não soube responder às novas virtualidades técnicas com uma nova ordem social”<sup>181</sup>. Ou seja, o que a burguesia fez foi criar um mundo de sonho para ludibriar a história, para a qual Benjamin quer retornar para realizar o despertar desse sonho. Na introdução da

<sup>177</sup> Ibidem, p. 196.

<sup>178</sup> Ibidem, p. 197.

<sup>179</sup> Ibidem, p. 197. “[...]così la disuguaglianza è incompatibile con quello stato, il cui principio è l'opposto dell'unità, cioè il potere diviso fra ciascheduno, ossia la libertà e democrazia. La perfetta uguaglianza è la base necessaria della libertà.”

<sup>180</sup> BENJAMIN, Walter. *Giacomo Leopardi: Pensamentos*, trad. Tereza Callado. [online] Disponível em: <http://www.gewebe.com.br/pdf/cad03/giacomo.pdf> Acesso em: 11/09/2019.

<sup>181</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Paris, capital do século XIX. p. 90.

exposée de 1939, já tornando mais clara sua leitura pessimista sobre o mundo burguês, Benjamin nos esclarece dos reais objetivos da burguesia ao investir nesse mundo de sonho. Pois, se o que entra para a história é aquilo da ordem coisificada e não as relações sociais e de produção das coisas, o Segundo Império irá investir nessa “representação coisificada da civilização”<sup>182</sup>, como se não houvesse humanidade por trás dessas coisas e no sentido de mascarar o fracasso dos ideais da revolução francesa. Por isso, investe na imagem da cidade, pois ela demonstra progresso material, das mercadorias, das edificações, do entretenimento. São imagens de sonho materializadas na cidade<sup>183</sup>. No entanto, não é a exploração humana contida nessa produção que entrará para os fatos da história inventário.

Entretanto, Benjamin se contrapõe ao modo de inventariar as coisas separando-as do “esforço constante da sociedade”<sup>184</sup> de fazê-las existir e de transmiti-las. Pois, para ele essa “representação coisificada” fez as criações do século XIX entrarem no universo de uma fantasmagoria, ou seja, constituiu uma história distorcida<sup>185</sup>. Então se faz necessário eliminar essas distorções, mostrando a partir das próprias coisas a pretensão do poder burguês.

As edificações das passagens possibilitada pela conjuntura favorável ao comércio têxtil e pelo início da construção metálica, eram os templos do capital mercantil<sup>186</sup>. O objetivo era buscar a adoção massificada aos produtos que eram expostos nas vitrines, sua função era despertar desejos<sup>187</sup>. Para tanto, Benjamin cita Balzac para falar de um reino da força uniforme, niveladora que iguala os produtos para lança-los em massa<sup>188</sup>, já com vistas a uma adoção também em massa.

A fim de criar um mundo de sonho, as passagens buscavam tornar invisível qualquer imagem de escassez e de dificuldade, pretendendo ser a própria realização do paraíso. Por isso, Benjamin nos dá a visão de Fourier sobre as passagens, a qual demonstra esse esforço para buscar a facilidade de locomoção ao abrigo das intempéries<sup>189</sup>. A estudiosa de Benjamin, Beatriz Sarlo, nos dá uma

---

<sup>182</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>183</sup> Cf. SARLO, Beatriz. *Sete ensaios sobre Walter Benjamin e um lampejo*. Trad. Joana Angélica d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015. p. 95.

<sup>184</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Paris, capital do século XIX. p. 71.

<sup>185</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>186</sup> Ibidem, p. 104. [A 2,2]

<sup>187</sup> Ibidem, p. 112. [A 3a,7]

<sup>188</sup> Ibidem, p. 132. [A 11a,7]

<sup>189</sup> Ibidem, p. 114. [A 4a,4]

visão detalhada dessa pretensão de realização do paraíso, no entanto em relação aos shopping centers, herdeiro contemporâneo das passagens. Daí ela afirmar:

Se o mercado teve sua origem a céu aberto e persistiu na rua, as galerias do século XIX descobriram, pela primeira vez, as vantagens de um *continuum* espacial e temporal radicalmente independente de qualquer peripécia que perturbe seu funcionamento. O ideal de shopping center não é o pitoresco (que o capitalismo reserva para as excursões turísticas ou os enclaves miseráveis), mas o *comfort*. A rua nos recorda, embora de maneira intermitente, que a intempérie existe e que nem tudo está sob controle. Em contraposição, os shopping centers são um invento que se separa definitivamente da temporalidade e da intempérie<sup>190</sup>.

As passagens são lugares de sonho porque se encerram dentro de si mesmas, protegidas do que é externo. Daí Olgária Matos dizer que elas são lugares onde a sociedade sonha a si mesma, petrificada em um tempo utópico protegido da catástrofe<sup>191</sup>. À medida que o fim ilusório de realizar o sonho do paraíso se desdobrava, o fim comercial que nos demonstra o verdadeiro objetivo dessas criações era mantido velado. Algo que se amplia com as exposições universais, pois não só a comercialização de produtos era intencionada através das vitrines, mas também o entretenimento<sup>192</sup>, principalmente das classes mais exploradas, tornava-se um grande negócio<sup>193</sup>. Essas exposições exibiam desde as máquinas e produtos industriais, últimas inovações bélicas até objetos artísticos de diversos países. Os trabalhadores eram levados a essas exposições para, principalmente, através do entretenimento, acreditarem que o desenvolvimento e transformação econômica estava de fato se realizando, ultrapassando qualquer utopia anterior. Contudo, Benjamin cita Plekhanov para afirmar nas *Passagens* que: “A mesma exposição mostrou além disso que o desenvolvimento das forças produtivas deve forçosamente levar, dada a anarquia que reina atualmente na produção, a crises sempre [...] mais destrutivas para o curso da economia mundial.”<sup>194</sup>

Aqueles que acreditavam no potencial cultural das exposições, não obstante elas serem “feiras da vaidade” afirmavam que elas interferiam mais substancialmente na sociedade do que os quartéis e as igrejas, que, de modo

<sup>190</sup> SARLO, Beatriz. *Sete ensaios sobre Walter Benjamin e um lampejo*. p. 66.

<sup>191</sup> MATOS, Olgária C. F. *História viajante: notações filosóficas*. São Paulo: Studio Nobel, 1997. p. 86.

<sup>192</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 311. [G4,7]. “Assim, esta primeira exposição nasce do desejo de divertir as classes operárias, tornando-se para elas uma festa da emancipação...”.

<sup>193</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do Olhar*. Walter Benjamin e o projeto das Passagens. p. 118.

<sup>194</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 312. [G4a,1]

contrário, ainda despendem dinheiro em vez de lucrar<sup>195</sup>. Esse lucro ocorre no campo econômico, pois a entrada para as exposições eram pagas, mas mesmo existindo aqueles que conseguiam gratuitamente entrar, permanecia o lucro de outra ordem, pois o sossego para realizar as atividades econômicas exploratórias sem a ameaça de um levante operário era uma necessidade para a classe dominante. O fato de algumas delegações de operários de diferentes países aproveitarem para conversar e se informar mutuamente<sup>196</sup> levou aos realizadores das exposições e membros do Estado a não proporcionar mais idas à exposição para as delegações de operários, pois como vem dito nas *Passagens*: “Temia-se que elas oferecessem aos operários a oportunidade de se organizar”<sup>197</sup>. Quando o que ocorria de fato era a realização do objetivo dos empresários e governantes, ou seja, buscar com as exposições um entendimento entre os operários e empresários. Fazendo com que eles acreditassem que esse entendimento era o único meio possível de melhorar a situação dos operários<sup>198</sup>. Assim, a inclusão dos trabalhadores nessas exposições facilitava a ilusão de que eles participavam da classe dominante.

Tal ideia de união entre todos e felicidade para todos foi ironizada na peça de Clairville em 1851 no período da exposição que ocorreu no mesmo ano no Palácio de Cristal em Londres, daí ser possível Benjamin trazer um exemplo bastante claro dessa ideia difundida nas exposições, ainda que de forma satirizada, no seguinte trecho da peça:

Cada indústria, expondo seus troféus  
Neste bazar do progresso geral,  
Parece ter em mãos a varinha de condão  
Para enriquecer o Palácio de Cristal.  
.....  
Ricos, sábios, artistas, proletários,  
Cada qual trabalha para o bem comum;  
E, unindo-se como nobres irmãos,  
Querem, todos, a felicidade de cada um<sup>199</sup>.

Benjamin diz que: “As exposições universais foram a escola superior na qual as massas excluídas do consumo aprenderam a empatia pelo valor de troca.

<sup>195</sup> Ibidem, p. 312. [G4a,2]. Ver aqui a citação de Benjamin atribuída a autor anônimo: “Não temos motivo algum de contestar os lados negativos de tais exposições...: no entanto, elas sempre são alavancas incomparavelmente mais poderosas da cultura humana do que os incontáveis quartéis e igrejas que inundam Berlim às custas de enormes despesas.”

<sup>196</sup> Ibidem, p. 320. [G7a,3]

<sup>197</sup> Ibidem, p. 314. [G5a,1]

<sup>198</sup> Ibidem, p. 314. [G5,2]

<sup>199</sup> Ibidem, p. 328. [G10a,2]

‘Tudo olhar, nada tocar.’<sup>200</sup> Ou seja, os trabalhadores, ainda que sem condições financeiras para comprar algo exposto, participavam do jogo proposto pelo poder, pois desejavam as coisas expostas e até mesmo se sentiam participando por acessar através do olhar os produtos. Não é arbitrariamente que Benjamin liga a indústria do entretenimento com as exposições universais<sup>201</sup>, pois desde o tempo das realizações dessas exposições já se interferia no comportamento reativo das massas, no próprio modo de recepção sensível de quem olha os produtos, algo que a indústria do entretenimento vai ter como objetivo a fim de adestrar e entorpecer os seus clientes.

No período das exposições universais houve quem se opusesse a unir arte e produção industrial, assim, os artistas recusaram a participar junto dos industriais da segunda exposição na França<sup>202</sup>. Entretanto, quando, por uma oposição dos artistas, o que não ocorria sempre, não havia objetos artísticos ao lado das armas de guerra, a forma de expor esses objetos bélicos fazia a arte colocar-se à serviço deles. As armas de guerra expostas mostravam as forças violentas de uma nação para aqueles que as admiravam.

Desse modo, a guerra é também um modo de ludibriar as massas diante da técnica, assim como as exposições o eram. A guerra faz a propaganda da técnica, mostra suas possibilidades através da criação de diversas tecnologias sejam de localização, comunicação ou armamento. A guerra é um movimento de massas que desvia as massas do objetivo de emancipação, promovendo a ideia de uma união em favor da pátria, ao mesmo tempo que desvia a técnica de seu objetivo emancipador e dá a ela uma utilização que promove violência e miséria. Benjamin define como estética da guerra todo esse processo que é capaz de causar entorpecimento nas massas que se sentem representadas através dos desfiles, espetáculos e comícios em torno da temática de guerra, todos esses eventos são filmados e exibidos para as massas, que ao ver o seu rosto se sente existindo e se exprimindo. Para Benjamin, este é um modo do fascismo organizar as massas proletárias sem alterar as relações de produção, ou seja, a exploração sobre elas<sup>203</sup>. Daí Benjamin afirmar:

---

<sup>200</sup> Ibidem, p. 342. [G16,6]

<sup>201</sup> Ibidem, p. 342. [G16,7]

<sup>202</sup> Ibidem, p. 326. [G9a,2]

<sup>203</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. p. 194.

A guerra e somente a guerra permite dar um objetivo aos grandes movimentos de massa, preservando as relações de produção existentes. Eis como o fenômeno pode ser formulado do ponto de vista político. Do ponto de vista técnico, sua formulação é a seguinte: somente a guerra permite mobilizar em sua totalidade os meios técnicos do presente, preservando as atuais relações de produção<sup>204</sup>.

Ou seja, tanto a classe dominante precisa desviar as massas proletárias da busca de sua emancipação como precisa também desviar a técnica do seu fim emancipador de evitar a miséria e a servidão humana. Ambos os fins realizados são ameaças claras ao poder do fascismo. Assim, há na guerra uma dimensão estética que opera no comportamento e na sensibilidade dos indivíduos, buscando mostrar, acima de tudo que a essência do desenvolvimento técnico e humano está nos empreendimentos da guerra, daí Benjamin citar Marinetti:

Há vinte e sete anos, nós futuristas contestamos a afirmação de que a guerra é antiestética... Por isso, dizemos: ...a guerra é bela, porque graças às máscaras de gás, aos megafones assustadores, aos lança-chamas e aos tanques, funda a supremacia do homem sobre a máquina subjugada. A guerra é bela, porque inaugura a metalização onírica do corpo humano. A guerra é bela, porque enriquece um prado florido com as orquídeas de fogo das metralhadoras. A guerra é bela, porque conjuga numa sinfonia os tiros de fuzil, os canhoneios, as pausas entre duas batalhas, os perfumes e os odores de decomposição. A guerra é bela, porque cria novas arquiteturas, como a dos grandes tanques, dos esquadrões aéreos em formação geométrica, das espirais de fumaça pairando sobre aldeias incendiadas, e muitas outras... Poetas e artistas do futurismo... lembrai-vos desses princípios de uma estética da guerra, para que eles iluminem vossa luta por uma nova poesia e uma nova escultura!<sup>205</sup>

A utilização antinatural da técnica na guerra ou mesmo no uso intensificado de recursos técnicos em qualquer campo, demonstrada no texto, se fez necessária para o fascismo para bloquear o uso natural, ou seja, em harmonia com a natureza e com vistas aos objetivos que citamos anteriormente. Buscando sempre demonstrar através do espanto que este uso antinatural e intensificado é o mais belo e que demonstra mais desenvolvimento humano. No entanto, as devastações da guerra demonstram para Benjamin que a sociedade não estava suficientemente madura para fazer da técnica o seu órgão<sup>206</sup>. Então a técnica faz da guerra a sua

---

<sup>204</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>205</sup> Ibidem, pp. 195- 196.

<sup>206</sup> Ibidem, p. 196.

revolta que cobra em “material humano” o que lhe foi negado<sup>207</sup>. Aqui a sensibilidade ante a destruição é modificada, ela a ignora e vê beleza e a percepção da destruição de si mesmo é alienada. Por isso, a guerra tem um efeito estético.

Retornando às exposições universais, podemos afirmar que o encantamento diante das vitrines que expunham criações da indústria como arte, possibilitava o mascaramento da exploração, como se as criações fossem engendradas por si próprias e tivessem vida própria<sup>208</sup>, ou seja, eram revestidas de fantasmagoria. Algo que se demonstra nas exposições das máquinas com diversos tipos de função, substitutas da atividade humana sobre as coisas, pois milhares de pessoas assistiam ao espetáculo de forma passiva sem, no entanto, se darem conta de que o que aquilo representava era quase que o fim da era humana no planeta<sup>209</sup>. Então, o que se pode provar com essa afirmação sobre as máquinas é que não só as mercadorias possuem um caráter fetichista, como também, nas exposições universais, os meios de produção. Nesse sentido, Benjamin cita Marx:

Não é mais o operário que emprega os meios de produção, e sim são os meios de produção que empregam o operário. Em vez de serem consumidos por ele como elementos materiais de sua atividade produtiva, eles o consomem como força motriz de seu próprio processo de vida... Altos-fornos e fábricas que ficam parados durante à noite, não absorvendo trabalho vivo algum, são “puro prejuízo” para o capitalista. Por isso, os altos-fornos e as fábricas constituem uma “reivindicação ao trabalho noturno” dos operários<sup>210</sup>.

Portanto, as máquinas dependem dos operários para funcionarem, mas na lógica fetichista os operários é que devem submeterem-se às necessidades ininterruptas de funcionamento das máquinas. As máquinas se apropriam do trabalho que só é possível pela ação e criação humana. Susan Buck-Morss ao refletir sobre essa preocupação de Benjamin com a relação homem-máquina, fala sobre a experiência de choque, que causa o impulso sem reflexão a uma ação, até

---

<sup>207</sup> Ibidem, p. 196.

<sup>208</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 313. [G 5,1]

<sup>209</sup> Cf. Ibidem, p. 327. [G10,2]. “Nesta sala de máquinas havia máquinas de fiar automáticas, a máquina de fazer rendas Jacquart, máquinas que fabricavam envelopes, teares a vapor, locomotivas em miniatura, bombas centrífugas e locomóveis; todas elas trabalhavam como loucas, enquanto milhares de pessoas ao lado delas, usando cartolas e chapéus, esperavam sentadas calmamente, passivamente, sem imaginar que a era do homem neste planeta chegava ao fim.”

<sup>210</sup> Ibidem, p. 333. [G12a,3]



como modo de se defender da consciência<sup>211</sup>. No seu entender, o choque para Benjamin não figurava apenas nas experiências mais conhecidamente traumáticas como as de guerra, mas na experiência cotidiana moderna. A experiência de choque no trabalho dos operários diante das máquinas produz uma reação da consciência para poder se proteger e impedir que esse choque nos torne inaptos. Nenhuma reflexão consciente decorre do choque, mas a consciência se defende fazendo o ser humano lidar com esta experiência. Vejamos o trecho que Benjamin resgata de Marx e que Buck-Morss comenta:

‘Independentemente da vontade do trabalhador, o artigo sendo por ele trabalhado entra em seu campo de ação e se distancia dele com igual arbitrariedade.’ A exploração deveria aqui ser entendida como uma categoria cognitiva, e não econômica. O sistema fabril, ferindo cada um dos sentidos humanos, paralisava a imaginação do trabalhador, cujo trabalho ‘se isolava da experiência’; a memória era substituída pela resposta condicionada, a aprendizagem pelo ‘exercício de treinamento’ e a habilidade pela repetição: ‘a prática não vale nada’<sup>212</sup>.

No caso dos operários, a experiência de choque incorre no bloqueio da realidade, eles aprendem a se mover como autômatos diante da máquina<sup>213</sup> e, no pensamento de Marx resgatado por Benjamin no caso desta experiência, o ser humano destitui-se de aprendizagem prática<sup>214</sup> e não reconhece o produto trabalhado como seu. Para além do produto final do trabalho, o que é apropriado é a imaginação, a capacidade criativa, os ensinamentos e os valores civis e práticos empregados na criação.

Ademais, o indivíduo moderno expõe os sintomas da destituição de valores na obsessão pelo interior. Contestando a ideia de um paraíso na terra, a obsessão pelo interior, pelo lugar de morada individual demonstra que o ambiente urbano externo e as exposições universais não satisfaziam mais os indivíduos, pois apresentavam constante modificação e os bombardeava em demasia, tirando a tranquilidade. Os indivíduos buscavam se proteger dessa constante perda de

<sup>211</sup> Cf. BUCK-MORSS, Susan. *Mundo de sonho e catástrofe: o desaparecimento da utopia de massas na União Soviética e nos Estados Unidos*. Trad. Ana Luiza Andrade, Rodrigo Lopes de Barros, Ana Carolina Cernicchiaro. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018. p. 125.

<sup>212</sup> Cf. *Ibidem*, p. 125. O que vem citado de Benjamin pela autora está na edição usada por ela BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire*, tradução Harry Zohn. Londres: Verso, 1983. p. 133.

<sup>213</sup> BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire. P. 128.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 129.

valores, refugiando-se em um “mundo compensatório”<sup>215</sup>. No entender de Olgária Matos “O interior é uma redoma defensiva, domínio do conforto burguês, onde reinam a calma, a segurança e a intimidade, um lugar de sonolência e torpor”<sup>216</sup>. Daí as passagens tentarem levar para o espaço exterior essa tranquilidade e segurança, para que o indivíduo, ainda que bombardeado pelas mercadorias, se sentisse em segurança. Ao sentir tal segurança, as passagens levam os indivíduos a expor demasiadamente a vida privada, algo que dá ao interior um ar de lugar secreto e morada de sonho pois é a única coisa que não está exposta<sup>217</sup>. Ou seja, as passagens permitem aos indivíduos exporem sua vida privada ao mesmo tempo que, nessa escassez de mistério, permite que se retorne o interesse pelo interior, o qual se objetivou espelhar.

Outra preocupação de Benjamin, que demonstra a não realização de um paraíso na terra em decorrência dos empreendimentos modernos e também a perda de valores e aumento da insatisfação humana, é o tédio. Benjamin caracteriza as diferentes consequências diante do tédio, pois ele pode ser simplesmente uma moda para as classes altas que não querem enxergar o fracasso de suas pretensões históricas<sup>218</sup>, pode ser fruto de uma tenebrosa rotina de trabalho<sup>219</sup>, ou ainda pode até tornar-se um impulso para grandes ações<sup>220</sup>. O tédio como moda<sup>221</sup> está representado no sentimento de adormecimento e descontentamento sem inspiração pequeno-burguês<sup>222</sup>, classe que leva uma vida superficial e indiferente<sup>223</sup>. O tédio no campo econômico se expressa na exploração dos operários pelas classes superiores, é um “tédio ideológico”<sup>224</sup> imposto à condição do trabalhador da

<sup>215</sup> MATOS, Olgária C. F. *Palíndromos filosóficos: entre mito e história*. São Paulo: Editora Unifesp, 2018. p. 78.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>217</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 680. [K 7,3]. Benjamin cita Adrien Dupassage para falar sobre a impressão dos estrangeiros diante dos habitantes da cidade moderna: “Sobre a morada de sonho: ‘Em todos os países meridionais, onde a concepção popular de rua pretende que aos exteriores das casas pareçam mais habitados que seus interiores, essa exposição da vida privada dos habitantes confere às suas moradias um valor de lugar secreto que aguça a curiosidade dos estrangeiros.’”

<sup>218</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do Olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. p. 140.

<sup>219</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 202. [D 2a,4]. Ver aqui a citação de Benjamin do trecho de Engels: “A triste rotina de um infundável sofrimento no trabalho, no qual o mesmo processo mecânico é repetido sempre, assemelha-se ao trabalho de Sísifo; o fardo do trabalho, tal qual a pedra de Sísifo, despenca sempre sobre o operário esgotado.”

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 201. [D 2,7]

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 203. [D 2a,5]

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 197. [D 1,5]

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 203. [D 2a,6]

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 202. [D 2a,4]

fábrica diante das máquinas. Por fim, sobre o tédio que pode engendrar grandes ações Benjamin afirma:

Sentimos tédio quando não sabemos o que estamos esperando. O fato de o sabermos ou imaginar que o sabemos é quase sempre nada mais que a expressão de nossa superficialidade ou distração. O tédio é o limiar para grandes feitos<sup>225</sup>.

O sentimento do tédio, nessa concepção de que ele existe quando não sabemos o que estamos esperando, demonstra que neste estado não esperamos nada de forma objetiva, não há nada intencionado, portanto, é neste momento que há uma abertura para, não sabendo o que vai acontecer, nos impelirmos a fazer e criar a situação. Pois, do contrário, tão somente esperar aquilo que sabemos que vai acontecer nos faz permanecer imóveis. Desse modo, esta postura diante do tédio é a postura dos revolucionários<sup>226</sup>. Nessa postura, o tédio não se esvai pela mera distração, ele é tão mais nobre que exige grandes ações da ordem de grandeza do “heroísmo dos heróis e do ascetismo dos santos”<sup>227</sup>.

Ao recorrermos ao comentário de Olgária Matos sobre o sentimento de tédio na modernidade, o que fica claro é que ele sintetiza o desgosto e desconforto presente na vida moderna, é um “mal-estar imotivado e impreciso, nem doença, nem estado de penúria material, nem privação moral, que se espalha, porém, por toda a existência”<sup>228</sup>. Nesse sentido, esse estado da alma tem o poder de se espalhar pela existência como se pertencesse à nossa condição humana, dado o fato de que sentimo-nos mal conosco e com o mundo. O descontentamento de viver se aflora em épocas em que tudo é dissimulado<sup>229</sup>. Assim, sendo o tédio algo que se espalha pela nossa existência, é, no entanto, produzido pelo modo de vida na modernidade. Ao mesmo tempo que é produzido pela vida moderna, ela mesma tenta enfrentar este sentimento para manter as massas sempre desejosas das novidades, dissimulando a monotonia da produção em série. Para Olgária Matos, o indivíduo moderno, consumidor principalmente, é desestruturado, pois busca incessantemente algum ópio, alguma novidade que o faça esquecer a perda de sentido da sua vida,

---

<sup>225</sup> Ibidem, p. 201. [D 2,7]

<sup>226</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do Olhar*. Walter Benjamin e o projeto das Passagens. p. 140.

<sup>227</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 197. [D 1,5]

<sup>228</sup> MATOS, Olgária C. F. *Palíndromos filosóficos*: entre mito e história. p. 108.

<sup>229</sup> Ibidem, p. 108.

impelido pelas inovações tecnológicas, científicas e culturais<sup>230</sup>. A insatisfação que elas produzem incorre na busca incessante pela satisfação a qualquer custo. Elas pretendem enfrentar o tédio quando na verdade produziram esse sentimento de desgosto pela vida, de perda de sentido com a impossibilidade do indivíduo de dominar o próprio tempo e o próprio espaço, os quais escoam sem realizar seus verdadeiros anseios.

O espaço moderno que gera “desterritorialização” pode ser também entediante para Benjamin. Daí ele acrescentar às notas e materiais das *Passagens* a seguinte citação sobre o espaço urbano de Paris:

As construções da nova Paris são derivadas de todos os estilos; o conjunto não deixa de ter uma certa unidade, porque todos esses estilos são do gênero tedioso, e dos mais tediosos dos tediosos, que é o enfático e o alinhado. Alinhados! Parados! [...] Estas grandes ruas, estes grandes cais, estes grandes edifícios, estes grandes esgotos, sua fisionomia mal copiada ou mal sonhada guarda um não sei o quê que cheira a fortuna repentina e irregular. Exalam tédio<sup>231</sup>.

Ou seja, a criação do espaço urbano de Paris é, nesta passagem, fruto de um cálculo muito bem pensado no sentido de servir aos interesses do capital, e, por isso fruto de um acaso, ou seja, de um sonho mal sonhado no sentido de pouco preocupar-se com os anseios reais daqueles que habitam a cidade. Daí esse espaço provocar nos indivíduos que habitam uma insatisfação e um desgosto.

Até aqui já temos alguns indícios da possibilidade de tédio em um mundo que produz tantos estímulos e tantos artifícios para nos ocupar e resolver os nossos problemas cotidianos. Talvez o principal deles seja essa insatisfação, ou seja, a ausência de preocupação com os verdadeiros anseios da humanidade. Freud investiga na obra *O mal-estar na civilização* dentre as diversas questões, o motivo do fracasso na prevenção do sofrimento<sup>232</sup>, já que a modernidade sempre pretendeu um melhoramento da vida. Freud de forma alguma transparece uma visão hostil à civilização, mas o fim desta deveria ser nos proteger dos infortúnios em relação a natureza e em relação aos outros seres humanos, regulando a relação entre eles. O que se demonstra segundo ele é que os progressos extraordinários nas ciências e

---

<sup>230</sup> Ibidem, p. 78.

<sup>231</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 200. [D 2,2]

<sup>232</sup> FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 44.

na aplicação técnica realizados pela humanidade no intuito de dominar a natureza não foram suficientes para fazer a humanidade se sentir mais feliz<sup>233</sup>.

Portanto, Freud conclui que o poder sobre a natureza não é o único objetivo dos esforços culturais<sup>234</sup>. A civilização precisa lidar com aquilo que ela pressupõe que é a renúncia pulsional<sup>235</sup>, ou seja, algo que pertence a nossa natureza. Assim, a civilização pressupõe a renúncia de satisfação, daí, mesmo com todos os empreendimentos, não conseguir possibilitar felicidade, já que seu funcionamento depende do sacrifício de uma parte muito importante da nossa constituição humana. Para Freud, o indivíduo na busca de melhorar sua sorte trabalha ao mesmo tempo com si próprio e contra si próprio<sup>236</sup>. A renúncia da satisfação para o autor tem seus perigos se não for compensada de outra forma e que disso ocasiona graves distúrbios<sup>237</sup>.

As compensações da civilização moderna não tem sanado as exigências da humanidade, que são de fato mais amplas e afirma sobre o avanço das facilidades:

Podemos objetar: não é positivo ganho de prazer, um inequívoco aumento na sensação de felicidade, se sou capaz de ouvir a qualquer momento a voz do filho que mora a centenas de quilômetros de distância, se logo após o desembarque de um amigo posso saber que ele suportou bem a longa e penosa viagem? Não significa nada [...] prolongar consideravelmente a duração média de vida do homem civilizado? [...] Mas aqui se ergue a voz da crítica pessimista, lembrando que a maioria dessas satisfações segue o modelo do “prazer barato”, que é louvado numa certa anedota. Ele consiste em por fora da coberta uma perna despida, numa noite fria de inverno, e em seguida guardá-la novamente. Não havendo estradas de ferro para vencer as distâncias, o filho jamais deixaria a cidade natal, não seria necessário o telefone para ouvir-lhe a voz. Sem os navios transatlânticos, o amigo não empreenderia a viagem, e eu não precisaria do telégrafo para acalmar minha inquietação por ele. [...] E, enfim, de que nos vale uma vida mais longa, se ela for penosa, pobre em alegrias e tão plena de dores que só podemos saudar a morte como uma redenção?<sup>238</sup>

Assim, a civilização resolve apenas os problemas que ela mesma cria. Então porque não somos felizes com o avanço das facilidades? Porque não nos contentamos com o prazer barato dada a grandeza de nossa constituição. As facilidades nos tiram muitas vezes até o prazer da conquista, além da fluidez do

---

<sup>233</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>234</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>235</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>236</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>237</sup> Ibidem, p. 60.

<sup>238</sup> Ibidem, pp. 46-47.

espaço e do tempo nos causar ausência de pertencimento. Acrescentamos ainda que a civilização não contemplou os anseios civis de liberdade e de justiça social, para além daqueles de nossa constituição natural.

Sobre a insatisfação, o tédio, e o sentimento da nulidade e vacuidade das coisas, Leopardi acrescenta a esta discussão que esses são sintomas e sentimentos importantes no reconhecimento de nossa grandeza, pois sem eles não seria possível perceber a amplitude dos nossos desejos que não são ínfimos para contentarem-se com as “pequenas” realizações materiais do século XIX, daí ele afirmar:

O tédio é, a certos respeito, o mais sublime dos sentimentos humanos. Não que eu creia que ao examinar-se tal sentimento surjam as consequências que muitos filósofos estimaram distinguir-lhe, mas o fato de não se satisfazer de nenhuma coisa terrena, nem por assim dizer, da Terra inteira; de considerar a amplitude inestimável do espaço, o número e a imponência maravilhosa dos mundos e descobrir como tudo é mísero e pequeno diante de nossa alma; de imaginar infinita a quantidade de mundos, o universo infinito, e sentir que nossa alma e nosso desejo são ainda mais vastos que tal universo; de acusar continuamente as coisas de insuficiência e nulidade e padecer angústia e vazio e, portanto, tédio, parecem-me o maior sinal da magnitude e da nobreza da condição humana<sup>239</sup>.

### 3.3 SOBRE O IDEAL DE PROGRESSO: A RECUSA BENJAMINIANA

No modelo econômico que dá total liberdade para indivíduos particulares conduzirem a produção industrial de mercadorias do país reside uma anarquia que incorre em desgoverno<sup>240</sup>, pois, nesse modelo, com vistas ao consumo incessante se faz necessário a constante renovação da produção, mesmo que superficial, produzindo, assim, um amontoado de ruínas. As mercadorias rapidamente se tornam antiquadas. O mesmo processo ocorreu com as passagens, elas surgiram e não tiveram tempo de envelhecer. Com a construção das passagens, com a intenção de expor as mercadorias de luxo, esperava-se poder criar o sempre novo, mas tal mecanismo, na verdade, suprime o novo, pois está nele contido o sempre velho<sup>241</sup>. O declínio das passagens já vinha anunciado com a constante demolição

<sup>239</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Pensamentos*. p. 497; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. p. 640.

<sup>240</sup> MATOS, Olgária C. F. *Palíndromos filosóficos: entre mito e história*. p. 80.

<sup>241</sup> *Ibidem*, p. 80.

de uma para o surgimento de uma outra. O abalo desse modelo econômico<sup>242</sup> e, portanto a desgovernada produção, além de outros elementos culturais<sup>243</sup> trazem à tona a essência efêmera das passagens. Nesse sentido, é possível ver em suas ruínas o que foi recalçado pelo processo econômico e saber com clareza o objetivo deste. No entender de Olgária Matos, a lógica do capital “faz do presente um presente que já é passado e do futuro somente inércia”<sup>244</sup>. O futuro é somente o receptáculo do retorno do “novo”, nada mais.

Benjamin investiga nas passagens a história econômica e social moderna justamente por essa característica do desaparecimento não totalizante, da transformação em ruína, do abandono pois são nestes aspectos que se demonstram o caráter de efemeridade da lógica do capital. No reconhecimento das coisas a partir do que elas deixaram de ser é que há possibilidade de reconhecer o que elas foram<sup>245</sup>. Daí Benjamin citar nas *Passagens* um trecho de Aragon:

Porque é somente hoje, quando as ameaça a picareta, que elas se tornaram efetivamente santuários de um culto do efêmero, que se tornaram a paisagem-fantasma dos prazeres e das profissões malditas, incompreensíveis ontem e que o futuro jamais conhecerá<sup>246</sup>.

Portanto, é quando elas são abandonadas que se descobre a sua essência de efemeridade, mas também a importância dos personagens que a habitavam em torno do mercado para a investigação. Assim, Benjamin afirma que um dos motivos do declínio das passagens é a proibição da prostituição, pois a existência das passagens criavam mas também eram sustentadas por esses personagens. Pois, se as passagens eram o templo do efêmero e da mercadoria “a prostituta é a apoteose da empatia com a mercadoria”<sup>247</sup>. Com esses elementos, é possível compreender, com a investigação de Benjamin, a lógica econômica e social e a própria modernidade.

O inconsciente do tempo tem expressão nas passagens, como mundo de sonho elas se empenhavam em distrair e não revelar-se completamente à consciência. O despertar, para Benjamin, é a possibilidade de interpretar o

<sup>242</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>243</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 174. [C 2a,11]. “Motivos para o declínio das passagens: calçadas alargadas, luz elétrica, proibição às prostitutas, cultura do ar livre.”

<sup>244</sup> MATOS, Olgária C. F. *Palíndromos filosóficos: entre mito e história*. p. 81.

<sup>245</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>246</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 174. [C 2a,9]

<sup>247</sup> Ibidem, p. 842. [O 11a,4]. Ver também: Ibidem, p. 847. [O 14,2]. “A prostituição abre um mercado de tipos femininos.”

inconsciente do tempo. Por isso, o despertar se debruça sobre toda a produção onírica do século XIX (moda, política, arquitetura), nesta forma onírica existem como se fossem processos naturais. E o despertar busca transformar aquilo que parece ser eterno, ou mesmo fora do tempo como são as construções do inconsciente, em história detendo a repetição<sup>248</sup>. Isto é feito tornando consciente de alguma forma como é o processo do despertar, pois quando nos debruçamos sobre um sonho não é possível reconstituí-lo como de fato ele foi, mas é possível retirar alguma interpretação, ainda que dispersa<sup>249</sup>. O exercício do despertar, de seguir o sonho é o de compreender o passado naquilo que ele trouxe de consequências para o presente.

Para isso, no entender de Benjamin a visão histórica deve se inverter, quando, nesta visão, o passado é um ponto fixo ao qual o presente se aproxima como que separado dele<sup>250</sup>. O que deve ocorrer é a recordação daquilo que nos é mais próximo, ou seja, relacionado com o presente. Portanto, o despertar, o mundo da vigília e o presente deve possibilitar recordar o mundo de sonho que nos é mais próximo e que nos toca. Benjamin afirma que “o passado adquire o caráter de uma atualidade superior graças à imagem como a qual e através da qual é compreendido”<sup>251</sup>. Nesse sentido, para que possamos compreender e buscar respostas para o tempo presente é preciso uma interpretação do passado que não se encerre nele próprio, mas que seja “um material explosivo” que permita à ação presente “ascender o pavio”<sup>252</sup>.

É importante para Benjamin conhecer as formas que se manifestaram os sonhos coletivos do século XIX, pois no seu entender: “elas são também – se bem interpretadas- da maior importância prática, permitindo-nos conhecer o mar em que navegamos e a margem da qual nos afastamos.”<sup>253</sup> Percebendo, portanto, as consequências deste passado no presente é quando o compreendemos e podemos criticá-lo na sua essência. E a crítica que Benjamin faz é justamente à visão histórica do século XIX a qual nos mantemos presos no presente e que torna o futuro uma mera repetição. Para ele o historicismo narcótico tenta a todo tempo mascarar através da materialização dos sonhos coletivos aquilo que realiza de fato na história,

---

<sup>248</sup> Ibidem, p. 661. [K 1,5]

<sup>249</sup> Ibidem, p. 660. [K 1,1]

<sup>250</sup> Ibidem, p. 660. [K 1,12]

<sup>251</sup> Ibidem, p. 665. [K 2,3]

<sup>252</sup> Ibidem, p. 665. [K 2,3]

<sup>253</sup> Ibidem, p. 663. [K 1a,6]



ou seja, a existência histórica verdadeira<sup>254</sup>. O historicismo narcótico busca esconder a exploração, a desigualdade, a falta de justiça social. A crítica somente ao maquinismo do século XIX não possibilitaria decifrar a modernidade, pois ela é um dos elementos utilizados pelo historicismo narcótico para mascarar a verdade histórica quando depositam na técnica a possibilidade de realização do paraíso. Parece algo incontestável, mas decifrar consiste em apresentar as ambiguidades que a modernidade conseguiu produzir. Uma delas é a de que em vez de amenizarem o fardo dos seres humanos, as máquinas agravam a exploração<sup>255</sup>. Daí Benjamin constatar que, ao contrário da realização do paraíso na terra e da ideia de que a humanidade atingiu o seu estágio mais superior, ela não era nem suficientemente madura para utilizar a técnica<sup>256</sup>, quanto mais para esgotar as verdadeiras aspirações humanas para sua utilização. E isso se deve à exploração, no entender de Benjamin esse é motivo pelo qual a utilização da técnica na vida social fracassou<sup>257</sup>.

O historicismo narcótico o qual critica Benjamin, nega a exigência feita por ele da compreensão do passado na sua atualidade superior, pois “o século XIX transcorria sem parecer absolutamente anunciar o século XX”<sup>258</sup>. Nesse sentido, mascarando as possíveis consequências desastrosas da verdadeira história. Desse modo, Olgária Matos explica como se dá o tempo na pseudohistória:

O tempo inteiramente fetichizado é o do presente perpétuo, aquele em que a repetição contínua das mesmas pseudonovidades faz desaparecer toda a memória histórica a fim de que nenhum acontecimento possa mais ser compreendido em suas causas e consequências.<sup>259</sup>

Esse historicismo narcótico se utiliza da ideologia do progresso e de suas fantasmagorias, e no século XIX isso despertou Blanqui para uma compreensão da “angústia mítica”<sup>260</sup> da humanidade que perduraria caso essas fantasmagorias permanecessem. No entender de Benjamin, uma aproximação entre a crença no progresso e a ideia de eterno retorno não é um absurdo por esta ser uma

<sup>254</sup> Ibidem, p. 663. [K 1a,6]

<sup>255</sup> Ibidem, p. 669. [K 3,5]

<sup>256</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. p. 196.

<sup>257</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Paris, capital do século XIX. p.76.

<sup>258</sup> Ibidem, p. 673. [K 4,4]

<sup>259</sup> MATOS, Olgária C. F. *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2006. p. 79.

<sup>260</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Paris, capital do século XIX. p. 72.

representação mítica do mundo, pois assim o é também a ideia que está contida na crença em um progresso<sup>261</sup>. Quando condenam a ideia de eterno retorno como “racionalismo raso” e talvez até duvidam da complementariedade das duas ideias, estão pretendendo mascarar o que há de mítico na crença no progresso<sup>262</sup>, ou seja, o aprisionamento ao presente e à eterna reedição. Daí Benjamin citar Blanqui:

Todas essas terras se abismam, uma após a outra, nas chamas renovadoras, para delas renascer e recair ainda, escoamento monótono de uma ampulheta que se vira e se esvazia eternamente a si mesma. Trata-se do novo sempre velho, e do velho sempre novo [...] Eis, entretanto, uma grande falha: não há progresso. Infelizmente! Não, são reedições vulgares, repetições<sup>263</sup>.

Assim, ao apresentar essa angústia mítica, na qual a humanidade está encerrada, Blanqui expõe ainda as contradições da humanidade. Não obstante a humanidade estar aprisionada sempre no mesmo drama, no mesmo cenário, ela crê no progresso, e, soberba, acredita possuir grandeza tamanha a do universo, “vivendo em sua prisão como numa imensidão”. Esta humanidade está fadada a desaparecer com o seu próprio mundo com todo o desprezo e fardo do seu orgulho<sup>264</sup>, e, ao contrário de constituir um progresso, realiza o destino ao qual já estava condenada.

Algo que Benjamin completa à visão de Blanqui está na passagem: “o universo é um lugar de catástrofes permanentes”<sup>265</sup>. No entender de Benjamin, a história inventada expõe uma cadeia de eventos como se a história fosse autônoma, passível de controle, realizando-se à revelia dos seres humanos, os fatos vão se amontoando uns nos outros de modo exterior a uma experiência comum dos indivíduos, pois esta está ausente. Dada a exigência de expor progresso, essa história sacrifica as experiências que demandam tempo para se fazer história, sacrifica a tradição e necessita da experiência interrompida pela substituição de uma que pareça mais perfeita. Porém, Benjamin não enxerga outra coisa senão catástrofe e as consequências se dão no século XX. A investigação e crítica à noção histórica e ao modelo econômico da modernidade que tem rosto na moderna Paris,

---

<sup>261</sup> Ibidem, p. 223. [D 10a,5]

<sup>262</sup> Ibidem, p. 223. [D 10a,5]

<sup>263</sup> Ibidem, p. 215. [D 7; D 7a]

<sup>264</sup> Ibidem, p. 213. [D 6a,1]

<sup>265</sup> Ibidem, p. 211. [D 5,7]

permite Benjamin ver não só as consequências no presente, mas também reformular a noção de tempo histórico<sup>266</sup>.

A partir dessa visão histórica que Benjamin vai claramente identificar tanto no historicismo burguês quanto na socialdemocracia alemã, ou seja, na historiografia também de esquerda, o passado nos chega como um fardo, não se demonstra interesse pela tradição, contudo, há sempre uma apologia do presente, não por haver uma preocupação com as questões do presente, mas por ele ser uma simples bengala na qual se apoia o futuro glorioso. Essa apologia das realizações do progresso no presente na verdade demonstram uma preocupação com o futuro e quando essa domina há pouca preocupação real com o presente. Ademais, isso ocorre devido a noção de linearidade e continuidade do tempo no qual o passado não interessa mais e o presente é uma ponte para o futuro. Na confiança na realização de um futuro melhor que o presente esconde-se um futuro que nada pode realizar, pois ele só oferece a repetição, o homogêneo e o vazio<sup>267</sup>. O anjo da história que se aproxima do futuro pela força da tempestade do progresso, só enxerga os escombros que se amontoam no decorrer do tempo e não um paraíso<sup>268</sup>. No entanto, contrapor-se a esta visão não é tarefa fácil. Nem a oposição ao fascismo conseguiu desafiar a ideia de uma norma histórica que traça a linha contínua do progresso e, assim, beneficiou o fascismo enfrentando-o em nome do progresso. Benjamin, apresentando-nos as consequências desse falso conhecimento histórico no século XX, afirma:

Nada foi mais corruptor para classe operária alemã que a opinião de que ela nadava com a corrente. O desenvolvimento técnico era visto como o declive da corrente, na qual ela supunha estar nadando. Daí só havia um passo para crer que o trabalho industrial, que aparecia sob os traços do progresso técnico, representava uma grande conquista política<sup>269</sup>.

Há, portanto, uma grande confusão entre progresso científico e cultural e progresso na organização da sociedade, a qual demonstra para Benjamin que “o

---

<sup>266</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. p. 26. “A originalidade teórica de Benjamin consiste em não se contentar com a denúncia dessa visão determinista. Ele procura ir além, criticando a concepção de tempo que a sustém e que permite pensar o devir histórico independentemente da ação humana. Esse tempo linear, “homogêneo e vazio” (Tese XIII) deve ser questionado.”

<sup>267</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Sobre o conceito da história. p. 232.

<sup>268</sup> Ibidem, p. 226.

<sup>269</sup> Ibidem, p. 227.

capitalismo não morrerá de morte natural”<sup>270</sup>, pois o progresso técnico não é garantia de conquista política como expõe a historiografia burguesa e como crê a socialdemocracia alemã. Daí Jeanne Marie Gagnebin resumir claramente essa ideia da socialdemocracia que corrompeu qualquer possibilidade de transformação real das condições de vida: “A teoria socialdemocrata assimila o progresso da humanidade estritamente ao progresso técnico, como se a técnica, como tal, independentemente do seu uso, significasse já um avanço no caminho da libertação.”<sup>271</sup>

Ademais, o progresso técnico não é garantia seja da melhoria das condições de vida mais básicas seja das questões morais. Vejamos o paralelo entre progresso técnico e superioridade moral, que Leopardi expõe:

[...] que as funções e os usos das máquinas, com o correr do tempo, venham a envolver, além das coisas materiais, também as espirituais; daí que por modo e virtude dessas máquinas já estejamos livres e protegidos da ofensa dos raios e do granizo e de muitos males e temores semelhantes, e assim, aos poucos, hão de encontrar-se, por exemplo (*data venia* à novidade dos nomes), alguma parainveja, paracalúnia, paraperfídia ou parafraude; algum fio de saúde ou outro engenho que nos salve do egoísmo, do predomínio da mediocridade, da próspera fortuna dos insensatos, dos patifes e dos vis, da universal negligência e da miséria dos sábios, dos bem-educados e dos magnânimos e de outros incômodos que tais, de muitos séculos para cá, não foi possível evitar, como os efeitos dos raios e do granizo.<sup>272</sup>

De modo irônico, ele afirma que se confia tanto nas máquinas que talvez elas possam realizar progressos no espírito, quando na verdade como bem sabemos, o gênero humano ainda padece de muitos defeitos nesse sentido, o que demonstra uma contradição desse progresso que se propõe absoluto. Leopardi, nesta passagem traça o paralelo a partir de um progresso técnico que se dá no domínio da natureza e os efeitos dessa pretensão da técnica são preocupações de Benjamin. Nesse sentido, Benjamin observa que a compreensão positivista e burguesa do trabalho, este já tecnologicamente modernizado, o reduz a uma exploração da natureza, sem contar a exploração da humanidade contida nessa mesma organização do trabalho. Conceder a esta organização do trabalho, com vistas à exploração, uma nobreza e caráter redentor foi o grande erro dos opositores de esquerda do fascismo. No entender de Benjamin as utopias socialistas, tão

<sup>270</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 1080. [X 11a,2]

<sup>271</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. p. 23.

<sup>272</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Opúsculos Morais*. pp. 71-72; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. pp. 27-28.

ridicularizadas, lhes pareciam oferecer uma visão mais verdadeira de organização do trabalho como também da relação trabalho-natureza. Uma das fantasias apresentadas por Benjamin é a de Fourier que diz: “[...] o trabalho social bem organizado teria entre seus efeitos que quatro luas iluminariam a noite.”<sup>273</sup> Algo que Benjamin acredita ilustrar “um tipo de trabalho que, longe de explorar a natureza, libera as criações que dormem, como virtualidades, em seu ventre.”<sup>274</sup> Ademais, segundo uma citação de Georg Simmel na obra *Passagens*, o fenômeno natural “situa-se além da alternativa entre liberdade e coerção”<sup>275</sup>, fazendo assim da ideia de domínio humano sobre a natureza uma mera criação de um modo mitológico de pensamento. O que parece contraditório ao pensamento científico, o qual mesmo orgulhando-se de sua liberdade diante dos mitos, revela que mesmo no interior dessa concepção há abrigo para o mito<sup>276</sup>.

Enfim, a técnica utilizada com interesse de exploração jamais irá converter-se nos fins que correspondem aos verdadeiros anseios da sociedade. Benjamin percebe a contradição em imagens bastante claras quando, por exemplo, cita na obra *Passagens* o que “Leonardo da Vinci esperava do homem em voo: que se elevasse ‘para buscar a neve no cume das montanhas e retornar espalhando-a sobre o pavimento escaldante da cidade, no verão.’”<sup>277</sup> Mas o que ocorre no presente são os bombardeiros realizados pelos aviões.

Uma intenção de Benjamin diante da concepção histórica que não gera conhecimento algum sobre as próprias forças da humanidade, é a de dissolver a “mitologia” no espaço da história<sup>278</sup>. Ou seja, o saber superficial que condena a humanidade a um destino. Para isso ele propõe que se desperte um saber ainda não consciente do ocorrido. O ocorrido não é o passado eterno e cristalizado da historiografia burguesa, assim como fato histórico não é qualquer fato<sup>279</sup>. O ocorrido é o passado determinado de um presente determinado<sup>280</sup>, aquele do historiador

---

<sup>273</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Sobre o conceito da história. p. 228.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>275</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 1072. [X 7a,1]

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 1072. [X 7a,1]

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 805. [N 18a,2]

<sup>278</sup> *Ibidem*, p. 761. [N 1, 9]

<sup>279</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Sobre o conceito da história. p. 232. “Ele [o fato] se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar separados por milênios.”

<sup>280</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 786. [N 9a,8]. “Para o historiador materialista, cada época com a qual ele se ocupa é apenas a história anterior da época que lhe interessa.”

materialista que se opõe ao historiador positivista. Essa compreensão possibilita explodir o *continuum* da história<sup>281</sup>, pois o passado não é algo fixo que foi enterrado pelo presente, ademais ele é uma força ainda viva que pode saltar em direção ao próprio presente.

Desse modo o passado ganha outra vida porque pode, além de parar o *continuum* da história, também dar esperanças ao presente de escapar ao seu destino. O que o historiador deve agarrar é o atual do exemplo antigo e não reduzir o passado ao simples tempo transcorrido e morto. Não há aparência de repetição para esse historiador, pois o presente tem a possibilidade de mudar seu caráter<sup>282</sup> de acordo com aquilo que o passado lhe dá de promessas não realizadas<sup>283</sup> as quais o presente tem como missão realizar, ou seja, “preencher uma esperança que não pôde cumprir-se”<sup>284</sup>. O ocorrido, ou seja, a verdadeira imagem do passado aparece de forma veloz e frágil, como um lampejo<sup>285</sup>, justamente por isso é a mais negligenciada na história oficial, pois não é uma figuração cristalizada de um momento que se pode captar facilmente e eternizá-la. Ela é uma imagem que alude ao presente, não uma imagem qualquer. A quem compreende isso é permitido fixá-la.

Ademais, a história não é apenas uma ciência, mas também uma forma de rememoração<sup>286</sup> e, precisamente por isso, não pode ter pretensões absolutas de acabamento, pois no decorrer da vida é dada a possibilidade de rememoramos de infinitos modos os fatos que ocorreram<sup>287</sup>, não através de uma memória que tateia intencionalmente o fato buscando o que ele realmente foi na sua fixidez, mas através de uma memória que é operada para fazer surgir o passado no instante em que ele se faz necessário. Nesse sentido, Benjamin interpreta a obra de Proust não

<sup>281</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Sobre o conceito da história. p. 230.

<sup>282</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 786. [N 9a,8]

<sup>283</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. p. 71. Atentar para o entendimento de que o passado para o qual se volta diz algo a respeito do presente e o presente que acolhe esse passado tem como função “não apenas guardá-lo e conservá-lo, mas também libertá-lo”. Ver também: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014. p. 242.

<sup>284</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. p. 71.

<sup>285</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 767. [N 2a,3]. Ver também: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Sobre o conceito da história. p. 224.

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 781. [N 8,1]

<sup>287</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. A imagem de Proust. p. 37. “[...] um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo que veio antes e depois.”

obstante ele diferenciar o passado individual do passado coletivo<sup>288</sup> ao qual se refere nas teses. Pois, o passado individual pode ressurgir através da memória involuntária que vem por um acaso no momento oportuno e ganha uma vida posterior no presente do indivíduo, mas o passado coletivo não pode depender do acaso para ressurgir, o historiador deve operar para que ele salte ao seu encontro e para fixar esse lampejo frágil, pois ele se faz necessário para aquele determinado momento presente<sup>289</sup>. No entanto, o que permanece para o historiador que investiga o passado coletivo é a ideia de uma memória inacabada, capaz de fazer o passado viver, buscando até ser aquilo que ele poderia ter sido e não foi. Uma memória que fixa o passado ou que pretende expô-lo como de fato ele foi, não é capaz de trazê-lo à tona ao presente de forma a operar alguma influência sobre esse presente, nem de aludir nem ao passado mesmo nem ao presente.

Benjamin, ao citar Marcel Proust, expõe através do trecho essa memória equivocada do passado a qual Proust chama de memória da inteligência. No entender de Proust as informações que essa memória nos dá sobre o passado não dizem respeito a ele, pois o passado está em um domínio fora do alcance da memória que pretende atingi-lo como de fato ele foi<sup>290</sup>. Ao contrário do passado que é reminiscência, ou seja, um resto do passado que permanece atuante no presente, ou ainda, aquilo que não vem identificado com o fato, este é acessado pela memória, mas uma memória involuntária, que vem em momento oportuno como quando Proust lembra da infância no campo ao mergulhar um bolinho em uma xícara de chá<sup>291</sup>. Este passado está vivo no presente ao vir à tona no momento desta ação e, ao mesmo tempo, enche de sentido uma ação meramente cotidiana.

No entender de Benjamin, este processo que compreende o encontro do ocorrido com o presente, presente este que não é continuidade, mas um lugar de possibilidade de reconhecimento do ocorrido, só é possível através de uma apreensão dialética da história, ou seja, através de um pensamento que acompanha

---

<sup>288</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. p. 70. Ver também sobre essa transposição da ideia de memória involuntária para a esfera historiográfica: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. p. 243.

<sup>289</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Sobre o conceito da história. p. 224. Ver aqui que este momento em que o passado se faz necessário é o momento de perigo.

<sup>290</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 682. [K 8a,1]

<sup>291</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. A imagem de Proust. p. 39.

o desenvolvimento<sup>292</sup>. Porém, esse desenvolvimento dialético que se acompanha não é contínuo, pois para que o presente consiga conservar certa memória do passado e para que ele opere as exigências que esta memória traz é necessário que o tempo se imobilize, como o tempo que Benjamin afirma ser definido por Plutarco no ensaio sobre Kafka também como uma força “que interrompe o caminho e força a retroceder”<sup>293</sup>. Esse tempo é o da dialética na imobilidade<sup>294</sup>, ou melhor, tempo que se suspende contrapondo-se ao *continuum* do progresso<sup>295</sup>. O presente que se imobiliza abre espaço para ameaçar o futuro previsível em vez de esperar a realização do destino, liberando o tempo da clausura do *continuum*<sup>296</sup>. A pausa não extingue o tempo, mas faz ele voltar a se abrir em busca de um momento oportuno para a ação.

Um pensamento que queira apreender este momento de suspensão deve desviar-se de dogmatismos<sup>297</sup> e também se permitir imobilizar, ou seja, hesitar diante do pretense conhecimento do curso da história, por isso diz Benjamin: “Pensar não inclui apenas o movimento das ideias, mas também sua imobilização.”<sup>298</sup>. Desse modo, torna-se possível obter alguma esperança de escapar ao destino. A importância de certa tradição nessa fuga é substancial. Ela deve estar presente e no entender de Benjamin: “foi-nos concedido uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo.”<sup>299</sup> Esse messias, não necessariamente religioso, entra discretamente por uma porta estreita abrindo um espaço para realização da ação, para a redenção e libertação do passado<sup>300</sup>.

O esquecimento de certa tradição oprimida, tradição que é também catástrofe<sup>301</sup>, orientado pela socialdemocracia alemã privou a classe operária das

<sup>292</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 778. [N 7,2]

<sup>293</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Franz Kafka: A propósito do décimo aniversário de sua morte. p. 163.

<sup>294</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 767. [N 2a,3]

<sup>295</sup> MATOS, Olgária C. F. *Palíndromos filosóficos: entre mito e história*. p. 115.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>298</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Sobre o conceito da história. p. 231.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 223. Cf. MATOS, Olgária C. F. *Palíndromos Filosóficos: entre mito e história*. p. 95. Ver o comentário de Olgária Matos sobre a necessidade da teologia para o conhecimento histórico e para a vida. “Para Benjamin, o indivíduo moderno é conduzido por leis que o dominam e que ele já não controla, como o mercado mundial, a política, a ciência, a técnica. Por isso necessita-se da teologia – de transcendência em relação ao mundo autonomizado – para movimentar os fios do boneco vestido à turca.

<sup>300</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Sobre o conceito da história. p. 232.

<sup>301</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 784. [N 9,4]



suas melhores forças<sup>302</sup>. Se os operários percebessem o longo tempo que faz que a miséria que se abate sobre eles vem sendo preparada, eles adquiririam “uma alta opinião a respeito de suas próprias forças”<sup>303</sup>, pois reconheceriam sua força, poder e quantidade e contra eles foram necessários grandes esforços para conseguir submete-los à exploração. O que a classe operária desaprendeu com a socialdemocracia foi, segundo Benjamin afirma: “[...] tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque um e outro se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados.”<sup>304</sup> Sem a tradição não há esperança de futuro.

Uma outra noção de progresso podemos elucidar em Benjamin segundo a seguinte passagem: “a catástrofe – ter perdido a oportunidade; o momento crítico – a ameaça de o *status quo* ser mantido; o progresso – a primeira medida revolucionária.”<sup>305</sup> O progresso para o autor, não está na “continuidade do curso do tempo”<sup>306</sup>, mas nas interferências revolucionárias nele, está na possibilidade de sentir pela primeira vez algo verdadeiramente novo ainda que no amanhecer cotidiano<sup>307</sup>.

---

<sup>302</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Sobre o conceito da história. p. 229.

<sup>303</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 797. [N 15,3]

<sup>304</sup> BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Sobre o conceito da história. p. 229.

<sup>305</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 786. [N 10,2]

<sup>306</sup> *Ibidem*, p. 785. [N 9a,7]

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 785. [N 9a,7]

## 4 A QUESTÃO DO APERFEIÇOAMENTO E MELHORAMENTO NA MODERNIDADE: A RECUSA DE CERTO IDEAL DE RACIONALIDADE ILUMINISTA E A BUSCA DA INTEGRALIDADE ANTROPOLÓGICA

O presente capítulo busca investigar os ideais da cultura iluminista do século XVIII e XIX, como eles operam no modo de vida e no universo político e como Benjamin e Leopardi distanciam-se deles buscando reparar os danos causados pela cultura moderna. Para tanto, é relevante aqui uma leitura sobre as ideias de aperfeiçoamento humano na história e de progresso defendidas por Condorcet e o contraponto rousseauiano, para, então, buscar em Benjamin<sup>308</sup> e Leopardi as consequências concretas desses ideais no âmbito da cultura e da vida civil. Por fim, é relevante compreender neste capítulo algo da filosofia de Benjamin e de Leopardi que os distancia do modo de operar do pensamento moderno, ou seja, uma alternativa a esse modelo de racionalidade presente, no intuito de pensar o fortalecimento de um pensamento que não esquece da integralidade antropológica dos seres humanos. Ao compreender o humano como um conjunto de saberes e faculdades torna-se possível compreender a prática humana impulsionada por essa diversidade, influenciando uma prática mais enriquecedora, principalmente na construção e manutenção da vida coletiva.

### 4.1 A RAZÃO ILUMINISTA E OS SEUS IDEAIS DE APERFEIÇOAMENTO E MELHORAMENTO HUMANO

No *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano* de Condorcet observamos como é cara a ideia de uma aperfeiçoamento humano, ligado ao desenvolvimento das ciências e da razão humana, a todo o século das Luzes. Para Condorcet, o aperfeiçoamento das ciências e das artes oriundo do desenvolvimento da razão humana engendra o progresso no qual estamos caminhando indefinidamente. No seu entender, a natureza não limitou de forma

---

<sup>308</sup> É relevante considerar que Benjamin fez severa oposição ao pensamento positivista, determinista e opressor, o qual é oriundo do pensamento iluminista, no entanto, é importante ressaltar que o positivismo se apresenta mais como uma usurpação do iluminismo quando restringe o exercício de pensamento à uma ideologia conservadora e oprime as transformações no âmbito histórico e cultural que diversos pensadores iluministas ousaram defender. Ver aqui: SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 21.

alguma o aperfeiçoamento das faculdade humanas, ou seja, “a perfectibilidade do homem é realmente indefinida”<sup>309</sup>, e por conseguinte, os seus progressos. A prova de tal ideia estaria na apresentação da história como palco desses progressos. Portanto, o estudo da história demonstraria que a humanidade sempre se aperfeiçoou e progrediu, ora mais lentamente, ora mais rapidamente, mas, segundo a história da humanidade, ela nunca retroagiu, ao contrário, continuamente progrediu. Ou seja, a leitura da história se faz com base na necessária passagem de um estágio de desenvolvimento a outro. Para ele: “A filosofia não precisa adivinhar mais nada, não precisa mais formar combinações hipotéticas; só lhe resta relacionar, ordenar os fatos e mostrar as verdades úteis que nascem de seu encadeamento e de seu conjunto.”<sup>310</sup> Desse modo, ele compreende que, conhecendo os progressos do passado, podemos prever aqueles futuros, ainda que lidando com as mudanças da história, há aqui um primado da necessidade no âmbito histórico.

Condorcet nos apresenta, nessa obra, uma história hipotética que aproxima todos os povos da ideia do progresso do espírito humano. Investigando as produções do espírito humano desde o primeiro estado da civilização até aquele estado que considera mais elevado e que se estende de Descartes até o seu tempo presente, a saber, o século das Luzes. No primeiro estado de civilização ele considera que em todas as épocas há progressos, no entanto, neste eles ainda se apresentam lentamente. Há ainda que considerar os erros gerais que “retardaram ou suspenderam os progressos.”<sup>311</sup> Assim, Condorcet leva em consideração os momentos de crise que na história dos progressos do espírito humano possam ter impedido a sua continuidade natural, no entanto, esses erros nunca são considerados como sintoma de uma decadência ou ausência de progresso, pois são, para o autor, ou frutos da curiosidade e de uma desproporção que há entre o que se conhece e o que se deseja conhecer<sup>312</sup> ou frutos de uma fraqueza já prevista que não deve ser destruída como um todo, pois é natural.<sup>313</sup> Nesse sentido, até os erros gerais e populares estão incluídos na necessidade histórica dos progressos do espírito. Por isso ele afirma: “[...] a maneira pela qual os erros gerais se introduzem

---

<sup>309</sup> CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2º ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013. p. 21.

<sup>310</sup> Ibidem. pp. 25-26.

<sup>311</sup> Ibidem. p. 26.

<sup>312</sup> Ibidem. p. 27.

<sup>313</sup> Ibidem. 195.

entre os povos, se propagam, se transmitem, se perpetuam, faz parte do quadro histórico dos progressos do espírito humano.”<sup>314</sup> Eles fazem parte, pois ao serem combatidos expressam o aperfeiçoamento humano, aqui, não são nunca degenerescência do tempo. Algo que demonstra a visão otimista do autor. Quando afirma ainda que as crises são necessárias à marcha gradual para o aperfeiçoamento absoluto.<sup>315</sup>

Investigando esse panorama histórico apresentado pelo pensador Iluminista, Maria das Graças de Souza afirma que há: “uma valorização da própria época em detrimento das épocas do passado. A condenação do passado implica pois este juízo de valor.”<sup>316</sup> Algo que podemos observar nas próprias palavra de Condorcet, ao final da introdução de sua obra: “Tudo nos diz que chegamos à época de uma das grandes revoluções da espécie humana.”<sup>317</sup> Essa época seria a mais propícia a prever, dirigir e acelerar os progressos, pois a mais conhecedora da história dos progressos anteriormente engendrados pela humanidade.<sup>318</sup>

Ademais, a compreensão da história do passado não revela, nessa obra, as potencialidades da origem, somente apresenta o passado em um lugar inferior quanto ao desenvolvimento das ciências, das artes e das ideias morais. Nesse sentido, o autor descreve:

O primeiro estado de civilização em que se tenha observado a espécie humana é aquele de uma sociedade pouco numerosa de homens subsistindo da caça e da pesca, conhecendo apenas a arte grosseira de fabricar suas armas e alguns utensílios domésticos, de construir ou de escavar habitações, mas tendo já uma língua para comunicar suas necessidades, um pequeno número de ideias morais, das quais eles deduzem regras de conduta comum, vivendo em famílias, conformando-se a usos comuns que lhes fazem as vezes de leis e tendo até mesmo uma forma grosseira de governo.<sup>319</sup>

Não obstante o autor ponderar sobre a existência da escravidão e de nações corrompidas por vícios na sua época presente<sup>320</sup>, ele associa tais degenerescências às primeiras épocas e não a insuficiência dos ideais que defende. E revela, ainda, o seu otimismo ao afirmar que o racionalidade está de tal forma

---

<sup>314</sup> Ibidem. p. 27.

<sup>315</sup> Ibidem. p. 42.

<sup>316</sup> SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. p. 27.

<sup>317</sup> CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. p. 28.

<sup>318</sup> Ibidem. p. 27.

<sup>319</sup> Ibidem. p. 21.

<sup>320</sup> Ibidem. p. 184.

desenvolvida e que os conhecimentos que ela proporciona estão de tal forma difundidos em uma diversidade de nações e dirigem as opiniões de uma infinidade de seres humanos contra os preconceitos e superstições que seria impossível temer que tais conhecimentos caíam no esquecimento e provoquem alguma decadência.<sup>321</sup>

O autor pressupõe, ainda, que há uma distância imensa entre a liberdade dos povos esclarecidos e a barbárie das tribos africanas e que, com o aperfeiçoamento, tal distância deve esvanecer-se.<sup>322</sup> Condorcet assume uma postura crítica diante da exploração empreendida pelas nações europeias contra os povos da África e da Ásia quando afirma que percorrendo a história:

“[...] verão nossos monopólios de comércio, nossas traições, nosso desprezo sanguíneo pelos homens de outra cor ou de outra crença; a insolência de nossas usurpações, o proselitismo extravagante ou as intrigas de nossos sacerdotes destruir esse sentimento de respeito e de benevolência que primeiramente tinha obtido a superioridade de nossas luzes e as vantagens de nosso comércio.”<sup>323</sup>

No entanto, ao continuar essa reflexão assume um paternalismo e até mesmo uma postura próxima daquela de Hegel, de desconsiderar esses povos como integrantes da história universal, pois não participam da racionalidade que esta exige no seu desenvolvimento. Nesse sentido, afirma Condorcet: “Mas sem dúvida aproxima-se o instante em que, cessando de mostrar-lhes apenas tiranos e corruptores, nós nos tornaremos para eles instrumentos úteis ou libertadores generosos.”<sup>324</sup>

Ademais, é interessante compreender o pensamento de Hegel como polo alemão da reflexão sobre a história e sobre o progresso. Hegel pensou a história ao modo filosófico, com seu sistema encerrado na razão e na necessidade. Para Hegel, a história que constitui o espírito objetivo, o qual possibilita a objetivação do espírito para conhecer-se a si e tornar-se absoluto, é ela um terreno de acontecimentos

---

<sup>321</sup> Ibidem. p. 184.

<sup>322</sup> Ibidem. p. 190.

<sup>323</sup> Ibidem. p. 192.

<sup>324</sup> Ibidem. p. 192. Aqui é importante destacar que Condorcet compartilha de um pensamento comum na modernidade em relação ao ter negativo que se atribui à origem, ou seja, ao hipotético primeiro estado civilizatório. Ver aqui Roberto Esposito quando observa que para legitimar um processo de racionalização e individualização em relação ao mundo exterior: “[...] a filosofia moderna deve caracterizar a origem – a comunidade originária – em termos tão negativos, como caos primordial ou estado de natureza, que determinem a necessidade de seu bloqueio.” Cf. ESPOSITO, Roberto. *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*. p. 297.

particulares, mas segundo pressupostos do sistema é preciso expor sua racionalidade e a necessidade dos acontecimentos para tratá-la no âmbito do pensamento filosófico. Daí Hegel expor sobre a história universal filosófica, a qual vem demonstrada como um curso racional e um progresso da consciência de si do espírito, ou seja, da consciência da liberdade. A “história filosófica” apresenta a história do ponto de vista de uma totalidade em evolução, se trata de um pensamento filosófico acerca da história, ou seja, diferente de uma história do cotidiano ou de indivíduos particulares.<sup>325</sup> Trata-se da história como desenvolvimento do espírito dos povos, da cultura deles, considerada de forma ordenada e racional. Nesse sentido, a razão não é apenas uma faculdade presente na cabeça de indivíduos isolados, mas também na história, pois fundamenta tanto a natureza quanto o espírito e, este último, é o que há de mais substancial na história universal. A filosofia tendo como objeto a história universal vai demonstrar a razão como algo presente na história. Acerca da razão na história Hegel diz:

Ela é a força infinita, porque a razão não é tão impotente a ponto de ser apenas um ideal, um simples dever-ser, que não existiria na realidade, mas que se encontraria quem sabe onde, por exemplo, na cabeça de alguns homens. Ela é o conteúdo infinito, toda essência e verdade, a própria matéria que ela fornece à elaboração de sua própria atividade, pois ela não carece, como o ato finito, de materiais externos e de meios dados que lhe ofereçam alimentos e objetos. Ela se nutre de si mesma, é o seu próprio pressuposto, e seu objetivo é o objetivo final absoluto. Assim, ela própria realiza sua finalidade e a faz passar do interior para o exterior, não apenas no universo natural, mas também no universo espiritual – na história universal. Tal ideia é o verdadeiro, o eterno, a potência pura e simples, que se manifesta no mundo e somente ela se manifesta, sua honra e magnificência: eis o que a filosofia demonstra, como dissemos, e aqui se pressupõe demonstrado.<sup>326</sup>

O espírito de cada povo é um momento da vida do espírito universal e parte do processo de reconhecimento de si mesmo, pois conhece a si na história e conhecer-se a si é conhecer a sua essência que é a liberdade, pois ele tem seu centro em si mesmo. Cada povo realiza o máximo para alcançar os objetivos de seu

<sup>325</sup> Cf. HEGEL, G. W. Friedrich. *Filosofia da história*, trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995. pp.32-33. Aqui diz respeito a indivíduos históricos universais que condessam neles o interesse de um povo como diz Hegel nessa passagem: “Os homens históricos, os indivíduos históricos universais, são aqueles em cujos objetivos reside essa universalidade [...] tinham a visão do que era necessário e do que era oportuno [...] Sua tarefa era conhecer esse valor geral, o próximo e necessário nível mais elevado do seu mundo, transformá-lo em seu objetivo e nele concentrar a sua energia. Os homens histórico-universais, os heróis de uma época, devem, por isso, ser reconhecidos como sábios: suas ações, seus discursos são o que existiu de melhor na época.”

<sup>326</sup> Ibidem. p. 17.

tempo, isso é caracterizado como momento, pois depois de realizado o espírito do povo não morre, ele se renova em outro princípio, e essa cadeia de princípios é o que vai animar os povos até se tornarem uma totalidade abrangente na história. Acerca desse processo dialético que ocorre como o ressurgir da fênix, explica Hegel:

Um povo é moral, virtuoso e forte quando está empenhado na realização de seus grandes objetivos e quando protege sua obra da violência externa durante o trabalho de dar existência objetiva ao seus propósitos. Anula-se a contradição entre o seu potencial subjetivo – sua meta e vida interior – e o que ele realmente é. Ele alcançou a realidade plena, tem a si mesmo presente nela. Mas um vez que isso tenha sido alcançado, essa atividade demonstrada pelo espírito de um povo não mais se faz necessária. [...]Para que um interesse universal verdadeiro pudesse surgir, o espírito de um povo teria que almejar algo novo; mas de onde poderia sair esse novo propósito? Seria uma representação elevada e generalizada de si mesmo, a transcendência de seu princípio; com isso, um outro princípio, um novo espírito nacional. [...]Esse novo princípio penetra no espírito de um povo que chegou ao seu pleno desenvolvimento e realização. Ele não perece de morte natural, pois não é apenas um indivíduo isolado, mas vida espiritual e universal. [...]A vida de um povo amadurece um certo fruto; a sua atividade consiste em realizar o seu próprio princípio. Porém, esse fruto não retorna ao seio do povo que o produziu e cultivou; pelo contrário, ele se tornará para eles uma bebida venenosa. O povo não consegue parar de consumir essa bebida, pois é infinitamente sedento dela. Só que saborear tal bebida é a sua própria aniquilação - embora seja, ao mesmo tempo, o surgir de um novo princípio.<sup>327</sup>

Esse processo é progressivo e, portanto, tudo que ocorre na história é em razão de seu fim absoluto que é a liberdade, os acontecimentos particulares são vistos em sua necessidade em razão de uma elevação ao universal e, sobre esse progresso assevera Hegel:

[...]as mudanças que ocorrem na história são caracterizadas igualmente como um progresso para o melhor, o mais perfeito. As transformações na natureza, apesar da diversidade infinita que oferecem, mostram apenas um ciclo que sempre se repete[...] Apenas nas transformações que acontecem no campo espiritual surge o novo[...]uma capacidade real de transformação, e para melhor.<sup>328</sup>

Para Hegel, a história se realiza por meio das ações humanas e diz respeito às normas, aos costumes, ao Estado, à religião, pois é o processo pelo qual o espírito vai se revelando a si próprio e é constituída pelos povos que se organizaram em Estado. O Estado é da ordem do concreto, ou seja, não é unilateral e não diz respeito apenas aos interesses particulares e nem apenas ao interesse

---

<sup>327</sup> Ibidem. pp. 69-70.

<sup>328</sup> Ibidem. p. 53.

universal, mas eleva os primeiros ao último e no último estão contemplados os primeiros.<sup>329</sup> O Estado, segundo ele, é a realização da liberdade, se configurando como totalidade na qual os indivíduos são maximamente integrados no todo e a razão não é apenas possibilidade, mas já aparece na consciência, na vontade e na ação, pois o homem no Estado é livre, sabe e quer.<sup>330</sup> Disso Hegel exclui os povos primitivos da história universal, segundo ele, nesses povos que constituiriam uma pré-história não é possível encontrar qualquer memória do pensamento, por serem eles movidos por impulsos passageiros sem finalidade de progresso e evolução, para ele, não são atos de uma vontade tomando consciência de si mesma.

Hegel, no trato da história, não considera os povos e momentos primitivos<sup>331</sup>, pois não constituiria certa eticidade, ou seja, costumes e leis que

---

<sup>329</sup> Cf. *Ibidem*. p. 29. “O Estado é bem organizado e vigoroso quando seus fins gerais se conjugam ao interesse particular dos cidadãos; um encontra no outro sua satisfação e sua concretização.”

<sup>330</sup> Cf. *Ibidem*. p. 65. Segundo Hegel: “A consciência da liberdade implica que o indivíduo se compreende como pessoa, isto é, em sua individualidade e, ao mesmo tempo, como universal, capaz de abstrair-se de todas as particularidades, compreendendo-se, por conseguinte, como infinito em si.”

<sup>331</sup> É interessante também trazer o contraponto de Giambattista Vico no que diz respeito aqui ao estatuto da filosofia da história, que enriquece a discussão, principalmente em relação ao valor e às potencialidades de um povo que não compartilha do mesmo modelo de compreensão do mundo e de sociabilidade defendidos aqui por Condorcet como os mais avançados, a saber, aqueles desenvolvidos a partir de Descartes até o século das luzes. Vico, no entanto, através da articulação filosofia-filologia, demonstra certo ethos presente nesses povos primitivos, mesmo sem a razão. O senso comum desses povos foi também capaz de organizá-los como totalidade, dando suporte a um sistema de leis e costumes. Apenas utilizando-se da filologia, Vico consegue adentrar naquilo que diz respeito ao arbítrio humano, de fato, conhecendo os elementos contingentes, se percebe uma uniformidade presente nos costumes dos gentios, desse modo provando que estes possuem fundamento comum de verdade e isso não é exclusividade de um povo com a racionalidade desenvolvida. Esses fundamentos que não são caracterizados pela lógica da racionalidade, permitiram a esses povos se conservarem por largos períodos de tempo. As tradições vulgares se utilizavam da poesia, ou seja, da capacidade de criar a partir das faculdades da imaginação, da fantasia, para dar sentido ao mundo. Para Vico, a fantasia não é menos importante do que a lógica da racionalidade, os mitos criados já constituem história. O que se observa é que os primeiros homens, como crianças, tem mais robusta a faculdade da fantasia, algo para nós mais limitado devido ao desenvolvimento da razão, pois os gentios tinham os sentidos vigorosíssimos enquanto em nossa época, devido à natureza das nossas mentes, até o próprio vulgo estaria afastado dos sentidos com tantas abstrações já presentes. Vico considera essencial refletir sobre esses povos e sua ignorância, algo eliminado por Hegel. Por serem eles os primeiros sábios, nenhuma história acerca da mente humana deve prescindir dessa reflexão. Ainda que essa natureza humana seja comum em muito com a dos animais por conhecer pelos sentidos, a ignorância que permitiu criar a partir da imaginação as fábulas que de tão sublimes espantavam como um todo e permitiam guiar um modo de vida para um agir virtuoso em comunidade. Essa sabedoria se deu no início por uma contemplação da natureza a qual gera uma admiração, e por conseguinte, da necessidade de atribuir sentido, mesmo sem a capacidade de estabelecer as causas. Sobre as características de tal sabedoria e de seu princípio afirma Vico: “Portanto, a sabedoria poética, que foi a primeira sabedoria da gentilidade, deve ter começado de uma metafísica, não refletida e abstrata como é esta agora dos instruídos, mas sentida e imaginada como deve ter sido a desses primeiros homens, pois que eram de nenhum raciocínio e com todos os sentidos robustos e com vigorosíssimas fantasias[...] Esta foi a sua própria poesia, que nesses foi uma faculdade a eles conatural (porque eram naturalmente dotados de tais



organizam um todo a partir de uma racionalidade presente no que existe e tem seu ápice no Estado. Como diz Hegel na passagem:

É da alçada da meditação filosófica, e digna dela somente, tomar a história no ponto em que a racionalidade começa a entrar na existência mundial. Não onde ela é ainda em si apenas uma possibilidade, mas onde há um Estado em que ela aparece na consciência, na vontade e na ação. A existência inorgânica do espírito e da liberdade, isto é, a apatia inconsciente do bem e do mal – e, portanto, das leis -, não é mesmo objeto da história. Houve povos que persistiram sem Estado numa longa vida antes de terem atingido a própria determinação, e antes mesmo de terem realizado importante cultura em certas direções. Aliás, essa “pré-história” está, conforme já disse, fora do nosso propósito.<sup>332</sup>

Com base nessa filosofia da história, torna-se difícil diagnosticar qualquer espécie de barbárie que se apresente na modernidade, Hegel tem seu princípio na razão, o progresso para o sempre melhor como meio e a liberdade concreta como fim.<sup>333</sup> Em contraponto, Leopardi não permanece na visão unilateral a qual sobrepõe o moderno ao antigo, principalmente quando designam o antigo como bárbaro. Compreendendo como barbárie histórica o fato da civilização privar os indivíduos da

---

sentidos e de tais mencionadas fantasias), nascida da ignorância das causas, que foi pra eles mãe do espanto ante todas as coisas, pois, ignorantes de todas as coisas, fortemente admiravam[...].” Cf. VICO, Giambattista. *Ciência nova*. p. 212. Foi justamente por terem uma razão débil que esse gentios foram capazes de criar de forma sublime um mundo de sentido, sendo eles os primeiros sábios, não aqueles primeiros filósofos. A sabedoria poética principiou-se de uma metafísica poética e dela desenvolveu-se já uma lógica poética, economia poética, moral poética, política poética, e também poéticas, primitivas, uma física, astronomia, a cronologia e a geografia advinda dela. Ou seja, todo um sistema que guiava a sobrevivência e dava suporte às leis que permitiam a vida em comunidade baseado nos sentidos e processados na fantasia. A natureza social do ser humano começou a ser constituída já nessa sua faculdade originária, portanto sobre ela também deve-se refletir, assim, uma investigação de princípios e causas deve iniciar pelas coisas desde o seu tempo primitivo, por ser essa sabedoria um pressuposto para o que há de mais elaborado na história do pensamento. E, por fim, o que também diferencia Vico de Hegel na questão da história é o fato de que para Vico a história não é um progresso que tem seu fim absoluto na liberdade, em ato e em consciência, pois para Vico a história não é linear, e ao observar a modernidade vê apresentado o retorno da barbárie e não uma contínua libertação. Percebemos então que, apesar de tratar-se da história universal, as reflexões estabelecem princípios e fins diferentes. E no próprio decorrer são utilizados elementos diferentes, em Hegel nada se leva em conta fora do sistema e em Vico, com a filologia, é possível tratar o que está externo, na contingência.

<sup>332</sup> HEGEL, G. W. Friedrich. *Filosofia da história*. p. 57.

<sup>333</sup> No entanto, para Vico, o princípio da vida civil dos seres humanos não tem a racionalidade como um dado imediato, a razão é uma construção, por isso Vico considera que há um momento pré-reflexivo que também permitiu a organização em sua primitividade. Segundo Vico: “[...] as tradições vulgares devem ter tido públicos motivos de verdade, por isso nasceram e se conservaram, por inteiros povos, em longos espaços de tempo. Esse será outro grande trabalho dessa Ciência: o de reconhecer as razões do verdadeiro, que, com o correr dos tempos e com o modificar-se das línguas e dos costumes, chegaram até nós revestidas de falsidade.” Cf. VICO, Giambattista. *Ciência nova*, trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. p. 113. Dignidade XVI.

sua parte natural, da sua parte material, pois não compreende como barbárie a ausência de civilização. Desse modo, afirma Leopardi:

E, no entanto, não há dúvida de que os progressos da razão e o desaparecimento das ilusões produzem a barbárie, e um povo extremamente iluminado, não se torna muito civilizado, como sonham os filósofos de nosso tempo, Staël, mas bárbaro; para a qual caminhamos a grandes passos e quase chegamos. A maior inimiga da barbárie não é a razão, mas a natureza: (seguida, no entanto, adequadamente) ela nos dá as ilusões as quais, quando estão no seu ponto, fazem um povo verdadeiramente civil [...].<sup>334</sup>

Portanto, a barbárie, para Leopardi, é fruto de um excesso de civilização e de racionalidade na construção da vida coletiva, pois esse excesso provoca sintomas como a ambição, a luxúria e o egoísmo<sup>335</sup>, os quais dissolvem os liames sociais, ao contrário, há uma valorização, oriunda da natureza, da criação de ideais que fundamentam em maior medida a vida prática, pois eles que geram grandeza de pensamento e ardor da alma para constituir uma verdadeira civilização. Enquanto que a civilização moderna com o excesso de racionalidade, gera apenas aquilo que é útil a um indivíduo isolado e não fortalece a vida coletiva. Em suma, a barbárie é a impossibilidade de vida civil e coletiva, caracterizada, principalmente, pelo egoísmo, pela tirania. Não é porque um povo não é antropofágico que se exclui a possibilidade de ele ser bárbaro, pois há várias formas de corromper a natureza<sup>336</sup>, e uma delas é estabelecendo uma civilização na qual uns estão sempre contra os outros e todos estão por vezes submetido ao capricho de um. O primitivo não é ainda um forma de barbárie, pois a barbárie pressupõe a corrupção de algo, enquanto que o primitivo ainda nem se tornou maduro, muito menos corrompido<sup>337</sup>.

Por isso, Leopardi acredita que a saída para essa barbárie não se encontra na atitude que atenta, exclusivamente, para expandir a razão, nos moldes modernos, para todos os âmbitos da vida, mas na *civiltà media*, como afirma:

---

<sup>334</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 20. “E però non c'è dubbio che i progressi della ragione e lo spegnimento delle illusioni producono la barbarie, e un popolo oltremodo illuminato non diventa mica civilissimo, come sognano i filosofi del nostro tempo, la Staël ec. ma barbaro; al che noi c'incamminiamo a gran passi e quasi siamo arrivati. La più gran nemica della barbarie non è la ragione ma la natura: (seguita però a dovere) essa ci somministra le illusioni che quando sono nel loro punto fanno un popolo veramente civile [...].”

<sup>335</sup> Ibidem. p. 20.

<sup>336</sup> Ibidem. p. 57.

<sup>337</sup> Ibidem. p. 57. “Altro è primitivo altro è barbaro. Il barbaro è già guasto, il primitivo ancora non è maturo.” Uma coisa é o primitivo e outra é o bárbaro. O bárbaro já está desgastado, o primitivo ainda não está maduro.

Porém, mostra-nos que o homem, tal como é reduzido, não pode gozar maior felicidade senão em um estado de *civiltà media*, no qual prevalece a natureza, o quanto é compatível com a razão já enraizada até um ponto superior ao primitivo. Esse estado não é o natural absoluto[...]. Portanto, o estado natural absoluto não poderia retornar sem um milagre. O discurso dos milagres é sobre-humano e não entra na filosofia. Portanto, por que o homem corrompido como é, jamais se recuperou nem a fim de recuperar o estado puramente natural e a felicidade a qual gozam todos os outros seres, por esse motivo, ele permanece explicado na filosofia.<sup>338</sup>

Nesse sentido, é problemático o pensamento de Condorcet sobre a valorização do tempo presente em relação às épocas passadas, pois ofusca a visão crítica em relação aos problemas do presente, assumindo uma postura demasiado otimista. No seu entender, a filosofia estabeleceu uma “barreira eterna entre o gênero humano e os velhos erros de sua infância”<sup>339</sup> enfrentando os preconceitos, as superstições e a servidão. Ademais, mesmo o autor tomando como relevante a atenção que se deve ter diante das novas necessidades históricas toma como definitiva que a humanidade, em tamanho estágio de perfeição, assumirá sempre a posição definitiva de enfrentamento do preconceitos.

É importante ressaltar ainda a abordagem que Condorcet utiliza no trato do universo incerto da história e da moral humana. No seu entender o destino futuro da espécie humana pode ser previsto “com uma segurança quase integral”<sup>340</sup> com base nos resultados de sua história. Existem leis gerais, necessárias e constantes que são tão verdadeiras para as questões morais e históricas quanto são para “outras operações da natureza.”<sup>341</sup> Ou seja, o autor reflete sobre o âmbito incerto da moral e da história pelo modelo das ciências naturais. A história do passado, para ele, possibilita certezas em relação ao futuro, esquecendo que a história é também o lugar da fortuna, do imprevisível e um alicerce em certezas não possibilita a destreza para lidar com a incessante mudança das necessidades e dos desejos ligados à própria vida.<sup>342</sup> Algo que se diferencia do “cálculo de probabilidades” citado pelo autor ao propor um modo mais eficaz de adotar uma opinião “sem ferir os direitos da

---

<sup>338</sup> Ibidem. p. 123. “Bensì ci dimostra che l'uomo tal quale è ridotto, non può godere maggior felicità che in uno stato di civiltà media, dove prevalga la natura, quanto è compatibile colla sua ragione già radicata in un posto più alto del primitivo. Questo stato non è il naturale assoluto [...]. Lo stato naturale assoluto non poteva dunque tornare senza un miracolo. Il discorso de' miracoli, è sopraumano, e non entra in filosofia. Perchè dunque l'uomo corrotto com'è, non abbia mai ricuperato nè sia per ricuperare lo stato puramente naturale, e la felicità di cui godono tutti gli altri esseri, rimane, colla detta ragione, spiegato in filosofia.”

<sup>339</sup> CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. p. 151.

<sup>340</sup> Ibidem. p. 189.

<sup>341</sup> Ibidem. p. 189.

<sup>342</sup> ESPOSITO, Roberto. *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*. p. 64.

razão e a regra de nossa conduta; sem faltar à prudência ou sem ofender a justiça.”<sup>343</sup>

O ápice do otimismo de Condorcet se expressa na sua reflexão sobre as revoluções que ocorreram contemporaneamente a ele, a saber, a Revolução Americana e a Revolução Francesa. Para ele a independência americana é fruto da nova filosofia, é o palco onde aquilo que era apenas discurso se torna concreto.<sup>344</sup> Também é a precursora da Revolução Francesa, guardadas as diferenças, pois a americana, para o autor, foi mais pacífica e a francesa, mais violenta, mas atingiu uma massa popular. No seu entender não poderia ser diferente, pois os americanos não precisaram destruir tiranias feudais nem um sistema de intolerância religiosa, bastava a eles desvencilharem-se do julgo britânico. Mas os franceses, segundo o autor: “[...] atacaram ao mesmo tempo o despotismo dos reis, a desigualdade política das constituições semilivres, o orgulho dos nobres, a dominação, a intolerância, as riquezas do clero e os abusos da feudalidade, que ainda cobrem a Europa quase inteira;”<sup>345</sup> Por isso ela teria sido mais violenta e também por buscar transformar diretamente a economia e as relações sociais ela atingiu uma massa popular<sup>346</sup>.

Roberto Esposito, interpretando o pensamento de Leopardi, afirma que o fracasso da Revolução é resultado de um longo processo de abstração e continua: “Dilacerando o véu que preservava a natureza – subtraindo-a à sua latência na busca furiosa por uma verdade nua -, o Iluminismo, do qual a revolução é o produto direto, privou o homem de suas raízes materiais.”<sup>347</sup> Portanto, a Revolução que alimentou o otimismo de pensadores como Condorcet viria a fracassar, pois esquecendo das raízes materiais da vida que alimentam o vigor do corpo, nenhuma revolução pode se concretizar.

---

<sup>343</sup> Cf. CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. p. 176. Tal sugestão vem de um interesse de Condorcet pela matemática, apesar de não ser a proposta principal de seu ensaio e a sua compreensão da história ser mais ampla que esta aplicabilidade de cálculo de probabilidades, em relação as mudanças que podem ocorrer em sem âmbito, é importante destacar que mesmo assim tal sugestão aparece alheia à uma investigação histórica e, que se levada às últimas consequências cai em um determinismo contrário às propostas de mudança oriundas do século das Luzes.

<sup>344</sup> SOUZA, Maria das Graças de. Apresentação. In: CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. p. 16.

<sup>345</sup> CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. p. 163.

<sup>346</sup> *Ibidem*. p. 162.

<sup>347</sup> ESPOSITO, Roberto. *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*. p. 142.

Podemos observar, portanto, que o ideal iluminista de progresso e de ser humano não inclui a diversidade que compõe a natureza e o espírito humano, ou seja, as diversas faculdades que alimentam os diversos saberes que dotam o mundo humano de sentido. Fazendo crer que só a racionalidade moderna, analítica, possibilita mudanças sólidas no âmbito da vida civil e da cultura. Privando o ser humano de sua integralidade antropológica, ideia cara a Leopardi, a qual inclui a expressão da natureza nos indivíduos<sup>348</sup> e não só o advento da razão.

#### 4.2 O IDEAL DE RACIONALIDADE DA MODERNIDADE E AS SUAS IMPLICAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS

Um aspecto do ideal de progresso característico do século das Luzes é o de estabelecer uma correspondência entre “o desenvolvimento da razão, o aperfeiçoamento dos homens e a construção de uma sociedade mais feliz.”<sup>349</sup> Compreendendo que o avanço da racionalidade humana necessariamente significa não só um aperfeiçoamento das ciências e das artes, mas também do trato civil e aproxima da felicidade. No *Esboço* de Condorcet essa correspondência não é negada, é apenas ponderada pelo consenso iluminista, presente em sua obra, sobre a barbárie da Idade Média quando afirma que este período revela que nem sempre os progressos do espírito humano foram seguidos pelos progressos da sociedade em direção a uma felicidade.<sup>350</sup> No entanto, para ele, este momento da história

---

<sup>348</sup> Podemos ainda destacar a reflexão como um contraponto de Montaigne aos empreendimentos modernos e aos modernos que escarnecem daqueles selvagens por serem demasiados ligados à natureza. Ao refletir sobre os costumes e sobre a comunidade indígena com a qual ele afirma ter entrado em contato em Rouen, os Tupinambás, afirma no ensaio *Sobre os canibais*: “[...] não há nada de bárbaro e de selvagem nessa nação, a não ser que cada um chama de barbárie o que não é seu costume. Assim como, de fato, não temos outro critério de verdade e de razão além do exemplo e da forma das opiniões e usos do país em que estamos. Nele sempre está a religião perfeita, o governo perfeito, o uso perfeito e consumado de todas as coisas. Eles são selvagens assim como chamamos selvagens os frutos que a natureza produziu por si mesma e por seu avanço habitual; quando na verdade os que alteramos por nossa técnica e desviamos da ordem comum é que deveríamos chamar de selvagens. Naqueles são vivas e vigorosas, e mais úteis e naturais, as virtudes e propriedades verdadeiras, e, nestes, nós as abastardamos adaptando-os ao prazer de nosso gosto corrompido. [...] não é razão para que o artifício seja mais reverenciado que nossa grande e poderosa mãe natureza. Sobrecarregamos tanto a beleza e a riqueza de suas obras com nossas invenções que a sufocamos totalmente. Seja como for, em qualquer lugar onde sua pureza reluz ela envergonha esplendidamente nossos vãos e frívolos empreendimentos.” Cf. MONTAIGNE, Michel de. *Os ensaios: uma seleção*. p. 145.

<sup>349</sup> SOUZA, Maria das Graças de. Apresentação. In: CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. p. 11.

<sup>350</sup> CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. p. 42.

revela uma crise necessária constitutiva da marcha natural para o progresso<sup>351</sup>, estabelecendo um ponto que jamais seria possível retornar. Desse modo, concorda que no presente e mais ainda no que nos esperaria no futuro há um caminho de correspondência entre os dois progressos. Daí o autor se propor mostrar:

[...] a influências desses progressos nas opiniões, no bem-estar da massa geral das diversas nações, nas diferentes épocas de sua existência política; procuraremos mostrar quais verdades elas conheceram; de quais erros foram desenganadas; quais hábitos virtuosos elas contraíram; qual desenvolvimento novo de suas faculdades estabeleceu uma proporção mais feliz entre essas faculdades e suas necessidades

Para o autor, o fundamento de toda desigualdade era a desigualdade de instrução e, dirigindo bem a instrução, seria possível enfraquecer a desigualdade natural das faculdades e usufruir de uma maior igualdade na indústria e nas fortunas. Sendo também “a boa moral do homem”<sup>352</sup>, como todas as outras faculdades, resultado de uma “organização”, como aquela que bem dirige a instrução, e “susceptível de um aperfeiçoamento indefinido.”<sup>353</sup> Com base em uma reflexão pragmática, Condorcet infere que “a natureza une, por uma cadeia indissolúvel, a verdade, a felicidade e a virtude.”<sup>354</sup> Esquecendo-se, assim, dos efeitos degradantes no trato civil que muitas vezes a busca por instrução incorre, seja aquele da ambição contida anteriormente ou da vaidade contida posteriormente.

Nesse sentido, Rousseau, em 1750, respondendo à pergunta sobre se o restabelecimento das ciências e das artes teria contribuído para aprimorar os costumes, no *Discurso sobre as ciências e as artes*, confere um sentido negativo à correspondência entre o progresso científico e artístico e o progresso político e dos costumes. No seu entender, os povos policiados, ou seja, bem dirigidos e instruídos, organizados, demonstram apenas a “aparência de todas as virtudes, sem que se possua nenhuma delas.”<sup>355</sup> Há um primado da polidez e da busca por um refinamento, no entanto, tal primado reduz os costumes a uma uniformidade, pois

<sup>351</sup> Ibidem. p. 42.

<sup>352</sup> Ibidem. p. 209.

<sup>353</sup> Ibidem. p. 209.

<sup>354</sup> Ibidem. p. 209.

<sup>355</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre as ciências e as artes*. IN: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. de Lourdes Santos Machado. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores). p. 335.

através de certos princípios impositivos, encaixam os costumes em moldes e impossibilitam que sigamos o nosso próprio gênio.<sup>356</sup> Para o autor, a polidez também busca esconder os vícios, daí ele afirmar: “As suspeitas, os receios, os medos, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme da polidez, sob essa urbanidade tão exaltada que devemos às luzes de nosso século.”<sup>357</sup>

Sem afirmar que haja uma relação de causa e efeito entre o progresso das ciências e o progresso da virtude, ou seja, que o progresso das ciências é a causa da corrupção das almas, Rousseau pode afirmar, portanto, que o progresso científico moderno não implica também, necessariamente, um progresso moral, podendo afirmar que o que ocorre é uma decadência dos costumes.<sup>358</sup> Comparando o passado e o presente, o autor afirma que mesmo a violência dos antigos se comparada à dos modernos, não parece maior do que a violência das relações estabelecidas pelos indivíduos modernos, demonstrando, assim, uma descrença no progresso da moral. Nesse sentido, lembra Rousseau: “[...] entre nós, Sócrates absolutamente não teria bebido a cicuta, mas teria bebido, num copo ainda mais amargo, a zombaria insultante e o desprezo cem vezes pior do que a morte.”<sup>359</sup>

Assim, as ciências e as artes, tão louvadas, são, para Rousseau, estimulantes da vaidade mais vil, que é aquela oriunda da ambição pelo luxo, da busca de enriquecer a qualquer preço, algo que possibilitou, no âmbito político, “avaliar os homens como gado”<sup>360</sup>, pois cada um teria um valor comercial. Desse modo, da forma que se estimula o progresso das ciências não pode originar-se um progresso da moral, pois há uma valorização dos talentos que buscam o luxo usando-os para a produção de futilidades, ao contrário de uma valorização das boas ações.<sup>361</sup> E conclui propondo: “[...] sem invejar a glória desses homens célebres que se immortalizam na república das letras, forcemo-nos para estabelecer, entre eles e nós, essa gloriosa distinção que outrora se conhecia entre dois grandes povos: um sabia dizer bem e o outro obrar bem.”<sup>362</sup>

Diferente de Condorcet, Rousseau acredita que o fundamento da desigualdade está no desenvolvimento das faculdades. No estado social, a diferença

---

<sup>356</sup> Ibidem. p. 336.

<sup>357</sup> Ibidem. p. 336.

<sup>358</sup> Ibidem. p. 337.

<sup>359</sup> Ibidem. p. 341.

<sup>360</sup> Ibidem. p. 344.

<sup>361</sup> Ibidem. p. 348.

<sup>362</sup> Ibidem. p. 352.

entre talentos são motivos de desigualdade de direitos e tal desigualdade se torna legítima com o estabelecimento da propriedade e das leis.<sup>363</sup> O autor considera que há no ser humano uma faculdade de aperfeiçoar-se indefinidamente, porém, ela não proporciona felicidade, mas é a fonte de todas as suas infelicidades, pois aperfeiçoando a razão aliena o ser humano da natureza que era a verdadeira fonte de felicidade.<sup>364</sup> Buscando aperfeiçoar-se, os seres humanos esquecem do vigor do corpo e das paixões necessárias para continuar dando sentido à vida e, para ele, talvez aperfeiçoando o corpo e não somente as artes da indústria engendradas pelo desenvolvimento da razão, seria possível ao ser humano conhecer melhor a si mesmo e suas forças, e afirma sobre o ser humano ainda não civilizado: “Se ele tivesse um machado, seu punho romperia galhos tão fortes?”<sup>365</sup>

Esse ideal de aperfeiçoamento se deve ao ideal de racionalidade que constitui a sociedade moderna, ou seja, a crença de que a razão abstrata e geométrica levaria o ser humano ao aperfeiçoamento de suas disposições como já discutimos até aqui. Também para Leopardi assim como para Rousseau, isso não ocorreria nas ações, costumes, virtudes humanas e na convivência social. A racionalidade provocou a unilateralidade na vida do indivíduo moderno, afetando o seu estatuto antropológico, sendo o ser humano constituído de outras faculdades<sup>366</sup> além da razão. Por isso, em sua constituição, a sociedade moderna já aparece prejudicial ao ser humano em virtude do risco da barbárie da sociedade.

Para Leopardi, a cultura iluminista do seu tempo, a qual se impôs à sabedoria anterior, deve ser tomada com desconfiança, isto é, compreendendo que o seu ideal de melhoramento e de esclarecimento pode não levar à libertação do ser humano. Por isso, há um desejo do século XIX de mascarar a infelicidade humana, a decadência da cultura e da vida social, criando formas de convivência, de cultura e de saber que o torne aparentemente riquíssimo.<sup>367</sup>

Ao afirmar que o século XIX é pobre de coisas mas riquíssimo e enorme de palavras<sup>368</sup>, Leopardi enfrenta uma série de criações ilusórias deste século. A

---

<sup>363</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008. p. 114.

<sup>364</sup> *Ibidem*. p. 56.

<sup>365</sup> *Ibidem*. p. 49.

<sup>366</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos Italianos*. p. 525; *Discurso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. p. 1011.

<sup>367</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Opúsculos Morais*. p. 223; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. p. 188.

<sup>368</sup> *Ibidem*. p. 265; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. p. 232.



fragmentação dos saberes, ou seja, a instrução superficial<sup>369</sup>, as banalidades dos escritos jornalísticos<sup>370</sup> e científicos, a negligência das outras faculdades humanas<sup>371</sup>, a saber, da integralidade antropológica do ser humano. Sobre esses problemas culturais e científicos, podemos destacar a questão da valorização da razão ante as outras faculdades humanas como a imaginação, a memória, as paixões, os sentidos e assim por diante.

Por conseguinte, a valorização do conhecimento do real com base no ideal de saber, fundado na razão abstrata e geométrica, traz prejuízos para vida civil, pois tal conhecimento não gera atos e pensamentos nobres que movimentam a vida prática.<sup>372</sup> Daí Leopardi acreditar que há um saber que é necessário à vida civil, e quando a ciência e a filosofia se apartam dela, inferiorizando o corpo e as outras faculdades humanas, só restam ações desonestas e perversas<sup>373</sup>, perdendo-se assim o fervor da vida e das faculdades<sup>374</sup>, as paixões, a exuberância do corpo: elementos os quais originaram costumes, senso e obras virtuosas.<sup>375</sup> Daí Leopardi defender os antigos no *Diálogo de Timandro e Eleandro*:

[...] louvo e exalto aquelas opiniões ainda que falsas que geram atos e pensamentos nobres, fortes, magnânimos, virtuosos e úteis ao bem comum ou privado; aquelas fantasias belas e felizes, embora vãs, que dão apreço à vida; as ilusões naturais do espírito, e, enfim, as divagações antigas muito diferentes dos erros bárbaros, os quais somente, e não aquelas, deveriam cair por obra da civilização moderna e da filosofia<sup>376</sup>.

Conforme os seus argumentos, o mérito dessa civilização parece ter sido a supressão dos erros bárbaros do período medieval<sup>377</sup>, os quais foram corrigidos com a possibilidade de sociedade mantida pelos hábitos ainda que frágeis da *società stretta*: porém ela não se apresenta como mais perfeita do que a dos

<sup>369</sup> Ibidem. p. 263; LEOPARDI, G. Operette Morali. p. 230.

<sup>370</sup> Cf. LEOPARDI, Giacomo. *Correspondência*. pp. 830-831. Leopardi em carta a Vieusseux: “Mas os livros que hoje se publicam na Itália são simples tolices, barbárie, mas principalmente velharias, cópias e repetições. Um jornal que se restringir a divulgar uns sonetos, algum texto de língua inédito ou reimpresso, um comentário sobre um livro antigo, ou sobre uma pedra, uma moeda e coisas semelhantes, não pode contribuir muito para o progresso, nem do espírito humano, nem da nação.”

<sup>371</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Opúsculos Morais*. p. 145; LEOPARDI, G. Operette Morali. p. 116.

<sup>372</sup> Ibidem. p. 226; LEOPARDI, G. Operette Morali. pp. 191-192.

<sup>373</sup> Ibidem. p. 226; LEOPARDI, G. Operette Morali. pp. 191-192.

<sup>374</sup> Ibidem. p. 137; LEOPARDI, G. Operette Morali. p. 99.

<sup>375</sup> Ibidem. p. 182; LEOPARDI, G. Operette Morali. p. 146.

<sup>376</sup> Ibidem. p. 226; LEOPARDI, G. Operette Morali. pp. 191-192.

<sup>377</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos Italianos*. p. 541; *Discurso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1021.

Antigos. Para Leopardi, dizer que essa sociedade moderna libertou da barbárie é algo questionável, pois produziu outros problemas em relação à vitalidade da sociedade antiga, pois todo o seu esforço de manter fragilmente uma sociedade, é para corrigir os próprios erros que poderiam sucumbi-la.

No entender de Leopardi, a Idade Média também nunca foi favorável a um grande estado de sociabilidade, decaindo em uma barbárie, por ser uma época de distanciamento tanto da natureza quanto da civilização.<sup>378</sup> Nesse sentido, Leopardi, apesar de estar em consonância com a ideia negativa da Idade Média, a qual pertence também à tradição iluminista, interpreta a barbárie dessa época não apenas pela ausência de uma cultura e de uma civilização, mas também pelo distanciamento da natureza, o qual também provoca a superstição, os preconceitos, a vilania, a covardia e a tirania.<sup>379</sup> Assim, fica claro para Leopardi que é desse estado que a civilização moderna nos libertou em certa medida, mas também deveria ser o único que deveria destruir, pois ao empenhar-se no abandono das contribuições da antiguidade, essa civilização moderna comete um equívoco histórico, pois não compreende que o renascer da civilização se refere à barbárie da Idade Média, e não ao estado antigo, mas à horrenda corrupção deste estado antigo<sup>380</sup>. Na modernidade, há uma interpretação que não compreende que a civilização não nasce, mas renasce<sup>381</sup>, de modo algum conforme à primeira, já existente na antiguidade, pois compreendendo a história de maneira equivocada, acredita que o estado antigo também é digno de ser completamente ultrapassado.

No entanto, a civilização moderna não ultrapassou como um todo a barbárie medieval como Leopardi conta na seguinte anedota:

Em uma noite de verão, passando por uma rua escura, encontrou [amigo de Leopardi, Antonio Ranieri], a uma esquina, nas proximidades da catedral, sob uma janela térrea do edifício que ora pertence aos Riccardi, um ajuntamento de pessoas que diziam com assombro: Oh, um fantasma! [...] um homem [...] disse: “Se alguém me sustentar em seus ombros, poderei verificar o que há lá dentro”, ao que replicou Ranieri: “Se me sustentares, verificarei eu.” Com a anuência daquele homem, Ranieri ergueu-se sobre seus ombros e descobriu, próximo às grades da janela, estendido sobre o

<sup>378</sup> Ibidem. p. 541; *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1021.

<sup>379</sup> Ibidem. p. 541; *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1021.

<sup>380</sup> Ibidem. p. 541; *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1021.

<sup>381</sup> Ibidem. p. 541; *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1021.

espaldar de uma cadeira, um avental negro que, agitado pelo vento, dava a impressão de braços que se moviam; e sobre a cadeira, apoiada no mesmo espaldar, uma roca de fiar fazia as vezes da cabeça da sombra. Ranieri apanhou-a e mostrou-a ao povo reunido, que se dispersou com muito riso. [...] talvez não seja tão inútil à crítica histórica e à filosofia saberem que, no século XIX, em plena Florença, que é a cidade mais culta da Itália e onde a população é particularmente mais esclarecida e mais civilizada, veem-se fantasmas que são apenas rocas de fiar. E os estrangeiros contenham aqui o riso com que costumam saudar nossos assuntos, porque é de conhecimento público que nenhuma das três grandes nações que, como dizem os jornais, *maschent à la tête de la civilisation*, crê em espíritos menos que a italiana<sup>382</sup>.

Nesse sentido, o desenvolvimento e os progressos da racionalidade moderna não ultrapassou completamente as superstições e os preconceitos, mas preocupou-se mais em nos afastar daquilo que remete às nossas raízes materiais<sup>383</sup>. Leopardi, em contraponto ao pensamento moderno, afirma que um povo de filósofos seria o menor e mais covarde do mundo<sup>384</sup>. Constata isso, principalmente, após perceber que o século XIX ao cultuar as coisas racionais descuidou do corpo, da relação com a natureza, da moral e que isso não trouxe um progresso real. Leopardi demonstra que os povos antigos da Grécia Clássica e da Roma Republicana, anteriormente ao desenvolvimento de uma filosofia que divide os seres humanos entre alma e corpo, eram plenos de vitalidades e tanto mais capazes de empreender uma nação com uma moral consistente baseada nas grandes ilusões de glória, justiça, amor de si que possibilitavam grandes atos.<sup>385</sup>

Isso se deve a uma relação com a natureza que se dava de forma não hierárquica e incendiária.<sup>386</sup> Era essa relação que possibilitava a existência das grandes ilusões que alimentavam a poesia e conseqüentemente a vida prática. A poesia, portanto, alimentada pelas faculdades sensíveis e pelas ilusões, tinha um grande papel na formação moral dos seres humanos e valorizava a vitalidade

<sup>382</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Pensamentos*. p. 472; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. pp. 628-629.

<sup>383</sup> ESPOSITO, Roberto. *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*. p. 142.

<sup>384</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 100. “E un popolo di filosofi sarebbe il più piccolo e codardo del mondo.”

<sup>385</sup> *Ibidem*. p. 97.

<sup>386</sup> Cf. LEOPARDI, Giacomo. *Epistolario*. In: LEOPARDI, Giacomo. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 1168. Em uma carta a Pietro Giordani, Leopardi diz que a razão deveria iluminar a natureza com suas descobertas, mas ao contrário a incendeia: “(...)non so come consolarvi, se non pregandovi a concedere qualche cosa alle illusioni che vengono sostanzialmente dalla natura benefattrice universale, dove la ragione è la carnefice del genero umano, è una fiaccola che deve illuminare ma non incendiare, come pur troppo fa.” (...) não sei como consolá-lo senão pedindo-lhe que conceda algo às ilusões que vem substancialmente da natureza benfeitora universal, onde a razão é a carrasca do gênero humano, é uma chama que deve iluminar, mas não incendiar, assim como faz.

corporal e imaginativa deles. A razão ao diminuir o valor da poesia e de tudo que fosse alimentado pelas faculdades sensíveis, atrofiando a atividade dessas faculdades torna o corpo débil e separa-se da vida prática.

No entender de Leopardi, nem o conhecimento moderno no século XIX tem a consistência que pressupõe ter. Ao fazer referência a Bacon, reafirma a força do antigo sobre o mais próximo, pois compreende que ele havia descoberto muitas verdades capazes de ainda fazer os modernos maravilharem-se diante delas e, sendo ele quase o primeiro filósofo moderno, tendo escrito ainda no renascimento da filosofia, poderíamos concluir que o primeiro vê mais sobre aquilo que não saberiam ver os seus infinitos sucessores, mesmo com todas as luzes conquistadas posteriormente.<sup>387</sup> Para Leopardi, os progressos do espírito humano nos levaram a um conhecimento restrito, a uma atitude de desaprender mais do que de aprender, ao saber sempre menos sobre a natureza, por exemplo, a qual acreditamos conhecer quando, verdadeiramente, nos aproximamos apenas dos fatos e leis que impomos à ela, e à restrição da amplitude da ciência humana, principalmente. Se um fato se apresenta estranho ao conhecimento moderno não se ousa nem pronunciar a sua impossibilidade, não se cogita um outro exame.<sup>388</sup> É um conhecimento limitado, mas que não assume esse limite e nem se aventura sobre o não saber, daí Leopardi ironizar sobre o conhecimento buscado pelo espírito humano de 1700 até sua época, o qual consiste em: “saber mais e mais sobre não saber”<sup>389</sup>, não por assumir que existe algo que está escapando ao conhecimento, mas por acreditar que conhece mesmo diminuindo a amplitude que a ciência humana pode alcançar.

Ou seja, é um conhecimento que se conforma com pouco e por isso, esse ideal de aperfeiçoamento humano ligado ao desenvolvimento do conhecimento científico moderno não tem implicações sobre a felicidade humana. Leopardi expõe

---

<sup>387</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 355.

<sup>388</sup> Cf. *Ibidem*. p. 902. “Tanto è vero che il progresso dello spirito umano consiste, o certo ha consistito finora, non nell’imparare ma nel disimparare principalmente, nel conoscere sempre più di non conoscere, nell’avvedersi di saper sempre meno, nel diminuire il numero delle cognizioni, restringere l’ampiezza della scienza umana. Questo è veramente lo spirito e la sostanza principale dei nostri progressi dal 1700 in qua, benchè tutti, anzi non molti, se ne avveggano.” Tanto assim que o progresso do espírito humano consiste, ou certamente consistiu até agora, não em aprender, mas em desaprender, principalmente, em saber mais e mais sobre não saber, em saber que sabemos cada vez menos, em diminuir o número de cognições, restringir a amplitude da ciência humana. Este é verdadeiramente o espírito e a substância principal dos nosso progressos de 1700 até então, embora todos, na verdade não muitos, estejam ciente disso.

<sup>389</sup> *Ibidem*. p. 902.

uma definição de felicidade<sup>390</sup> como um estado de amor ao próprio modo de ser que não tem limites, um amor de si que não pode cessar, isto é, que não é compatível com a satisfação e com o contentamento. Ela se apresentaria no contentamento com o próprio ser e no amor perfeito do próprio estado, porém esse estado não se realiza e ela se torna impossível, pois sempre desejamos um bem maior, daí ser impossível ser feliz e contentar-se diante de tamanha amplitude de desejo.<sup>391</sup> E que, muito menos pode se realizar em um mundo que se contenta com o pouco que a civilização moderna oferece e que não reconhece a amplitude da felicidade humana.

Desse modo, há uma grande banalização do saber no século XIX, para Leopardi, na qual inclui essa falsa felicidade que o conhecimento moderno pretende. A cultura moderna pouco contribui, verdadeiramente, para amenizar a infelicidade humana. Na sua compreensão, em vez de aumentarmos o nosso saber só fazemos substituir um pelo outro, descobrimos coisas diariamente as quais já haviam sido descobertas pelos nossos antepassados<sup>392</sup> e afirma ainda que: “Os homens aprendem todos os dias, mas o gênero humano se esquece, e não sei se da mesma forma.”<sup>393</sup> O “conhecível” cresce, mas o espaço da vida não, pois ele não admite

---

<sup>390</sup> Ibidem. p. 903. “Felicita non è altro che contentezza del proprio essere e del proprio modo di essere, soddisfazione, amore perfetto del proprio stato, qualunque del resto esso stato si sia, e fosse pur anco il più spregevole. Ora da questa sola definizione si può comprendere che la felicità è di sua natura impossibile in un ente che ami se stesso sopra ogni cosa, quali sono per natura tutti i viventi, soli capaci d'altronde di felicità. Un amor di se stesso che non può cessare e che non ha limiti, è incompatibile colla contentezza, colla soddisfazione. Qualunque sia il bene di cui goda un vivente, egli si desidererà sempre un ben maggiore, perchè il suo amor proprio non cesserà, e perchè quel bene, per grande che sia, sarà sempre limitato, e il suo amor proprio non può aver limite. Per amabile che sia il vostro stato, voi amerete voi stesso più che esso stato, quindi voi desiderate uno stato migliore. Quindi non sarete mai contento, mai in uno stato di soddisfazione, di perfetto amore del vostro modo di essere, di perfetta compiacenza di esso. Quindi non sarete mai e non potete esser felice, nè in questo mondo, nè in un altro.” Felicidade não é senão contentamento com o próprio ser e com o próprio modo de ser, satisfação, amor perfeito ao próprio estado, qualquer que seja este estado, e foi até o mais desprezível. Ora, a partir dessa única definição, se pode compreender que a felicidade é por natureza impossível em um ente que se ama acima de todas as coisas, as quais são por natureza todos os vivos, os únicos capazes de felicidade. Um amor de si mesmo que não pode cessar e que não tem limites é incompatível com o contentamento, com a satisfação. Qualquer que seja o bem o qual goza um ser vivo, ele sempre desejará um bem maior, porque o seu amor próprio não cessará e porque aquele bem, por maior que seja, será sempre limitado e o seu amor próprio não pode ter limite. Por mais amável que seja o seu estado, você se amará a si mesmo mais do que neste estado, portanto, você desejará um estado melhor. Então você nunca será feliz, nunca se encontrará em um estado de satisfação, de perfeito amor ao seu modo de ser, de perfeita complacência dele. Portanto, você nunca será e não poderá ser feliz, nem neste mundo nem em outro.

<sup>391</sup> Ibidem. p. 903.

<sup>392</sup> Ibidem. p. 999.

<sup>393</sup> Ibidem. p. 999. “Gli uomini imparano ogni giorno, ma il genere umano dimentica, e non so se altrettanto.”

excessiva cognição<sup>394</sup> e, segundo ele, o conhecimento do âmbito material e concreto da vida pouco progrediu.

Por conseguinte, o livro tornou-se artigo de moda. Leopardi afirma que: “[...] a moda do século é que se imprima muito e que nada se leia”<sup>395</sup> e que: “os livros são impressos para serem admirados, e não para serem lidos.”<sup>396</sup> E nesse sentido buscou-se refazer tudo, na lógica da moda, nas artes e nas ciências, porque nada sabem criar.<sup>397</sup> Desse modo também compreende Benjamin ao citar nas *Passagens*: “Sob as vestimentas de pompa com as quais se decoram as artes e a literatura, não há um só coração que bata, e são pessoas mortas, que pregam sobre vós seus olhos fixos, apagados e frios, quando perguntais ao século onde estão as inspirações, onde estão as artes, onde está a literatura.”<sup>398</sup>

Nesse sentido, Benjamin vai pensar também como a cultura do povo vem afetada na própria cidade, a partir de uma transição para o modelo urbano moderno, a saber, o modelo capitalista, no século XX na cidade de Nápoles, a qual representa a infância da civilização ocidental. É possível, a partir da experiência de Benjamin com Nápoles, questionarmos sobre quais contribuições às relações ético-políticas da cidade foram obtidas com essa transição ao moderno já no século XX no âmbito das relações econômico-sociais, considerando ainda o modo pelo qual ela foi realizada.

As imagens textuais de Benjamin revelam uma experiência não só muito própria do autor com o lugar, mas também algo muito objetivo sobre ele<sup>399</sup>, pois abre mão de ver apenas aquilo que deseja na cidade e busca uma leitura imanente, a

---

<sup>394</sup> Ibidem. p. 999.

<sup>395</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Pensamentos*. p. 472; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 628.

<sup>396</sup> Ibidem. p. 472; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. p. 628.

<sup>397</sup> Ibidem. p. 474; *Pensieri*. In: LEOPARDI, G. Tutte le poesie e tutte le prose. pp. 629-630.

<sup>398</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 181. [C 5,3] Benjamin cita ainda a seguinte passagem sobre esse tema da decadência da criatividade. A saber, de um escritor classicista, e a já citada de um defensor do ancien régime, Nettement, porém ambas as passagens vem trazidas aqui neste trabalho com o intuito de pensar uma crítica não conservadora no âmbito da cultura e da política, tomando a lógica da citação que proporciona um deslocamento em função da ideia que pretende se defender, pois Benjamin não era nem um monarquista nem um classicista, mas traz nas *Passagens* aquilo que serve à sua crítica ao mundo moderno. E revelar decadência da criatividade, bem como a repetição do antigo como novidade é algo caro à sua obra. Cf. também BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 204. [D 3, 1] “Em resumo, a arte clássica urbana, depois de ter apresentado suas obras-primas, esterilizou-se no tempo dos filósofos e dos fabricantes de sistemas. O século XVIII, que terminava, havia trazido à luz inúmeros projetos; a Comissão dos Artistas os reunira em corpo de doutrina, o Império os aplicava sem originalidade criadora. Ao estilo clássico, flexível e vivo, sucedia o pseudoclássico, sistemático e rígido... O Arco do Triunfo repete a porta Louis XIV, a coluna Vendôme é imitação de Roma, a Madeleine, a Bolsa de Valores e o Palais-Bourbon são templos antigos.”

<sup>399</sup> Cf. BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do Olhar*. Walter Benjamin e o projeto das *Passagens*. p. 53.

qual só é possível se considerar uma experiência concreta com o lugar. Nápoles, nessas imagens, é a cidade que confronta o antigo e o moderno<sup>400</sup>, apresenta as ruínas de uma arquitetura antiga, mas já expressa a transição ao capitalismo. No entanto, essa transição se realiza de modo vacilante e acidentário<sup>401</sup>, fazendo com que a ordem pré-capitalista ainda esteja atuante na ausência de fronteiras entre “privado e público, entre labor e ócio, entre pessoal e comunitário”<sup>402</sup>, fronteiras as quais são impostas pela ordem capitalista. No seu entender, “a miséria efetuou uma extensão dos limites”<sup>403</sup>, a qual revela também uma liberdade de espírito<sup>404</sup>.

Assim, é possível compreender que uma transição que é desafiada a todo momento pelo modo de vida anterior e que quer se impor de qualquer modo está fadada ao fracasso, e mais, impõe aos indivíduos um sofrimento<sup>405</sup>. Em termo econômico-social, a transição ao moderno em Nápoles gera um capitalismo subdesenvolvido<sup>406</sup>. No qual reina a malandragem<sup>407</sup>, a profissionalização da mendicância<sup>408</sup>, e a ambição e necessidade do dinheiro impõem às tradições locais um modelo de espetáculo aos estrangeiros.<sup>409</sup>

Em 1926, Benjamin expõe uma transição em Moscou que opera de modo diferente da transição observada em Nápoles em 1924 à qual lhe parece fazer um contraponto interessante, que é a transição ao socialismo, mas que contém o mesmo elemento de confronto entre antigo e moderno, mais precisamente entre campo e cidade, mas que não necessariamente impõe aos indivíduos uma mutação completa no modo de vida, causando-lhes sofrimento. Em Nápoles há ainda uma expressão da liberdade de espírito, mas já muito tolhida pela transição ao capitalismo. Quanto a Moscou, Benjamin observa o descuido com a questão cultural, pois buscando a revolução econômica, a cultura foi até reprimida.<sup>410</sup> Discussões em

---

<sup>400</sup> Cf. Ibidem. p. 51.

<sup>401</sup> Ibidem. p. 51.

<sup>402</sup> Ibidem. p. 51.

<sup>403</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. Imagens do pensamento. Nápoles. p. 153.

<sup>404</sup> Ibidem. p. 153.

<sup>405</sup> Ibidem. p. 146.

<sup>406</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do Olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. P. 52.

<sup>407</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. Imagens do pensamento. Nápoles. p. 152.

<sup>408</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do Olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. P. 52.

<sup>409</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. Imagens do pensamento. Nápoles. p. 149.

<sup>410</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do Olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. p. 55. Ver também BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. Imagens do pensamento.

torno das questões formais na arte são desprezadas e emudecidas, sendo a arte submetida a uma “doutrina oficial” privando os artistas, muitas vezes, de seus fundamentos.<sup>411</sup> E também observa a perda do sentimento de mobilização, principalmente daquela geração que participou ativamente da Revolução, ela começou a envelhecer e, a estabilização da situação do Estado, gerara uma indiferença e tranquilidade.<sup>412</sup>

No entanto, em Moscou, diferentemente do modelo construído pela sociedade capitalista, o modo de se relacionar com as coisas materiais assim como com o tempo é outro. Daí Benjamin afirmar que: “não se tem aqui nem o conceito nem a necessidade de consumo do Europeu”<sup>413</sup>, principalmente porque o poder na Rússia está separado do dinheiro e, portanto, o povo regula o consumo de acordo com as suas necessidades reais ou por algo associado à fantasia popular<sup>414</sup> e não com o intuito de uma ascensão social, algo que se revela também nos produtos supérfluos vendidos nas feiras que não indicam nenhuma distinção social de classe.<sup>415</sup> A exemplo dos brinquedos de madeira, enfeites de natal, bonecas que representam eventos típicos, como a boneca de palha que representa a colheita de verão, miniaturas de móveis.<sup>416</sup> A ampliação do consumo deveria ocorrer apenas nesse sentido de superar a escassez das necessidades estéticas e comunitárias, para além das materiais e não no sentido de introduzir o sentimento de ambição nos

---

Moscou. p. 176. Aqui Benjamin destaca certo atraso da cultura Russa revelado no teatro, por exemplo, no “helenismo antiquado” e “cópia da arte cênica imperial”.

<sup>411</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. Imagens do pensamento. Moscou. p. 177.

<sup>412</sup> BENJAMIN, Walter. *Diário de Moscou*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 115.

<sup>413</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. Imagens do pensamento. Moscou. p. 174.

<sup>414</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do Olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. p. 55.

<sup>415</sup> Cf. PASOLINI, Pier Paolo. *Escritos Corsários, Cartas Luteranas: uma antologia*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006. p. 47, 51-52. Em consonância com a compreensão benjaminiana, podemos destacar a de Pier Paolo Pasolini em um ensaio de 1974, quando fala do que impressiona ao caminhar pelas ruas de uma cidade da União Soviética. Ele conclui que a Modernidade conquistada pelos russos não destruiu a identidade, a cultura de um povo, a sua simplicidade no modo de ser. Observa uma igualdade nos gestos, no modo de vestir, de caminhar, de sorrir que revela antes que não há mais diferença de classe do que uma homologação e perda de identidade. Nas cidades do Ocidente, contextualizando com a época do milagre econômico na Itália à qual se refere Pasolini, há uma uniformidade das multidões, mas a igualdade não é real, os indivíduos são iguais apenas na ânsia pelo consumo, destituídos de identidade. O povo possui, na Rússia, um comportamento uniforme porque preservaram a cultura e conquistaram uma igualdade e não por terem assumido um padrão de comportamento imposto pelos meios de comunicação, pelo consumo ou, mais precisamente, pelo poder, portanto, é um fenômeno positivo, enquanto no Ocidente a uniformidade é um fenômeno negativo, pois a igualdade não foi conquistada, mas recebida de presente e relativa à um padrão imposto e não à uma cultura autêntica.

<sup>416</sup> BENJAMIN, Walter. *Diário de Moscou*. p. 142.



cotidiano dos indivíduos<sup>417</sup>. Quanto à relação com o tempo que tem os indivíduos em Moscou, Benjamin destaca que eles parecem muito pouco pragmáticos ao se embriagarem pelo tempo, há ainda uma possibilidade de se esquecer do por que e pra onde se está indo.<sup>418</sup>

Moscou revela para Benjamin aquilo que não se encontrava mais em outras metrópoles, a particularidade do espaço e dos comportamentos, ainda não diluídas no modo de ser moderno. Leopardi observara que era algo próprio do moderno essa tendência a uma destituição das particularidade, daí ele afirmar:

[...] no [povo] moderno não encontrarão nada de singular nem de curioso, e tudo aquilo que há para ver nos outros países podem contar com eles [viajantes modernos] terem visto no próprio sem viajar. Exceto pelas pequenas diferenças provenientes do clima e do caráter de cada povo, que, no entanto, vão sempre cedendo ao impulso moderno de igualar tudo [...] E, em geral, pode-se dizer que a tendência do espírito moderno é de reduzir o mundo inteiro a uma nação, e todas as nações a uma só pessoa.<sup>419</sup>

Como uma exceção, Benjamin ainda nos revela sobre a paisagem urbana em Moscou algo que a urbanização capitalista afastou e diz: “Notei outra coisa nestes últimos dias: não é só a neve que pode nos fazer sentir saudades de Moscou, mas também o céu. Em nenhuma outra metrópole se vê um céu tão amplo. A causa disso são os edifícios, em geral muito baixos.”<sup>420</sup>

#### 4.3 IL VERO E IL BELLO EM LEOPARDI E BENJAMIN: POR UMA INTEGRALIDADE ANTROPOLÓGICA

A ideia de uma integralidade antropológica<sup>421</sup> é mais um ideal ético do que propriamente um conceito. Percebemos em ambos os autores aqui estudados um pensamento que coincide com esse ideal, o qual pressupõe a crítica da

<sup>417</sup> BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do Olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. p. 55.

<sup>418</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II: Rua de mão única. Imagens do pensamento*. Moscou. p. 168.

<sup>419</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 108. “[...] nel [popolo] moderno non troveranno niente di singolare nè di curioso, e tutto quello che c'è da vedere negli altri paesi possono far conto di averlo [moderni viaggiatori veduto nel proprio senza viaggiare. Eccetto le piccole differenze provenienti dal clima e dal carattere di ciaschedun popolo, i quali però vanno sempre cedendo all'impulso moderno di uguagliare ogni cosa [...] E in genere si può dire che la tendenza dello spirito moderno è di ridurre tutto il mondo una nazione, e tutte le nazioni una sola persona.”

<sup>420</sup> BENJAMIN, Walter. *Diário de Moscou*. p. 122.

<sup>421</sup> É importante destacar que tal conceito não está presente na obra dos autores estudados nessa dissertação, mas sim, a ideia que remete a este conceito.

racionalidade moderna e da desvalorização das faculdades sensíveis no processo de conservação da vida coletiva. Portanto, tal ideia não se reduz ao plano epistemológico, ou a uma busca de reforma do saber, mas é tomada por conta de uma preocupação com o âmbito da prática. Não apenas a razão pode construir sistemas, leis ou intervenções na cultura e na sociedade, mas também a imaginação, as paixões e a memória, por exemplo, atuam na construção de ideias que movem os indivíduos a agirem em prol dessa conservação. O que percebemos é justamente o fato de que os ideais da razão moderna mais conformam os indivíduos e os fazem aceitarem o presente tal qual é, como se esse fosse o único caminho possível a ser tomado, do que alimentam a busca de novos ideais e novos caminhos para vida coletiva. Visto que não atingimos, na Modernidade, muitos progressos na sociabilidade devido ao primado da ambição, do egoísmo e da injustiça, é necessário vislumbrar uma alternativa a esses danos. Portanto, o primado de um ideal ético de integralidade antropológica torna-se importante, ao compreender a diversidade que compõe a natureza humana e o espírito humano. Ele opõe-se à privação, imposta aos seres humanos, das faculdades pré-reflexivas capazes de criarem ideais fortes para vida coletiva, de imaginarem novos mundos, de através das paixões moverem as ações humanas em prol da justiça e da igualdade. No entanto, não cai em um irracionalismo, visto que pressupõe uma integralidade e não uma exclusão da faculdade reflexiva, mas um resgate do todo do ser humano.

Com base nesse primado, Leopardi investiga a modernidade e a aridez na cultura e filosofia modernas, as quais não permitem contribuir nem com uma compreensão verdadeira do tempo e nem com uma alternativa aos danos causados pela civilização e conclui que o ser humano depois de ter posto em atividade a sua reserva analítica não pode mais dispensá-la.<sup>422</sup> Desse modo, no ano 1819, Leopardi realiza uma viragem filosófica<sup>423</sup> no sentido de constatar que há uma desvalorização da poesia e das ilusões, as quais eram promovidas por uma relação com a natureza. Sua reflexão parte de uma completa negação de um modelo racional geométrico e

<sup>422</sup> Cf. ESPOSITO, Roberto. *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*. p. 145.

<sup>423</sup> Cf. LEOPARDI, Giacomo. *Opúsculos Morais*. pp. 223-277; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. pp. 182-235. A viragem do belo ao verdadeiro de Leopardi diz respeito a um modo que ele mesmo encontrou de mostrar a infelicidade humana, pois já que não seria mais possível o antigo modo de viver com a sua vitalidade, era necessário que a razão ao menos não iludisse a humanidade com promessas de felicidade e aperfeiçoamento que ela não poderia cumprir. A obra *Opúsculos morais* realiza esse trabalho, mostrando através de uma "filosofia desesperada" que a razão não trouxe senão infelicidade no âmbito da vida civil.

de uma poesia sentimental, pois para ele: “poetas não eram senão os antigos, e não são agora senão as crianças, ou juvenzinhos, e os modernos que tem este nome, não são senão filósofos.”<sup>424</sup> Justamente porque os poetas modernos não têm, para Leopardi, uma base na fantasia ou na sensibilidade, mas na razão.

No entanto, mesmo Leopardi dedicando-se à razão ele não abandona a poesia, pela possibilidade de ela enriquecer a reflexão. A obra *Opúsculo morais*, ainda que sendo um escrito de filosofia, conserva elementos poéticos, levando em conta o estilo, elementos da vida prática, da sensibilidade e da imaginação. Contrapondo-se, nesse sentido, ao modo analítico e geométrico de pensamento da modernidade e destacando a importância de uma verdadeira união entre poesia e filosofia, fazendo existir um pensamento poetante ou uma ultrafilosofia, pois o ser humano é um ser que imagina mesmo quando pensa.<sup>425</sup>

Oferecendo um papel de destaque para a poesia na compreensão do mundo, Leopardi fala de como a mais perfeita reflexão filosófica necessita também dos elementos poéticos e de uma postura poética diante daquilo que tenta compreender e diz:

Então, veja o quanto é difícil encontrar um filósofo verdadeiro e perfeito. Pode-se dizer que esta qualidade é a mais rara e mais estranha que pode ser concebida e que surge apenas uma a cada dez séculos, embora nunca tenha surgido. (Aqui você reflete sobre o quanto o sistema de coisas favorece o pretenso aperfeiçoamento do homem mediante a perfeição da razão e da filosofia). É absolutamente indispensável que um tal homem seja sumo e perfeito poeta, mas não para raciocinar como poeta, antes pelo examinar de um pensador muito frio e calculador, o que o único poeta ardentíssimo pode conhecer. O filósofo não é perfeito, se ele é apenas um filósofo, ele emprega a sua vida a si mesmo, somente ao aperfeiçoamento da sua filosofia, da sua razão, à pura descoberta da verdade, que é único e puro fim do filósofo. A razão precisa da imaginação e das ilusões que ela destrói; o verdadeiro do falso; o substancial do aparente; a insensibilidade mais perfeita da sensibilidade mais viva; o gelo do fogo; a paciência da impaciência; a impotência da suma potência; o pequenino do grandíssimo; a geometria e a álgebra da poesia, etc.<sup>426</sup>

<sup>424</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 107. “poeti non erano se non gli antichi, e non sono ora se non i fanciulli o giovanetti, e i moderni che hanno questo nome, non sono altro che filosofi.”

<sup>425</sup> ESPOSITO, Roberto. *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*. p. 149.

<sup>426</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 443. “Quindi si veda quanto sia difficile a trovare un vero e perfetto filosofo. Si può dire che questa qualità è la più rara e strana che si possa concepire e che appena ne sorge uno ogni dieci secoli, seppur uno n'è mai sorto. (Qui riflettete quanto il sistema delle cose favorisca il preteso perfezionamento dell'uomo mediante la perfezione della ragione e della filosofia). È del tutto indispensabile che un tal uomo sia sommo e perfetto poeta, ma non già per ragionare da poeta, anzi per esaminare da freddissimo ragionatore e calcolatore ciò che il solo ardentissimo poeta può conoscere. Il filosofo non è perfetto, s'egli non è che filosofo, esse impiega la sua vita a se stesso al solo perfezionamento della sua filosofia, della sua ragione, al puro ritrovamento del vero, che è pur unico e puro fine del perfetto filosofo. La ragione ha bisogno dell'immaginazione e delle illusioni ch'ella distrugge; il vero del falso; il sostanziale dell'apparente;

Para conhecer a natureza, por exemplo, a razão humana precisa identificar que nela há elementos poéticos e se a razão não os conhecer o que ocorre é uma penetração escassa diante dela.<sup>427</sup> Antes de conhecer a parte sensível da natureza é impossível conhecer a sua parte calculada, pois a própria natureza se apresenta dessa forma, primeiramente pela parte sensível e quem não a conhece não pode sobre ela raciocinar. E por isso, diz Leopardi: “[Quem] ignora o poético da natureza, ignora uma grandíssima parte dela, antes não conhece absolutamente a natureza, porque não conhece seu modo de ser.”<sup>428</sup>

A experiência da verdade só será possível com essa união entre poesia e filosofia, pois somente uma ou outra não dá conta da compreensão do mundo. Promovendo tal articulação interna entre a faculdade imaginativa e a reflexiva será possível não se render completamente à infelicidade que os costumes modernos impõem. Tal união traz também novamente a força de impacto da filosofia que foi perdida na linguagem filosófica moderna.<sup>429</sup> É necessário, portanto, levar adiante a reflexão racional para poder compreender a catástrofe do mundo, porém sem uma vitalidade, oriunda da de um saber da poesia, essa reflexão não será suficiente para fazer o ser humano suportar tal catástrofe. Desse modo, a razão não pode abandonar a poesia, pois ela traz essa vitalidade proveniente das ilusões da natureza que implica na ordem moral da vida civil.

O pensamento de Leopardi, como um pensamento materialista, que tem como base para a condição humana a importância da natureza toma esse afastamento da condição natural, das faculdades sensíveis, da vitalidade do corpo como prejudicial ao ser humano. No entanto, esse sentimento não faz com que Leopardi abandone completamente a poesia e o conhecimento das línguas, pois ambas enriquecem a reflexão empreendida nos *Opúsculos Morais*, tomando de forma não geométrica e analítica os elementos dela, pois também guiada pela questão prática e levando em consideração as questões que remetem à sensibilidade.

---

l'insensibilità la più perfetta della sensibilità la più viva; il ghiaccio del fuoco; la pazienza dell'impazienza; l'impotenza dela somma potenza; il piccolismo del grandissimo; la geometria e l'algebra dela poesia, ec.”

<sup>427</sup> Ibidem. p.442.

<sup>428</sup> Ibidem. p.442. “[chi] ignora il poetico della natura, ignora una grandissima parte della natura, anzi non conosce assolutamente la natura, perchè non conosce il suo modo di essere.”

<sup>429</sup> ESPOSITO, Roberto. *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*. p. 139.

Tomando as reflexões nos *Opúsculos*, vemos que Leopardi prioriza a relação entre a razão e as faculdades sensíveis na compreensão da vida civil ao refletir sobre a demonstração de ideias científicas novas, que estas sendo provadas geometricamente não garantiria que tomassem lugar no mundo sem antes se estabelecerem mediante o costume e o exemplo, por isso os indivíduos devem antes acostumar os ouvidos e depois o intelecto para que a crença nas ideias se estabeleça como qualquer outra coisa por hábito e não pelas certezas concebidas pela razão.<sup>430</sup> Tal é a influência das faculdades sensíveis no campo científico-filosófico, sem elas as descobertas não têm valor prático e detêm-se na abstração.

E no seu *Zibaldone di pensieri*, obra extensa na qual estão contidos os fragmentos que atestam a elaboração crítica de Leopardi acerca de vários temas, mas, sobretudo, de sua crítica ao mundo moderno. No *Zibaldone* se apresenta também a concepção de filosofia em Leopardi ou de uma ultrafilosofia. Uma articulação entre saberes e faculdades na qual há o primado de uma integralidade antropológica, visto que o indivíduo constitui diversos saberes e é constituído por diferentes faculdades distinguindo-se da concepção moderna de filosofia. Daí ele afirmar:

A civilização das nações consiste em um concerto entre a natureza e a razão, em que ela, isto é, a natureza, ocupa a maior parte [...] Os Romanos não foram jamais filósofos como quando se inclinaram à barbárie, isto é, no tempo da tirania [...] a salvaguarda da liberdade das nações não é a filosofia nem a razão, como agora, que se pretende que estas devem regenerar a coisa pública, mas a virtude, as ilusões, o entusiasmo, em suma, a natureza, de que estamos muito distantes. Um povo de filósofos seria o menor e mais covarde do mundo. Portanto, a nossa regeneração depende de uma ultrafilosofia, por assim dizer, que conhecendo inteiramente e profundamente as coisas, nos reaproxime da natureza. Este deveria ser o fruto da luzes extraordinárias deste século.<sup>431</sup>

Desse modo, Leopardi concilia, por exemplo, poesia e filosofia, os quais são saberes distintos que expressam a compreensão do mundo através de

<sup>430</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Opúsculos Morais*. p. 148; LEOPARDI, G. *Operette Morali*. p. 110.

<sup>431</sup> Cf. LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 100. “La civiltà delle nazioni consiste in un temperamento della natura colla ragione, dove quella cioè la natura abbia la maggior parte[...] I romani non furono mai così filosofi come quando inclinarono alla barbarie, cioè a tempo della tirania[...] la salvaguardia della libertà delle nazioni non è la filosofia nè la ragione, come ora si pretende che queste debbano rigenerare le cose pubbliche, ma le virtù, le illusioni, l'entusiasmo, in somma la natura, dalla quale siamo lontanissimi. E un popolo di filosofi sarebbe il più piccolo e codardo del mondo. Perciò la nostra rigenerazione dipende da una, per così dire, ultrafilosofia, che conoscendo l'intiero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura. E questo dovrebb'essere il frutto dei lumi straordinari di questo secolo.”

faculdades diferentes. A poesia é alimentada pela imaginação, pela sensibilidade e pelas paixões, algo mais próximo daquilo que pertence à natureza humana, enquanto a filosofia é alimentada pela racionalidade. Mesmo já tendo como um dado a razão, a poesia possibilitaria uma reabilitação da natureza na compreensão da realidade, trazendo um vigor para o pensamento e para as ações possivelmente despertadas por ele. No entanto, o desenvolvimento das luzes diminuiu o papel de interferência da natureza na vida civil, assim como afunilou a compreensão sobre ela. Crítica que está presente na obra de Benjamin, quando defende uma outra racionalidade que possibilite mesmo que de forma não demonstrativa, compreender experiências extra-rationais e situações cotidianas. A natureza foi desnudada como um objeto de conhecimento mecânico, encerrada na causalidade, quando sob sua grandeza escondiam-se mistérios e segredos que alimentavam uma atração sobre ela. Assim, também Benjamin se afastará da tradição filosófica moderna, principalmente ao expor sua concepção de método, contraposta à tradição cartesiana. Contudo, nem Benjamin nem Leopardi defendem uma saída pelo irracionalismo, mas a necessidade de que a razão seja algo mais amplo, sem pretensões de perfeição, para que possa compreender aquilo que escapa à visão mecanicista, geométrica e analítica e que pressuponha uma delicadeza do olhar. Todos esses pressupostos permitem à filosofia voltar-se para aquilo que não é filosófico, que escapa a toda demonstração e cálculo.

Benjamin recusa a ideia de que a filosofia possa seguir o modelo das ciências empírico-analíticas, pois não vem levado em consideração o caráter histórico da linguagem e conseqüentemente da filosofia que é uma atividade também da linguagem.<sup>432</sup> No *Prólogo epistemológico-crítico* da obra sobre o barroco alemão, Benjamin vai pensar a filosofia na sua exposição, ou seja, na sua dimensão estética<sup>433</sup>. Contestando a ideia de que a exposição filosófica é impulsionada pela precisão do conhecimento do objeto, quando, na verdade, ela é constituída pela singularidade daquele que expõe e pelo caráter histórico das línguas. Pressupondo que o método para expor uma verdade filosófica não tem pretensões universalizantes, justamente porque aquele que empreende a investigação quer retornar à coisa que investiga incansavelmente e não abandoná-la assim que a demonstrasse com perfeição, algo que Olgária Matos chama de “afeição ao

---

<sup>432</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração*: ensaios sobre Walter Benjamin. p. 67.

<sup>433</sup> *Ibidem*. p. 63.

objeto.”<sup>434</sup> Só esse afeto pelo objeto que permite a reflexão e contempla a ideia de que ele não é explicável por inteiro. Sem o primado da neutralidade, tal método não esquece dos elementos contingentes pertencentes ao objeto, principalmente aquele histórico, o qual vem permeado de experiências e lembranças<sup>435</sup> e que não pode ser demonstrado tal qual ele é.

A verdade sobre um objeto é como o belo, o qual no *Banquete* de Platão não é facilmente definível e passa por diversas compreensões e discordâncias, provoca a dificuldade e interrupção do discurso como representado na pausa de Pausânias ou no soluço de Aristófanes.<sup>436</sup> A conclusão de Sócrates é de que o belo não é a meta de Eros (aquele voltado para a beleza), mas a geração no belo<sup>437</sup>, por isso que busca, imerso no belo, produzir discursos e pensamentos formidáveis e profundos.<sup>438</sup> Sócrates defende que Eros é como o filósofo, pois este é aquele que está entre o saber e a ignorância, aquele que não se coloca nos extremos, mas na busca do saber, assim como Eros carece da beleza, mas a deseja.<sup>439</sup> Nesse sentido, Eros está na busca do saber, pois também o saber está entre as coisas mais belas. Daí Benjamin afirmar: “Eros não trai o seu impulso originário ao orientar o seu desejo no sentido da verdade, pois também a verdade é bela.”<sup>440</sup> No entanto, Platão estabelece uma hierarquia entre o belo mais sensível e o belo em si, no sentido de que o primeiro é o início do caminho para se chegar ao fim último e a sua fragilidade é redimida por ele. Enquanto Benjamin, em sua leitura do *Banquete*, dissolve tal hierarquia, pois para ele a verdade não é bela em si, mas para aquele que a busca<sup>441</sup>, senão a verdade seria algo automático e não buscado como necessidade vital despertada pelo amor que aquele que a busca tem por ela. Tão importante quanto a verdade é a sua exposição no discurso, ou seja, a sua aparência, a sua forma, pois é onde se refugia a beleza. Por isso não há uma hierarquia entre a

---

<sup>434</sup> MATOS, Olgária C. F. *História viajante: notações filosóficas*. p. 36.

<sup>435</sup> *Ibidem*. P. 38.

<sup>436</sup> PLATÃO. *O Banquete*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2018. p. 53

<sup>437</sup> *Ibidem*. p. 101.

<sup>438</sup> *Ibidem*. p. 109. “Voltado ao mar do imenso do belo e absorto nele, produzirá variados e formosos discursos, pensamentos embebidos de filosofia inesgotável.”

<sup>439</sup> *Ibidem*. p. 95.

<sup>440</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 19.

<sup>441</sup> *Ibidem*. p. 19.

aparência e a ideia em si. Sem a forma da verdade, onde reside o belo<sup>442</sup>, não existe o amor pela verdade e a busca em torno dela, não existe a sua realidade efetiva.<sup>443</sup>

Contudo, aquele que a busca sabe os limites, deve assumir a postura do amante e não do perseguidor, pois ainda que a verdade fuja dos dois, ao amante ela não se apresenta como perfeitamente penetrável, permanece o seu mistério, algo permanece velado, por isso o amante é aquele que faz uma revelação que faz justiça à verdade e não destrói o mistério<sup>444</sup>, esta última atitude do pensamento analítico. Portanto, segundo Olgária Matos, o desejo do absoluto é acompanhado pelo sentimento de que este é vão e, por isso, Eros busca o absoluto no belo<sup>445</sup>. Daí Benjamin afirmar que a exposição da verdade no uso linguístico não é uma apropriação perfeita da verdade, mas uma *alusão*<sup>446</sup> às ideias, ou seja, não podemos partir de premissas tão universais quanto à verdade de um objeto como se nos submetêssemos aos números.<sup>447</sup>

Nesse sentido, é possível aproximar o “método” de Leopardi e de Benjamin, visto que ambos não se submetem a uma compreensão de sistema ou mesmo de filosofia nos moldes tradicionais. Uma filosofia que articula saberes e faculdades, sem estabelecer grandes hierarquias possibilita uma abertura para a compreensão da época a partir de elementos marginalizados, como os comportamentos, a expressão linguística, artística ou elementos do cotidiano.

---

<sup>442</sup> Ibidem. p. 19.

<sup>443</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. p. 72.

<sup>444</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. p. 19.

<sup>445</sup> MATOS, Olgária C. F. *História viajante: notações filosóficas*. p. 40.

<sup>446</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. p. 27.

<sup>447</sup> MATOS, Olgária C. F. *História viajante: notações filosóficas*. p. 36.



## 5 CONCLUSÃO

Com vistas à conclusão, esta dissertação retoma a hipótese inicialmente pretendida para a investigação, tendo a Modernidade como objeto, especificamente o século XIX, a qual defende que há uma relação entre o pensamento de Benjamin e de Leopardi baseada na leitura que Benjamin fez de certas obras de Leopardi, mas também em aproximações possíveis diante do modo de proceder da crítica dos autores.

Há certamente fundamentos para uma união de dois autores não contemporâneos em torno de um tema. Para além daquele que prova que Benjamin leu algumas obras de Leopardi, destacando afinidades desta obra com seu pensamento, acreditamos haver entre os dois uma afinidade metodológica, e, ainda que advinda de premissas diferentes, ambas as metodologias convergem no “fazer justiça às coisas”<sup>448</sup> de que Benjamin nos fala nas *Passagens*. Para fazer justiça às coisas é importante, no entanto, despir-se de método, enquanto este for tão somente abstração, distanciamento da realidade. Nisso Benjamin e Leopardi concordam e são para a tradição filosófica autores fragmentários, despidos de método, quando, na verdade, revelam outra forma de fazer crítica à realidade.

Benjamin, nas *Passagens*, é um materialista influenciado por uma tradição marxista (assim como também um místico, influenciado por Scholem, e um esteta, influenciado por Brecht), mas não se utiliza somente de investigação e transposição teórica, mas também da imediatez das coisas sensíveis. Enquanto Leopardi, também materialista, mas cósmico, no sentido de não inferiorizar a matéria diante do espírito, a sensibilidade ou a imaginação diante da razão como nos afirma no *Zibaldone*:

Nossa mente não apenas não pode conhecer, como nem mesmo conceber algo além dos limites da matéria... Dizemos que nossa alma é espírito. A língua pronuncia o nome dessa essência, mas a mente não concebe outra ideia senão esta, que ela ignora o que, qual e como seja. Imaginamos um vento, um éter, um sopro (e esta foi a primeira ideia que os antigos fizeram do espírito, quando o chamaram pneuma, de pneo, em grego, e spiritus, de spiro, em latim; alma, entre os latinos, se toma por vento, como entre os gregos psiche, derivado de psicho, flo, spiro, refrigério); imaginamos uma chama; adelgamos a ideia de matéria quanto podemos, para

---

<sup>448</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. p. 764. [N 1a, 8] “Método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não surrupiarei coisas valiosas, nem me aproximarei de coisas espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventaria-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os.”

concebermos imagem e semelhança de uma essência imaterial, mas apenas uma semelhança: a imaginação e a concepção dos seres vivos não chega à própria essência, aquela essência que dizemos imaterial, que é precisamente a alma, o espírito, que não pode conceber a si mesmo. Assim, em tão perfeita obscuridade e ignorância acerca de tudo que está ou que se supõe fora da matéria, com que despudor ou com que precário fundamento asseguramos que nossa alma é perfeitamente simples, indivisível e, portanto, não pode perecer? Quem o disse? Nós queremos imaterial a alma, porquanto a matéria não nos parece capaz dos efeitos que observamos e vemos operados pela alma<sup>449</sup>.

No entanto, nos *Pensamentos*, nos *Opúsculos Morais* e no *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos italianos* o materialismo cósmico se transfigura em um método que podemos aproximar ao de Benjamin, pois os costumes e empreendimentos do século XIX são levados em consideração para dizer da barbárie que se apresenta neste tempo. Portanto, se na concepção em sentido cósmico trazida por Leopardi a matéria pensa e sente<sup>450</sup>, podemos então dizer que nos textos mais políticos de Leopardi os fatos podem falar por conta própria e nós podemos não saber como eles falam. Ainda que esta seja uma interpretação perigosa acerca da especificidade do materialismo de Leopardi, distinto daquele inaugurado por Marx e os marxistas e, portanto, daquele de Benjamin, o que os textos morais, políticos e tratados sobre a sociedade de Leopardi nos mostram é a possibilidade de ler nos fenômenos a catástrofe social que se instaura. Mas tal possibilidade pode não vir desse materialismo leopardiano, tão amplo e no sentido de contrapor-se a um espiritualismo dos românticos. Talvez essa possibilidade de fazer justiça às coisas venha de uma tradição do pensamento italiano desde o pensamento ético-político do renascimento destacando-se Maquiavel, Castiglione, Della Casa passando por Giambattista Vico, tradição a qual não descuidou da vida civil e dos costumes dos indivíduos.

Ainda foi possível destacar, no decorrer da investigação, como os elementos da realidade moderna presentes na crítica de Leopardi se solidificaram no século XX, por isso, este trabalho não permaneceu em uma exegese acerca de uma leitura registrada por Benjamin em seus textos, mas também buscou uma

<sup>449</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Seleção do Zibaldone*. in: LEOPARDI, Giacomo Poesia e Prosa, trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996. p. 617.

<sup>450</sup> LEOPARDI, Giacomo. *Zibaldone*. p. 924: “[...] la materia pensa e sente; perchè tu vedi al mondo cose che pensano e sentono, e tu non conosci cose che non sieno materia. Ma non conoscendo il come la materia pensasse e sentisse, ha negato alla materia questo potere, e ha spiegato poi chiarissimamente e compreso benissimo il fenomeno, attribuendolo allo spirito.” [...] a matéria pensa e sente; porque tu vê no mundo coisas que pensam e sentem, e tu não conhece outra coisa que não seja matéria. Mas não conhecendo como a matéria pensasse ou sentisse, negou a ela este poder e então explicou o fenômeno muito claramente e muito bem atribuindo-o ao espírito.

interpretação do tempo presente já anunciada na investigação do século XIX de Leopardi, através da aproximação da crítica dos dois autores. Assim, foi possível ampliar a investigação levando em conta os textos de Benjamin que falam sobre a decadência da experiência, da expressividade, dos liames sociais e sobre a manipulação dos meios de comunicação, a violência da crise econômica sobre os mais pobres, a violência da guerra, não só traumática para o corpo físico, dilacerado, mas para o sentir e o modo de se expressar.

Desse modo, defendemos também a atualidade do pensamento de Leopardi, que ao salientar os limites da racionalidade moderna, não apresentou como suficiente nenhuma reforma do pensamento ao fazer essa crítica. E não descuidou de suas implicações no universo da vida cotidiana e política, antecipando os impactos desastrosos dos ideais modernos, os quais pretendendo criar o paraíso na terra, esqueceram de fortalecer as relações entre os indivíduos, possibilitando as catástrofes das guerras. Esqueceram também de criar ideais para a vida política que ultrapassassem o poder e o dinheiro, possibilitando a violência cotidiana das guerras urbanas, da competitividade e da ambição.

É possível pensar uma alternativa a essa situação catastrófica em Leopardi, principalmente pela via da imaginação, dos afetos, das ilusões as quais se expressam principalmente na cultura de um povo. A literatura seria uma forma, por exemplo, de reestabelecer a cultura de um país, a sua força enquanto comunidade, criando ideais de vida civil. Nesse sentido, para Leopardi é importante contrapor-se à banalização do saber, pois quando a formação dos indivíduos é descuidada há um exercício restrito da alma humana, e as potencialidades do indivíduo são destruídas. Assim, o saber humano só chega até a via pragmática, a qual não necessita de um pensamento mais completo e profundo da realidade, o que torna possível cientistas criarem armas de destruição em massa sem pensarem nos seus fins.

Desse modo, como Leopardi ressoa no pensamento de Benjamin através da crítica à fragilidade dos costumes e da cultura moderna, poderíamos pensar que ressoaria também no pensamento de Adorno sobre a educação, enquanto lugar de demonstração de afeto, como exigência para que Auschwitz não se repita. Auschwitz foi possível por conta da indiferença diante do destino do outro, da incapacidade de amar, da busca de escapar a qualquer custo do prejuízo mesmo que implique a violência sobre o outro, e da fetichização da técnica que sobrepõe os instrumentos aos seres humanos. A educação permitiria criar um ambiente cultural e

intelectual que não favorece a indiferença diante da dor do outro. Mais precisamente, Adorno expõe a consequência de tal indiferença:

Em Paris, durante a emigração, quando eu ainda retornava esporadicamente à Alemanha, certa vez Walter Benjamin me perguntou se ali ainda havia algozes em número suficiente para executar o que os nazistas ordenavam. Havia. Apesar disto a pergunta é profundamente justificável. Benjamim percebeu que, ao contrário dos assassinos de gabinete e dos ideólogos, as pessoas que executam as tarefas agem em contradição com seus próprios interesses imediatos, são assassinas de si mesmas na medida em que assassinam os outros. Temo que será difícil evitar o reaparecimento de assassinos de gabinete, por mais abrangentes que sejam as medidas educacionais. Mas que haja pessoas que, em posições subalternas, enquanto servis, façam coisas que perpetuam sua própria servidão, tornando-as indignas; que continue a haver Bojeis e Kaduks, contra isto é possível empreender algo mediante a educação e o esclarecimento.<sup>451</sup>

Daí o assombro de Benjamin descrito por Adorno ao se questionar se haveria tantos algozes para executar tamanha barbárie e ao perceber que mesmo destruindo a si mesmas as pessoas empreendem atitudes bárbaras, porém enquanto houver uma ordem social que promova a indiferença e a frieza tais algozes continuarão a existir, inclusive no presente, quando para alguns, Auschwitz parece ter ficado em um passado remoto.

---

<sup>451</sup> ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Educação após Auschwitz. Trad. Wolfgang Leo Maar. 3. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2003. pp. 137-138.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Giacomo Leopardi:

LEOPARDI, G. *Cantos* [1831] in: \_\_\_\_\_. Poesia e Prosa. Trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

\_\_\_\_\_. *Correspondência* [1816 – 1837] in: \_\_\_\_\_. Poesia e Prosa. Trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

\_\_\_\_\_. *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'Italiani*. In: LEOPARDI, G. *Tutte le poesie e tutte le prose*. 2. ed. Roma: Newton Compton editori, 2018.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre o estado atual dos costumes dos italianos* [1824] in: \_\_\_\_\_. Poesia e Prosa. Trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

\_\_\_\_\_. *Epistolario*. In: \_\_\_\_\_. *Tutte le poesie e tutte le prose*. 2. ed. Roma: Newton Compton editori, 2018.

\_\_\_\_\_. *Operette Morali*. Milano: Einaudi, 1959.

\_\_\_\_\_. *Opúsculos Morais* [1827] Trad. br. Vilma de Katinszky Barreto de Souza. São Paulo: Editora Hucitec, Instituto Italiano di Cultura e Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro 1992.

\_\_\_\_\_. *Pensamentos* [1831 – 1835] in: \_\_\_\_\_. Poesia e Prosa. Trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

\_\_\_\_\_. *Pensieri*. In: \_\_\_\_\_. *Tutte le poesie e tutte le prose*. 2. ed. Roma: Newton Compton editori, 2018.

\_\_\_\_\_. *Seleção do Zibaldone* [1820 – 1824] in: \_\_\_\_\_. Poesia e Prosa. Trad. br. Affonso Félix de Souza, Alexei Bueno et al., Rio de Janeiro: Aguilar, 1996.

\_\_\_\_\_. *Zibaldone di Pensieri* [1817 – 1832]. Vols. I-II, Milano: Mondadori, 1997.

\_\_\_\_\_. *Zibaldone*. 4 ed. Roma: Newton e Compton editori, 2016.

### Obras de Walter Benjamin:

BENJAMIN, W. *Baudelaire e a modernidade* [1939]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *Diário de Moscou*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Giacomo Leopardi: Pensamentos*, trad. Tereza Callado. [online] Disponível em: <http://www.gewebe.com.br/pdf/cad03/giacomo.pdf> Acesso em: 11/09/2019.

\_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas II: Rua de mão única* [1928]. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Opere complete VI: Scritti 1934-1937*. Torino: Einaudi, 2004.

\_\_\_\_\_. *Origem do drama trágico alemão* [1925]. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. *Passagens* [1982]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

### **Outros autores**

ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. Educação após Auschwitz. Trad. Wolfgang Leo Maar. 3. ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2003.

BAUDELAIRE, C. *Les fleurs du mal*. Paris: Poulet-Malassis, 1857.

\_\_\_\_\_. *O spleen de Paris: pequenos poemas em prosa*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1995.

BINNI, W. *La protesta di Leopardi*. Firenze: Sansoni, 1973.

BUCK-MORSS, S. *Dialética do Olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mundo de sonho e catástrofe: o desaparecimento da utopia de massas na União Soviética e nos Estados Unidos*. Trad. Ana Luiza Andrade, Rodrigo Lopes de Barros, Ana Carolina Cernicchiaro. Florianópolis: Editora da UFSC, 2018.

CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2º ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

ESPOSITO, R. *Pensamento vivo: origem e atualidade da filosofia italiana*, trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GAGNEBIN, J. M. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MONTAIGNE, M. de. SCREECH, M. A. (org.). *Os ensaios: uma seleção*. Trad. Rosa Freire Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MATOS, O. C. F. *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2006.

\_\_\_\_\_. *História viajante: notações filosóficas*. São Paulo: Studio Nobel, 1997.

\_\_\_\_\_. *Palíndromos filosóficos: entre mito e história*. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

PASOLINI, P. P. *Escritos Corsários, Cartas Luteranas: uma antologia*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006.

PATELLA, G. *L'estetica e la sfida degli studi culturali. La nuova estetica italiana*, Palermo, v.1, p 235-242, 2001.

PLATÃO. *O Banquete*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2018.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*. in: \_\_\_\_\_. *Do Contrato Social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. Trad. de Lourdes Santos Machado. 2º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

SARLO, B. *Sete ensaios sobre Walter Benjamin e um lampejo*. Trad. Joana Angélica d'Ávila Melo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

SIMMEL, G. *Filosofia da moda e outros escritos*. 2. ed. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2014.

SOUZA, G. de M. e. *O espírito das roupas: a moda no século dezenove*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA, M. G. de. *Ilustração e História: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001. p. 21.

VICO, G. *Ciência nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.