

Revolução e (crítica do) progresso: a atualidade eco-socialista de Walter Benjamin*

Fabio Mascaro Querido**

“O conceito de progresso deve ser fundamentado na idéia de catástrofe. Que ‘as coisas continuem assim’, eis a catástrofe”.

Walter Benjamin (2006b: 515).

Resumo:

A partir de meados da década de 1970, a emergência da crise ecológica impôs novos desafios ao marxismo. Desde então, a construção de uma perspectiva socialista e ecológica vinculou-se à necessidade de um revigoramento da crítica marxista do “progresso” e do modelo civilizatório capitalista-moderno. Partindo dessa premissa básica, o objetivo deste artigo é destacar a importância de Walter Benjamin – especialmente de sua crítica radical do progresso e da modernidade e de sua concepção da revolução social como interrupção da continuidade histórica – para a constituição contemporânea de uma perspectiva marxista-ecológica, ou melhor, eco-socialista.

Palavras-chave: Walter Benjamin. Crítica do progresso. Eco-socialismo.

O capitalismo e a emergência da crise ecológica

Desde meados da década de 1970, a reorganização dos parâmetros de acumulação e de reprodução ampliada do capital anunciou a emergência de uma crise ecológica sem precedentes, revelando o ímpeto destrutivo que preside a lógica capitalista. Do crescimento exponencial da poluição do ar, da água potável e do meio ambiente, à destruição vertiginosa das florestas tropicais e da biodiversidade, do esgotamento e desertificação do solo à drástica redução da biodiversidade pela extinção de milhares de espécies, são vários os exemplos do caráter destrutivo do modelo civilizatório capitalista.

* Uma versão preliminar deste texto foi apresentada sob o título “La importancia de Walter Benjamin para una perspectiva eco-socialista en el siglo XXI” no Colóquio Internacional “Walter Benjamin/Siegfried Kracauer: Teorias Materialistas de la Historia”, realizado em Buenos Aires entre os dias 9 e 11 de novembro de 2009.

** Mestrando em Sociologia pela Unesp/Araraquara. End. eletrônico: fabiomascaro@yahoo.com.br

Desde então, “as ameaças contra as condições físicas de reprodução da vida atingiram, em numerosos países e até em regiões inteiras, uma dimensão muito mais trágica que no início do século XX” (Chesnais & Serfati, 2003: 68). Se até então os defensores do “progresso” capitalista ainda podiam louvar seu poder de “destruição produtiva”, agora, mais do que nunca, o aspecto predominante é o da “*produção destrutiva* cada vez maior e mais irremediável” (Mészáros, 2002: 267), ativando a possibilidade de “eliminação das condições de reprodução sóciometabólica do capital” (Mészáros, 2002).

O quadro sugere, portanto, a eclosão de uma verdadeira “crise civilizatória”, caracterizada pelo “esgotamento do modelo de organização econômica, produtiva e social, com suas respectivas expressões no âmbito ideológico, simbólico e cultural” (Vega Cantos, 2009: 31). Mais do que uma crise cíclica de tipo “clássico”, tratar-se-ia de uma crise global da civilização capitalista, cuja expressão mais dramática é a degradação absolutamente destrutiva do eco-sistema, indispensável para a sustentação dos absurdos índices de consumo dos países mais ricos. Não por acaso, hoje em dia, por trás de palavras como “ecologia” e “meio-ambiente” escondem-se “nada menos do que a perenidade das condições de reprodução social de certas classes, de certos povos e, até mesmo, de certos países” (Chesnais & Serfati, 2003: 39).

Os desafios do marxismo contemporâneo: o eco-socialismo e a crítica da civilização moderna

Nesse contexto, o surgimento da crise ecológica impôs novos desafios ao pensamento marxista. Para Michael Löwy, a compreensão marxista da problemática ecológica vincula-se à exigência de “uma ruptura radical com a ideologia do progresso linear e com o paradigma tecnológico e econômico da civilização industrial moderna” (Löwy, 2005b, p. 43). Diante dos novos desafios estabelecidos pelo caráter destrutivo do “progresso” capitalista nos tempos contemporâneos, o marxismo “[...] precisa, para enfrentar os problemas atuais, radicalizar sua crítica da modernidade, do paradigma da civilização moderna/burguesa” (Löwy, 2000: 242). Em um contexto de crise civilizatória – da qual a crise ecológica é a sua expressão mais sintomática – o marxismo necessita “romper com su inveterado culto ao progreso, a las fuerzas productivas y a los artefatos tecnológicos generados por el capitalismo” (Vega Cantor, 2009: 49).

A constituição teórica de uma perspectiva eco-socialista depende diretamente dessa capacidade do marxismo de realizar uma revisão crítica profunda da concepção tradicional das forças produtivas¹. Almejando incorporar, desde uma perspectiva marxista, algumas das aquisições contemporâneas dos movimentos ecológicos, a

¹ Em virtude dos altos níveis de degradação ecológica na ex-URSS – um dos argumentos centrais das críticas ecologistas ao marxismo –, a questão ecológica tornou-se, no século XXI, um dos grandes desafios para a renovação do marxismo. A este respeito, consultar Löwy (2005), Foladori (1997, 2005), dentre muitos outros.

construção de um ideário teórico e política eco-socialista exige a redefinição da luta anticapitalista – e do projeto socialista – a partir das necessidades e das possibilidades do presente. Se, como se sabe, o capitalismo é necessariamente destrutivo e, portanto, “insustentável” do ponto de vista ecológico, o socialismo mantém-se como a “utopia concreta” revolucionária apontada para o futuro. Porém, atualizando-se, trata-se de um socialismo em ruptura com o progresso, no qual “es imprescindible el componente ecosocial, que requiere una nueva forma de entender y asumir las relaciones no sólo entre los seres humanos sino entre éstos y la naturaleza” (Vega Cantor, 1998/1999: 33)².

Do ponto de vista do marxismo é preciso, portanto, retomar e impulsionar uma crítica anticapitalista do progresso e da conversão das forças produtivas em forças destrutivas. Produtivas do ponto de vista do capital, essas forças revelam-se destrutivas em relação ao porvir da humanidade. Por isso, “a idéia de uma transformação das forças potencialmente produtivas em forças efetivamente destrutivas, num outro registro temporal, é sem dúvida mais fecunda” do que “o esquema mecanicista da oposição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção que a entram” (Bensaïd, 1999: 485). Segundo Aldo Casas (2005), a crítica do ímpeto destrutivo do desenvolvimento das forças “produtivas” no capitalismo deve conduzir a: 1) Uma reinterpretação histórica do capitalismo a partir da resistência de distintas forças ao progresso destrutivo. 2) Uma reinterpretação das relações entre sociedade e natureza. 3) Uma concepção da revolução social como momento de ruptura com um desenvolvimento histórico que leva à catástrofe. 4) Uma diferenciação entre o progresso humano e moral e o progresso econômico e/ou tecnológico e moral.

A revolução contra o “progresso”: a atualidade de Walter Benjamin

No âmbito do marxismo, Walter Benjamin foi um dos primeiros teóricos a refletir sobre essas questões, acentuando o ímpeto destrutivo e potencialmente bárbaro do progresso capitalista³. O filósofo alemão antecipou muitos aspectos que, hoje, são decisivos para a constituição de uma perspectiva socialista e ecológica, capaz

² Acompanhando o despertar da “consciência ecológica” ocorrido na década de 1970, o eco-socialismo se desenvolveu sobretudo nas últimas três décadas, graças aos trabalhos de vários intelectuais, dentre os quais se pode destacar os precursores Manuel Sacristan, Raymond Williams, René Dumont André Gorz, assim como as contribuições mais contemporâneas de James O’Connor, Barry Commoner, John Bellamy Foster e Joel Kovel nos EUA, Francisco Fernandez Buey, Jorge Riechman e Juan Martinez-Allier na Espanha, Michael Löwy, Jean-Paul Déléage e Jean Marie Harribey na França, Elmar Altvater e Frieder Otto Wolf na Alemanha, dentre muitos outros. Para uma exposição mais detalhada dos argumentos eco-socialistas, cf. *El inimigo de la naturaleza*, de Joel Kovel (2005), especialmente a terceira parte (“Hacia el ecosocialismo”), pp.157-261.

³ Antes de Benjamin, Rosa Luxemburgo já havia assinalado a dimensão eminentemente destrutiva do capitalismo, cuja reprodução ampliada impõe a necessidade da anexação e destruição – violenta, se preciso – das comunidades pré-capitalistas. Ver, por exemplo: *A acumulação do capital* (1985) e *Introdução à economia política* (1979). Sem falar, é claro, no próprio Marx, cuja crítica radical do capitalismo revela alguns traços de uma sensibilidade ecológica *avant la lettre*. A tal respeito, ver Bellamy Foster (2005).

de oferecer uma alternativa concreta ao modelo civilizatório capitalista-moderno. Esses aspectos podem ser visualizados principalmente na arguta crítica de Benjamin às ideologias do progresso e à temporalidade linear e abstrata que lhe acompanha, crítica constituída sobretudo (mas não só) em seus textos dos anos 1936-1940 (Löwy, 2005).

No projeto das *Passagens*, Benjamin (2006b: 502) afirma a necessidade de se “demonstrar um materialismo histórico que aniquilou em si a idéia de progresso [...] Seu conceito fundamental não é o progresso e sim a atualização”. Segundo ele, “a apresentação materialista da história traz consigo uma crítica imanente do conceito de progresso” (Benjamin, 2006b: 502). Benjamin aprofunda assim a recomendação de Marx nos *Grundrisse*, que alertava para a necessidade de “não se tomar o conceito de progresso em sua forma habitual” (Bensaïd, 1999). Nostálgico do passado que sonha com o futuro, o autor alemão recusa a crença em um progresso que resulta necessariamente das descobertas técnicas, do desenvolvimento das forças produtivas e da dominação crescente sobre a natureza. Contra a ilusão nefasta de “nadar no sentido da corrente” – comum à social-democracia e ao stalinismo – Benjamin contrapõe sua alegoria do progresso como tempestade e como catástrofe permanente.

Não por acaso, a revolução social não se apresenta, em Benjamin, como o resultado natural ou inevitável do progresso técnico e econômico, mas sim como a interrupção de uma continuidade histórica reificada que leva à catástrofe. “A sociedade sem classes não é o objetivo final do progresso na história, e sim sua interrupção muitas vezes fracassada e finalmente alcançada” (Benjamin, 2006: 30). Na XV tese sobre o conceito de história, Benjamin afirma: “A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação”. Exatamente por isso, como bem sugere Michael Löwy (2002: 200), o “aspecto que mais interessa a Benjamin e que vai aclarar com uma luz nova sua visão do processo histórico” não é o materialismo abstrato e/ou as leis de desenvolvimento histórico, mas sim a *luta de classes*. Mais do que o progresso em abstrato, é a luta de classes a luz que ilumina o presente, o passado e o futuro. É ela que subscreve a possibilidade de realização do conhecimento histórico cujo sujeito “é a própria classe oprimida, a classe combatente”, conforme afirmou Benjamin na tese XII. Na práxis revolucionária das classes subalternas encontra-se, pois, a própria possibilidade de realização do conhecimento teórico, tal como já haviam assinalado Marx (2007) nas *Teses sobre Feuerbach* e Lukács (2003) em *História e Consciência de Classe*.

A luta de classes do presente define as possibilidades de interrupção messiânica e revolucionária do curso do mundo e de redenção dos vencidos do passado. A ação revolucionária do presente introduz o passado no tempo-de-agora. A história do passado funda-se, então, na atualidade, e sua redenção vincula-se às possibilidades da práxis real do proletariado e das classes subalternas do presente. No limite, “o olhar histórico não se dirige mais para trás, do presente em direção à história, e sim

parte dela, para a frente, em direção ao presente” (Tiedemann, 2006: 27). O presente, enquanto tempo-de-agora, torna-se então um momento de *seleção dos possíveis*, sob o qual se encontram as possibilidades de rememoração do passado e de *despertar* para um novo futuro. Momento em que “a política passa à frente da história”, a revolução no presente – *despertar do sono da história* – reaproxima o passado, arrancando a tradição do conformismo que dela busca se apoderar. Reaberto, o passado é convocado à rememoração no presente, de tal forma que a emancipação do agora manifesta uma dupla libertação: dos vencidos do passado e do presente. Os oprimidos do passado e do presente resistem à mercantilização e à quantificação da vida social e da natureza, algo que se pode notar na própria história da América Latina.

Em consequência, Benjamin atribui – nas *Teses sobre o conceito de história* - ao materialismo histórico a necessidade de se “escrever a história a contrapelo”, ou seja, do ponto de vista dos vencidos, na contramão da historiografia contemplativa, identificada afetivamente com as classes dominantes – como ele diz na VII tese. Escovar a história a contrapelo significa, antes de tudo, compreender a história a partir da resistência das classes dominadas do passado ao progresso destrutivo – tal como fez o historiador britânico E. P. Thompson (1989, 1998a) algumas décadas mais tarde. Assim, o que mais interessa a Benjamin no passado não é o desenvolvimento das forças produtivas em suas contradições com as relações de produção, senão a luta até a morte entre opressores e oprimidos, exploradores e explorados, dominantes e dominados. O passado se apresenta então como um permanente cortejo triunfal dos vencedores, reproduzido contemplativamente pela história “oficial” – que ignora as lutas de resistência ao progresso destrutivo. Para Benjamin (1994b: 226), “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos de um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção”.

Tempo e trabalho abstrato na modernidade: morte e destruição

A recusa categórica do progresso fundamenta-se, na obra de Benjamin, em uma crítica radical da modernidade, que se manifestou especialmente em seus últimos anos de atividade (1935-1940), caracterizados pelo “Trabalho das Passagens”. Nesse período, Benjamin intensifica a crítica à temporalidade abstrata do capitalismo, cujas relações sociais refletem o fetichismo imanente à produção e circulação das mercadorias.

No capitalismo, a universalização da forma-mercadoria coincide com o processo de abstração do trabalho, que agora é mensurado e igualado formalmente conforme os imperativos da acumulação de capital – condição indispensável para o estabelecimento da troca mercantil. Usurpado em sua dimensão humanamente concreta, o trabalho aparece ele também como uma abstração, como uma força social subjugada à

maquina, ou, como diria Marx, como um “apêndice da máquina”⁴. Nesse processo, as mercadorias produzidas assumem uma “objetividade fantasmagórica” – uma relação entre coisas –, que oculta todo traço de seu conteúdo fundamental: a relação entre os homens (Lukács, 2003: 194). Momento fundamental da idealização do valor de troca, a mercadoria em geral apresenta-se, então, como uma “fantasmagoria a que o homem entrega para divertir-se”, segundo afirma Benjamin (2006a) em seu *Exposé* de 1935 (“Paris, capital do século XIX”).

Muito além de uma objetividade ilusória restrita à esfera da produção – em que a mercadoria produzida aparece ao produtor como algo que lhe é “estranho”, como uma objetividade de aparência independente –, a generalização da estrutura mercantil incide sobre o conjunto da vida social, buscando remodelá-lo “à sua própria imagem”, como diria Lukács (2003: 196), em *História e Consciência de Classe* – influência decisiva na crítica da modernidade efetuada por Benjamin. A reificação penetra em todas as esferas – “objetivas” e “subjetivas” – da realidade social, transformando o ritmo da produção e da circulação de mercadorias e de capital na temporalidade que governa a vida social em seu conjunto. No capitalismo moderno, a mensuração do trabalho industrial implica, igualmente, uma mensuração do tempo.

A separação radical entre a atividade mecânica realizada pelos trabalhadores e o comando global da atividade produtiva estabelece a necessidade de uma “racionalização” abstrata do tempo, ou seja, de uma mecanização quantitativa da temporalidade, cuja autonomia aparente impõe-se aos homens como algo que lhe é exterior (Tischler, 2004)⁵. Em palavras de Lukács (2003: 205):

O tempo perde, assim, o seu caráter qualitativo, mutável e fluído: ele se fixa num *continuum* delimitado com precisão, quantitativamente mensurável, pleno de ‘coisas’ quantitativamente mensuráveis (os ‘trabalhos realizados’ pelo trabalhador, reificados, mecanicamente objetivados, minuciosamente separados do conjunto da personalidade humana).

Transformando-se em uma mercadoria – em um “tempo-mercadoria”, segundo Guy Debord (1997) –, o tempo é também apropriado como uma “fantasmagoria”, cujo caráter quantitativo e irreversível tão-somente exprime a reprodução do continuum da história dos vencedores. O fetiche do novo, que move a fantasmagoria mercantil – muito bem representada pela *moda* –, condiciona a constituição de um tempo que, na verdade, aparece como o eterno retorno do sempre-igual. “Essa aparência do novo se reflete, como um espelho no outro, na aparência

⁴ José Carlos Mariátegui também denunciou – em *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* – o caráter desumano da “mecanização” do trabalho no capitalismo moderno: “La esclavización del hombre por la máquina y la destrucción de sus habilidades por la industrialización han distorsionado el sentido y el propósito del trabajo [...]. El trabajo se há vuelto odioso porque la mecanización y especialmente el taylorismo lo han degradado robándole su creatividad” (*apud* Löwy, 1998/1999: 127).

⁵ A propósito, vale mencionar o excelente estudo de E. P. Thompson: “Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial”. Ver Thompson (1998b).

da repetição do sempre-igual” (Benjamin, 2006a: 48). A “novidade” das mercadorias recobre, portanto, a ação de uma temporalidade mortífera que se impõe abstratamente aos homens, nas múltiplas dimensões de sua vida.

Para Benjamin, essa ação corrosiva do “tempo vazio e homogêneo” (Benjamin, 1994b) transforma o trabalhador e o homem modernos em autômatos, seja nos gestos repetitivos, vazios de sentido e mecânicos dos trabalhadores diante da máquina (como já havia mostrado Marx), seja no caráter reativo dos passantes da multidão, descritos por Edgar Allan Poe e/ou E. T. Hoffmann (Löwy, 1990b: 194). Sob o predomínio do objeto morto, que “vampiriza” o elemento vivo (segundo a expressão de Marx n’*O Capital*), a modernidade assemelha-se a um “inferno”. A alegoria da modernidade como catástrofe em permanência e como repetição desesperante do sempre-igual traduz, para Benjamin, um mundo marcado pelo declínio da experiência autêntica, fundada em uma temporalidade qualitativa, concreta (Benjamin, 1994a; Löwy, 1990a, 1990b).

Não por acaso, o fetichismo mercantil, constituído sob a mensuração abstrata do trabalho e do tempo, revela as potencialidades destrutivas subjacentes aos intentos da reprodução – sempre ampliada, como diria Rosa Luxemburgo – do capital. Impulsionado pela lógica imediatista que lhe é inevitável, a racionalidade capitalista submete em níveis crescente a própria natureza à condição de mercadoria. De acordo com Daniel Bensaid (1999: 435): “o fetichismo da mercadoria não se contenta em mudar as relações humanas em coisas: ela degrada igualmente o natural à condição de bestial”. A temporalidade ecológica específica da natureza é subordinada, assim, ao tempo fetichizado do capital, razão pela qual o capitalismo é necessariamente destrutivo em sua relação com o eco-sistema, constatação básica que, hoje, é confirmada cada vez mais pelos fatos. É por isso que “uma ecologia que ignora ou negligencia o marxismo e sua crítica do fetichismo da mercadoria está condenada a não ser mais do que uma correção dos ‘excessos’ do produtivismo capitalista” (Löwy, 2005b: 38).

Sensível à dimensão potencialmente bárbara do progresso capitalista, Walter Benjamin questionou diretamente a propensão destrutiva da dominação capitalista da natureza, assim como a concepção de trabalho (e de tempo) que lhe acompanha, que só reafirma a quantificação abstrata própria do capital. Nas *teses sobre o conceito de história*, Benjamin (1994b: 228) critica o conceito de trabalho que “só quer se aperceber dos progressos da dominação da natureza, mas não dos retrocessos da sociedade”, afirmando, por contraste ao marxismo vulgar - de inspiração tecnocrática e positivista -, a necessidade de um novo pacto entre os seres humanos e seu meio ambiente. Em *A Rua de Mão Única*, igualmente, Benjamin (1987: 69) condena como um “ensino imperialista” a idéia da dominação da natureza, propondo um novo conceito de técnica como “dominação da relação entre natureza e humanidade”. Para o filósofo alemão, a exaltação do trabalho e da indústria significa, ao mesmo tempo, o culto ao

progresso técnico, “que reduz a natureza a uma matéria-prima da indústria, a uma mercadoria ‘gratuita’, a um objeto de exploração ilimitada”, conforme afirma Michael Löwy (2005a: 105).

Benjamin criticou duramente a ideologia do trabalho na social-democracia alemã, cuja crença no desenvolvimento tecnológico tornou-a incapaz de reconhecer a dimensão destrutiva desse “progresso”. Em seu ensaio sobre Eduard Fuchs, o filósofo alemão sustenta que a crença no desenvolvimento técnico ignora o fato de que esse progresso “foi condicionado, de maneira determinante, pelo capitalismo”, desconhecendo assim “o aspecto destrutivo desse desenvolvimento” (Benjamin, 2000: 184). Para ele, “nada foi mais corruptor para a 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 supunha estar nadando” (Benjamin, 1994b: 227). Contra a secularização do culto protestante do trabalho alienado, Walter Benjamin retoma os sonhos fantásticos de Fourier, nos quais ele vislumbra indícios de uma outra relação com a natureza, de “um trabalho cujo espírito, constituído pela brincadeira, não é mais orientado para a produção de valores, mas para uma natureza aperfeiçoada” - conforme ele mesmo afirma nas *Passagens* -, ou ainda, como diz nas *teses sobre o conceito de história*, de um “tipo de trabalho que, longe de explorar a natureza, libera as criações que dormem, como virtualidades, em seu ventre” (Benjamin, 1994b: 228).

“Interromper o curso do mundo”: eco-socialismo ou barbárie

Como se pôde ver, a crítica benjaminiana do “culto sonolento do progresso” (Bensaïd, 1999) e da modernidade anuncia elementos decisivos para a revitalização de uma perspectiva a um só tempo socialista e ecológica. A insistência de Benjamin no caráter potencialmente destrutivo e desumano do progresso técnico reafirma a necessidade – essencial para um projeto eco-socialista – de uma transformação qualitativa do aparelho produtivo e tecnológico e da racionalidade instrumental que lhe dá sustentação – tal como também assinalou Herbert Marcuse mais tarde.

Mais além da temporalidade abstrata do capital, um eco-socialismo envolveria, portanto, a construção de uma temporalidade adequada às necessidades humanas e ecológicas, que leve em conta a longa temporalidade dos ciclos naturais. Na contramão do “tempo homogêneo, vazio e quantitativo” das representações do progresso, uma perspectiva eco-socialista contemporânea pressupõe a reconquista da dimensão qualitativa do tempo, exigindo a superação do trabalho abstrato e das relações sociais do capitalismo moderno.

Na América Latina, especialmente, a crítica benjaminiana das doutrinas do progresso e da modernização possibilita o resgate e a rememoração de uma fértil tradição dos oprimidos, cujas lutas e sonhos de emancipação assumem agora uma dimensão ainda mais urgente. Resistindo à destrutividade do progresso imperialista

na região, as lutas sociais na América Latina manifestam o imperativo benjaminiano de “reabertura da história”, visualizando no passado não a “necessidade” irredutível daquilo que realmente ocorreu, mas, sobretudo, as múltiplas outras possibilidades que, ainda hoje, aguardam alguma resolução. A ruptura do tempo reificado das ideologias do progresso permite vislumbrar as lutas dos oprimidos do passado como interrupções da continuidade histórica, ou seja, como momentos de resistência e de insubordinação que podem servir de combustível utópico concreto para as lutas sociais de hoje, tal como se pode atestar no neozapatismo de Chiapas⁶ ou mesmo no MST brasileiro.

A reabertura (e releitura) do passado orienta-se, então, a partir das necessidades das lutas sociais do presente, do “tempo-de-agora”. Mesmo porque, como diria o próprio Benjamin, “é o presente que polariza o acontecimento em história anterior e história posterior” (Benjamin, 2006b: 513). Assim, em um contexto marcado pelo esgotamento histórico do modelo civilizatório capitalista-moderno, a crítica de Benjamin às ideologias do progresso assume novas dimensões. A crise dos paradigmas da modernidade possibilita a revitalização em novos termos da memória e das utopias dos vencidos do passado, que, “atualizados” no presente, servem como fonte de inspiração inesgotável para o *despertar* histórico em direção a um novo futuro. “O agora da cognoscibilidade é o momento do despertar” (Benjamin, 2006b: p.518), dizia Benjamin, convocando os elementos utópicos do passado para auxiliar, no presente, a luta por sua redenção no futuro.

Como bem destaca Hector Alimonda (2007: 81):

“Si lo decisivo en los orígenes del capitalismo es la transformación de seres humanos y naturaleza em mercaderías ficticias, las luchas de resistencia contra estos procesos de mercantilización pasan a adquirir una nueva dimensión trascendental. Ya no se trata de resistencias em nombre de la negación del progreso, como pretendió la hegemonía del iluminismo liberal y del marxismo normatizado. Es posible leerlas ahora como formas de resistencia basadas en la defensa de formas tradicionales de organización social para el uso y disposición de los recursos humanos y naturales, frente a los embates de la mercantilización”.

A rememoração das lutas sociais do passado permite a construção de uma *utopia concreta* em ruptura radical com a concepção teleológica do progresso histórico. Afinal, como diria Daniel Bensaid (1999: 43), “a história não é um rio tranquilo. O progresso técnico tem o seu reverso de regressão social (ou ecológica). Aqui progresso, ali regressão”. Elo débil do desenvolvimento desigual e combinado do capital, a história da América Latina desmistifica concretamente o fatalismo linear imanente à aposta na modernização como o caminho necessário ao progresso. Por isso o socialismo aqui – na América Latina – deve se constituir, como bem disse Mariátegui, não uma

⁶ Sobre a relação do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) com as lutas e resistências do passado, consultar o interessantíssimo estudo de Fernando Matamoros (2009).

“imitação ou cópia” dos modelos europeus, mas uma “criação heróica” adaptada às singularidades da história e da tradição dos oprimidos da região.

O socialismo, nesse caso, mais do que um novo modo de produção que sucede evolutivamente o capitalismo, é compreendido antes de tudo como uma *aposta* (que não pode ser “cientificamente” comprovada) na possibilidade de uma nova civilização, em ruptura com a reificação capitalista do homem e da sua relação com a natureza. Trata-se da superação não só do capitalismo, senão também da civilização industrial em sua totalidade (Vega Cantor, 1998/1999). No limite, trata-se de uma “revolução total”, como diria Henri Lefebvre, capaz de gerar um novo homem, uma nova sociabilidade. Enfim, como bem observa Michael Löwy (2003: 22): “o eco-socialismo implica uma *radicalização* da ruptura com a *civilização material capitalista*. Nessa perspectiva, o projeto socialista visa não somente uma nova sociedade e um novo modo de produção, mas também um *novo paradigma de civilização*”, que requer uma nova forma de relação entre os seres humanos e entre esses e a natureza.

Walter Benjamin fornece importantes subsídios para essa reconstrução da crítica marxista do *discurso filosófico da modernidade*⁷, assim como para a recusa da diluição pós-moderna da práxis histórica. Em Benjamin, a rejeição da temporalidade linear e abstrata das filosofias do progresso significa, ao mesmo tempo, uma crítica da temporalidade sem sujeito e a-histórica, hoje generalizada pelas concepções pós-modernas. Ele comprova, portanto, que a crítica da “metafísica ocidental” e das crenças otimistas no poder e na astúcia da história não precisa, necessariamente, implicar na sujeição à sabotagem pós-moderna, cuja emancipação meramente lingüística e virtual jamais poderia corresponder à necessidade concreta de superação do capitalismo, condição cada vez mais indispensável para a própria sobrevivência da humanidade⁸.

Por essas e por outras razões, a “grande recusa” de Benjamin das filosofias do progresso – para as quais a crise ecológica contemporânea seria um subproduto inevitável do progresso – constitui um dos pontos de partida possíveis para a reconstituição de uma crítica marxista do ímpeto destrutivo do capitalismo, que hoje começa a ameaçar as próprias condições de vida humana na Terra. Elaboradas sob um quadro histórico determinado, muitos aspectos da obra de Walter Benjamin possuem, hoje em dia, uma atualidade ainda mais dramática. A sua ênfase na “constelação de perigos” do progresso e na revolução como interrupção revolucionária da história da dominação parece ainda mais atual em um momento em que a catástrofe ameaça instalar-se em definitivo. Não seria exagero, assim, considerá-lo um precursor da ecologia anticapitalista, como sugere Michael Löwy (1990a: 213), já que a sua *aposta*

⁷ Para Jürgen Habermas (1990), o “discurso filosófico da modernidade” caracteriza-se pelo “pressentimento de que algo está prestes a acontecer”, ou seja, pela aposta na razão e na possibilidade de progresso ilimitado.

⁸ Com efeito, o pensamento de Benjamin “não é [...] nem ‘moderno’ (no sentido habermasiano) nem ‘pós-moderno’ (no sentido de Lyotard)”. Antes de tudo, trata-se de “uma *crítica moderna à modernidade* (capitalista/industrial), inspirada em referências culturais e históricas pré-capitalistas” (Löwy, 2005a: 15).

na práxis política das classes subalternas permite comprovar que, “na história real, o vencido não está forçosamente errado, e o vencedor não está necessariamente com a razão” (Bensaïd, 1999: 57).

Bibliografia:

- ALIMONDA, H. (2007). La ecología política de Mariátegui. Buscando una herencia en Lima. *En publicación: Tareas*, n. 125. CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena: Panama.
- BENJAMIN, W. (2006a). Paris, capital do século XX. In: *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- _____. (2006b). Teoria do conhecimento, teoria do progresso. In: *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- _____. (2000). Eduard Fuchs, collectionneur et historien. In: *Oeuvres III*. Paris: Éditions Gallimard.
- _____. (1994a). O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política*. Obras Escolhidas I. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1994b). Teses sobre o conceito da história. In: *Magia e Técnica, Arte e Política*. Obras Escolhidas I. São Paulo: Brasiliense.
- _____. (1987). Rua de mão única. In: *Obras Escolhidas II*. São Paulo: Brasiliense.
- BENSAÏD, D. (1999). *Marx intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- CASAS, A. (2005). Terricídio o socialismo. *Herramienta*, Buenos Aires, n.29.
- CHESNAIS, F.; SERFATI, C. (2003). Ecologia e condições físicas de reprodução social: alguns fios condutores marxistas. *Crítica Marxista*, São Paulo, n.16.
- DEBORD, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto.
- FOLADORI, G. (1997). A questão ambiental em Marx. *Crítica Marxista*, n. 4, São Paulo.
- _____. (2005). Degradação ambiental no capitalismo e no socialismo. *Outubro: Revista de Estudos Socialistas*, São Paulo, n.13.
- FOSTER, J. B. (2005). *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- HABERMAS, J. (1990). *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- LÖWY, M. (2005a). *Alarme de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- _____. (2002). A filosofia da história de Walter Benjamin. *Estudos avançados*, São Paulo, vol.16, n.45.

- _____. (2005b). *Ecologia e socialismo*. São Paulo: Cortez Editora.
- _____. (2000). Marxismo: resistência e utopia. In: LÖWY, M. & BENSÄID, D. *Marxismo, modernidade e utopia*. São Paulo: Xamã.
- _____. (1998/1999). Marxismo y romanticismo en la obra de José Carlos Mariátegui. *Herramienta*, Buenos Aires, n.8.
- _____. (2003). Progrès destructif. Marx, Engels et l'écologie. In: LÖWY, M. & HARRIBEY, J-M. *Capital contre nature*. Paris: PUF.
- _____. (1990a). Alarme de incêndio: a crítica da tecnologia em Walter Benjamin. In: *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Edusp, Perspectiva.
- _____. (1990b). Walter Benjamin crítico do progresso: à procura da experiência perdida. In: *Romantismo e messianismo*. São Paulo: Edusp, Perspectiva.
- LUKÁCS, G. (2003). *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes.
- LUXEMBURGO, R. (1985). *A acumulação do capital*: contribuição ao estudo econômico do imperialismo. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. (1979). Que és la economía? In: *Rosa Luxemburgo: obras escogidas*. Tomo II. Bogotá: Editora Pluma.
- KOVEL, J. (2005). *El enemigo de la naturaleza*. El fin del capitalismo o el fin del mundo? Buenos Aires: Associación Civil. Tesis 11.
- MARX, K. & ENGELS, F. (2007). *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- MATAMOROS PONCE, F. (2009). *Memória y utopía en México. Imaginários en la génesis del neozapatismo*. Buenos Aires: Herramienta Ediciones.
- MÉSZÁROS, I. (2002). *Para além do capital*. Campinas: Unicamp; São Paulo: Boitempo Editorial.
- TIEDMANN, R. (2006). Introdução à edição alemã. In: BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- TISCHLER, S. (2004). Tiempo de la reificación y tiempo de la insubordinación. *Herramienta*, Buenos Aires, n.25.
- THOMPSON, E. P. (1998a). *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1998b). Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. In: *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (1989). *Tradición, revuelta y conciencia de clase*: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. Barcelona: Editorial Crítica.
- VEGA CANTOR, R. (2009). Crisis civilizatoria. *Herramienta*, Buenos Aires, n. 42.
- _____. (1998/1999). El *Manifiesto Comunista* y la urgência de emprender una crítica marxista del progreso. *Herramienta*, Buenos Aires, n. 8.