

OS REALISTAS DE WEIMAR: UM ESTUDO DE CONSTELAÇÃO

Marc Berdet

Universidade Federal de Rio de Janeiro

Resumo: Este artigo oferece uma contribuição à história da filosofia por meio de um “estudo de constelação” (*Konstellationsforschung*). Focamos nas interações e ressonâncias, escritas e orais, durante na época de Weimar (1918-1933), entre os filósofos judeus alemães Walter Benjamin, Theodor W. Adorno e Siegfried Kracauer, que delineiam, mesmo que implicitamente, uma categoria que podemos chamar retrospectivamente de “estranho realismo” (*Wunderrealismus*). Em vez de se contentar de restituir uma lógica interna que justificaria essa categoria, o estudo reúne documentos variados que testemunham uma comunidade de pensamento: *Denkbild* (um imagem-pensamento em forma de historieta), um programa para filosofia por vir, um retrato retrospectivo e excertos, por vezes inéditos em português, de correspondência. Este estudo busca, em formato de miniatura, abrir caminho para uma restituição mais ampla do *Wunderrealismus*, posicionando-o ao lado do *Weird Realism* associado ao materialismo especulativo contemporâneo. Ao fazê-lo, pretende-se contribuir com novas respostas para as questões urgentes sobre o futuro dos humanos e dos não-humanos em nosso planeta.

Palavras-chave: Realismo, estudo de constelação, Benjamin, Kracauer, Adorno.

Abstract: This article contributes to the history of philosophy through a “constellation study” (*Konstellationsforschung*). It focuses on the written and oral interactions and resonances during the Weimar era (1918-1933) among the German-Jewish philosophers Walter Benjamin, Theodor W. Adorno, and Siegfried Kracauer, who, even if implicitly, outline a category that we can retrospectively call “strange realism” (*Wunderrealismus*). Rather than restoring an internal logic that would justify this category, the study gathers a variety of documents that testify to a community of thought: *Denkbild* (a thought-image in the form of a short narrative), a program for future philosophy, a retrospective portrait, and excerpts—some unpublished in Portuguese—of correspondence. This study, in miniature format, aims to pave the way for a broader restitution of *Wunderrealismus*, positioning it alongside the *Weird Realism* associated with speculative materialism in recent decades. In doing so, it seeks to contribute to new answers for urgent questions about the future of both humans and non-humans on our planet.

Keywords: Realism, constellation study, Benjamin, Kracauer, Adorno.

Para uma consciência que suspeita ter sido abandonada pelos
homens, as coisas são melhores.
(Theodor W. Adorno)

Introdução: atualidade e método

A filosofia vem passando, desde o início do século XXI (e até um pouco antes), por uma “virada realista”, tanto na filosofia analítica quanto na dita continental; abrangendo desde elementos ordinários da linguagem, que servem de norma para o pensamento lógico, até especulações racionalistas sobre fósseis, astros e dinossauros¹. Nesse campo, que vai de Cora Diamond (1995) a Quentin Meillassoux (2006), a teoria crítica tem sido desqualificada, implícita ou explicitamente, por estar demasiado associada a Emmanuel Kant, visto por alguns como o destruidor do realismo em favor exclusivo do idealismo. Não pretendemos aqui retomar a defesa de Kant, que antecipadamente rejeitou o rótulo de idealista e se declarou defensor de um realismo²; preferimos, em vez disso, explorar a resposta da teoria crítica através de um conjunto de questões, problemas, perplexidades e tentativas de solução. Importa destacar que não se trata – ainda – de restituir uma argumentação lógica em defesa do realismo. Este artigo se inscreve na tradição da *Konstellationsforschung*, o “estudo de constelações” filosóficas, inaugurado por Dieter Heinrich (1991), retomado por Manfred Franck (1997) e atualizado por Mulsow e Stamm (2005). Aqui, portanto, o objetivo não é a reconstrução integral de um argumento filosófico, mas a reconstrução histórica de uma constelação – especificamente, de uma constelação da época de Weimar³, uma constelação peculiar, situada nesse tempo específico entre a Revolução Alemã (1918) e a ascensão de Hitler ao poder (1933), voltada para um realismo singular.

Antes de desdobrarmos nossa constelação, é fundamental remover alguns obstáculos à compreensão dessa abordagem. A *Konstellationsforschung*, ainda pouco conhecida no Brasil e sem traduções de seus principais representantes, pode parecer herética quando comparada aos métodos tradicionais da história da

¹ Para um diagnóstico desse retorno ao realismo, ver Thomas-Fogiel (2017) e DeLanda e Harman (2017).

² Mais precisamente, ele pretendeu defender, aliado ao idealismo transcendental, um “realismo empírico”, e isso tanto contra o “realismo transcendental” como contra o “idealismo empírico” (KANT, 2016, A370-A371)

³ Se preferimos nomear um período explicitamente político – entre a esperança da revolução e a catástrofe do nazismo – em lugar de uma sequência de história da filosofia, é para mostrar como a realidade política e social poderia fazer parte também do real considerado pelo realismo (não é sem razão que Catherine Malabou criticou o realismo de hoje por ser vazio de política [MALABOU, 2021]). No entanto, não significa que se deve compreender este realismo como o realismo da *realpolitik*, o realismo da resignação, do tipo “seja realista”. Muito pelo contrário.

filosofia. Além disso, enfrentamos outro desafio: ao aplicarmos o método da *Konstellationsforschung* a esses intelectuais judeo-alemães, é preciso reconhecer que, conforme já apontado por Mulsow e Stamm (2005), o próprio método se transforma em contato com seus objetos. Não se trata, portanto, de aplicar uma metodologia universal e atemporal, mas de fazê-la evoluir de acordo com nosso tempo e o objeto estudado – neste caso, “estranho”. Se o estudo de constelações está inserido na história da filosofia, não pode ser uma doxografia “vazia e homogênea” – como diria Benjamin, cuja filosofia da história não pode ser ignorada, pois ele não é apenas objeto da pesquisa, mas também sujeito que nos orienta sobre como (e, sobretudo, como não) escrever a história da filosofia (BENJAMIN, 1996, p. 229). Muito pelo contrário, o estudo de constelações, agora informado por Benjamin, Kracauer e Adorno, destaca continuidades e descontinuidades na história do realismo filosófico, escavando possibilidades esquecidas. Em esboços preparatórios para as *Passagens*, Benjamin citou André Monglond para ilustrar seu próprio método histórico: “o passado deixou nos textos (...) imagens de si mesmo, comparáveis às imagens que a luz imprime sobre uma chapa sensível. Só o futuro possui reveladores suficientemente ativos para examinar perfeitamente tais clichés” (BENJAMIN, 2006, p. 524). Chegamos a esse futuro. Longe do espírito doxográfico e da história das mentalidades, o estudo de constelações admite certos anacronismos (como a projeção das questões do *Weird Realism* atual sobre o *Wunderrealismus* do passado) que iluminam linhas de pensamento antes obscuras. Trata-se de uma investigação guiada por questões reguladoras, que talvez não encontrem resposta definitiva aqui, mas que se aproximem conforme avançamos: até que ponto um membro dessa constelação estava consciente das opções filosóficas disponíveis? Ele percebia novas potencialidades emergindo em seu horizonte? E podemos hoje ativar essas potencialidades ainda não exploradas?

Uma vez compreendido o movimento temporal que fundamenta o anacronismo metodológico no estudo da constelação, podemos delinear melhor o restante do seu método. Para isso, é necessário retornar à definição básica do estudo de constelação como um trabalho de história da filosofia. Ele se distingue da história da filosofia tradicional por sua singularidade. Para Dieter Heinrich (1991), estudar uma constelação filosófica não significa apenas relatar a história de uma escola ou reconstruir o contexto intelectual de uma geração. Refletindo sobre o termo “constelação” cunhado por ele neste contexto, precisamos observar que, para que uma constelação se forme, as estrelas não podem estar tão próximas a ponto de apenas uma se destacar, como Descartes e os cartesianos ou Hegel e os hegelianos. Mas também não podem estar distantes demais, sob pena de a figura se desintegrar. Além disso,

a associação entre as estrelas não pode ser arbitrária: não é apenas uma questão de proximidade no tempo ou no espaço, embora certos círculos espaciais possam se assemelhar a constelações (Jena, Marburgo, Friburgo, Viena, Frankfurt...). A constelação é algo menos amplo que o *Zeitgeist* – o espírito de uma época ou a mentalidade de uma geração – mas tampouco se reduz a uma escola ou um círculo fixo em torno de um autor ou método (fenomenologia, estruturalismo...). O estudo de constelação, portanto, não é tão fechado quanto a análise de um círculo de discípulos em torno de um mestre (como um astro cercado por seus satélites), nem tão amplo quanto a restituição de uma atmosfera intelectual (como uma galáxia). Ele se movimenta continuamente entre essas duas escalas, buscando uma forma própria. A complexidade reside em reunir todos os documentos acessíveis, especialmente os testemunhos e as correspondências, e, dentro de um espaço e tempo delimitados, reencenar as interações entre os membros de um grupo, destacando o impacto dessas interações na produção de obras autônomas. Isso nos permite delinear uma espécie de “família filosófica”, que não se ajusta rigidamente a uma escola, mas também não se dissolve numa paisagem intelectual geral. Dado o caráter extenso deste tipo de trabalho, aqui propomos apenas *esboçar* a constelação realista de Weimar, a partir das figuras de Walter Benjamin, Siegfried Kracauer e Theodor Adorno⁴.

No caso desses três autores (e até quatro, contando Bloch⁵), temos diferentes gerações (Adorno sendo 14 anos mais jovem do que Kracauer) e umas relações geograficamente distantes, como demonstram suas correspondências, que atravessam continentes: da Califórnia até a Alemanha comunista, de Nova Iorque até a Alemanha federal, a cidade de Paris formando como um buraco negro que atrai e repele os eternos migrantes. Walter Benjamin, Siegfried Kracauer, Theodor Adorno e Ernst Bloch: quatro

⁴ Neste contexto, é importante mencionar, na mesma época, uma fenomenologia eclipsada pela fenomenologia de Husserl, a fenomenologia realista representada por Rudolf Reinach, Roman Ingarden, Max Scheler, Edith Stein e Jean Héring, entre outros. Esta forma de realismo em fenomenologia, marginalizada pela história da filosofia, tem inúmeros pontos de contato com a família filosófica que pretendemos estudar aqui, sendo citada e trabalhada por Adorno, Benjamin e Kracauer – que associou as “visões das essências” (*Wesensschau*) própria ao realismo fenomenológico com o método de Benjamin. Um estudo das conexões entre nossa constelação e a escola realista em fenomenologia ainda está por ser feito.

⁵ Acrescentaremos, nas próximas etapas de nossa investigação, Ernst Bloch, seguindo uma intuição de Cat Moir (2019), que o associa ao “realismo especulativo”. Se, por falta de espaço, deixaremos Bloch de lado neste artigo, vale lembrar que o equilíbrio entre distância e proximidade que o caracteriza em relação ao restante do grupo apenas reforça seu papel como membro da constelação – uma constelação definida justamente por relações que não são nem demasiado distantes, nem excessivamente próximas.

amigos que, sob a República de Weimar, começaram a praticar a filosofia de maneira totalmente inovadora, muitas vezes fora da academia, por meio de jornais, rádio e outros meios modernos de comunicação, e conferindo uma nova forma ao conceito filosófico. Ernst Bloch chamou essa nova prática, em 1929, de “forma-revista”, o que era um elogio endereçado a Walter Benjamin, numa certa cumplicidade com Siegfried Kracauer⁶. Essa “forma-revista” poderia também ser reconhecida no sintagma de “imagem-pensamento” (ou “imagem-pensadora”, *Denkbild*), forjada por Walter Benjamin (2013) e louvada por Theodor W. Adorno (ADORNO, 2012, p. 13-14). A “imagem-pensamento” atravessa o espaço público, como se trouxesse notícias sobre o estado do mundo – ou das “penúltimas coisas”, para citar o título do último livro de Kracauer sobre a filosofia da história (KRACAUER, 1995). Além disso, o próprio Kracauer, em uma carta da Adorno do 1º de abril de 1964, observa que os quatro são frequentemente associados pelos críticos das novas gerações, como se formassem uma família filosófica, ou pelo menos um grupo de afinidades que se destaca no contexto da época de Weimar:

É interessante ver que os críticos mais jovens não param de evocar o parentesco entre você, eu, Benjamin e Bloch. *Para eles, formamos um grupo que se destaca do fundo temporal.* Penso que isso só pode ser útil para nós. Me parece ao mesmo tempo fascinante e estranho de ver como nos, que nos conhecemos por dentro, aparecemos por fora (por favor, não comece a triturar a palavra “conhecer”). (ADORNO; KRACAUER, 2018, p. 385, grifos meus).

Assim, retrospectivamente reconhecidos pela posteridade, um conjunto de problemas, uma postura compartilhada e objetos que circulam entre os autores formam o que parece um grupo homogêneo, apesar de fortes divergências – até brigas, desconfianças, rupturas e reconciliações ao longo dessas amizades tumultuosas. Isso pode ser percebido neste trecho em que Kracauer critica de antemão as “trituração” das palavras por Adorno – e isso, não por acaso, sobre o pressuposto conhecimento mútuo entre os membros que define, precisamente, as relações constelares que por sua vez precisam ser questionadas. A pergunta que se impõe é: nem perto demais, nem longe

⁶ “A impressão oblíqua da revista veio justamente da força e da vivacidade sensíveis de cenas sem laços entre si, da mutabilidade e da transmutação de umas nas outras, de seu contato com o sonho. [Em Brecht e Piscator], não faltaram nem mesmo poucos aspectos das ações improvisadas. Em Benjamin, essas ações se tornaram filosóficas: como forma da interrupção, como forma em favor do improvisado e do repentino olhar de soslaio, em favor de detalhes e fragmentos, que de todo modo não buscam qualquer ‘sistemática’”. (BLOCH, 2023, p. 142).

demais, essa rede de amizades tensas pode ser caracterizada retrospectivamente como uma constelação filosófica?

Para abordar essa questão, precisamos de um ponto de partida previamente mencionado em relação ao *Weird Realism* que, conforme a concepção produtiva do anacronismo discutida anteriormente, nos fornece um ponto de partida fundamental. Esse ponto de partida será, como no realismo contemporâneo, o debate com Kant no contexto do neokantismo do início do século XX. Acreditamos que é esse debate que leva autores como Siegfried Kracauer, Theodor Adorno e Walter Benjamin a um *novo tipo de realismo*, mesmo que ele só se revela a nós agora, retrospectivamente. Seguindo a leitura (ainda que irônica) que Adorno faz do seu amigo Kracauer (ADORNO, [1965], 2009), além das correspondências entre os três autores (omitimos Ernst Bloch aqui devido a limitações de espaço), chamaremos esse realismo de “estranho realismo” – *wunderliche Realismus*, ou, mais concisamente, *Wunderrealismus*.

Por que este esforço de reconstrução? Agora precisamos explicar como as questões do realismo contemporâneo podem ser projetadas sobre o realismo do passado, iluminando retrospectivamente linhas de pensamento antes obscuras e nos convidando a ativar potencialidades ainda não exploradas. De fato, o que, aos nossos olhos, não deixa de ser estranho nesse *Wunderrealismus*, da Alemanha dos anos 1930, é sua similaridade com o autoproclamado *Weird Realism*⁷ de outro trio formado, na Inglaterra dos anos 2010, por Quentin Meillassoux, Graham Harman e Ray Brassier (aos quais deveríamos adicionar Iain Hamilton Grant). Esse realismo é *weird*, estranho, extraordinário, ao se distinguir de um realismo ordinário, por exemplo, ao estilo de G. H. Moore (1959) com sua “prova de um mundo exterior”. É um realismo que convoca os “arquifósseis”, os astros e os dinossauros a fim de destruir as pretensões humanas, demasiadamente humanas, projetadas excessivamente nos objetos diversos da realidade, sem levar em conta sua singularidade radical, fora do humano. Trata-se, poderíamos dizer, de um “realismo estelar”, um realismo com um rosto astral – em contraposição a um realismo terráqueo, um realismo com rosto humano, tal como defendido por Hillary Putnam (1992). Ora, já aparecera, no realismo da época de Weimar, uma referência às estrelas como juizes das barbáries humanas⁸, uma referência que participa, com outros personagens conceituais (como os anjos ou os antropófagos), de um *realismo com um rosto não humano*. O objetivo da pesquisa

⁷ Harman in BRASSIER, GRANT, HARMAN E MEILLASSOUX (2007, p. 367).

⁸ Por exemplo, na referência de Walter Benjamin a Paul Scheerbart (BENJAMIN, GS II, p. 630).

representada por este artigo é escavar esse estranho realismo para mostrar sua atualidade e integrá-lo nas discussões contemporâneas sobre o realismo.

Começaremos com uma lembrança de infância de Walter Benjamin intitulada “Caçando borboletas” e integrada ao seu livro *Infância em Berlim*. Como alegoria do realismo, essa *Denkbild*, “imagem de pensamento” (BENJAMIN, GS IV, p. 305-438 [Benjamin, 2013]), nos introduzirá tanto no conteúdo quanto no estilo desses judeus alemães da época de Weimar. Deixando de lado, aqui, uma possível explicação externa dessa alegoria (o contexto materialista da sua composição), desenvolveremos diretamente uma explicação interna (tematizando sua performance realista propriamente dita) ao nos voltarmos ao programa revolucionário de 1917, “Sobre o programa da filosofia por vir” (BENJAMIN, 2019). Esse ponto de partida nos levará à dupla experiência/realidade (*Erfahrung/Wirklichkeit*) numa discussão com Kant. Seguiremos a trajetória proto-realista de Benjamin, explorando a transição entre o conceito de reflexividade (Fichte) e aquele de “fenômeno originário” (Goethe). Este percurso será traçado desde seu livro *O conceito de crítica no romantismo alemão* até o texto “*As afinidades eletivas* de Goethe”, permitindo que a filosofia de Benjamin seja aqui desenvolvida de forma mais argumentativa. Adorno e Kracauer, por sua vez, surgirão em ressonância, apenas para fornecer uma perspectiva histórico-filosófica sobre a constelação em questão. Analisaremos como a “dialética figurativa” já presente no jovem Benjamin (e que antecipa o conceito materialista de “imagem dialética” do velho Benjamin), dialoga com a “dialética material” de Kracauer e a “dialética intermitente” de Adorno. Esses três tipos de dialética buscam escapar das formas transcendental e especulativa, apontando para um dialética de caráter material ou realista. Um realismo materialista, bem-informado das críticas a Kant, se opõe a um realismo idealista, que as ignora – um pouco como, no ensaio de Benjamin sobre Karl Kraus, o *Realhumanismus* (humanismo real) se opõe ao *Idealhumanismus* (humanismo idealista). A dimensão *não humana* e antropófaga desse realismo abre, assim, uma via para um novo tipo de realismo, que é político ao ser não humano, posto que é destrutor da ideologia do “humano” e indicador de uma utopia cósmica.

1. O menino e a borboleta

Para começar, gostaríamos de retomar uma pequena história contada por Walter Benjamin, uma lembrança de infância escrita nos anos 1930 que pode ser considerada uma *Denkbild*, uma imagem-pensamento. Essa

introdução à nossa constelação se justifica pelo fato de nos inserir *in media res* no estilo singular desses filósofos, que não hesitam em adotar um estilo literário para, em contrabando, transmitir pequenas (ou grandes) lições filosóficas. Neste caso, podemos interpretar a história a seguir como uma alegoria de um certo realismo, ou seja, uma personificação de uma categoria, de um método (o realismo) por meio de personagens que poderíamos chamar de personagens conceituais (DELEUZE, p. 60-81).

É a história de um menino – o jovem Walter Benjamin – que, durante as férias, caçava borboletas⁹. Ele realizava “caçadas ardentes” que o levavam “para longe dos caminhos bem domados do jardim”, rumo ao que lhe parecia o coração da selva. “Arrastado” pela sua própria rede, ele era levado por um furacão de “ervas partidas” e “flores pisadas” sob seus passos. Ali, enfrentava, impotente, “as conjurações do vento e dos cheiros, da folhagem e do sol”, que guiavam o voo dos insetos:

Voavam para uma flor, ficavam a pairar por cima dela. Com a rede no ar, eu só esperava que o poder de atração que a flor parecia exercer sobre o par de asas completasse o seu trabalho; então, o frágil corpo deslizava com leves impulsos laterais, para, igualmente imóvel, ir sombrear outra flor e mais uma vez a deixar com a mesma rapidez, sem lhe tocar. Quando uma vanessa ou um esfinge, que eu facilmente poderia apanhar, me enganava hesitando, desviando-se, esperando, *eu bem gostaria de me dissolver em luz e ar para me poder aproximar e dominar a presa*. E o desejo realizava-se na medida em que cada batimento ou oscilação das asas, que me fascinava, me tocava com seu sopro ou me fazia estremecer. *Começava a impor-se entre nós a velha lei dos caçadores: quanto mais eu me confundia com o animal em todas as minhas fibras, quanto mais eu me tornava borboleta no meu íntimo, tanto mais aquela borboleta se tornava humana em tudo o que fazia, até que, finalmente, era como se a captura fosse o único preço que me permitia recuperar a minha condição humana*. Mas quando tudo acabava era penoso fazer o caminho desde o lugar da caçada feliz até o acampamento, onde o éter, o algodão, os alfinetes de cabeça coloridas e as pinças apareciam na caixa de herborista. (BENJAMIN, GS IV, p. 244, grifos meus)

A pequena história de Benjamin é muito instrutiva. Ela nos permite ver como uma filosofia pode se expressar por meio literário, através de uma lembrança, enquanto encena uma relação peculiar entre o ser humano (o caçador) e o não humano (a presa). Essa relação, de caráter realista e estranho,

⁹ Todas as citações a seguir são retiradas do pequeno capítulo “Caçando borboletas” de *Infância em Berlim por volta de 1900*, às vezes modificando-se a tradução (GS, IV, p. 244-245 [BENJAMIN, 2013b, n. p.]).

confunde ambos os polos até que a distinção entre eles seja restabelecida pela morte – a neutralização de um ser vivo, que se transforma em natureza inerte. Essa transformação culmina com o uso de instrumentos projetados para “purificar” o ser da natureza (como a caixa de herborista), retirando-o da selva e introduzindo-o no domínio da ciência, onde a distinção entre sujeito e objeto, natureza e cultura, é claramente definida, distante do inquietante realismo do momento da caça.

O momento primordial de fusão é contraposto ao reencontro tranquilizador com “o éter, o algodão e os alfinetes”, que permitem matar o inseto e incluí-lo na coleção. A filosofia kantiana, com sua relação mediada entre sujeito e objeto, parece explodir no ar livre dos cheiros, da folhagem e do sol. A tábua das doze categorias, representada pela caixa de herborista, não consegue neutralizar esse momento de fusão, nem fixar as posições do menino e da borboleta. Esse momento de permutação permanecerá como uma impressão mnemônica no corpo da criança até a idade adulta, como se lê no final do texto. Nessa fusão com a selva, o ser humano parece escapar da “filosofia do acesso”, do circuito infinito das relações entre sujeito e objeto, estabelecendo um contato direto com o real. Esse contato implica o risco de perder a própria condição humana, transformando-se em algo não humano. Nesse momento, o espaço transcendental da correlação entre sujeito e objeto, predador e presa, se reduz ao mínimo: de um lado, o menino passa por um processo de devir-borboleta (antecedido por um devir-luz-e-ar); de outro, a borboleta passa por um devir-menino. Tudo isso acontece por meio de uma “língua estranha” apontada por Benjamin – a língua, podemos dizer, de um realismo estranho, onde as coisas (menino e borboleta) se trocam de lugar.

Assim, a lembrança de Walter Benjamin pode ser interpretada como uma pequena alegoria de sua postura realista, de sua defesa de um “estranho realismo” que aponta para um realismo com um rosto “não humano”, do qual a infância participa. Para compreender melhor essa postura, que tenta ir além da “correlação sujeito-objeto” descrita por Meillassoux (MEILLASSOUX, 2006, p. 18-20), voltaremos dessa alegoria dos anos 1930 para um texto mais argumentativo, ainda que programático, de 1917: “Sobre o programa da filosofia por vir.”

2. Mais além da correlação sujeito-objeto, 1: Kant

Nossa hipótese subjacente é que a busca por uma realidade expandida pode ser considerada como um fio condutor de toda a obra de Benjamin – e,

em certa medida, como um fio condutor para toda uma família filosófica que compreende também seus amigos Theodor Adorno e, mais ainda, Siegfried Kracauer, definido por Adorno justamente como um “estranho realista” (“*ein wunderliche Realist?*”). Ou seja, a história do menino e da borboleta exemplifica, à sua maneira, o programa filosófico definido por Benjamin desde a juventude, em particular no texto precisamente intitulado “Sobre o programa da filosofia por vir.” Nesse texto, escrito ao final de 1917 – isto é, exatamente durante a revolução russa¹⁰ –, Walter Benjamin explicita, já no segundo parágrafo, o obstáculo principal da filosofia por vir, que tem por nome Kant: “aquela realidade, em cujo conhecimento e com a qual ele [Kant] buscou basear o conhecimento na certeza e na verdade, é uma *realidade de categoria inferior*, talvez uma das mais inferiores” (BENJAMIN, GS II, p. 158 [2019, p. 13], grifos meus). O programa anunciado é bem realista: trata-se de passar, por meio de uma filosofia adequada, de uma realidade de categoria inferior a uma realidade de categoria superior, de liberar o real na sua amplitude por meio de uma liberação do circuito estreito entre sujeito e objeto, tal como definido por Kant.

É importante ressaltar uma questão de terminologia: Benjamin não utiliza aqui a palavra de etimologia latina “realidade” (*Realität*, em alemão), mas a palavra alemã *Wirklichkeit*. No contexto kantiano no qual ele situa o debate, *Wirklichkeit* e *Realität* são usados como sinônimos. O próprio Kant inaugurou, com a palavra *Realität*, a acepção moderna de algo autônomo, independente do processo de conhecimento e separado de nossas condições subjetivas; e, para refutar o idealismo, Kant apontou incessantemente, na *Crítica da razão pura*, para a *Wirklichkeit*, a “realidade efetiva” das coisas fora do sujeito e independente do sentido interno do ser humano. Isso dito, tendo sido discípulo do hegeliano Gustav Wyneken (PULLIERO, 2005, p. 1002), Benjamin não podia ignorar que, a partir de Hegel, a *Wirklichkeit* como efetividade, realidade ativa, transborda a *Realität* como facticidade, realidade passiva¹¹. Talvez seu uso da palavra *Wirklichkeit* aponte para essa tentativa de amplificar um conceito limitado e passivo demais de realidade¹². Essa questão

¹⁰ Isso não deixa de ser relevante: uma busca por uma realidade “mais verdadeira” se faz ao mesmo tempo das revoluções, em busca de uma sociedade “mais verdadeira” – e um encontro entre as duas buscas vão se fazer na obra posterior de Benjamin e de seus amigos.

¹¹ Uma distinção que já se encontra no *Mikrocosmos* de Lotze, que Benjamin citará com frequência nas reflexões epistemológicas da sua obra *Passagens* (por exemplo, in GS V, p. 599-602 [BENJAMIN, 2006, p. 521-523]).

¹² Mesmo que Benjamin, por razões talvez estratégicas (ele não quer retomar o programa do idealismo absoluto, que ele critica), não queira evocar diretamente Hegel. De qualquer modo, essa leitura é confirmada pelo que segue: se Kant conseguiu explicar “a certeza do conhecimento permanente”, ele

de terminologia se desdobra no fato de que Benjamin não trata, neste texto, frontalmente do problema da “realidade”, mas, como é bem sabido, do conceito de “experiência”, que ele tenta liberar das travas kantianas, e isso de dentro do idealismo transcendental. Mesmo assim, em vários momentos desse texto, a palavra “experiência” (*Erfahrung*) ocupa a mesma função que a palavra “realidade” (*Wirklichkeit*)¹³. Podemos concluir que defender um conceito mais rico de *Erfahrung* significa, ao mesmo tempo, defender um tipo superior de *Wirklichkeit*. No entanto, não podemos retraduzir a dupla *Erfahrung-Wirklichkeit* na dupla sujeito-objeto, como se a *Erfahrung* fosse o ponto de acesso do sujeito humano em direção à *Wirklichkeit*, ao mundo dos objetos. No programa de Benjamin, é preciso ultrapassar definitivamente uma concepção que faz do conhecimento “uma relação entre certos sujeitos e objetos ou entre um certo sujeito e um objeto” (BENJAMIN, 2019, p. 23): o filósofo critica a relação entre sujeito e objeto como “uma relação entre dois entes metafísicos” (BENJAMIN, 2019, p. 31), e seu objetivo é precisamente “deixar de lado a terminologia sujeito-objeto” (BENJAMIN, 2019, p. 43). Poderíamos, logo, avançar com a seguinte comparação: assim como os neokantianos conseguiram esvaziar a ideia de uma “coisa em si”, isto é, de um objeto inacessível ao ser humano, o programa da filosofia por vir consistirá em esvaziar a ideia de um sujeito cheio de si¹⁴, um sujeito que, como escreve Benjamin, consiste só na “sublimação de um *eu* individual, corpóreo e espiritual” (BENJAMIN, 2019, p. 25) e na idealização de um “indivíduo psicofísico” (BENJAMIN, GS II, p. 161 [2019, p. 27])¹⁵. Podemos, sim, falar de consciência, mas “sob a condição de retirar [desse termo] toda

não conseguiu dar conta da “dignidade de uma experiência efêmera” (BENJAMIN, GS II, p. 158 [2019, p. 13]) ou, melhor, de “uma experiência não mecânica de múltiplas nuances” (BENJAMIN, GS II, p. 167 [2019, p. 43]). Isto é: Kant conseguiu justificar o conhecimento de uma pequena parte da realidade (o real experimentado pelas ciências newtonianas), mas, para isso, teve que deixar uma grande parte da realidade fora de campo, a realidade “de categoria superior”, com “múltiplas nuances”.

¹³ É preciso, por exemplo, superar “uma realidade de categoria inferior [*eine Wirklichkeit niedern Ranges*]” (BENJAMIN, GS II, p. 158 [2019, p. 13]) tanto quanto “um plano mais inferior da experiência [*Niedere und Stiefstehende der Erfahrung*]” ou um “conceito inferior da experiência [*niedere Erfahrungsbegriff*]” (BENJAMIN, GS II, p. 159 [2019, p. 17]).

¹⁴ “Mesmo que Kant e os neokantianos tenham superado, de certa forma, a natureza objetiva da coisa em si como a causa das sensações, a natureza-sujeito da consciência cognoscente ainda precisava ser eliminada” (BENJAMIN, GS II, p. 161 [2019, p. 23-25]).

¹⁵ O sujeito transcendental consiste na transfiguração anfibológica de uma “consciência empírica” (BENJAMIN, 2019, p. 25) a um nível supostamente transcendental. No entanto, escreve Benjamin, “a consciência pura transcendental é diferente de qualquer consciência empírica” (BENJAMIN, 2019, p. 29).

subjetividade” (BENJAMIN, GS II, p. 163 [2019, p. 29]). Isto é: a ideia de um *sujeito transcendental* parece, para Benjamin, uma contradição. O sujeito só pode ser empírico, enquanto a consciência transcendental se caracteriza pelo fato de conhecer uma experiência que não resulta mais de um encontro entre um ente denominado sujeito e um ente denominado objeto, mas de uma experiência (*Erfahrung*) que está em contato direto com a realidade (*Wirklichkeit*) – até, talvez, o ponto de confusão entre consciência e realidade, tal como na alegoria do menino e da borboleta. Em outras palavras, a *Erfahrung* (algo mais amplo do que um sujeito) está sendo atravessada e aspirada por uma *Wirklichkeit* (algo mais amplo do que um objeto), até ameaçar perder sua figura humana¹⁶.

Até onde ir assim? Até uma confusão com o divino? De fato, é preciso compreender “não apenas a experiência mecânica, mas também a experiência religiosa” (BENJAMIN, GS II, p. 164 [2019, p. 33]). Ou seja: Benjamin chega a defender um certo teor religioso da experiência (BENJAMIN, GS II, p. 163-164 [2019, p. 29-33]), o qual é definido – na acepção de Tolstói, que Benjamin citava com frequência na juventude – pela relação que o ser humano estabelece com a vida infinita que o cerca, guiado pela razão e o sentido moral. Ao contrário do idealismo de Kant, que, vítima da “cegueira” do Iluminismo, tinha reduzido a experiência “ao ponto zero, ao mínimo de significado” (BENJAMIN, GS II, p. 159 [2019, p. 15]), isto é, ao “mecânico-matemático” (BENJAMIN, GS II, p. 168 [2019, p. 45]), o realismo de Benjamin consiste em dar conta de todas as tonalidades da experiência de relação com o infinito, seja no conhecimento, na prática ou na estética – conforme a “tricotomia” kantiana¹⁷. O novo conceito de experiência terá que integrar tanto o teor histórico da experiência (a realidade enquanto resultado de uma história, mesmo a simples história natural), como o seu teor religioso (a realidade enquanto carregada de uma vida infinita). Mas mesmo o “verdadeiro” teor religioso tampouco pode ser entendido no âmbito de uma relação entre sujeito e objeto: “nem Deus nem o ser humano são objeto ou sujeito da experiência” (BENJAMIN, GS II, p. 163 [2019, p. 29]) – e podemos apostar

¹⁶ Da mesma maneira, nos esboços do livro *Passagens* (1927-1940), o presente é atravessado e interpelado pelo passado (BENJAMIN, 2006).

¹⁷ Benjamin, com efeito, pretende manter a tripartição de Kant, a partir da qual se deve desdobrar um conceito mais rico de realidade e de experiência: “Por mais imprevisíveis que possam ser as mudanças que se abrirão à investigação, é fato que a tricotomia do sistema kantiano pertence às principais partes daquela tipologia que deve permanecer e, acima de tudo, ser preservada” (BENJAMIN, 2019, p. 37).

que o teor histórico também não pode ser interpretado como uma relação entre sujeito e objeto¹⁸.

Uma questão, por consequência, não quer calar: como fazer para se liberar dessa correlação entre sujeito e objeto, que nos impede o acesso a uma experiência e a uma realidade expandidas¹⁹? É preciso, responde Benjamin em 1917, encontrar uma “esfera de total neutralidade a respeito dos conceitos de sujeito e objeto” (BENJAMIN, GS II, p. 163 [2019, p. 29]). Dito de outra maneira – ele continua –, é necessário “alcançar a esfera autônoma e originária [*die autonome ureigene Sphäre*, trad. mod.]” em que o conhecimento “não mais denote a relação entre dois entes metafísicos” (BENJAMIN, GS II, p. 163 [2019, p. 31]). Só assim podemos conhecer a experiência na sua “mais profunda plenitude metafísica” (*eine tiefere metaphysisch erfüllte Erfahrung*, BENJAMIN, GS II, p. 161 [2019, p. 23], trad. mod.). Podemos apostar que, em Benjamin, assim como em Kant, a “metafísica” deve ser entendida em dois sentidos: de um lado, como um erro de raciocínio, que faz com que os contemporâneos de Kant transfiram para os entes do sujeito e do objeto a sua própria “hipocrisia” e “fraqueza”; de outro lado, como algo que pode ser legitimamente encontrado na experiência, com a condição de ir mais além da sua dimensão “matemático-mecânica”. A esfera originária reúne, assim, a experiência na sua plenitude metafísica e a realidade no seu grau superior.

Mas como alcançar essa esfera originária? Onde está a demonstração de Benjamin? O filósofo nos decepciona ao concluir: “trata-se apenas de um programa de investigação e não de comprovação” (BENJAMIN, GS II, p. 165 [2019, p. 37]). Não se trata de demonstrar (*erweisen*) como podemos sair da correlação entre sujeitos e objetos para atingir a realidade na sua plenitude, mas de procurar (*forschen*) alguma porta de saída. De fato, Benjamin coloca, de maneira programática, os termos de um problema que ele vai afrontar tanto em sua tese de doutorado, *O conceito de crítica estética no romantismo alemão*, como no ensaio “*As afinidades eletivas de Goethe*”, apoiado nas figuras pós-kantianas de Fichte e de Goethe.

3. Mais além da correlação sujeito-objeto, 2: de Fichte a Goethe

Fichte é, talvez, o filósofo mais citado na tese de doutorado de Benjamin. A ideia preliminar do doutorando era trabalhar a filosofia da história

¹⁸ No seu trabalho sobre a história, nem o evento histórico nem o historiador são objeto ou sujeito da experiência histórica – ao contrário, às vezes o evento passado parece ser um sujeito ativo que se impõe à consciência do historiador, passivo como um objeto (BENJAMIN, 2006).

¹⁹ Usamos aqui o conceito de “correlação” no sentido de MEILLASSOUX (2006, p. 18).

a partir de Kant (BENJAMIN, GB I, p. 151, 159) – tentando literalmente recarregar de história o conceito kantiano de experiência, saindo assim da oposição mecânico-matemática entre sujeito e objeto. No entanto, ele desanimou frente à tarefa, decepcionou-se com os pensamentos de Kant sobre o assunto (BENJAMIN, GB I, p. 162) e acabou levando seu trabalho para uma outra direção: a da crítica estética, que, desde a terceira *Crítica* de Kant e sobretudo com seus sucessores (aqui, Fichte e os românticos), tenta preencher o fosso entre o sujeito livre da segunda *Crítica* e o objeto determinado da primeira *Crítica*. Poderíamos dizer que a crítica estética, de Kant aos românticos, tenta desfazer o confronto entre o sujeito e o objeto em favor de um entrelaçamento emancipatório entre *Erfahrung* e *Wirklichkeit* – aqui, entre o crítico de arte e a forma estética. O conceito central usado por Benjamin para sair desse confronto é o conceito de “reflexão”, que é o objeto da primeira parte da tese (BENJAMIN, GS I, p. 18-61 [2018, p. 27-68]). A faculdade de reflexão, esboçada por Kant e sistematizada por Fichte, consegue, com efeito, abrir uma brecha no circuito entre o sujeito e o objeto, ou, para uma consciência transcendental, entre a representação e o representado: a reflexão é uma faculdade que, emancipada da necessidade de representação, permite dar um passo para fora do circuito sujeito-objeto, sendo sua condição preliminar. Ou, para dizer de outra maneira: enquanto Kant descreve a confrontação entre sujeito e objeto, Fichte pretende *descrever Kant descrevendo a confrontação entre sujeito e objeto* – isto é, pretende descrever a relação entre sujeito e objeto *com base no recuo da reflexão*²⁰.

Isso parece uma saída possível para Benjamin, que explora a “potenciação” (BENJAMIN, GS I, p. 68 [2018, p. 77]) dessa reflexividade em Schlegel e em Novalis. Com os românticos, a crítica de arte não consiste mais numa confrontação entre um sujeito-crítico e um objeto-estético, mas numa capacidade de reflexividade do sujeito no seio do próprio objeto; uma capacidade de expandir a força da obra de arte desde seu interior, pela força da simples reverberação dos seus traços sublimes – a reflexividade sendo aqui uma ação da liberdade (que para Fichte é, como sabemos, a verdadeira coisa-em-si) dentro de uma forma a partir de seu conteúdo.

No entanto, Benjamin ficará decepcionado com essa estratégia: de fato, temos agora um satélite – a reflexão – circulando ao redor da dupla sujeito-objeto. Mas teremos saído do círculo? O jovem filósofo parece apontar para a vaidade de uma “reflexão da reflexão”, de uma reflexão infinita tal como praticada pelos românticos: essa reflexão se perde no ar sem mais nenhuma

²⁰ Para uma análise mais profunda do gesto de Fichte, ver THOMAS-FOGIEL (2004).

referência ao mundo real – à *Wirklichkeit*, poderíamos dizer. Talvez seja por isso que Goethe apareça de maneira um pouco abrupta, ao final da tese de doutorado, com um apêndice adicionado em 1920 (presença reforçada por uma epígrafe que vai no mesmo sentido²¹): o “fenômeno originário” (*Urpänomen*²²) de Goethe, que aponta para uma realidade efetiva no mundo natural (por exemplo, o mundo das plantas), realidade efetiva que também serve de modelo para o mundo histórico, é a âncora que faltava²³. Assim como Fichte parece ser uma saída da confrontação entre sujeito e objeto por meio de asas, por uma ascensão aérea via reflexividade, Goethe parece ser uma saída pelas raízes, por meio de uma descida às profundezas da terra. O prefixo que testemunha essa descida – *Ur-*, “originário” em alemão – indica que o “fenômeno originário” (*Urpänomen*), na tese de 1920, responde à busca de uma “esfera originária” (*ureigene Sphäre*), do programa de 1917. Essa procura de um real mais profundo e mais consistente (seja *Urpänomen*, seja *ureigene Sphäre*) se confirmará, depois da virada materialista, com uma certa lealdade ao conceito de Goethe sob a forma do conceito de “história originária” (*Urgeschichte*), que Benjamin tenta praticar para pensar a Paris do século XIX²⁴.

Resumindo: o programa de 1917 estava procurando um real de maior grau do que o real considerado pelo idealismo transcendental, um real ao qual correspondesse uma experiência de plenitude metafísica (a boa metafísica), o que seria possível uma vez desfeita a relação entre o sujeito e o objeto por meio de um despojamento de seu inchamento metafísico (a metafísica ruim). A tese de 1919 encena duas tentativas de sair da relação idealista entre sujeito e objeto: uma tentativa que, por meio da reflexão e sob o nome de Fichte, fracassa; e outra que, por meio do “fenômeno originário” e sob o nome de Goethe, permite ancorar o programa. Benjamin trabalha essa âncora fornecida por Goethe com uma leitura de seu livro *As afinidades eletivas*, do ponto de vista do crítico de arte (BENJAMIN, GS I, p. 123-201 [2009, p. 11-121]). Por falta de espaço, não vamos nos aprofundar aqui nesse ensaio, mas gostaríamos de destacar dois pontos importantes. Primeiro: o “fenômeno originário”²⁵ está, de novo, no centro da interpretação de Benjamin, as relações amorosas sendo determinadas por um fenômeno químico: o fenômeno das “afinidades eletivas” (por meio do qual AB e CD, quando se encontram, desfazem-se para constituir as duplas AC e BD). Segundo ponto: Benjamin faz, na própria

²¹ BENJAMIN, GS I, p. 10 [2018, p. 17].

²² *Ibid.*, p. 111-113 [2018, p. 117-118].

²³ *Ibid.*, p. 110-119 [2018, p. 114-124].

²⁴ BENJAMIN, GS V, p. 577: N2a,4 [2006, p. 504].

²⁵ Traduzido por “fenômeno primordial” em português (BENJAMIN, GS I, p. 147-148 [2009, p. 45-47]).

estrutura do próprio ensaio, julgado por ele como “exemplar”, um tratamento dialético de Goethe, da seguinte maneira: a apresentação das forças míticas que determinam os sujeitos (tese); a valorização de um momento no qual os sujeitos se tornam livres dessas forças míticas (antítese); e a encenação final, figurativa, da tensão entre determinismo e liberdade, sem outra resolução que aquela pedida ao leitor no espaço da história, num gesto de *reflexividade* à maneira de Fichte (síntese ou, melhor, dialética em suspenso). Nessa tricotomia do ensaio, podemos reconhecer: o determinismo do objeto próprio à primeira *Crítica* (1); a liberdade do sujeito própria à segunda *Crítica* (2); e a tentativa, mais ou menos lograda, de construir uma ponte entre o sujeito e o objeto própria à terceira *Crítica* (3). Ou seja: a discussão com Kant continua, e a tentativa de sair da relação sujeito-objeto, também. A busca do real, agora sob a forma do *Urbänomenon*, permanece, mas o tratamento dialético só pode culminar numa dialética em suspenso, cristalizada, cheia de matéria, de concreto – no limiar, de um lado, de uma “dialética material” ao modo de Kracauer e, de outro, de uma “dialética negativa” à maneira de Adorno, como veremos. Em seguida, analisaremos como essa direção estava anunciada no programa de 1917, e como todos esses autores compartilham um mesmo realismo, um *estranho realismo*. Antes disso, é necessário circunscrever as táticas realistas do próprio Benjamin, especialmente após a virada materialista de 1924, ou seja, a partir de sua convivência intensiva com Kracauer e Adorno, que o levou a romper com a correlação sujeito-objeto e se aproximar do real. A ideia principal aqui é demonstrar até que ponto Benjamin tenta ser realista, uma leitura pouco comum de sua obra. Por extensão, mostraremos também até que ponto Kracauer, e em menor medida Adorno, podem ser considerados realistas – Adorno em menor grau porque, como em toda constelação, há astros mais centrais e outros mais periféricos, compondo aqui, é sempre bom lembrar, a constelação de um *estranho* realismo.

4. Táticas realistas

De Fichte a Goethe, podemos ver que a reforma interna do idealismo para acessar o “mais real” deu lugar a uma reforma externa, que será amplificada depois da virada materialista. Após 1924, a tentativa de Benjamin de escapar da confrontação idealista entre o sujeito e o objeto e de se aproximar de um *real mais real* pôde se desmembrar esquematicamente em duas grandes táticas exteriores ao idealismo, também compartilhadas por Adorno e

Kracauer: a tática do *passeio ao ar livre* e a da *desqualificação* do adversário idealista.

A primeira tática consiste em renunciar às argúcias idealistas, em deixar de lado as grandes discussões filosóficas dos neokantianos e da fenomenologia transcendental para ir passear, como o menino da borboleta, na selva do “grande fora”²⁶ – sem deserção definitiva, porém, porque é *de dentro dessa própria selva* que Benjamin voltará a atacar frontalmente alguns filósofos, como Heidegger, discutido nos esboços para o livro *Passagens*, entre uma nota sobre a arquitetura e outra sobre a eletricidade²⁷. Essa tentativa de livro, para o qual Benjamin compila inúmeras citações, observações urbanas e anedotas históricas – o que ocorre de 1927 até 1940, data de sua morte – testemunha de maneira paradigmática que a saída do idealismo e a busca pelo real passam não mais pela polêmica com os filósofos contemporâneos ou passados, mas pela penetração na “selva da grande cidade”²⁸. O próprio Benjamin, que se parece aqui com seu amigo Kracauer nas ruas de Berlim (Kracauer, 1964), atravessa as passagens cobertas de ferro e vidro perto da Biblioteca Nacional de Paris, a fim de alçar esses cacos de real à altura de uma filosofia apropriada. Benjamin cria, assim, um modelo de pensador associado hoje tanto à figura do *flâneur*, transeunte fascinado ora pelas luzes das vitrines, ora pelos mistérios do subúrbio, quanto à figura concorrente do trapeiro, que recolhe do chão da grande cidade o que não foi usado, deixando entrever uma *outra* sociedade (WOHLFARTH, 1984).

A segunda tática é clássica entre os pensadores do materialismo histórico, pelo menos desde *A sagrada família* e *A ideologia alemã* de Marx e Engels (2003, 2007), escritos entre 1844 e 1846: é a tática de desmascaramento do adversário idealista, acusado de defender seus interesses de classe por trás de grandes declarações universalistas²⁹. Todos os textos do período materialista de Benjamin são atravessados por essa tática, que ele defende em *Rua de mão única* como parte de uma luta “estratégica” no “campo de batalha” da cultura³⁰, sem, no entanto, ceder às facilidades do marxismo ortodoxo. Podemos destacar aqui dois textos de Benjamin que vão nesse sentido, dois retratos de críticos das ideologias burguesas: o retrato de Siegfried Kracauer mesmo e

²⁶ Retomando aqui uma expressão de Meillassoux (2006, p. 21, 37, 41, 70, 86).

²⁷ BENJAMIN, GS V, p. 577, 590, 676: N3,1; N8a,4 e S1,6 [2006, p. 504, 587, 939].

²⁸ Na tradução em português do título de Brecht: *Na selva das cidades* (BRECHT, 2022, vol. 2).

²⁹ É a mesma estratégia adotada por Nietzsche e Freud, que praticam a “tática da suspeita” (Ricoeur, 1965, p. 40) arguindo, respectivamente, que a vontade de poder e a libido estão por trás das grandes fraseologias. É assim que Paul Ricoeur deu a Marx, Nietzsche e Freud o título de “mestres da suspeita” (RICOEUR, 1965, p. 40-45).

³⁰ No caso, da literatura: “A técnica do crítico em 13 teses” (BENJAMIN, GS IV, p. 108 [2023, p. 59]).

aquele de Karl Kraus, ambos anunciando, cada um à sua maneira, a revanche do “não humano” sobre o humanismo burguês. Falando de Kracauer, espécie de alter ego, Benjamin escreve: “Para este autor, desmascarar é uma paixão. E se ele penetra dialeticamente na existência dos empregados, não é como marxista ortodoxo, nem, menos ainda, como ativista, mas porque penetrar dialeticamente significa: desmascarar” (BENJAMIN, GS III, p. 220). Ao final do ensaio, Benjamin encena o gesto de desmascaramento sob os traços de um trapeiro (BENJAMIN, GS III, p. 225) com raiva, que deixa flutuar no vento as palavras “humanidade”, “interioridade” e “aprofundamento”, mostrando o vazio delas, uma vez arrancadas da figura gentilmente humanista que se impusera na cena da cultura de Weimar. O trapeiro personifica assim as duas estratégias: o passeio lá fora como confronto com o real; e a desqualificação como desmascaramento do idealista e de suas argúcias. Da mesma maneira, no ensaio “Karl Kraus”, o filósofo encena o polemista sob os traços de um “devorador de seres humanos” (*Menschenfresser* [BENJAMIN, GS II, p. 355]), que desmascara as palavras “humanidade, cultura e liberdade”, revelando o que elas escondem: a violação da “dignidade das pessoas”, a “denegação da inteligência” e o derramamento de “sangue humano”. É assim que Kraus devora, ao modo antropofágico, as ilusões que levam consigo essas palavras humanistas. Benjamin desqualifica também, citando o Marx da *Questão judaica*, o humanismo clássico, do romance de formação, que seria o humanismo da humanidade (*Bildungshumanismus des Allmenschen*), em benefício do “humanismo real do não humano” (*Realhumanismus des Unmenschen*³¹) – um humanismo com um toque de real que mostra sua figura não humana de “devorador de homem”, como veremos melhor adiante.

Mas o que é este real, apontado pelo *Realhumanismus*, que derruba o idealista? Poderia ele ser outra coisa além dos *interesses reais* em jogo na luta de classes? Talvez seja necessário voltar, uma última vez, ao programa de 1917 para ver como dois aliados, Siegfried Kracauer e Theodor Adorno, podem se juntar a Walter Benjamin na definição de um novo tipo de realismo que não se alinha ao marxismo ortodoxo, por meio de uma redefinição da dialética. No programa de 1917, Benjamin faz a seguinte observação, que parece antecipar a dialética do real (a dialetização do *Urbänomen*), a dialética “em suspenso”, inaugurada no seu texto sobre Goethe:

A dialética formalista dos sistemas pós-kantianos, no entanto, não se baseia na definição da tese como relação categórica, na antítese como hipotética e na

³¹ GS II, p. 355, 1102, 1103.

síntese como disjuntiva. Entretanto, além do conceito de síntese, será também de enorme importância, do ponto de vista sistemático, o conceito de uma certa não síntese de dois conceitos em um outro, uma vez que, além da síntese, é possível outra relação entre tese e antítese. (BENJAMIN, GS II, p. 166 [2019, p. 39])

Na primeira frase desta citação, Benjamin faz uma clara referência à tábua das 12 categorias de Kant, em particular às três categorias da relação³²: a relação categórica posta como tese; a relação hipotética posta como antítese; e a relação disjuntiva posta como síntese. Na *Crítica da razão pura*, à qual Benjamin se refere aqui, a primeira se fundamenta no sujeito; a segunda, em objetos postos em série (“membros de uma série”); e a terceira, em um sistema que junta as partes³³. Benjamin está discutindo a redefinição dessa dialética pelos pós-kantianos, que, como vimos, foram capazes de despojar de suas enormes pretensões o conceito de objeto, mas não o de sujeito – o que seria necessário para desfazer a dupla metafísica e acessar uma *Wirklichkeit* de grau superior. A reformulação pós-kantiana da dialética, por consequência, foi insuficiente, e precisava de um passo a mais para considerar melhor a tensão entre o sujeito (na relação categórica) e o objeto (na relação hipotética), ou, nos termos do programa de 1917 no qual aparece essa referência a Kant, entre o sujeito deslocado (sob a forma da *Erfahrung*) e o objeto redefinido (sob a forma da *Wirklichkeit*). É preciso, então, um novo tipo de síntese “disjuntiva” ou, melhor, de “uma outra relação entre tese e antítese” que aparece como uma “certa *não síntese*” – sem que essa nova *não síntese* entre a tese e a antítese fosse uma quarta categoria, mas sim uma reformulação da própria dialética³⁴. É nessa reformulação realista da dialética que Kracauer, Adorno e Benjamin desenvolvem uma nova concepção dialética, “material”, “intermitente” e “em suspenso”.

Após demonstrarmos, esperamos, em que medida Benjamin pode ser considerado um “realista”, passamos agora, conforme o método da *Konstellationsforschung* (MULSOW e STAMM, 2005 p. 33-35), de um regime

³² Complementares às três categorias da quantidade, às três categorias da qualidade e às três categorias da modalidade.

³³ Benjamin se refere, com efeito, ao seguinte trecho da “Dialética transcendental” de Kant: “Haverá tantos conceitos puros da razão quantas as espécies de relações que o entendimento se representa mediante as categorias: teremos, pois, que procurar, em *primeiro lugar*, um *incondicionado* da síntese categórica num *sujeito*, em *segundo lugar*, um *incondicionado* da síntese *hipotética* dos membros de uma *série* e, em *terceiro lugar*, um *incondicionado* da síntese *disjuntiva* das partes num *sistema*” (Kant, 2016: B379 [2001]).

³⁴ “Todavia, isso dificilmente levará a um quadrinômio de categorias de relação” (2019, p. 39).

interno, o da filosofia, para outro: o da história da filosofia. Neste novo regime, o foco se desloca do *sistema* dos argumentos internos para a *configuração histórica* das afinidades eletivas que podemos identificar nas interações e testemunhos entre Benjamin, Kracauer e Adorno³⁵. A partir de trechos de suas correspondências exploraremos como esse realismo, ainda que instável e peculiar, se manifesta e se compartilha, delineando uma figura singular no firmamento das ideias da época de Weimar.

5. Dialética material, intermitente e em suspenso

O programa benjaminiano de uma dialética sem síntese, estancada nas suas contradições, será formalizado no conceito tardio de “dialética em suspenso” (*Dialektik im Stillstand*), ou (na tradução em português) “dialética na imobilidade”, que aparece nas notas metodológicas de preparação do livro *Passagens*, e que se encontra também sob o conceito da “imagem dialética”³⁶. A dialética de Benjamin não é mais narrativa e a meio caminho, como em Hegel, mas figurativa e suspensa, congelada tal qual uma imagem televisiva, no clímax das tensões entre dois antagônicos. Tal imagem aparece já no seu texto de 1925 sobre Goethe³⁷, no qual a estrela cadente da esperança (símbolo da

³⁵ Sabemos que, para que nossa demonstração seja completa e antes de expor as afinidades realistas entre os autores, seria necessário demonstrar internamente, a partir de seus textos, até que ponto Kracauer e Adorno podem ser considerados realistas. No entanto, o espaço limitado não nos permite esse aprofundamento. Assim, para que esta apresentação esteja alinhada com o estudo de constelação que desejamos iniciar, precisamos avançar para a etapa de explicitação das afinidades realistas entre eles. Para mitigar essa limitação, vale lembrar que, à primeira vista, Benjamin parece ser o menos realista dos três, frequentemente categorizado como filósofo da magia da linguagem, da aura da obra de arte e até como filósofo messiânico. Quanto a Kracauer, basta recordar que, além de reivindicar uma postura realista em *Os Empregados* (como veremos mais adiante), seu último livro se intitula *Teoria do Filme: A Redenção da Realidade Física* (1960), onde a ideia de “realidade” revelada pelo cinema sugere claramente uma aproximação realista. Adorno, por sua vez, pode ser visto menos como um realista positivo e mais como um realista negativo, uma vez que seu conceito de real opera pela negação. Tanto em Adorno quanto em Lacan, o “real” é entendido como aquilo que resiste ao conceito, o não-idêntico que não se deixa reduzir ao idêntico. Nesse sentido, o real é o que escapa às tentativas de totalização e categorização da razão. Assim, embora peculiar, Adorno pode ser considerado realista, justamente porque enfatiza esse aspecto inassimilável da realidade. Vladimir Safatle (2005) já demonstrou essa aproximação entre Adorno e Lacan de forma convincente. A demonstração do realismo em Kracauer é evidente em sua *Teoria do Filme*, embora ainda precise ser explorada em profundidade. Quanto a Adorno, Safatle já estabeleceu essa conexão, ainda que reste reconstruir o caminho que integra essas posições na constelação realista com os demais. Esse é o percurso que pretendemos seguir em pesquisas futuras.

³⁶ BENJAMIN, GS V, p. 55, 577, 578, 592, 595, 1037-1038: “Exposé de 1935”; N3,1, N4,1, N9A,4; N10a,3; Q°, 21 [2006, p. 48, 505, 516, 518 e 951].

³⁷ BENJAMIN, GS I, p. 199 [2009, p. 119].

esperança fomentada pelos sujeitos livres da antítese) suspende sua queda sobre os personagens do romance no momento da promessa (promessa vã dos sujeitos condenados na tese, submetidos ao determinismo como se fossem objetos); suspensão encenada na terceira parte por Benjamin, “síntese” que pode ser considerada uma “síntese disjuntiva” (não tem harmonização conciliadora, mas *disjunção* entre necessidade e liberdade) ou, melhor, “outra relação entre tese e antítese”, uma relação figurativa (porque aparece em uma imagem) e em suspensão (por não ter resolução, mas congelamento das tensões).

Ora, os dois amigos de Benjamin, Adorno e Kracauer, compartilham esse programa de uma dialética sem síntese, em busca do real, e que tenta escapar das contradições do idealismo de Kant, entre as quais uma confrontação estéril entre um sujeito arrogante e um objeto misterioso. Mais interessante ainda, esse programa é discutido nas correspondências, tanto nas cartas entre Benjamin e Kracauer como naquelas entre Benjamin e Adorno ou entre Adorno e Kracauer. A correspondência entre os três aparece também como um campo de tensões, sem resolução definitiva entre as concordâncias e as discordâncias, por exemplo, na carta de Kracauer enviada a Adorno em 25 de maio de 1930, que é uma declaração de metodologia realista, e que nos permitimos, sendo ela inédita em português, citar longamente:

A propósito do trabalho sobre os empregados: umas das tuas formulações me parece injusta. Não formulei minhas opiniões *prima vista*. Com efeito, foi a partir de um estudo teoricamente fundamentado da realidade empírica que entendi que o capital se encontrava em uma posição puramente defensiva. Em outros casos também tive que revisar, à segunda vista, minhas primeiras intuições. Se esse trabalho é tão importante para mim no plano metodológico, é porque ele consiste em um novo tipo de afirmação, *um tipo que não hesita entre a teoria geral e a prática específica, mas que é uma maneira de ver provida da sua própria estrutura*. Trata-se, se você quiser, de um exemplo de *dialética material* [Beispiel für materiale *Dialektik*].³⁸

A “dialética material” seria, assim, o nome de uma nova filosofia, de cunho realista e método dialético. Em uma carta de 15 de julho de 1926 a Kracauer, Benjamin ficava feliz de constatar que sua escrita destacasse “com cada vez mais acuidade o material que está pensado por ela” (BENJAMIN, 1987, p. 26), o que Kracauer assim resume no seu texto sobre Benjamin:

³⁸ In ADORNO e KRACAUER (2008, p. 215 [2018, p. 132]). Grifo meu.

A diferença entre o pensamento abstrato usual e o de Benjamin seria, portanto, a seguinte: se aquele desbota a plenitude concreta do objeto [*die konkrete Fülle der Gegenstände*], este se embrenha nas tramas da matéria [*stofflich dicht*] para desdobrar a dialética das essencialidades [*die Dialektik der Wesenheiten*]. (KRACAUER, 1977, p. 251 [BENJAMIN, 2023, p. 135])

A menção à “dialética das essencialidades” parece se relacionar com um tipo de “realismo das essencialidades” (ou dos universais) próprio ao realismo em fenomenologia (por exemplo aquele de Reinach), enquanto a “plenitude concreta do objeto” remete a um realismo direto, ordinário, empírico. Ou seja: temos um realismo normal, plano, a “plenitude concreta do objeto”, e também algo *estranho*, uma essencialidade que subjaz a esse primeiro plano, causando como uma fissura nesse chão. Além disso, a descrição de Kracauer antecipa a “imagem dialética” de Benjamin, que consiste em uma “dialética figurativa”, mas em suspenso, interrompida por uma realidade por assim dizer negativa (do objeto), na espera de uma realidade positiva, messiânica (da essência). Apesar das polêmicas, as vezes não sem ironia – polêmicas e desacordos que transparecem, além de nas correspondências, nos retratos publicados de Benjamin por Kracauer e de Kracauer por Adorno (o retrato de Kracauer por Benjamin sendo mais unilateralmente elogioso) –, existe uma concordância sobre essa dialética, como testemunha a resposta de Adorno a Kracauer do dia 26 de maio de 1930:

A propósito do trabalho sobre os empregados: primeiro, *acho seu conceito de dialética material muito interessante*, porque meu Kierkegaard contém um conceito bem similar denominado *dialética intermitente* [*intermittierende Dialektik*], isto é, *uma dialética que não se desenvolve conforme determinações de pensamento fechadas, mas que está interrompida pela realidade* [*Realität*] que não se integra nessas determinações.³⁹

Nessa “dialética intermitente”, que Adorno desenvolve em diálogo com Kracauer e Benjamin (sua tese sobre Kierkegaard sendo muito inspirada na *Origem do drama barroco alemão*), podemos ver, em germe, a futura “dialética negativa” de Adorno (2003, vol. 6 [2009]), “interpretação construtiva” (na mesma carta) por meio da qual o não-idêntico vem sempre interromper o pensamento do idêntico. Sobretudo, é uma filosofia que abre espaço à realidade (*Realität*), a qual entra nela por meio de interrupções e intermitências.

³⁹ Carta de Adorno para Kracauer datada de 26 de maio de 1930 (ADORNO; KRACAUER, 2018, p. 218).

Seria um *realismo intermitente*? Adorno terá outro nome para denominar esse tipo de realismo – pelo menos tratando-se de Kracauer e, colateralmente, de Benjamin.

“Dialética material” para Kracauer, “dialética intermitente” ou “negativa” para Adorno, “dialética em suspenso” ou “imagem dialética” para Benjamin: eis os nomes de um método fundado na espessura material de seus objetos, de onde se desdobra uma dialética singular, sem resolução harmoniosa, e cuja escrita conserva em si a estridência do real – um estranho realismo.

6. Um estranho realismo

É precisamente no retrato que Adorno faz de Kracauer que ele cunha o termo “estranho realismo” (*wunderlicher Realismus*), traduzido em português como “curioso realismo” (ADORNO, 2009). Embora essa denominação tenha um tom polêmico e irônico, ela não pode ser separada de seu contexto. A ironia de Adorno é direcionada contra os realistas, especialmente os positivistas, que acreditam numa realidade estática, alheia ao processo de negatividade⁴⁰. Dessa forma, sua crítica se estende também a Kracauer, com quem trocava correspondências em que criticava uma positividade que considerava ingênua. No entanto, além da crítica, é possível perceber uma certa ternura de Adorno em seu retrato de Kracauer, que reflete a própria ternura de Kracauer em relação ao real. O uso do termo “curioso”, ou *wunderlich* (“estranho” ou “maravilhoso” em alemão), atenua essa crítica, sugerindo um realismo que, longe de ser ingênuo, revela-se bem fundamentado. O adjetivo “curioso” indica que esse realismo surpreende o

⁴⁰ É importante destacar que estamos tratando de um realismo no campo da ontologia (ou da epistemologia), como no debate entre realismo e nominalismo, e não com um realismo na esfera da estética, onde a discussão, especialmente com Lukács, gira entorno da oposição entre realismo e formalismo. Lukács defende um realismo “otimista” e “são” (com modelos como Flaubert, Balzac e Dickens) em oposição a um formalismo “decadente” (representado por Proust, Beckett e Joyce). Adorno, por sua vez, critica essa visão de Lukács, classificando-a como “inquisitorial” e “irresponsável”. Embora seja possível enriquecer nossa argumentação sobre o realismo com o texto de Adorno sobre Lukács, essa contribuição não ocorre por um alinhamento direto entre o debate estético e o debate ontológico (ou epistemológico) em torno da categoria de realismo, mas sim pelo fato de que Adorno reitera sua posição em todos seus escritos (por exemplo, na ideia presente nesta crítica de Lukács, de que uma verdadeira obra de arte, ao ser “autônoma”, ou seja, “formalista”, recusa uma realidade reificada e, assim, anuncia outro real em negativo). “Erpresste Versöhnung. Zu Georg Lukács: Wider den missverstandenen Realismus” [“Uma reconciliação extorquida. A propósito de Georg Lukács: *Contra o realismo mal compreendido*”], in ADORNO (2003), p. 251-280.

realista comum, que poderia ver em Kracauer um aliado, mas, ao contrário, talvez esteja diante de um realismo subversivo. No *wunder* alemão, de fato, pode-se entender algo surpreendente, fora de lugar e fora do ordinário – o que corresponde bem à postura de Kracauer. Mas *wunder* também pode significar algo espantoso, maravilhoso e até prodigioso⁴¹ – o que aparece também no horizonte da filosofia de Kracauer. O termo alemão oscila entre os dois sentidos: algo curioso, um pouco fora de lugar; e algo espantoso, totalmente extraordinário – como um milagre (*Wunder*, justamente). Podemos ler na expressão de Adorno algo parecido com o realismo “mágico” ou “maravilhoso” em literatura⁴². Lembra também, no campo mais estritamente filosófico, o termo marxismo (ou materialismo) “gótico”, que Margaret Cohen cunhou para falar de Walter Benjamin (1995⁴³). Com essas ressonâncias, o termo “estranho realismo” aproxima-se do oxímoro: ele evoca um tipo de confrontação “dura” com a realidade, mas que revela algo surreal, algo metafísico que parece transcender a realidade bruta. “Estranho realismo”, “realismo mágico” e “marxismo gótico” parecem ter uma coisa em comum: quando alguém se afunda na realidade espessa e pegajosa do cotidiano, acaba encontrando algo maravilhoso, que leva a outras dimensões.

Mas por que Kracauer seria, para Adorno, um “estranho realista”? Como Kracauer encontra esse espanto de *wunder* na monótona *Realität*? A argumentação de Adorno é a seguinte:

Caso se arrisque algo como uma interpretação da figura de Kracauer, que a isso resiste, é preciso buscar a palavra certa para aquele *realismo de cores particulares*, o que tem tão pouco a ver com a *imagem familiar de um realista* quanto com o *páthos* transfigurador ou com a convicção inquebrantável da prevalência do conceito.⁴⁴

Trata-se à primeira vista, então, de um realismo “de cor particular”, *não familiar*. O que isso significa? Talvez, que Kracauer não parece um realista ingênuo, incapaz de levar em conta as críticas do idealismo transcendental a todos os tipos de realismo. E, de fato, num testemunho decisivo, Adorno conta, no início do ensaio citado anteriormente, como ele e Kracauer ainda

⁴¹ Dicionário Grimm, entrada “Wunder”. Disponível em: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#1>. Acesso em: 18 ago. 2023.

⁴² A expressão “realismo mágico” (*magisches Realismus*) foi criada pelo historiador e crítico de arte alemão Franz Roh (1925). Ela foi retomada e popularizada por Alejo Carpentier (1949), que acabou cunhando, no mesmo sentido, o termo “real maravilhoso” (1976).

⁴³ Sobre Benjamin e o realismo enquanto “suprarrealismo” na linhagem do surrealismo, ver também IBARLUCIA, 2020, p. 48-54.

⁴⁴ ADORNO, GS 11, n. p. [2009, p. 20].

jovens mergulhavam, todo sábado, na leitura da *Crítica da razão pura*. Foi Kracauer quem mostrara a um Adorno ainda adolescente como, até em Kant, os momentos “objetivo-ontológicos” da teoria necessariamente irrompiam dos momentos “subjetivo-idealistas”, deixando uma ferida no pensamento⁴⁵. Eles deviam ser levados em conta. Mais: os momentos “objetivo-ontológicos” tinham que ser o ponto de partida da pesquisa, e não os momentos “subjetivo-idealistas”, os quais, se surgidos cedo demais, só podiam sair feridos desse encontro. Isto é, aliás, o que o próprio Kracauer defendeu na carta que citamos, quando Adorno o acusava de partir de algumas opiniões: o pensamento sempre parte da realidade, reformulando incessantemente suas hipóteses e deixando a teoria geral ser interrompida pela estrutura espessa da realidade material. É dessa crítica a Kant (em leitura conjunta) que surgiram as ideias de “dialética material” (Kracauer) e “dialética intermitente” (Adorno) – num sentido realista.

Ou seja: na mesma época em que Benjamin escrevia o programa de 1917 para sair da confrontação sujeito-objeto em direção aos novos conceitos de *Erfahrung* e *Wirklichkeit*, Adorno e Kracauer encenavam uma confrontação mortal do sujeito e do objeto, que colocava o kantismo (e o neokantismo) por terra – um caminho que levava a um tipo *wunderlich* de *Realismus*. Frente às aporias de Kant, continua Adorno, Kracauer não se refugiou na “prevalência do conceito”, nem numa “transfiguração [*Verklärung*] patética”⁴⁶ – duas maneiras de escapar uma realidade incômoda, uma propriamente idealista (como no idealismo especulativo de Hegel), outra propriamente ideológica (como no humanismo clássico criticado por Benjamin). Contra a “autoidolatria” do espírito⁴⁷, Kracauer resgatou um realismo, mas um realismo que não se contenta com o estado das coisas (*res*, em latim): um realismo sensível ao sofrimento das próprias coisas. Por isso, não pode associar sua filosofia a um “protesto contra a coisificação” (ADORNO, GS 11, *n. p.* [2009, p. 21]), que seria uma maneira de desprezar as coisas. Para Adorno, protestar contra a coisificação em nome do espírito é típico de um pensamento da autenticidade, como em Heidegger, um pensamento de evasão num jargão sectário, sem relação com a realidade. Kracauer não acusa as coisas de terem abandonado os seres humanos, mas os seres humanos de terem abandonado as coisas – isto é, as criaturas do mundo, entre as quais os seres humanos, incluindo ele mesmo:

⁴⁵ ADORNO, GS 11, *n. p.* [2009, p. 6].

⁴⁶ *Ibid.* [2009, p. 6].

⁴⁷ *Ibid.* [2009, p. 20].

Para uma consciência que suspeita ter sido abandonada pelos homens, as coisas são melhores. Em meio a estas, o pensamento repara o que os homens fizeram de mal ao que é vivo. O estágio de inocência seria *o das coisas indigentes, das coisas miseráveis, desprezadas, alienadas de sua finalidade* [*ihrem Zweck entfremdeten*]; para a consciência de Kracauer, elas tão-somente encarnam o que seria diferente do complexo funcional universal; e *extrair-lhes a vida desconhecida* seria sua ideia de filosofia. A palavra latina para coisa é *res*. Daí deriva realismo.⁴⁸

Eis o realismo de Kracauer: afundar-se no mundo das coisas, das *reificações das próprias coisas*, poderíamos dizer, no sentido de que elas são desprovidas de suas finalidades originárias, vítimas de *Entfremdung*, alienação – uma palavra normalmente reservada aos seres humanos. Sendo reduzidas à indigência, à miséria e ao desprezo, trata-se de *revitalizá-las*, de certo modo. É preciso salvar o segredo da vida delas, e recolocá-las na cena da história. Poderíamos citar aqui o título do último livro de Kracauer (1995): “a história das penúltimas coisas”, isto é, das coisas que, *penúltimas*, precisam virar *últimas* para poderem entrar, finalmente, na cena da história. Adorno prefere citar outro livro de Kracauer (mais precisamente seu subtítulo), *The Redemption of Physical Reality* (1960), como prova de que seu realismo consiste em uma “redenção da realidade material”. Poderíamos dizer por conta própria, neste ponto de nosso percurso, que se trata de uma *redenção da realidade por meio da dialética material*. Uma redenção que não é destinada essencialmente aos seres humanos, mas também ao mundo dos objetos e ao das outras criaturas. Nesse sentido, trata-se de um realismo com um rosto não humano.

7. Um realismo com um rosto não humano

Damos agora um último passo para compreender em que medida esse realismo é, de fato, estranho – não um realismo com “rosto humano”, ordinário e razoável, como em Hilary Putnam, mas, ao contrário, um realismo que se aproxima do *Weird Realism* de Quentin Meillassoux, Graham Harman e Ray Brassier, com um rosto não-humano. Não se trata de algo inumano, mas de um realismo que abarca outras formas de vida além dos humanos, rompendo com o antropocentrismo. Para explorar essa ideia, retornamos uma última vez a Walter Benjamin, fechando assim o percurso iniciado pelo menino e a borboleta, conscientes de que aqui só podemos realizar uma

⁴⁸ ADORNO, GS 11, n. p. [2009, p. 22 trad. mod.], grifos meus.

Konstellationsforschung em miniatura. De fato, se o realismo for definido, à maneira de Adorno lendo Kracauer, como uma tentativa de abarcar as próprias coisas em sua alienação, e não apenas o humano, o termo “realismo” pode ser facilmente estendido a Walter Benjamin, que, desde seu tratamento do barroco alemão até o das passagens parisienses, tenta resgatar o mundo a partir das ruínas, dos fragmentos e dos cacos da história⁴⁹. Trata-se, por definição, de um *realismo com um rosto não humano*, sendo, como em Kracauer, um realismo com um rosto de coisas, de ruínas e de seres inacabados. O barroco, por exemplo, para Benjamin, é exemplar de um “radicalismo não humano” (*ein unmenschlicher Radikalismus*, GS II, p. 275), de um apetite pela destruição que o próprio Benjamin acaba incorporando no seu gesto filosófico, até sua alegoria destrutiva do anjo da história⁵⁰. Ora, precisamente, o conceito de “não humano” (*Unmensch*) aparece em pontos-chave da obra de Benjamin. Baseando-nos nas pesquisas mais recentes sobre o tema⁵¹, destacamos aqui três figuras do não humano: ora entendido como desumanizado (1), ora como monstruoso (2) e, em certas ocasiões, como originário (3) – sendo essas três interpretações, de certo modo, adequadas.

1) No seu texto de 1939 sobre Baudelaire, Benjamin fala da “condição não humana da massa” (*unmenschliche Beschaffenheit*) vítima das violências do capitalismo moderno. Aqui, o não humano ou, melhor, o *desumanizado* (para traduzir a palavra *Entmenschung*, que Benjamin usa neste sentido em suas notas sobre Kraus [BENJAMIN, GS II, p. 1104]) é o maltratado, o despossuído e, enfim, o destruído. Esse não humano no sentido do desumanizado compreende tanto os seres humanos (a massa) quanto os outros seres da natureza, o mundo das coisas em geral, que também podem ser, como vimos com Kracauer, “alienadas de suas próprias finalidades”: “cada dia se corta um total de 50.000 árvores para produzir 60 periódicos”, escreve Karl Kraus citado por Benjamin (BENJAMIN, GS II, p. 341). A floresta destruída, alienada de sua finalidade que consistiria em crescer em direção ao sol, é um exemplo de “não humano”. Essa primeira figura do *Unmensch* é aquela do inumano no sentido de desumanizado.

⁴⁹ De onde o título bem encontrado de GAGNEBIN (2018).

⁵⁰ Nas “Teses sobre o conceito de história”: GS I, p. 697-698: tese IX [BENJAMIN, 2020, n. p.].

⁵¹ Em particular o excelente percurso, preciso e estimulante, de Di Pego (DI PEGO, 2022), que supera a compreensão do *Unmensch* como essencialmente destrutivo e monstruoso (HANSSEN, 2000, p. 114-126; GALENDE 2009, p. 15). Ela se aproxima da concepção de Weigel, que tinha aproximado o *Unmensch* do *Angelus Novus* e, logo, dos anjos (WEIGEL, 2009, p. 376).

2) Mas aparece também, no mesmo texto sobre Kraus, um *outro tipo de não humano*, que se solidariza com essa parte destruída, desumanizada, da natureza: o satirista, que imita o conteúdo inútil e sem sentido desses periódicos, que cita os jornalistas para torná-los ridículos e que, como um ogro rabelaisiano, acaba devorando esse conteúdo com um riso assustador, a fim de melhor destruí-lo. Ou seja: como escreve Benjamin, o satirista é um *Menschenfresser*, um “devorador de humanidade”; poderíamos dizer, um devorador do humanismo em suas pretensões clássicas e ideologias modernas. O jornal é um verniz de cultura que mal esconde o sangue e a seiva que precisou derramar para ser produzido. A figura “não humana” aniquiladora, precisa Benjamin, parece-se com as figuras barrocas de Shakespeare. Isso confirma que o aspecto destruidor – no sentido libertador, o sentido da “barbárie positiva” de Benjamin (BENJAMIN, GS II, p. 215) – do não humano entretém uma profunda afinidade com o barroco e suas monstruosidades necessárias. Aliás, o *Menschenfresser* prefigura o “anjo novo” de Benjamin (BENJAMIN, GS II, p. 367): um anjo que não oferece nenhum presente, mas cujo presente consiste em destruir o que está nas mãos dos seres humanos; que os torna felizes despojando-os do inútil, tal Kraus com os jornais. Essa seria a segunda definição encontrada em Walter Benjamin: o não humano no sentido da criatura da qual foi retirado o verniz humanista, hipócrita – ou, mais exatamente, o não humano como essa força monstruosa, krausiana e kracaueriana, de desmascaramento.

3) A terceira figura do não humano aparece nos ensaios de Benjamin sobre Kraus e sobre Kafka. A figura precedente, com efeito, ainda estava incompleta: o *Menschenfresser* precisava ser completado pela criança (*Kind*). Chegamos, aqui, à outra acepção do não humano em Benjamin, que podemos desenvolver também a partir da sua leitura de Kafka: as “criaturas inacabadas” [*unfertige Geschöpfe*, BENJAMIN, GS II, p. 414], como as crianças, os ajudantes, os mensageiros, os estudantes e os loucos. Assim, quando Kraus faz uso da citação de um autor que ele pretende criticar, ele destrói o contexto supérfluo no qual uma palavra aparece (o verniz humanista), mas para devolvê-la à origem, *Ursprung* (BENJAMIN, GS II, p. 303): o primeiro momento, de destruição, é o da figura do *Menschenfresser*, do devorador do ser humano; o segundo, da restituição, é o do *Kind*, da criança. Enquanto figura de *Menschenfresser*, Kraus se identifica com a destruição; enquanto figura de *Kind*, ele se identifica com a origem: destruição, porque se trata de destruir o que não é digno de sobreviver, principalmente as mentiras, as falsidades dos seres humanos que mutilam as potencialidades dos seres naturais; origem, porque as

“criaturas inacabadas”, em Kafka, são aquelas que “não saíram inteiramente do seio materno da natureza” (BENJAMIN, GS II, p. 414) e cujo inacabamento sinaliza a esperança, a promessa de findar o sofrimento e efetivar a felicidade. A terceira figura do não humano é esta: a do humano inacabado, no limiar de outras possibilidades para a humanidade, de um devir-animal – igual ao menino que caçava borboletas.

Barbárie negativa (desumanização, a floresta devastada), barbárie positiva (destruição, o antropófago) e utopia (restituição, a infância): essas são as três figuras que aparecem no realismo de Walter Benjamin com um rosto não humano (*unmenschlich*), em consonância com a fala melancólica dos objetos em Siegfried Kracauer e a dialética negativa que, em Adorno, desarma incessantemente a posição dominante do sujeito humano⁵².

8. Uma constelação singular

Como recapitular nosso percurso? A constelação realista que traçamos a partir de Walter Benjamin iniciou-se com a leitura de pequenas histórias em forma de imagem-pensamento (*Denkbild*), aprofundo-se nas camadas de sentido de seu programa filosófico de juventude e avançou para uma breve travessia panorâmica de suas obras de maturidade, após a virada materialista, destacando seus principais relevos. Em seguida, exploramos as afinidades visíveis entre essa postura e as preocupações contemporâneas de Adorno e Kracauer, baseando-nos em sua correspondência. Evocamos o testemunho de Adorno sobre seus encontros com Kracauer durante o período em que Benjamin elaborava seu programa, culminando no retrato tardio de Adorno sobre Kracauer, em que cunhou o termo “estranho realismo”. Esse retrato, que sugere um realismo centrado nas coisas, e não nos seres humanos, nos reconduziu à dimensão não-humana desse realismo em Benjamin, que trabalhou a figura do não-humano. Assim, fechamos essa constelação com Benjamin, documentada por meio de histórias, demonstrações, panoramas, correspondências, testemunhos e retratos, complementando a dimensão sistemática da análise do argumento com a dimensão histórico-factual. Tanto a dimensão analítica quanta a sintética devem se articular para formar um *Denkraum* – um espaço de pensamento – compartilhado por esses autores

⁵² Para uma restituição dessa postura quase animista de Kracauer, pode-se consultar Später (2016, cap. 10, n. p.). Para uma boa apresentação da dialética negativa e do conceito de “real” em Adorno, ver Safatle (2005, p. 269-324). Permitimo-nos essas referências porque não cabem aqui mais desenvolvimentos sobre Kracauer e Adorno, que deveremos fazer em publicações seguintes.

e que pretendemos expandir em futuras pesquisas (MULSOW e STAMM, 2005, p. 31-44)⁵³. Enquanto isso, demos um passo além para compreender, nesse espaço comum, como cada autor manifesta sua singularidade. Ou seja, sendo cada um realista à sua maneira, ainda que de forma estranha, qual variante desse “estranho realismo” cada um representa?

Para responder a isso, mesmo que brevemente e de forma programática, retomamos de onde paramos. No não-humano em Benjamin, reencontramos o motivo da origem (*Ursprung*). Recordamos que o “fenômeno originário” (*Urbänomene*) de Goethe oferecia a Benjamin uma âncora na realidade, indo além de uma crítica reflexiva interminável, como na abordagem de Fichte e dos românticos. Mais uma vez, a “origem” serve como contraponto e complemento, dentro de uma figura *unmenschlich*, para a crítica destrutiva, configurando uma espécie de dialética suspensa. O realismo de Benjamin, sempre dialético, se assemelha aqui a um realismo barroco, que aposta em uma positividade ontológica monstruosa e inacabada. Nesse ponto, aproxima-se de Kracauer, que defendia, contra Adorno, a necessidade de “jatos ontológicos (*ontologische Wurfte*)” (ADORNO; KRACAUER, 2018, p. 302) para equilibrar uma dialética que, sem isso, permaneceria vazia, “flutuante (*Schwebend*)” (ibid.). Adorno, por sua vez, rejeita qualquer tipo de ontologia, que identifica na filosofia de seus amigos (chamando-a de “materialismo antropológico” em Benjamin⁵⁴ e de “ontologia” em Kracauer). Para ele, a ontologia restaura a figura de um sujeito soberano, capaz de falar sobre “o que é”. Portanto, se o realismo de Kracauer pode ser qualificado como estranho e o de Benjamin como barroco, o realismo de Adorno seria apenas um realismo intermitente. “Estranho realismo”, “realismo barroco” e “realismo intermitente”⁵⁵: são, ao final, estranhos realismos, que a história da filosofia ainda não considerou.

⁵³ A tarefa reguladora do campo da *Konstellationsforschung* consiste, em sua totalidade, em estabelecer uma constelação por meio de uma reconstituição histórica e contextual, bem como analítica e argumentativa, tarefa que buscamos iniciar aqui. No nível micrológico das teorias individuais, trata-se de restituir o movimento do pensamento dos membros das constelações enquanto eles interagem e conversam entre si. No nível macrológico da história intelectual, é preciso reconstruir os debates da época. Por fim, no nível intermediário – próprio da *Konstellationsforschung* – a tarefa é destacar as perspectivas globais que emergem das interações entre as teorias individuais como resposta aos debates da época, mobilizando inclusive os conceitos mais atuais (como o realismo contemporâneo). É assim que se forma um *Denkraum*, um “espaço de pensamento” (STAMM, in MULSOW e STAMM, 2005, p. 36), no qual se pode explorar virtualmente todos os dispositivos de argumentação possíveis a partir de uma determinada categoria (aqui o realismo). Reconhecemos que, no escopo deste artigo, apresentamos apenas um esboço desse percurso. É um ponto de partida.

⁵⁴ Carta de Adorno a Benjamin datada de 10/11/1938 (BENJAMIN, GB, p. 786).

⁵⁵ Não significa que “idealismo intermitente” ou “conceitualismo intermitente” poderiam qualificar uma outra metade da filosofia de Adorno (e bem pouco radical): é verdadeiramente o real que surge, de

Conclusão

Ainda que de forma provisória e com a expectativa de expandir este trabalho no futuro, acreditamos ter esboçado uma primeira constelação do “estranho realismo” desses intelectuais judeus alemães da época de Weimar. No entanto, uma questão de história da filosofia permanece em suspenso, sem resposta definitiva. Agora, talvez seja o momento de avaliá-la, pois ela pode abrir novos horizontes. Pois como bem observou Richard Rorty, questões de história da filosofia não se limitam a debates técnicos entre especialistas⁵⁶. Se a história da filosofia tem sentido, é porque ela restitui um questionamento que não pertence apenas ao profissional da filosofia, mas à própria humanidade, diante de um problema que ainda não conseguiu resolver. Vale a pena escavar e reconstruir esse questionamento – por exemplo, com o método do estudo de constelações –, na medida em que ele retorna até nós e nos coloca, neste caso, o problema do realismo. Este problema ecoa em nosso tempo, marcado pelo *Weird Realism* e por uma consciência de que a Terra, enquanto astro, possui uma vida finita. É nesse sentido que podemos retomar a questão de história da filosofia que iniciou nosso percurso: afinal, como se deu o diálogo da teoria crítica (ou, ao menos, de alguns de seus representantes ao início da teoria crítica, na época de Weimar) com Kant? Será que essa discussão, inevitável no contexto neokantiano da época, acabou desqualificando esses autores por terem sucumbido à “catástrofe” do idealismo transcendental, presos em uma filosofia do acesso e reféns da correlação sujeito-objeto? Com efeito, essa teoria ganhou o epíteto de “crítica” por sua herança da filosofia crítica (e também da crítica da economia política de Marx, mas isso é uma outra história). Será que sua aliança com Kant tornou, logo, seu realismo impossível?

maneira intermitente, dentro de uma lógica conceitual que gostaria de continuar seu caminho sem interrupção.

⁵⁶ Para Rorty (1998, p. 247-273), a reconstrução histórica não teria sentido se ela não fosse ao mesmo momento uma reconstrução argumentativa, e isso dentro de uma dialética que se parece com uma *Geistesgeschichte*, uma história do espírito, retrazando, por assim dizer, menos a história da tentativa de resolução de problemas colocados por filósofos profissionais do que a história das problemáticas mesmas levantadas pelo ser humano. Os exemplos mais recentes de *Geistesgeschichte* dados por Rorty são, entre outros, Michel Foucault (1966), Hans Blumenberg (1966) e Aslaidair MacIntyre (1981). A nossa pergunta aqui seria do tipo: porque a questão do realismo virou, em alguns momentos da história, crucial pelo pensamento?

Como é sabido, o problema de Kant consistia em separar o ser humano de todo o resto. O idealismo transcendental caracterizava-se como uma delimitação do empório da mente e dos sentidos humanos estritamente apartados dos reinos animal e vegetal, do reino de todos os outros tipos de mente e de sensibilidades. Kant desenhou uma fronteira entre humano e não humano, a qual era proibido transgredir, sob a pena de cair nas ilusões metafísicas dos filósofos pré-críticos. Em busca de uma porta de saída desse confronto entre o sujeito humano e o objeto não humano, Benjamin, Adorno e Kracauer tentaram reformatar os conceitos de experiência e de realidade em favor de conceitos mais amplos, mais integrativos, de “categoria superior”. Mas eles se interessaram também por figuras não humanas, pelo mundo das coisas, por “seres inacabados”, por um real que irrompe na teoria, deixando-a ferida. A criança transgrede a fronteira delimitada por Kant: como vimos, o menino pode tornar-se vento e folhas, luz e borboleta. Em outros textos, Benjamin observa que o menino não sabe só brincar de mamãe e filhinho, ou de médico e professor (papéis sociais que a criança imita para domar o mundo dos adultos), mas também de moinho de vento ou de trem: ele se identifica com o mecanismo do trem ou o do moinho, sem distinguir o humano e o não humano (BENJAMIN, GS II, p. 204; GS VII, p. 417). Quanto a Kracauer, ele dá a palavra aos guarda-chuvas, aos pianos e a outros objetos da vida cotidiana, pública ou privada, vítimas da modernização acelerada (KRACAUER, 1964). E a filosofia árida de Adorno dá voz ao vazio, à terra de ninguém (*no man’s land*), ao eco das vozes do passado e do futuro – do passado que não foi realizado e do futuro interpelado por esse passado (PAYOT, 2018). Ele retoma a herança dos seus dois amigos (aos quais, como mencionamos, deveríamos adicionar Ernst Bloch), para dar voz às utopias esquecidas, às felicidades interrompidas, dentro de uma sociedade mutilada (com uma certa interdição, para Adorno, de imagens antropomórficas). Cada um a seu modo, os três autores saíram da correlação sujeito-objeto imposta por Kant, abrindo caminho para um realismo crítico.

Mas há mais. Essa capacidade de dar voz às coisas mudas, que Benjamin chama de “faculdade mimética”, situa-se no cerne das possibilidades das técnicas, isto é, de relações novas e emancipatórias entre o humano e o não humano. A novela *Lesabéndio*, de Scheerbart (1913), que Benjamin tanto admirava, exemplifica essa transformação mútua. Os sujeitos “não humanos” transgridem alegremente as fronteiras entre sujeito e objeto, humano e não humano, vida e técnica, terrestre e estelar. Benjamin comenta que “a articulação do sujeito em Scheerbart conduz a um exemplar de contorcionista”, definindo o contorcionista como um “tipo do não humano

[*Unmensch*]” (BENJAMIN, GS III, p. 1104). Talvez seja nesta novela que Benjamin encontra a imagem do realismo almejado pela teoria crítica de Weimar – a imagem radical do menino tornado borboleta e da borboleta tornada menino. Lesabéndio, um engenheiro que mobiliza a técnica a serviço das criaturas do universo, consegue ao final da sua vida dissolver sua consciência na estrela onde vive, Pallas.

Podemos dizer que essa é uma versão sublime e transformativa do antropoceno, contrastando com a versão sinistra e estática que enfrentamos hoje. A medida que Lesabéndio se transforma em Pallas, a estrela também se transforma nele, adquirindo consciência do seu movimento rotatório no céu e decidindo alterá-lo para modificar a ordem astral, tudo isso em um estado de embriaguez cósmica. Nesse ponto de sua relevância contemporânea, como no *Weird Realism*, o *Wunderrealismus* se converte em realismo estelar, e, diante a urgência ecológica, nos convoca a trazê-lo para o presente.

Referências

ADORNO T. W., “Caracterização de Walter Benjamin” [1950]. Trad. Manuel Alberto, Maria Amélia Cruz e Maria Luz Moita. In BENJAMIN, W., *Sobre arte, técnica, linguagem e política*, Lisboa, Relógio d’Água, 2012, p. 9-26.

_____. *Gesammelte Schriften [GS]*, vol. 1-20. Berlin: Directmedia, 2003 (CD-ROM digitalizado pela Digitale Bibliothek a partir de Frankfurt: Suhrkamp, 1986).

_____. “Der wunderliche Realist. Über Siegfried Kracauer” [1965]. In: ADORNO, T. W. *Noten zur Literatur*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003, p. 388-408. Trad. Lauras Rivas Gagliardi e Vicente A. de Arruda Sampaio, ADORNO, T. W. “Siegfried Kracauer: o curioso realista”, *Novos Estudos Cebrap*, [s. l.], n. 85, p. 5-22, nov. 2009.

_____. *Dialética negativa* [1966]. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ADORNO, T. W.; KRACAUER S. “*Der Riss der Welt geht auch durch mich...*”. *Briefwechsel 1923-1966*. SCHOPF W. (Ed.). Frankfurt: Suhrkamp, 2008. Trad. fr. Christophe David. ADORNO, T.W.; KRACAUER, S. *Correspondance 1923-1966*. Lormont: Le Bord de L’Eau, 2018.

BENJAMIN, W. *Sobre o programa da filosofia por vir* [1917]. Trad. Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2019.

_____. *O conceito de crítico de arte no romantismo alemão* [1918]. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Editora Iluminuras, 2018.

- _____. “*As afinidades eletivas de Goethe*” [1924]. In: BENJAMIN, W. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. São Paulo: Editora 34, 2009.
- _____. *Briefe an Siegfried Kracauer*. Marbach am Neckar: DLA Marbach, 1987. (Marbacher Schriften, vol. 27.)
- _____. *Gesammelte Briefe [GB]*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
- _____. *Gesammelte Schriften [GS], vol. I-VII*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971-1991.
- _____. *Imagens de pensamento: sobre haxixe e outras drogas*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013.
- _____. *Rua de mão única: Infância berlinense – 1900*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013b. *E-book*.
- _____. *Passagens [1927-1940]*. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2006.
- _____. *Rua de mão única [1928]*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho; org. e intr. Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Editora 34, 2023.
- _____. *Teses sobre o conceito de história [1940]*. Trad. Adalberto Müller e Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Alameda, 2020. *E-book*.
- BLOCH, E. *Erbschaft dieser Zeit [1935]*. Frankfurt: Suhrkamp, 1962.
- _____. *Geist der Utopie [1918]*. Frankfurt: Suhrkamp, 2018.
- _____. “A forma da revista na filosofia” [1929]. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: BENJAMIN, W., *Rua de mão única*. São Paulo: Editora 34, 2023, p. 133-140.
- BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966
- BRASSIER, R.; GRANT, I. H.; HARMAN, G.; MEILLASSOUX, Q. “Speculative Realism”. In: BRASSIER, R.; GRANT, I. H.; HARMAN, G.; MEILLASSOUX, Q. *Collapse: Philosophical Research and Development*, vol. 3, 2007, pp. 307-449.
- BRECHT, B. *Teatro completo. Vol. 2*. Trad. Renato Borghi. São Paulo: Paz e Terra, 2022.
- CARPENTIER, A. “De lo real maravilloso americano” [1967]. In: CARPENTIER, A. *Tientos y diferencias*. Buenos Aires: Calicanto Editorial, 1976, p. 83-99.
- _____. *El reino de este mundo*. La Havana: Alfred A. Knopf, 1949.
- CHAPOUTOT, J. *Le meurtre de Weimar*. Paris: Puf, 2020.
- DELANDA, M.; HARMAN, G. *The Rise of Realism*. Cambridge: Polity Press, 2017.
- DELEUZE, G. *Qu'est-ce que la philosophie*. Paris: Minuit, 1991.
- DI PEGO, A. “Hacia una política de lo no-humano [Unmensch]”: Walter Benjamin y Paul Scheerbarth”. In: LÓPES, N; LÓPEZ, C. P. (eds.). *Anthropology & Materialism*, [s. l.], n. sp. II, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/am.1685>. Acesso em: 28 ago. 2023.

- DIAMOND, C. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, philosophy, and the Mind*. Cambridge; Londres: Massachusetts University Press, 1995.
- FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.
- FRANCK, M. “Unendliche Annäherung”: *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- GAGNEBIN, J.-M. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- GALENDE, F. *Walter Benjamin y la destrucción*. Santiago de Chile: Metales pesados, 2009.
- HANSEN, B. *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*. California: University of California Press, 2000.
- HEINRICH, D. *Konstellationen: Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1991.
- IBARLUCIA, R. *Belleza sin aura: Surrealismo y teoría del arte en Walter Benjamin*. Buenos Aires: Miño y D'Avila Editores, 2020.
- KANT, I. *Werke, vol. 2: Kritik der reinen Vernunft* [1781]. Wiesbaden: Insel Verlag, 2016. *Crítica da razão pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Calouste, 2001.
- KRACAUER, S. *Das Ornament der Masse* [1963]. Frankfurt: Suhrkamp: 1977.
- _____. *History: The Last Thing Before the Last* [1969]. Princeton: Markus Wiener Publisher, 1995.
- _____. *Strassen in Berlin und anderswo*. Frankfurt: Suhrkamp: 1964.
- _____. *Theory of film: The Redemption of Physical Reality*. New York: Oxford University Press, 1960.
- _____. *Werke [W]*. Vol. 1-9. Frankfurt: Suhrkamp, 2004-2012.
- LAQUEUR, W. *Weimar. A cultural history. 1918-1933*. Londres: Routledge, 1974.
- MACINTYRE, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1981.
- MALABOU, C. “O vazio político do realismo contemporâneo, ou da anarquia que vem”. *Perspectivas*, vol. 6, nº 2. 2021, p. 514-531.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família* [1844]. Trad. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã* [1846]. Trad. Luciano Cavini Martorano, Nélio Schneider e Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MEILLASSOUX, Q. *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil, 2006.
- MOIR, C. *Ernst Bloch's Speculative Materialism: Ontology, Epistemology, Politics*. Leiden; Boston: Brill, 2019.

- MOORE, G. "Proof of an external world" [1939]. In: MOORE, G. *Philosophical Papers*. Londres: Georges Allan & Unwin Publishers, 1959, p. 127-150.
- MULSOW, M.; STAMM, M. *Konstellationsforschung*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- PAYOT, D. *Constellation et utopie. Theodor W. Adorno, le singulier et l'espérance*. Paris: Klincksieck, 2018
- PULLIERO, M. *Le désir d'authenticité: Walter Benjamin et l'héritage de la Bildung allemande*. Paris: Hermann, 2005.
- PUTNAM, H. *Realism with a Human Face* [1990]. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- RICOEUR, P. *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- RORTY, R., "The historiography of philosophy: four genres". In: *Truth and Progress. Philosophical Papers*, Londres / Cambridge / Mass., Harvard University Press, 1998, p. 247-274.
- SAFATLE, V. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- SCHEERBART, P. *Lesabéndio: Ein Asteroiden-Roman*. Munich; Leipzig: Georg Müller, 1913.
- SPÄTER, J. *Siegfried Kracauer: Eine biographie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2016. *E-book*.
- THOMAS-FOGIEL, I. *Tristes réalismes : Explorations d'un tropisme contemporain*. Paris: Vrin, 2017.
- THOMAS-FOGIEL, I. *Fichte: Réflexion et argumentation*. Paris: Vrin, 2004.
- WEIGEL, S. "Between Creation and Last Judgement, the Creaturely and the Holy: Benjamin and Secularization". *Paragraph*, vol. 32, n. 3, pp. 359-381, 2009.
- WOHLFARTH, I. "Et cetera? Der Historiker als Lumpensammler". In: BOLZ, N.; WITTE, B. (ed.), *Passagens: Walter Benjamin Urgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts*. Munique: Wilhelm Fink, 1984, pp. 70-95.

Email: marcberdet@gmail.com

Recebido: 11/2024
Aprovado: 11/2025