



Michel Amary¹

Olgária Matos: uma filosofia da *philia* em tempos de exceção

Resumo: Esse ensaio se propõe a apresentar o conceito de “estado de exceção” em Walter Benjamin tal como interpretado por Olgária Matos. Em primeiro lugar, apresentamos Olgária como historiadora da filosofia captando Benjamin em aproximações com seu tempo. Depois, recorreremos para sua análise a respeito do estado de exceção como história natural a partir da compreensão da técnica e da racionalidade moderna. Em seguida, passamos para o estado de exceção na Alemanha, vislumbrando com ela a contradição entre o teológico e o político nas repúblicas modernas e na própria noção de modernidade. Por fim, apresentamos Olgária como filósofa a partir do conceito de *philia*, mediante o qual procura secularizar a modernidade para conceber o histórico.

Palavras-chaves: Olgária Matos; Benjamin; Estado de Exceção; Philia; Modernidade

Abstract: This essay presents the concept of state of exception in Walter Benjamin in the interpretation by Olgária Matos. Firstly, we present Olgária as historian of the philosophy, capturing Benjamin in approximations with his time. Then we resort to his analysis of the state of exception as natural history, through the comprehension of technique and modern rationality. Afterwards, we pass to the state of exception in Germany, envisaging with her the contradiction between the theological and the political in the modern republics and in the notion of modernity. Finally, we present Olgária as a philosopher from the concept of *philia*, where she seeks to secularize modernity to conceive of historic.

Key-words: Olgária Matos, Benjamin, State of Exception, Philia, Modernity

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: michel.neto@usp.br .

Em uma carta de 23 de setembro de 1935, o crítico literário alemão Erich Auerbach, como Walter Benjamin, também exilado², escreveu para seu amigo sobre sua tentativa de encontrar uma ocupação na Universidade de São Paulo para o filósofo berlinense, então em dificuldades, o que não chegou a se realizar³. Na época, nossa recém-formada Universidade procurava professores estrangeiros que pudessem ocupar suas cadeiras para ilustração da oligarquia econômica e formação da elite intelectual de nosso país⁴. A recusa não esclarecida do nome de Benjamin confirmava o triste destino que o afastou de lecionar como professor universitário⁵. Benjamin não entrou em contato com nossa cultura, mas, no hiato de algumas décadas, seu pensamento aportou no Brasil como importante referência nos estudos literários e filosóficos desenvolvidos nesta mesma Universidade. Na filosofia, Olgária Matos é sem dúvida uma das mais importantes pensadoras para a recepção e o estabelecimento do pensamento benjaminiano no Brasil, com um trabalho diverso, entre os quais: *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*⁶, onde vemos, no confronto da racionalidade moderna com sua própria

² De ascendência judaica, pensadores como Walter Benjamin e Erich Auerbach se viram forçados a deixar a Alemanha durante o período hitlerista. Benjamin saiu primeiro do país, no dia 18 de março de 1933, influenciado por Gretel Karplus, poucas semanas depois do incêndio criminoso no Reichstag, atribuído ao comunista neerlandês Marinus Van der Lubbe, que fortaleceu a ideia de conspiração e legitimou a perseguição aos opositores pelo regime nazista. As prisões arbitrárias daqueles que se identificavam com a esquerda e a perda do espaço de intelectuais judeus em revistas, jornais e rádio, que naquele momento era fonte de renda de Benjamin, o levaram, em primeiro lugar, para Ibiza e, posteriormente, para Paris, onde se estabeleceu de maneira precária até a ocupação nazista. Já Auerbach permaneceu dando aulas de Filologia na Universidade de Marburg, em Hesse, até 1935, quando foi demitido também pela intolerância ao judaísmo. Deixando a Alemanha, lecionou na Universidade de Istambul, na Turquia, onde ocupou a vaga de Leo Spitzer na Cátedra de Língua e Literatura Ocidentais, depois que este se transferiu para Johns Hopkins, University nos Estados Unidos. A carta que escreve para Benjamin é de Roma, antes de sua mudança para Turquia.

³ Esta carta faz parte de um conjunto de outras quatro cartas descobertas por Karlheinz Barck que só vieram a público em 1988. Ali lemos que: “Querido senhor Benjamin, minha esposa acaba de descobrir seu artigo do último sábado (na *Neue Zürcher Zeitung*). Que alegria! Que o senhor ainda esteja aí, que escreva, a estes sons da pátria desaparecida. Dê-nos por favor sinal de onde e como está. Há um ano pelo menos, quando se procurava um professor para ensinar literatura alemão em São Paulo, pensei no senhor (...). Mas não deu em nada (...).” (Cf. AUERBACH, Erich; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1935-1937*. Buenos Aires: Godot Ediciones, 2015).

⁴ Cf. CARDOSO, Irene. *A Universidade da comunhão paulista: o projeto de criação da Universidade de São Paulo*. São Paulo: Editora Autores Associados/Cortez, 1982.

⁵ Antes da tentativa empreendida por Auerbach em encontrar uma colocação para Benjamin na Universidade de São Paulo devemos lembrar que Benjamin almejava se tornar professor da Universidade de Frankfurt a partir da defesa de sua *Habilitation, Origem do drama barroco alemão (Ursprung des deutschen Trauerspiel)*, em 1925, mas acabou frustrado ao saber que sua livre-docência seria avaliada negativamente e recusada por seus pares, retirando sua candidatura para evitar a reprovação que considerava humilhante. Um panorama sobre este episódio biográfico pode ser acompanhado em cartas trocadas com Gerson Scholem e no comentário crítico dos editores de sua obra completas em alemão Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, também presente da edição brasileira. (Cf. TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPEHÄUSER, Hermann. “O fracasso da dissertação”. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

⁶ MATOS, Olgária. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia, a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

temporalidade, a busca pelo desenvolvimento de uma filosofia da história que dê conta de superar a finalidade natural da história que se perpetua, procurando um lugar privilegiado para emancipação; *O iluminismo visionário: Benjamin leitor de Descartes e Kant*⁷, no qual apresenta a leitura alegórica e fragmentária de Benjamin em relação ao método *more geométrico* que se consolidou na Modernidade na constituição do sujeito moderno; mostrando o que havia de barroco no pensamento cartesiano e a de melancolia no kantismo; em coletâneas de ensaios e artigos, a exemplo de *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*⁸, recorre aos pensamentos de Benjamin para um diagnóstico crítico de nossa vivência cotidiana, do modo atual de produção capitalista e da democracia imagética liberal – ela se fez uma verdadeira tradutora do filósofo, não apenas ecoando o sentido expresso nas linhas de Benjamin, mas utilizando e apropriando-se também de seus conceitos para pensar o próprio mundo contemporâneo em que vivemos.

Ao assumir seu lugar na Universidade de São Paulo no período final da Ditadura Militar que se estabeleceu no Brasil, entre 1964 e 1985, tal como o filósofo de quem é expoente, Olgária não deixou de carregar os traços do tempo em sua produção. Certamente, seu ingresso como estudante da Faculdade de Letras e Filosofia na rua Maria Antônia, entre 1967 e 1970, foi determinante para seu deslumbramento com os acontecimentos que afligiram a história naqueles anos. Em uma filosofia que muitas vezes olha para dentro de si, para seus movimentos lógicos e suas questões metafísicas, Olgária não deixou de exercitar o interessante momento filosófico em que a “coruja alça voo”, em que ela sai para se voltar ao mundo externo, para a realidade que a acossa e na qual está inserida. Não é sem propósito que nesses anos não passem despercebido os paradoxos entre o totalitarismo que faz do pensar uma atividade perigosa e seu interesse pelas barricadas que surpreenderam Paris, em 1968. Localizada no centro de São Paulo, a Faculdade de Filosofia captava a ressonância das tendências culturais e políticas do Brasil e do mundo, testemunha do grito por liberdade contra o fascismo e barbárie militar que assombrava o Brasil e que eclodiram no clima de guerra entre estudantes da Universidade de São Paulo e da Universidade Presbiteriana Mackenzie na conhecida “Batalha da Maria Antônia”⁹. Nos

⁷ MATOS, Olgária. C. F. *O iluminismo visionário: W. Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

⁸ MATOS, Olgária. C. F. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: Unesp, 2010.

⁹ Enquanto a Rua Maria Antônia dividia a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP e Universidade Presbiteriana Mackenzie, a polarização instaurada pela Ditadura Militar dividia a classe média estudantil das Universidades. Mais à esquerda e resistentes ao poder militar se encontravam os alunos da Faculdade de Filosofia enquanto do outro lado da rua se concentravam alunos simpáticos ao regime e até mesmo milícias fascistas, como o Comando de Caça aos Comunistas. Com posições diferentes em relação a Ditadura Militar, os estudantes da FFCL-USP estavam ocupados no prédio em assembleias permanentes. No dia 3 de outubro de 1968, após um pedágio organizado para

bancos da universidade, Olgária também vislumbrou a rebeldia das paixões e o desejo por uma sociedade mais livre que se opunham ao peso da tradição e o autoritarismo político-social na França. O acontecimento de “Maio de 68” foi uma experiência marcante para sua geração, que, na sombra e desesperança da repressão ditatorial, vivenciou o velho mundo se chocar com a explosão das utopias que, tão logo, caminharam para o declínio¹⁰. Os ventos desejanos de Maio para uma geração que viu muito dos seus sufocar no ar pesado que circundava o país, deu fôlego para aqueles que, sem voz, queriam gritar a plenos pulmões. As impressões profundas que o Maio francês deixou naquele ambiente difícil foi tema de sua reflexão, na década de 1980, quando a Ditadura, ainda brutal, começara a se desgastar¹¹. Antes disso, outros assuntos também desafiadores apareceram como eco da resistência no pensamento da jovem filósofa. Olgária não poderia ser mais corajosa em um momento político contaminado pelo terror de Estado: na escolha de Jean-Jacques Rousseau para sua dissertação de mestrado¹², o perigoso filósofo cujas ideias levaram o professor e seu colega, Luiz Roberto Salinas Fortes, aos porões covardes da tortura¹³, ensinando para todos que, entre lobos, anacrônico é ser humano, e, principalmente, na escolha do tema de doutorado em que o assunto proibido da revolução se encontrava com a onipresença da melancolia, por onde se aproxima de Benjamin. A vida e a obra de Benjamin que se imbricavam ressoando a radicalidade de um tempo tenebroso que, no limite, levou-o a encerrar o curso da própria existência¹⁴, dentre os muitos

financiamento das atividades da UNE (União Nacional dos Estudantes), um aluno mackenzista atirou ovo podre iniciando um confronto entre estudantes dos dois lados que, entre pedras, rojões e coquetéis molotovs, acabou deixando um estudante da USP em óbito e o incêndio do prédio da FFCL-USP. (Cf. *A batalha da Maria Antônia*. Dir. Renato Carvalho Tapajós. Documentário. São Paulo, 2014, 76 min.).

¹⁰ Em *As origens da pós-modernidade*, o historiador Perry Anderson nos mostra o declínio das expectativas e das esperanças revolucionárias tão logo entraram as décadas de 1970 e 1980. No culminar da Guerra Fria, as revoltas de Maio acabaram na França sem grandes transformações; a Primavera de Praga foi destruída pelo Pacto de Varsóvia; as guerrilhas na América Latina, inspiradas em Cuba e Guevara, liquidadas; a Revolução Cultural de Mao-Tsé Tung acabou no terror; e, da crise do petróleo e greve dos mineiros britânicos em 1973, emergiram, de outro lado, Margaret Thatcher, Ronald Reagan e o neoliberalismo. (ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 107).

¹¹ MATOS, Olgária C. F. *Paris, 1968: as barricadas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

¹² Entre os anos de 1971 e 1974, Olgária desenvolve sua dissertação de mestrado ‘Rousseau: uma arqueologia da desigualdade’ na Universidade Paris I (Sorbonne), sob orientação de Pierre Burgelin.

¹³ Luiz Roberto Salinas Fortes faz um ‘Retrato Calado’ dos horrores da tortura em seu livro autobiográfico. (CF. SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Retrato Calado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012). Olgária Matos, por sua vez, consegue captar a dor inenarrável de seu amigo em uma curta resenha sobre o livro para o jornal *Estado de S. Paulo*. (Cf. MATOS, Olgária. *Da dor do pensar*. *Estado de S. Paulo*, São Paulo, 19 de agosto de 2012. Caderno Aliás, p. 155).

¹⁴ Em 1940, Walter Benjamin encontrava-se na França, já escondido dos oficiais nazistas, quando a tropa de Hitler invadiu a Bélgica, Holanda e Paris. Benjamin fugiu com sua irmã para o sul tendo posse de um visto de entrada para os Estados Unidos, mas não conseguiu atravessar as fronteiras espanholas de onde partiria, por não ter um visto de saída da França. Em desespero, entre 26 e 27 de setembro, ele se suicida com overdose de morfina. (Cf. WITTE, Bernd, *Walter Benjamin: uma biografia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, pp. 142-143). Além das biografias sobre sua vida, o escritor sul-africano John Maxwell Coetzee narra essa triste história em ‘As maravilhas de Walter Benjamin.’ (Cf. COETZEE, J.M. *As maravilhas de Walter Benjamin*. In: *Revista Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo nº 70, novembro de 2004, pp. 99 -113).

interesses que podem despertar em nós, leitores, naquele momento autoritário em que vivia o Brasil, não é mais um sinal de inspiração do que de resistência.

Como uma arcana do inteiramente outro, na mediunidade de um anjo da história, do mesmo modo que Benjamin aproximava a violência verbal e a desolação do século XVII em seu tempo presente, marcado pela miséria material e espiritual, ao ecoar a voz de Benjamin para nosso tempo, Olgária não deixava também de rememorar-lo na experiência daqueles que, como ele, se exilaram ou foram sumidos. Na emergência deste tempo é que o pensamento benjaminiano poderia se impor à sua vista. Benjamin não apenas percebia no sofrimento de sua geração a mesma falta de esperança e perspectivas que cantavam os dramaturgos do barroco alemão, presos na imanência da história, como também se tornou vítima dessa história que se desenvolveu como tradição dos oprimidos e se consolidava como estado de exceção permanente¹⁵ (*Über den begriff der Geschichte*, 1940¹⁶). Das ruínas da Primeira Guerra Mundial aos conflitos políticos, econômicos e sociais que caracterizaram o período weimariano e contribuíram para a ascensão do nazismo, Benjamin percebia no destino infeliz para o qual sua geração estava condenada a mesma melancolia estética do homem barroco¹⁷, incapaz de transcender (*Ursprung des deutschen Trauerspiel*, 1928¹⁸): “A história é um *Trauerspiel*, um drama que não pretende distrair nem consolar, no qual não se distingue o essencial do acessório; os motins e transtornos políticos nada tem de escatológico, apenas representam a queda em um universo sem saída”¹⁹. De um lado, o homem barroco encontrava-se em um mundo secularizado que lhe impunha uma solução profana para seus conflitos. Envolto aos “incontáveis cadáveres que a peste devastadora, por um lado, e as armas da guerra, por outro, (...) teremos de reconhecer que as nossas rosas foram transformadas em espinhos, os nossos lírios em urtigas, nosso paraíso em cemitérios e, toda nossa vida num retrato da morte”²⁰; frente às epidemias que o assolavam e principalmente às disputas religiosas entre católicos e protestantes às quais “se atribuem as culpas por todos os deslizes censuráveis na forma do drama barroco”²¹, Benjamin descreve neste homem a imagem do melancólico. De outro, neste homem do barroco alemão, pessimista e luterano, que “não espera nenhuma iluminação divina, como também não deseja mudar o mundo (...) suas personagens encontram-se à deriva no palco e se

¹⁵ Cf. BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. São Paulo: Boitempo, 2005.

¹⁶ Cf. BENJAMIN, Walter. *Über den begriff der Geschichte*. In: *Gesammelte Schriften, Band I, 1974-1989*.

¹⁷ Cf. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

¹⁸ BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiel*. In: *Gesammelte Schriften, Band I, 1974-1989*.

¹⁹ MATOS, Olgária. C. F. *Benjaminianas*, Op. cit., p. 18.

²⁰ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*, Op. cit., p. 250; GS, I, p. 405.

²¹ Idem, ibidem, p. 43; GS, I, p. 233.

encaminham para a catástrofe”²², Benjamin também enxerga a desolação da pobreza de experiência²³ (*Erfahrung und Armut*, 1933²⁴) de uma juventude traumatizada pela Primeira Guerra Mundial:

Uma geração que de 1914 a 1918 viveu uma das experiências mais monstruosas da história universal. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Já não se podia constatar, naquela época, que as pessoas voltavam mudas do campo de batalha? Não voltavam enriquecidas, senão mais pobres em experiência comunicável. Os livros sobre a guerra que proliferavam nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, isto não era estranho, pois jamais houve experiências tão radicalmente desmentidas pela realidade: as estratégias, pelas guerras de trincheiras; as econômicas, pela inflação; as físicas, pela fome; as éticas, pelos donos do poder. Uma geração que ainda fora à escola de bonde puxado por cavalos viu-se exposta numa paisagem onde tudo, exceto as nuvens, havia mudado, e em cujo centro, num campo energético de explosões e correntes destruidoras, estava o minúsculo e frágil corpo humano²⁵.

Na afasia dos combates, na perda da capacidade de comunicação, Benjamin escutava os sussurros lamentosos daquela mesma natureza muda que é desprovida de voz na poética do barroco alemão. O silêncio que revela o luto de um homem que se descobre afastado de Deus guarda, no entanto, uma nova configuração, no trauma da guerra moderna, o homem se vê despossuído de sua própria natureza perdendo o dom da fala para a técnica. “Sob o impacto da técnica, a Primeira Guerra Mundial transformou a Terra inteira em um permanente campo de batalha e em trincheira”²⁶, modernizando o horizonte dos fronts de guerra do barroco alemão, ainda que seus combatentes os revivessem na disputa. Na experiência negligenciada desta juventude, jogada aos campos de batalha em 1914, Benjamin percebeu traços da utopia de Paul Scheerbart, em *Lesabendio*, mostrando que “nossos telescópios, nossos aviões, e foguetes transformaram os homens tradicionais em criaturas novas, dignas de atenção e respeito. Aliás, essas criaturas já falam uma língua totalmente nova”²⁷, uma linguagem que arbitrária, como a alegoria barroca, contrasta com a dimensão orgânica, “pois eles rejeitam a semelhança com os homens”²⁸. A desnaturalização do homem pelo domínio da técnica do século XX era a mais nova face do desencantamento do mundo inaugurado pela racionalidade moderna que rebaixou o

²² MATOS, Olgária. C. F. *Benjaminianas*, Op. cit., p. 18.

²³ Cf. BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: *Documento de cultura, documento de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986.

²⁴ Cf. BENJAMIN, Walter. *Erfahrung und Armut*. In: *Gesammelte Schriften, Band II, 1974-1989*.

²⁵ BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*, Op. cit., p. 195; GS II, p. 214.

²⁶ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*, Op. cit., p. 55.

²⁷ BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*, Op. cit., p. 197; GS, II, p. 216.

²⁸ Idem, *ibidem*, p. 197, GS, II, p. 216.

mito como possibilidade de explicação do mundo e se expressou de forma secular pela reforma protestante no barroco alemão. “A modernidade esclarecida tem sua origem no desencantamento da cultura do qual o drama barroco é expressão”²⁹, como Olgária nos mostra no pensamento de Benjamin, “abolindo periodicamente o tempo, cingindo todos os acontecimentos na narrativa mítica, anulando no novo o que ele trazia de inédito, as sociedades desencantadas são a queda do homem na História, como o protestantismo no qual se ausenta Deus”³⁰. A ausência de escatologia do barroco alemão não deixa de repercutir um mundo onde o mito e a magia deram lugar à imanência da história. A vinculação da história com a modernidade como forma de explicação do mundo tem como pano de fundo o pensamento metódico e mecânico representante da filosofia do século XVII. Ora, “se o método de conhecimento preside a construção de um mundo secular e mundano – objetivo – é por revogar o místico, o mítico, o sagrado e o profético para constituir o domínio pleno dos objetos”³¹, na racionalidade moderna da qual o barroco é depositário, o conhecimento e a própria história obedeciam critérios metafísicos bem estabelecidos derivados da constituição do sujeito moderno, que em primazia, recusava como forma do conhecimento toda externalidade que lhe aparecesse obscura e confusa; sob a ordem das razões, “o método, sendo *mathesis universalis*, é ciência em geral da ordem e da medida, porque ele é matemático (...) como circunscrição e definição essencial de um objeto”³². De um lado, a história se desenvolvia em linha reta como continuidade dedutiva de um modo *more geométrico*; de outro, “na fuga do mundo em direção a um Eu que ficciona um mundo representado pelo Sujeito”³³, a história apresentava, na centralidade do eu, uma pretensão dominadora sobre os eventos do mundo, fossem eles científicos, históricos ou políticos. O rebaixamento do mito como forma de explicação de mundo nada mais era do que o olhar desta racionalidade sobre a própria natureza, já predeterminada pelo destino, em que os acontecimentos decorrem sucessivamente sem que se tenha controle, ao contrário do processo histórico, onde se vê a ação do homem, munida por sua expertise metódica e racionalidade científica, intervir nos eventos como um relojoeiro nas engrenagens do tempo. Na obsessão pela técnica durante a Primeira Guerra, Benjamin percebe a mesma concepção moderna em torno da questão da racionalidade, que tem agora, dominada a natureza, a humanidade como segunda natureza a ser dominada³⁴ (*Zum Planetarium*, 1926³⁵). Ao observar na

²⁹ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*. Op. cit., p. 40.

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 43.

³¹ Idem, *ibidem*, p. 40

³² Idem, *ibidem*, p. 40

³³ Idem, *ibidem*, p. 56

³⁴ Cf. BENJAMIN, Walter. Para o planetário. In: *Rua de mão única*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

“dominação da natureza (...) a finalidade de toda a técnica” Benjamin concebe também a técnica como “dominação da relação entre a natureza e a humanidade”³⁶. Ao vislumbrar que “com o conflito químico instaurado, o complexo industrial-militar produziu a economia baseada na guerra, bem como desemprego, hiperinflação e moedas sem valor, a paisagem foi tomada por arames farpados, o céu tingiu-se com o vermelhos dos bombardeios”³⁷, Benjamin viu o desenvolvimento da técnica entrar no novo século como mais um modo de produção que fazia de vidas inocentes, mercadorias. O progresso da técnica que, em um primeiro momento, ajudou a humanidade a controlar a natureza e a transformá-la de acordo com suas necessidades, agora traía a humanidade nas fábricas e na guerra, estranhando o sujeito de sua humanidade, vendendo-o e descartando-o enquanto mercadoria. Na fé intransponível da história no progresso, a técnica apresenta como seu fim apenas a sua reprodutibilidade material que encontra no rito de destruição da guerra o ambiente propício para se desenvolver mecanicamente em reposição infinita. Como uma sucessão de tragédias, onde homens são mortos e sacrificados pelo desenvolvimento técnico, não foi difícil para Benjamin prever a próxima guerra por vir³⁸ (*Die Waffen von morgen, 1925*³⁹), como a história imanente do barroco que se repete com outros personagens em um eterno retorno de si mesma, neste novo tempo, a guerra se faria eterna, e a racionalidade mecânica e técnica, uma história natural.

A esperança no progresso que, aos olhos de Benjamin, mistificou a técnica como história natural não deixava de seguir os mesmos caminhos da concepção histórica da modernidade que, desenvolvida de maneira linear e progressiva, também estabelecia um traço próximo da natureza: a história parece naturalizada como catástrofe na forma de história natural. Com o barroco alemão, Benjamin encontra um contraponto à racionalidade científica da época, mostrando que na sua pretensão histórica, ela se mostra natureza, que no predomínio racional que expurga o mito do mundo, a história não deixa de ser uma própria mitologia. Ao desencantar-se do mundo, nas obras do barroco, a tragédia não é fruto do destino, ela aparece inevitavelmente pela sucessão de equívocos da humanidade, ela é o resultado da causalidade imposta por essa racionalidade da qual se perdeu o controle e a direção. Cercado por acontecimentos catastróficos, o herói não tem mais domínio sobre os fatos e suas consequências e nem mesmo sua morte é transformadora do tempo. Ao

³⁵ Cf. BENJAMIN, Walter. Zum Platenarium. *Einbahnstraße*. In: *Gesammelte Schriften*, Band IV, 1974-1989.

³⁶ BENJAMIN, Walter. *Para o planetário*. Op. cit., p. 65; GS, IV, p. 147.

³⁷ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*. Op. cit., p. 55.

³⁸ Cf. BENJAMIN, Walter. *As armas do futuro*. In: *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2014.

³⁹ Cf. BENJAMIN, Walter. *Die Waffen von morgen*. In: *Gesammelte Schriften*, Band IV, 1974-1989.

substituir o mito, a história não deixava de se apresentar como a natureza que se impõe aos homens, em uma temporalidade circular, como destino. A representação do soberano aparece como a melhor expressão da condição da história como natureza porque “se a racionalidade iluminista destituiu o mito por ser mera superstição, ela recaiu em mitologia, no mito da falsa clareza, porque a ciência que dessacraliza a natureza não vence o místico, mas mitifica o Soberano como governante infalível”⁴⁰. Em primeiro lugar, devemos compreender na modernidade secularizada um eclipse do divino, o Deus cristão que nas concepções medievais garantiam legitimidade ao poder soberano agora cedia lugar para uma ideia de Deus puramente racional, dedutiva ontologicamente, que se incorporava a figura do soberano. O Príncipe, “seguindo o modelo de Deus que intervém em ocasiões específicas, interfere contínua e diretamente nos mecanismos do Estado para ordenar os dados dos processos histórico numa sequência por assim dizer espacialmente mensurável, regular e harmônica”⁴¹, à exemplo de Deus, o Príncipe não era apenas onipotente e onipresente se fazendo valer frente aos acontecimentos, ele deveria ser onisciente a ponto de prevê-los, calculá-los e controlá-los. Absoluto, “o Príncipe é o Deus cartesiano transposto para o mundo político”⁴², é mais na representação matemática do que na sua qualidade de divino que deveriam se orientar suas ações, “as motivações do soberano não possuem caráter religioso, permanecendo no âmbito da ordem ética e social, mas em um mundo sem transcendência e sem Deus”⁴³. Contudo, inscrito sobre a racionalidade mecanicista da modernidade em que, “criador de estabilidade e segurança, o Príncipe e o homem da ciência olham o mundo na articulação funcional de elementos construtivos como um relojoeiro pode ver seus próprios artefatos”⁴⁴, ele acaba por se ver, envolto a intrigas, motins, guerras e golpes de estado, se vendo refém dos acontecimentos torna a perceber, em uma sucessão de erros, sua própria condição criatural em todos seus paradoxos. “O tirano tem todo o poder e todo o medo, a história é palco de disputas e intrigas, não há momento nem lugar certo onde ocorrerá uma traição, nele impera o Soberano, suas ambivalências e ambiguidades”⁴⁵. Em sua representação “o Príncipe é, simultaneamente, a encarnação da história e criatura mortal, senhor de todos e súdito do Criador, mas em um mundo luterano sem Deus”⁴⁶. Ao narrar a tragédia daquele que deveria “tomar em mãos os acontecimentos

⁴⁰ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*, Op. cit., p. 42.

⁴¹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*, p. 97, GS I, p. 275.

⁴² Idem, ibidem, p. 97, GS I, p. 275.

⁴³ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*, Op. cit., p. 37.

⁴⁴ Idem, ibidem, p. 59.

⁴⁵ Idem, ibidem, p. 38.

⁴⁶ Idem, ibidem, p. 38.

históricos como um cetro⁴⁷ e que se torna vítima do próprio processo histórico, o barroco alemão apresenta na configuração deste soberano como criatura abandonada, abatido melancolicamente pela acídia, a história se converter em natureza. Na derrocada do soberano que, subjugado pela sorte, se mantém apaticamente preso ao temperamento intempestivo do destino como causalidade natural, vemos que no drama barroco “é imanência da natureza que triunfa sobre a história. A repetição fazendo parte do tempo cíclico da natureza é o espetáculo sempre recomeçado da ascensão e da deposição dos príncipes em conformidade com a natureza do processo histórico⁴⁸, como produção e reprodução circular que vimos com a técnica, a racionalidade histórica sucumbe a natureza como um eterno retorno de si mesma, uma história a-histórica que aparenta racionalidade em sua progressão causal, mas que se revela na imanência de seu tempo circular apenas como mito, como natureza decaída pela razão culpada.

No conflito interno entre a condição histórica e condição natural do soberano é que Benjamin procurou estabelecer no barroco alemão um contato com seu próprio tempo. Apesar de uma curta nota de rodapé em referência a Carl Schmitt, um jurista importante na teorização da ditadura e da corrente decisionista que impunha ao soberano o direito de decidir sobre o estado de exceção, Benjamin não deixa de atribuir, em carta que lhe foi endereçada em 1930, que sua interpretação sobre a teoria da soberania do barroco deve-se a ele. Com Schmitt, Benjamin apreende que “o barroco desenvolve-se a partir da discussão do estado de exceção considerando que a mais importante função do príncipe é impedi-lo⁴⁹. O soberano, como representante da história e da ordem racional do mundo, ao exercer o poder “está predestinado de antemão a ser detentor de um poder ditatorial em situações de exceção provocadas por guerras, revoltas ou catástrofes⁵⁰. Em sua ação providencial o soberano proclama a ditadura, como estado de exceção, justamente para evitar aquilo que se considera verdadeiramente exceção, a desintegração do mundo e a desordem que ameaça não apenas seu controle político como a própria racionalidade histórica. Em sua posição de soberania, o príncipe, deveria decidir sobre o estado de exceção, proclamando-o em nome do bem-estar e da paz, mas, na estabilização política pretendida pelo soberano, Benjamin não deixa de perceber a imanência da temporalidade histórica, o soberano só poderia governar por exceção, tornando-o permanente. Com um poder absoluto sem regulação constitucional, envolto a inúmeras tentativas de usurpação do poder político, a exceção se torna regra política, evidenciando, em sua perpetuação,

⁴⁷ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Op. cit., p. 59, GS I, p. 245.

⁴⁸ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*. Op. cit. p. 42.

⁴⁹ BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Op. cit.. p. 60, GS I, p. 245.

⁵⁰ Idem, ibidem, p. 59; GS I, pp. 245-246.

que a exceção não diz respeito apenas ao mundo que ameaça, mas também às próprias ações do príncipe, baseadas em seus conflitos internos, nas emoções e vontades que expressam em suas ações sua condição criatural. Contra Schmitt, Benjamin mostra, na identificação de uma história natural que se manifestava no barroco alemão, a indecisão e incapacidade do soberano decidir sobre o estado de exceção. Ora “se a história, é história natural, não há ação do homem na história, como tampouco responsabilidade ética, o soberano investido da salvação mundana está impossibilitado de realizá-la”⁵¹ na medida em que, como criatura refém de um mundo constituído pelo acaso, revela apenas arbitrariedades dos afetos como política. A crítica de Benjamin partia de uma interpretação ao barroco alemão, mas mirava, justamente, as ressonâncias que este período exerceu na Alemanha do século XX, onde se viu, nos embates políticos e nos excessos que se sucederam a formação da República de Weimar - como “o assassinato de Rosa Luxemburgo, Carl Liebknecht, Leo Jochiges e o bombardeio de populações civis”⁵² - e nos eventos incontornáveis de sua breve duração em uma civilização que se pretendia lógica, o prenúncio de uma catástrofe barroca que culminaria na proclamação do estado de exceção, fundamentado no artigo 48 da Constituição de Weimar, que levaria Adolf Hitler ao poder.

Como plano de fundo à discussão sobre o barroco alemão, o estado de exceção que se inaugurava na Alemanha ganhava contornos excepcionais em relação ao século XVII, uma vez que, além do dilema do soberano que estava acima da lei, a Constituição de Weimar fundada pelos ideais republicanos e democráticos conservava dentro de sua ordem legal, o estado de exceção que vigorou durante todo o período nazista⁵³, no qual se tornou permanente. De repente, “a democracia como forma de viver com máximo de segurança e liberdade, cede espaço para o elogio da insegurança e ao medo: a democratização da morte já que todos passam pelo mesmo perigo”⁵⁴ abrindo espaço para a Constituição se virar contra a própria República que a fundamenta. Dos muitos comentários sobre este tema na obra de Benjamin, na

⁵¹ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*. Op. cit., p. 47.

⁵² Idem, *ibidem*, p. 25.

⁵³ Em suas origens no direito romano, o estado de exceção aparece como um instrumento jurídico para defender o país de uma ameaça externa, suspendendo temporariamente o Estado de Direito perante avaliação do Congresso. Na modernidade filosófica o caráter temporário que limitaria o poder absoluto do soberano desaparece porque a sua própria autoridade é absoluta e porque seu poder não é regulado constitucionalmente, é fundamentado na sua condição teológica que percebe o seu corpo de rei próximo de Deus. Em seu aparecimento na Alemanha tínhamos uma situação nova em que o estado de exceção era regulado constitucionalmente, ao mesmo tempo em que o soberano se colocava acima da lei, de tal maneira foi possível um estado de exceção que fundamentado legalmente, não se limitava pela constituição. Durante o nazismo, a Constituição de Weimar, ainda que suspensa pelo caráter permanente do estado de exceção nunca revogado, manteve-se em vigor. Na medida em que ela garantia legalmente seu poder de forma absoluta, Hitler nunca promulgou uma nova constituição. (Cf. AGAMBEN, G. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004, pp. 90-91.).

⁵⁴ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*. Op. cit., p. 48.

interpretação de Olgária, o estado de exceção apareceria como “uma indeterminação entre democracia e absolutismo”⁵⁵. A possibilidade de convivência e coexistência em uma mesma ordem constitucional da república e do estado de exceção nos mostra como a Modernidade, ao contrário do que o Iluminismo propôs, não superou ainda a união entre a teologia e o político. No Estado Moderno “tudo ocorre como se a Constituição tivesse sido concebida tendo em mente o estado de exceção, e a energia republicana não passasse de um estado de exceção represado”⁵⁶, utilizando a violência como meio de Direito, o Estado bloqueia qualquer possibilidade de interrupção do tempo histórico, como manutenção da ordem é apenas mais do mesmo. Não é por menos que analogamente ao aparecimento do estado de exceção em sua forma clássica nos meados dos anos 1930 na Alemanha, fundado pelos artifícios da própria Constituição também aqueles que se denominam o grande modelo de democracia para o mundo e estão em permanente guerra para universalizá-la, ainda que tolerem ditaduras de aliados políticos e estratégicos, trazem em sua Carta Magna, princípios teológicos constituídos como estado de emergência. Olgária nos lembra da Constituição da Filadélfia de 1787 como um sucedâneo das Sagradas Escrituras. Conhecida como Bíblia de Jefferson, que editava e manipulava, de acordo com os interesses do grupo vencedor, as passagens dos Evangelhos ao imperativo da Ilustração, ela foi escrita para “barrar e extirpar a agitação democrática radical que se seguira à Guerra de Independência”⁵⁷ incutindo, na substituição de Jesus por heróis terrenos, a salvação narcísica da nação das ideias apocalípticas e ameaçadoras ao instrumentalizar a mensagem cristã em nome da glória norte-americana. A proclamação dos *Patriot Act*⁵⁸ após o atentado terrorista ao *World Trade Center* e os Estados de Emergência proclamados na Europa⁵⁹ seguiriam o espírito da Constituição de Jefferson, de Weimar ou do desejo de Luís XIV uma vez que frente a uma ameaça, se permite a retirada de todas as proteções constitucionais fazendo todos *homo sacers*⁶⁰ diante uma violência purificadora.

Aos olhos de Olgária, estes exemplos constitucionais desmistificam a concepção geral que fazemos da modernidade política, vinculada à democracia e ao

⁵⁵ Idem, ibidem, p. 65.

⁵⁶ MATOS, Olgária C. F. *Modernidade: república em estado de exceção*, In. REVISTA USP, São Paulo, n.59, setembro/novembro 2003, p. 51.

⁵⁷ Idem, ibidem, p. 50.

⁵⁸ O *USA Patriot Act*, promulgado em 26 de outubro de 2001, consistia em denunciar e manter preso qualquer estrangeiro suspeito de ameaçar a segurança nacional norte-americana, deportando-o e acusando-o de violação das leis de imigração sem que de fato tivesse ocorrido algum delito, logo em seguida, (Cf. AGAMBEN. *Estado de exceção*, Op. cit., p. 14.).

⁵⁹ O presidente francês François Hollande também impôs um estado de emergência em moldes semelhantes ao norte-americanos, após atentados em Paris, em 14 de novembro de 2015.

⁶⁰ *Homo Sacer* é um termo latino retomado por Giorgio Agamben do Direito Romano que configura uma situação de um cidadão proibido, despido de direitos e, portanto, passível de ser excluído ou eliminado. (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: poder soberano e vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2010).

republicanismo, baseada na instituição da lei, das liberdades e dos direitos individuais e humanos permitindo-lhe fazer um diagnóstico da própria contemporaneidade baseada em uma nova forma da teologia-política. Em princípio, a concepção de Estado constituído após as Revoluções das Luzes pretendeu ser um marco civilizatório que libera o político do seu entrelaçamento teológico, da secularização das religiões, passou-se a laicização do Estado que garantia que nenhum homem mais se pretendesse Deus. Neste Estado, republicano e democrático, não estaríamos mais submetidos ao temperamento de governantes, da natureza e do destino, mas ao caráter positivo (direitos) e negativo (regulações, normas, imposições) da Lei da qual partilhamos e legislamos; na igualdade formal, todos nós seríamos agente na esfera pública, ganharíamos o reconhecimento da cidadania e o outro também. A experiência do Outro em sua diferença, em sua liberdade, em sua opinião e a garantia de seus direitos fundamentais é o que se propunha e o que se permitiria o ideário desses novos tempos que se desenvolveu incontestável até se consolidar de maneira absoluto como Estado de Direito. Na medida em que “a qualidade de uma democracia não depende dos vícios ou virtudes dos governantes, mas da qualidade de suas instituições, observando-se a intersecções da dimensão política, social, econômica, jurídica, moral e psíquica da coesão social”⁶¹, a modernidade secularizada pelo iluminismo republicano não poderia estar mais distante do que vimos no estado de exceção, marcada pela vinculação do teológico com o político na figura do soberano. Ora, “se o teológico-político é a experiência da heteronomia, a república democrática tem a marca da autonomia: o fato de ninguém possa se apresentar como detentor do conhecimento e da ordem social e dos fins da conduta humana”⁶² contraria sobremaneira a condição do soberano nas monarquias absolutistas e a posição do príncipe no barroco alemão.

Contudo, a autonomia e o esclarecimento que marcam a noção de “modernidade” não evitaram que experiências totalitárias se reproduzissem no decorrer do século XX. Muito pelo contrário, aparecem intimamente vinculadas, como mostram os frankfurtianos, e, ainda que hoje elas pareçam distantes e superadas, não incorre que elas possam se repetir, ainda que por resquícios, como ruínas daquele tempo. A partir das leituras de Benjamin sobre Paris, Olgária percebe que ao mesmo tempo em que a modernidade se constitui na experiência republicana, ela também se apresenta como sociedade do consumo, capitalista e individualista ao extremo. Se não podemos mais falar em teologia no sentido estrito, em sua ligação direta com o divino, o caráter teológico não deixa de aparecer na economia capitalista que, desde a

⁶¹ MATOS, Olgária C. F. *Modernidade: república em estado de exceção*, Op. cit., pp. 46-47.

⁶² Idem, *ibidem*, p. 47.

reforma protestante, se colocou na modernidade como um ritual de aspecto religioso⁶³ (*Kapitalismus als Religion, 1921*⁶⁴). “O mundo contemporâneo realiza rituais sem iniciação, magia sem transcendência mitológica”⁶⁵, uma religião profana que tem seus próprios objetos de contemplação e desejo, a mercadoria como “totem ao qual o indivíduo se sacrifica”⁶⁶; uma fé que se estrutura em seu caráter cultural ou ritualístico, onde “todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto”⁶⁷, o qual tem duração permanente; se impõe diariamente e a todo tempo a essas consciências culpadas pelo fracasso individualizado. “A religião capitalista inscreve-se em meio aos processos de secularização, desmistificação, desencantamento do mundo – que em sua radicalização, atinge não apenas representações religiosas, mas também as ideológicas consideradas seu prolongamento”⁶⁸, estabelecendo-se como única forma possível de organização social da produção, do Estado e da vida. Nesta forma de organização, a coincidência entre a política e a economia liberal - que “traz consigo a figura do especialista competente”⁶⁹, destituindo o político das decisões que agora são técnicas, tomando a tecnologia e o saber segmentado como representação do progresso da humanidade, que longe da apreensão hegeliana da história, hoje é decretada pelos liberais como “fim da história”⁷⁰; como também na transferência do ideário de liberdade para o consumo, que no fetichismo da mercadoria estranha o homem de si mesmo e dos outros, “desviando-o dos assuntos comuns a *polis* e a organização da vida coletiva”⁷¹ e individualizando-o, fazendo com que suas “frustrações e decepções passem no domínio privado, incapazes de encontrar expressão política”⁷²- acabou por despolitizar a modernidade ao tornar a política refém do poder econômico que faz do Estado o mal a ser combatido e do sistema político mero porta voz de seus interesses: são os “lobbies e o enfraquecimento da dimensão simbólica da Lei que resultam em indiferença política”⁷³. De tal maneira, Olgária apresentaria nesta modernidade democrática contemporânea uma dimensão temporal imanente que a colocaria em contato com valores pré-modernos como a “ética do sacrifício e sofrimento passivo, ordem social estática como por intervenção divina”⁷⁴,

⁶³ Cf. BENJAMIN, Walter. *Capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2014.

⁶⁴ Cf. BENJAMIN, Walter. *Kapitalismus als Religion*. In: *Gesammelte Schriften*, Band VI, p. 100.

⁶⁵ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*. Op. cit., p. 85.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 121.

⁶⁷ BENJAMIN, Walter. *Capitalismo como religião*, Op. cit. p. 21; GS, VI, p. 100

⁶⁸ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*. Op. cit., p. 122

⁶⁹ MATOS, Olgária C. F. *Modernidade: república em estado de exceção*. Op. cit. p. 48

⁷⁰ O fim da história é o termo cunhado pelo cientista político Francis Fukuyama para caracterizar a vitória do capitalismo a partir do colapso da União Soviética. (Cf. FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.).

⁷¹ MATOS, Olgária. C.F. *Modernidade: república em estado de exceção*. Op. cit., p. 48.

⁷² Idem, *ibidem*, p. 48.

⁷³ Idem, *ibidem*, p. 48.

⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 48.

valores modernos, como “individualismo possessivo e os valores da mudança e do progresso”⁷⁵, e pós-modernos, como “o Estado não garante o bem comum, a proteção dos direitos sociais e civis, é considerada melhor um estorvo”⁷⁶; na medida em que o capitalismo se estabelecia como a teologia do novo tempo, avançando na individualização, no fetiche da mercadoria e na morte do político, o *Trauerspiel* se aproximava da nossa modernidade.

Na teologia dos novos tempos, “o capitalismo contemporâneo não produz alegorias, mas fantasmagorias - *phantasmas agorá*. Fantasmas ocupam a *Ágora*, a política confunde-se com a economia, nada mais escapando das determinações do mercado”⁷⁷ que, como o soberano que tudo sabe e tudo deseja, se põe enquanto história natural e, se preciso, se impõe sobre a democracia. É nesse sentido que se abre espaço para o estado de exceção. “O estado de exceção corresponde ao capitalismo no momento em que a economia de mercado se resolve na sociedade de mercado, pela universalização do fenômeno do fetichismo em sua estrutura desrealizante”⁷⁸, como vemos no abalo do mundo burguês repleto de autoconsciência após a quebra da bolsa de valores de Nova Iorque, em 1929, e suas consequências na transformação do modo de percepção dos sujeitos autônomos para ascensão do fascismo histórico. “O fascismo é o capitalismo liberal que perdeu seus escrúpulos”⁷⁹ e, frente a insegurança dos mercados, proclama o estado de exceção revogando direitos civis, sociais e políticos para manutenção do seu monopólio sobre as trocas econômicas e sociais. Quando “o fim do político e da dignidade da política é o diagnóstico do moderno”⁸⁰, longe de aparecerem contraditórios, o fascismo é a face desnuda e radicalizada do capitalismo liberal que perde a máscara da livre circulação de corpos e mercadorias apresentando o eclipsamento da democracia como estado de exceção. De crise em crise, ao mesmo tempo em que vemos “o descrédito no parlamento, nas instituições políticas de representação social, nas leis, na punição de sua violação, em sua aplicabilidade faz com que, hobbesianamente troque-se a liberdade por segurança”⁸¹, também vemos no individualismo e no fetiche da mercadoria a dissolução do espaço público e a substituição da “democracia da pluralidade por aquela da diferença”⁸², aquela que, ao negar reconhecer a alteridade, adotando a lógica do amigo-inimigo, “fratura a sociedade pela via do gueto ou da tribo,

⁷⁵ Idem, *ibidem*, p. 48.

⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 48.

⁷⁷ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*. Op. cit., p. 147.

⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 149.

⁷⁹ Idem, *ibidem*, p. 148.

⁸⁰ MATOS, O.C.F. *Modernidade: república em estado de exceção*. Op. cit., p. 48.

⁸¹ Idem, *ibidem*, p. 49.

⁸² Idem, *ibidem*, p. 48.

construindo sociedades etnicamente homogêneas⁸³ que se constituem enquanto sujeitos identitários em uma perspectiva excludente do Outro, destituindo, na incapacidade de reconhecimento, o diferente de sua humanidade: “onde não há política, governam a violência e o terror”⁸⁴. A continuidade das guerras, a ofensiva econômica sobre direitos sociais e a condição humana, a gestão dos corpos pela biopolítica dão sequência à tradição dos oprimidos que se expressa em exceção permanente, como regra nas democracias ocidentais. Desse modo, Olgária percebe que, nas democracias liberais, “o estado de exceção é inconsciente de si, pois mobiliza conceitos cujas raízes e fundamentos permanecem escondidos em razão de uma amnésia social: pertencem ao campo teológico secularizado”⁸⁵, longe de despolitizar o teológico, a sociedade moderna e seus oxímoros mostram-se cada vez mais como uma teologização do político.

Como Benjamin que, ao perceber que a própria modernidade se passaria como um mito, fez da reconciliação do mito tema de sua filosofia, uma reconciliação que não se dá por um simples retorno ao mito ou sua revalorização como nova mitologia, mas como tentativa da “superação do dualismo ontológico entre mito e sua reconciliação”⁸⁶ com a história, para com a crítica secularizá-la, Olgária, em face a promessa que a modernidade não cumpriu, ou cumpriu para alguns, não abandona suas conquistas. Pelo contrário, na denúncia à teologização visa a reconciliação do político tendo no horizonte uma sociedade mais justa e igualitária pelas vias da democracia. É neste sentido que, diante das ruínas e das fraturas sociais dessa temporalidade de exceção, Olgária propõe a restituição da ética grega a partir do conceito de *philia*. Derivada da palavra *ethos*, encontrada pela primeira vez na *Ilíada*, de Homero, pela imagem do “corcel” que “esforçando-se para libertar-se das correntes que o prendem, galopa, e velozmente, suas patas o levam até onde pode sustar a corrida: seu *ethos*, sua morada, o lugar de onde se sente bem que lhe confere identidade”⁸⁷, a ética só terá a conotação que temos hoje a partir de Aristóteles quando este a vincula com a *Pólis* - não apenas como uma morada do homem, mas com seu caráter. A cidade grega poderia ser definida por *astí*, que nada mais é que sua constituição material, ou por seu *ethos*, representando sua maneira de ser, seu caráter, sua essência. Ao definir o *ethos* da cidade como aquilo que representa o “equilíbrio necessário à harmonia do homem consigo mesmo e à concórdia a cidade”⁸⁸, Aristóteles associava ao conceito

⁸³ Idem, *ibidem*, p. 48.

⁸⁴ Idem, *ibidem*, p. 49.

⁸⁵ Idem, *ibidem*, p. 49.

⁸⁶ ADORNO, Theodor. Caracterización de Walter Benjamin. In: *Prismas*. Barcelona: Ariel, 1962, p. 249.

⁸⁷ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*, Op. cit., p. 87.

⁸⁸ MATOS, Olgária C. F. *Ethos e a amizade: a morada do homem*. In Revista Ide. psicanálise e cultura. vol.31, n. 46, São Paulo, 2008, p. 75.

de *philia* um laço de afeição e amizade que constitui a idealidade política na formação do sujeito psíquico e coletivo das cidades gregas. “A cidade é o lugar natural da *philia*, sentimento que se expande na filantropia – a amizade universal de todo homem por todos seus semelhantes”⁸⁹ na experiência ática da democracia, na cidade, “a *philia* política promove a existência de um demos – diverso da simples população – que vive sob leis comuns, legíveis e criticadas por todos, leis que são referências individuais e coletivas”⁹⁰, como *demos*, vemos “o povo como ideal da população que não é mais um simples grupo étnico”⁹¹ acolhendo e dando asilo ao estrangeiro e ao diverso. Na *philia*, “o grego, em vez de pensar o outro diferente de si, pensaram-no como o outro dentro de si, como possibilidade do humano”⁹², ele destitui as determinações empíricas e as contingências políticas, históricas e sociais sobre a alteridade para portar-se como sujeito ético “que se relaciona com a transcendência do rosto do Outro. Não aquela de natureza objetivante, mas a do rosto que, na relação a Mim é alteridade absoluta em sentido preciso”⁹³, identificando-se na vulnerabilidade moral do outro a sua própria humanidade. É isto que se perde quando a modernidade abandona a coletividade em nome do indivíduo e dissimula no fetichismo um amor aos objetos transformando os afetos sociais: ela acaba por destituir a *philia* do político e com ele toda possibilidade de uma democracia efetiva. Com isso, vítima da teologização da política, é na *philia* que devemos basear a reconstrução da ideia de modernidade, nos afetos de amizade e no amor, na comunhão democrática que reconhece nas diferenças e na alteridade seu lastro humano. É nela que devemos apreender e fortalecer a política frente a teologização do mundo. “Sem *philia* não há futuro político”⁹⁴, e sem política, não há futuro algum, apenas exceção.

Por fim, não podemos deixar de notar que os prognósticos críticos de Olgária assumem assustadora afinidade com o que temos testemunhados neste momento na periferia do capitalismo no mundo: o esfacelamento social, o acirramento das tensões políticas, as crises econômica e institucional, uma politização despolitizada que se apresenta nas pesquisas pela forte descrença do brasileiro à democracia, a aceitação dos resquícios de estado de exceção que se manifestam em nosso cotidiano e na ascensão do fascismo com vestes liberais que tem saído às ruas ao vislumbrar a possibilidade de poder. Da desqualificação das instituições democráticas de representação, na qual o poder econômico, que faz da corrupção um negócio, “dirige

⁸⁹ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*, Op. cit. p. 108.

⁹⁰ Idem, *ibidem*, p. 108.

⁹¹ Idem, *ibidem*, p. 108.

⁹² MATOS, Olgária C. F. *Ethos e a amizade: a morada do homem*. Op. cit., p. 76.

⁹³ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*, Op. cit., p. 99.

⁹⁴ MATOS, Olgária C. F. *Benjaminianas*. Op. cit., p. 144.

os seus olhos e os nossos para o céu dos princípios para desviá-los do que fazem⁹⁵ na terra, deslocando a suspeita apenas para a classe política como bode expiatório, transformando o antigo antagonismo de classes em um antagonismo entre sociedade e Estado, à despolitização do político que traz, na imagem do cidadão como consumidor, uma fratura da organização coletiva na medida em que as “frustrações e decepções passam ao domínio privado, incapazes de encontrar expressão política”⁹⁶, manifestando-se no ódio ao diferente, vemos os elementos necessários para mais uma repetição dessa história barroca de violência e políticas de exceção. Na urgência deste tempo, Olgária se mostra importante não apenas como a luz que clareia o entendimento do presente, mas como um feixe de esperança para esses tempos sombrios; em posse desse diagnóstico crítico e pessimista sobre a modernidade, a filosofia de Olgária não deixa de reforçar pela *philia* a importância da vivência política e democrática para o presente

Bibliografia

- ADORNO, Theodor. Caracterización de Walter Benjamin. In: *Prismas*. Barcelona: Ariel, 1962.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Homo Sacer: poder soberano e vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- AUERBACH, Erich; BENJAMIN, Walter. *Correspondência 1935-1937*. Buenos Aires: Godot Ediciones, 2015.

⁹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. Notas sobre Maquiavel, In *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 251.

⁹⁶ MATOS, Olgária C. F. *Modernidade: república em estado de exceção*, Op. cit., p. 48.

BENJAMIN, Walter. As armas do futuro. In: *Capitalismo como religião e outros textos*. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *Capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. Experiência e pobreza. In: *Documento de cultura, documento de barbárie*. São Paulo: Cultrix, 1986.

_____. *Gesammelte Schriften*. Bände I-VII. Frankfurt, Suhrkamp, 1974-1989.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. Para o planetário. In *Rua de mão única*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *Sobre o conceito de história*. São Paulo: Boitempo, 2005.

CARDOSO, Irene. *A Universidade da comunhão paulista: o projeto de criação da Universidade de São Paulo*. São Paulo: Editora Autores Associados/Cortez, 1982.

CARNEIRO, Silvio. *Olgária Matos, uma biografia comentada*. In. *Revoluções*. São Paulo: Sesc, 2011.

COETZEE, John Maxwell. *As maravilhas de Walter Benjamin*. In; *Revista Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo nº70, novembro de 2004, pp. 99-113.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

MATOS, Olgária. C.F. *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: Unesp, 2010.

_____. *Da dor do pensar*. Estado de S. Paulo, São Paulo, 19 de agosto de 2012. Caderno Aliás, p.155.

_____. *Ethos e a amizade: a morada do homem*. In Revista Ide. psicanálise e cultura. vol.31, no.46 São Paulo, 2008, p.75.

_____. *Modernidade: república em estado de exceção*. In. REVISTA USP, São Paulo, n.59, setembro/novembro 2003, p.51.

_____. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia, a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *O iluminismo visionário: W. Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

_____. *Paris, 1968: as barricadas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Notas sobre Maquiavel, In *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Retrato Calado*. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHÄUSER, Hermann. O fracasso da dissertação. In: BENJAMIN, Walter. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

WITTE, Bernd, *Walter Benjamin: uma biografia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

Recebido em 24.10.2018.

Aceito para publicação em 04.11.2018.

© 2018 Michel Amary. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR).