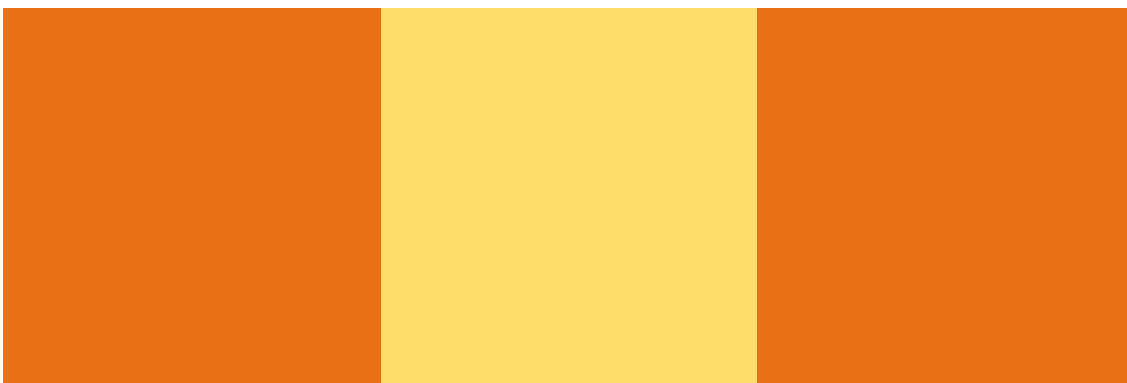


Benjamin, Foucault e a filosofia na história: devir-futuro e método genealógico

Bruno Seixas Carvalho

Formado pela Escola Naval, é mestrando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Marítimos na Escola de Guerra Naval, onde pesquisa o pensamento político marítimo contemporâneo e o emprego estratégico de navios não-tripulados





Introdução

Em “Teses sobre o conceito de história”¹ o problema filosófico de Benjamin reside em discutir a produção de uma história descolada de seu uso como instrumento racional de dominação; problema esse suscitado a partir do momento em que o passado é desprovido de suas nuances e colonizado por interesses particulares. Dessa forma, não tanto em uma perspectiva epistemológica – isto é, perquirindo-se de que modo conseguimos conhecer um determinado fato histórico verdadeiramente – mas de outro modo, penetrada por um viés político, a crítica veiculada pelas *Teses*, procura recolocar o processo histórico para além do nível das grandiosas narrativas e dos bens culturais que a representam.

Apesar de sua influência pelo marxismo, Benjamin não estrutura suas questões puramente sob o ponto de vista do materialismo histórico; em verdade, tratará de ultrapassar-lhe os falsos problemas, em uma espécie de crítica dentro da crítica marxista. Para tanto, de forma bem original, buscará articulações no messianismo teológico com traços evidentes do romantismo alemão. Para além, sua prosa é repleta de metáforas e figuras de linguagem, trazendo uma riqueza singular à argumentação das suas ideias. Muito por isso, é difícil encaixar a obra do filósofo sob a égide da Escola de Frankfurt – o próprio rótulo de filósofo requer certa cautela, uma vez que ele mesmo se intitulava “crítico literário” (ARENDDT, 2008).

De todo modo, parece acertada a constatação de Hannah Arendt, quando assume que em Benjamin, a *metapherein* é trazida ao rigor de seu estilo, onde efetivamente é considerada um transporte, ou uma conexão direta da palavra ao seu uso (2008), mas não qualquer uso; não o uso justo, mas o justo uso. Assim, já na primeira de suas dezenove *Teses*, não é que o autômato *represente* o materialismo histórico e o anão corcunda o messianismo, eles já o são, de saída, *apresentados* como tal. Significa dizer que a interpretação alegórica é também uma apresentação prática e é dessa maneira, portanto, que se deveria instrumentalizar sua crítica.

Entretanto, se Benjamin se desprende de um objetivo epistêmico, é Foucault que nos traz a forma prático-metodológica da mesma crítica. Buscará em Nietzsche o fundamento epistemológico necessário para uma mudança qualitativa no rumo de seus

¹ Doravante referir-nos-emos a esse escrito como as *Teses*.

trabalhos até então como “arqueólogo do saber” (MACHADO, 2012). Nesse sentido, no ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história” (FOUCAULT, 1970) é possível encontrar uma clara ressonância com a obra de Benjamin, ao buscar acessar a dinâmica das configurações de forças que constitui a formulação da história enquanto área do saber, trazendo-a para uma perspectiva imanente.

Assim, uma genealogia da história será uma técnica de interpretação que se prestará às peculiaridades de cada sistema de pensamento, onde o que realmente torná-lo-á singular será menos as identidades que o constituem do que seu regime de aparição, isto é, os cortes, as rupturas, os golpes do acaso, os mitos, metáforas e suas diferenças justamente na medida em que elas se diferenciam; donde a aparência não será o erro, mas sim a própria criação.

É bem nesse sentido que a tarefa da história será infinita, pois a verdade é produção nômade, de modo que será sempre nas emergências (*Entstehung*) e proveniências (*Herkunft*) que se buscará traçar as linhas que a definirão a partir de uma origem que não está dada. Tais emergências e proveniências não param de surgir, jamais começam de um início apriorístico e, ademais, não se destinam a uma finalidade específica, acontecerão sempre no meio, *in media res*.

Ao que parece, mesmo na maneira como Benjamin apresenta suas dezenove teses podemos enxergar uma perspectiva semelhante, pois elas não necessariamente concatenam-se em uma linearidade contínua, de modo que pouco importa a ordem em que sejam lidas. Tal descontinuidade instaura outra faceta da crítica que Benjamin endereça à história: um saber capitaneado pela razão daqueles que venceram; contar a história é conferir-lhe um objetivo pré-determinado por intermédio da razão. Por isso – tal qual a visão de uma história genealógica – não há *telos* em suas teses, não há sequer títulos ou estruturas que indiquem início, meio e fim. Donde vemos que a própria maneira com que a crítica se apresenta é também parte dela, é dizer: a história é dada em saltos qualitativos, em acontecimentos para além da cronologia temporal de uma sucessão de eventos.

Dessa maneira, o presente artigo pretende trazer à baila possíveis ressonâncias entre Benjamin em Foucault não tanto no intuito de se estabelecer uma filosofia da história, mas sim, em elucidar o que há de filosofia *na* história, buscando compreender



como o método foucaultiano genealógico poderia acometer ao Anjo da História – a que Benjamin se refere com base no *Angelus Novus* de Klee – a potência necessária em direção um devir-futuro² em uma história experimentada por dentro de seu próprio tempo. O texto divide-se em duas partes, onde inicialmente faremos breves comentários sobre as *Teses* de Benjamin, para a seguir traçar uma análise da obra de Foucault buscando encontrar as interfaces de conexão.

Dezenove teses e uma crítica potente

Já nas primeiras linhas que abrem as *Teses*, há uma belíssima metáfora capaz de lançar luzes sobre a perspectiva de Benjamin a respeito da concatenação entre materialismo histórico e messianismo, visando introduzir sua crítica ao marxismo.

É conhecido que deve ter havido um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance que lhe assegurasse a vitória na partida. (...) Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente transparente. Na verdade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordões a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O fantoche, que chamamos “materialismo histórico”, deve ganhar sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia, a qual é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se diretamente (BENJAMIN, 2012. p.241).

Com efeito, discorre-se sobre um autômato capaz de conduzir uma partida de xadrez, respondendo prontamente a cada jogada e vencendo-a amiúde. Tal objeto é descrito como estruturado por uma mesa que, a partir de um jogo de espelhos, esconde um anão; este, por sua vez, responsável por povoar o autômato com o conhecimento necessário para levar a cabo a performance na partida, o que efetivamente ocorre a partir

² Utilizaremos o conceito de devir sob a perspectiva de Gilles Deleuze, de maneira que o “Devir não é atingir uma forma (...), mas encontrar uma vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de uma mulher, de um animal ou de uma molécula: não imprecisos nem gerais, mas imprevistos, não-preexistentes, tanto menos determinados numa forma quanto se singularizam numa população” (DELEUZE, 2011, p.11).

de cordões. Ou seja, o autômato é, em verdade, o fantoche do anão que, em sendo um mestre de xadrez, guia-lhe o movimento.

Essa metáfora apresenta a correlação rigorosa entre dois elementos indissociáveis: o autômato não se move sem o conhecimento do anão; e o anão, baixo e feio, precisa de um vigoroso autômato para conferir legitimidade a sua astúcia e colher os resultados de suas ações no mundo. Em um primeiro momento, pode-se arguir que a verdadeira vitória na partida residiria na sabedoria enxadrista do anão, mas isso seria algo de falacioso. Ora, do ponto de vista somente do jogador que enfrenta o autômato, não há qualquer anão, de modo que sua derrota se deu aos movimentos preditivos de um objeto inanimado e só isso importa para caracterizá-la. Se a existência de um anão corcunda fosse trazida à tona, sequer haveria partida, sequer haveria oponente: quem se daria o trabalho de enfrentar um ser de tamanha feiura? E, igualmente, o autômato por si só, não seria capaz de vencer, pois, embora possa estar exuberantemente presente na partida, sem o anão, apenas reagiria aos estímulos que supostamente ser-lhe-iam endereçados. Portanto, não somente a essência da sabedoria, mas também como ela se apresenta e penetra no mundo fático fazem parte da dinâmica que, na dose correta, é capaz de vencer.

Nesse escopo, é da mesma natureza a associação inextricável entre messianismo e materialismo histórico. É exatamente seu aspecto tradicional que torna permeável por entre o marxismo a gana para mudar o *status quo*; para fazer a revolução. Em outras palavras, o discurso clássico da luta de classes, força motriz da dialética marxista e responsável por atingir a síntese com o proletariado no poder, é o aspecto formal como que embelezando o marxismo e persuadindo seus seguidores a “entrarem na partida”. Porém, para “vencer sempre”, é preciso mais, afinal, um puro autômato é um materialismo histórico ressentido; nos termos de Nietzsche, é curvar-se às forças de fora, é agir pelo negativo, é fechar os ouvidos para o dionisíaco e incorporar uma moral de escravos (NIETZSCHE, 2012). Para Benjamin, pois, a maneira de afirmar a vitória dá-se a partir de um elemento que não se deduz da matéria e, portanto, transita para além das conjecturas dadas: tal é o papel da teologia apresentada pelo anão.

Entretanto, tal postura coloca a teologia como duplamente “feia”, pois desafia duas correntes: o próprio marxismo e a religião judaica – duas vertentes teóricas bastante presentes na vida de Benjamin. Sob a perspectiva religiosa, corcunda tal qual o anão, o



aspecto messiânico-teológico precisa curvar-se e inscrever-se na materialidade concreta da dialética marxista (o autômato) e, portanto, não pode aparecer. Sua feiura é decisiva quando, ao invés de *religare* a uma utopia transcendental, imiscui-se à imanência mundana: no lugar da passividade inerente à fé na espera do messias salvador ou da terra prometida, ela será produzida na medida em que mergulha na matéria e nas conjunturas que ela desperta. Dito de outro modo, em Benjamin, o transcendental precisa coexistir com o imanente para prosperar, seus movimentos estão diretamente conectados (tal qual os cordões que ligam o anão ao autômato). É como quando Zaratustra relembra ao Sol que ele precisa de algo para iluminar, afinal o que seria dele sem aqueles sobre os quais deixa seus raios?³ Sustentamos aqui que Benjamin quer apropriar-se do elemento teológico presente na religião tal qual ele a conhece – ele era judeu – pois é nesse elemento que se buscará a esperança capaz de reformular a história. Dessa forma, importa menos encontrar-lhe o que há de religioso em seu messianismo, do que o que há de messiânico em seus traços religiosos.

Em um segundo momento, do ponto de vista do marxismo tradicional, podemos considerar o messianismo teológico defendido nas *Teses* como “feio” justamente por estar completamente desconectado de uma perspectiva material da história. De uma forma geral, no marxismo a redenção se conquista pela luta de classes, de modo que não há salvação que não seja essa – muito menos algo de transcendental. Em outras palavras, significa dizer que inexistem forças motrizes que não as do conflito entre proletariados e os donos dos meios de produção. Assim, do ponto de vista do materialismo histórico, é essa dialética que move a história. Logo, algo fora dessa dinâmica é um corpo estranho, donde sua estranheza associar-se-ia com feiura.

Contudo, vemos que o conhecimento do anão (feio) é o fator crucial na vitória do autômato. Sua aparência, em verdade, esconde a potência de sua capacidade como enxadrista e é por isso que ela precisa ser trazida à partida indiretamente pelos cordões, como falamos. É como considerar que, para participar do jogo da história, o messianismo precisasse ser transcrito, como que cifrado pelas forças do materialismo histórico. Seria disso que a história necessitaria para ser redimida, uma vez que para Benjamin, o

³ “Grande astro! Que seria de tua felicidade se te faltassem aqueles a quem iluminas? Há dez anos ascendes até a minha caverna e ter-te-ias cansado de tua luz e deste trajeto, se não estivéssemos lá, eu, minha águia e minha serpente” (NIETZSCHE, 2011, p 13).

marxismo tradicional a sua época era muito pouco, era substituir um modelo por outro análogo: os proletários seriam os vencedores, mas a história mesma obedeceria às mesmas leis.

Percebemos então que essa dupla tensão entre imanência/messianismo e transcendência/materialismo é a dicotomia que distingue a perspectiva benjaminiana da história. Convém ressaltar a problemática suscitada ao invertermos a perspectiva do peso que o futuro apresenta na história. Tanto do ponto de vista messiânico-teológico como marxista, o futuro está no porvir: apesar de tudo, o messias, ou a terra prometida virão no momento oportuno; analogamente, a vitória do proletariado é o ponto de convergência das forças materiais, donde a classe operária, enquanto sujeito do conhecimento histórico, torna-se a redentora de gerações futuras (BENJAMIN, 2012). Isto é, o futuro enquanto porvir é o como que uma distensão natural e previsível do presente⁴.

Para Benjamin, tal perspectiva trata-se de um problema mal formulado, pois a questão não está em colocar o futuro como objetivo, pois ele não está dado. Antes, é preciso reformular o passado e, a partir dele, experimentar a história para criar as condições para um futuro “inconjuntural”, para além das circunstâncias pré-estabelecidas; futuro é pouco, será preciso *devir-futuro*. Benjamin (2012, p.244) nos diz que: “O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.”

Percebemos aqui uma vez mais a subversão do messianismo de Benjamin, atribuindo à história um viés intempestivo. Primeiramente, por falar em um “dom”, algo que não se apreende pelo conhecimento científico ordinário; é algo como que um lugar intermediário entre uma capacidade inata e desenvolvida com a experiência – e sabemos que o conceito de experiência em Benjamin reveste-se de um caráter singular⁵. Assim, não se prova que o historiador terá esse dom, mas pode-se esperar que ele o tenha – algo como um “historiador-messias” – e se assim o for, é porque tal dom é igualmente singular, na medida em que será capaz de despertar *no passado* as centelhas da esperança. Essa metáfora de Benjamin não poderia ser mais precisa: o que há de mais irruptivo, ou

⁴ Para uma análise do conceito de narrativa em Benjamin associada ao tempo e à memória ver CARVALHO, 2018.

⁵ Ver “Experiência e Pobreza” e “O Narrador” em BENJAMIN, 2018; e CARVALHO, 2018.



intempestivo do que produzir centelhas? Em outras palavras: é o processo de fricção que permite que as centelhas aconteçam, sempre em um momento específico, imensurável e fugaz; algo que decerto impede uma postura retroativa: é preciso estar *no passado* mesmo para friccioná-lo, escová-lo à contrapelo. Poder-se-ia dizer que o messianismo teológico de Benjamin procura resgatar um tempo passado, mas, na verdade, trata-se de resgatar o que há de passado no tempo.

Assim, um “estar no passado” diz respeito a sua dimensão temporal, significa modificar o passado enquanto processo em aberto, isto é: *o que foi pode não ter sido*, de tal maneira que a origem dos fatos enquanto ponto de partida para analisar o passado ainda é um elemento de disputa – talvez o principal deles para Benjamin, motivo pelo qual o inimigo não cessar de vencer e de construir meramente um futuro do passado; passado que lhe convém, que é apropriado e transformado em porvir.

Nesse sentido, nada seria mais emblemático do que a incontornável passagem a respeito do *Angelus Novus* de Klee apresentando precisamente tal processo de captura da história:

Seus olhos estão escancarados, seu queixo caído e suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu semblante está voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa para seus pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu. E é essa tempestade que chamamos de progresso. (BENJAMIN, 2012, p.246)

O anjo da história é o próprio devir-futuro capturado pelas forças imobilizadoras do progresso e seu determinismo teleológico. O tal anjo consegue contemplar o passado, mas encontra-se irresoluto, não consegue nada além de uma mera contemplação, ele mira um passado que já existe sem sua contribuição, como que fora do tempo histórico; como que estarecido, catatônico diante de um *a priori* já estabelecido, desincumbido das nuances do processo histórico.

O progresso então açambarca o anjo da história em forma de tempestade, esta que destroça o passado e o reduz a uma pilha de ruínas, forçando o anjo em direção ao paraíso. Ou seja, Benjamin nos diz que não mais é possível um devir-futuro uma vez que este, irresistivelmente, já observa a história de longe, do paraíso, sem poder nela influenciar. Incapaz de ser/estar no passado, ele passa ao largo da tragédia a que assiste e, por não ter forças para voltar e juntar os fragmentos do passado acaba curvando-se ao *telos* imposto.

Uma genealogia da história

Se a crítica de Benjamin reveste-se de um aspecto político, poderíamos dizer que Foucault a introduz para dentro da dimensão epistemológica, potencializando-a. Não seria mera coincidência perceber a ressonância da filosofia de Nietzsche em ambos os filósofos, embora evidentemente de maneiras distintas. É claro que a tendência romântica e messiânica em Benjamin não encontra lugar nos escritos de Foucault. Mas apesar disso, é possível depreender que o problema histórico-filosófico que Benjamin formula ganha instrumentos conceituais precisos ao ser trabalhado pelo método genealógico que Foucault procura conceituar; e tudo isso em um arranjo filosófico cujo “centro de gravidade” é a obra de Nietzsche. Dito de outra forma, podemos assumir que, se Benjamin aponta a questão filosófica da história na origem, com um futuro no passado, Foucault vai dar o direito às nuances dessa tal origem a partir da estruturação da obra nietzschiana em torno de um eixo genealógico. Assim, de uma maneira geral, a genealogia seria um ponto de vista alternativo sobre as condições de possibilidade para se constituir a história.

Foucault vai nos mostrar que a proposta de Nietzsche não se baseia em fundar uma origem primeira, porque, antes de tudo, é preciso perquirir-nos sob quais condições a origem se constitui. Benjamin já nos dizia que a questão aqui não seria tanto julgar uma ou outra origem como erradas, mas, para além, tratava-se de entender que a própria existência de uma origem, por si só, seria suficiente para a formulação errônea dos problemas e para contaminação do passado, sendo este então apropriado por aqueles que insculpem a história na cadência do progresso, reduzindo-a e enviesando-a.

Esta é uma discussão sumariamente epistêmica, na medida em que problematiza a própria noção do que é a verdade, pois é ela que abre os caminhos para o conhecimento



científico da história enquanto uma disciplina que segue tais métodos: buscar a origem como quem busca a verdade; verdade esta que faz os historiadores acreditarem na metafísica no lugar de escutarem a história, como coloca Foucault (1970). Não à toa, é Nietzsche (1990, p.84) quem nos diz: “Verdades são ilusões que esquecemos que são ilusões; são metáforas que se tornaram desgastadas e drenadas de sua força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora não passam de metais e não mais de moedas.”

Nesse sentido, como poderia a história se basear na verdade em busca de certezas científicas e identidades, se a verdade mesma é mais uma metáfora, é uma ilusão ou um erro? O problema para Nietzsche não será o erro em si, mas o fato de termo-nos esquecido dele. A diferença, para Nietzsche, é que, de modo oposto aos outros tipos de erro, o que distingue a verdade é sua irrefutabilidade; ela é como que protegida por meios que independem dela, justamente para garantir sua utilidade. A origem que Benjamin critica, e que Foucault procurará problematizar, será aquela que se confunde com a verdade. Entretanto, o que existe são versões, narrativas – algumas materializadas em bens culturais, nos lembra Benjamin – isto é, as verdades obedecem a um regime de aparição já colonizado, tudo são máscaras (DELEUZE, 2012), eis o nomadismo da verdade.

Assim, uma genealogia ocupa-se não tanto de desmascarar a história – pois há nada por de trás das máscaras, senão máscaras mesmo – mas entender a dinâmica com a qual elas são colocadas e retiradas, como elas funcionam. Nesse sentido, Foucault enxerga em Nietzsche a singularidade de se concluir que a busca pelo começo da história só nos prova que não há identidades preservadas, pois, tal como ressaltamos em Benjamin, a origem não está dada; no lugar, ela embrulha o passado numa força movente constituída por verdades cujo lastro é plural. A grande potência de uma possível origem é justamente a “discórdia entre as coisas, é o disparate. Desse modo, não há um *apriori* na história, donde o que ela realmente nos ensina é “rir das solenidades da origem” (FOUCAULT, 1970, p.18).

Fazer uma genealogia, portanto, será entender a configuração desses dispartes, acessar as diferenças (e não as identidades) na medida em que elas se diferenciam, é uma demora indispensável nas meticulosidades, nos acasos, no regime de máscaras da história, no nomadismo pragmático da verdade; é estar à altura dos processos infinitos de devires nos processos históricos, pois, como diz Foucault (1970, p.20): “A história, com suas

intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris com suas sínopes, é o próprio corpo do devir”.

O regime de funcionamento, ou de aparição de uma origem, sobretudo plástica, seria talvez o objeto que Foucault enxerga em Nietzsche e sua genealogia. Tal regime se articula em duas tendências, denominadas por Foucault de proveniência (*Herkunft*) e emergências (*Entstehung*), embora ele mesmo nos advirta que ordinariamente a tradução coloca ambos como “origem”.

Desse modo, *Herkunft* opera como um laço de pertencimento a uma raça, é o antigo vínculo de tradição, nexos de sangue dentro de um grupo que coloca em jogo o tipo social (1970). Não se deve, pois, supor que perscrutar tais modos de operação colocaria a tarefa de um “genealogista” como sendo encontrar semelhanças e igualar os desiguais por intermédio de uma busca pelas continuidades da história. Nietzsche, de outro modo, propõe-se a esquadrihar a precisão necessária para singularizar essa tal raça e separá-la das demais, donde a questão da diferença e as descontinuidades é o que toma substância.

Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo – dos começos inumeráveis que deixam essa suspeita de cor, essa marca quase apagada(...). A pesquisa da proveniência não funda, muito pelo contrário: ela agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que permanecia unido. (FOUCAULT, 1970, p.20).

A proveniência, assim, seria o ponto de consistência em que as dispersões da história entram em ressonância e encontram sincronia. Eis porque a ideia do Começo, da Origem, da Verdade parece não prosperar em Nietzsche; são sempre inúmeros começos que não param de se produzir e proliferar. É sempre *um* começo, *uma* origem, *uma* verdade: potência do indefinido, dispersões que povoam a matéria e não se congelam em formas. Nietzsche instaura uma crítica sobre a verdade enquanto história de um erro pois, em realidade, é *fazer do erro uma história* que se trata a genealogia; é finalmente colocar os mortos em segurança como na passagem de Benjamin.

É bem por isso que Foucault traz a possibilidade da *Herkunft* através do corpo: é o corpo com suas marcas que nos mostra o processo e o acontecimento históricos.



Poderíamos mesmo dizer que a proveniência é ponto de articulação entre o corpo e a história. Nesse quesito, devemos lembrar-nos da micropolítica tão cara a Foucault e que vemos pulsar em “Vigiar e Punir” com conceito de disciplina; em “História da Sexualidade”, onde já no primeiro volume a confissão, por exemplo, aparece como uma técnica de poder que age já no corpo e inscreve o pecado na carne; o próprio desenvolvimento do conceito de biopoder e o conjunto de corpos tomados em sua multiplicidade cujo começo se dá no curso “Em Defesa da Sociedade” e é desenvolvido em “Segurança Território e População” e “O nascimento da Biopolítica”.

Arriscamos dizer que, se Benjamin houvesse lido as obras de Foucault, tê-lo-ia enxergado como portador do “dom de despertar as centelhas de esperança” no passado ao trazer a luz uma história capaz de fazer pulular a memória dos mortos outrora vencidos.

Desse modo, se a proveniência nos apresenta a qualidade de um instinto, a emergência nos traz seu afrontamento. Para Foucault (1970), em Nietzsche, é a *Entstehung* que nos fornece o princípio e a lei singular de um aparecimento, tendência cuja natureza subverte a teleologia da história para dar o direito à nuance dos acontecimentos e a condição de possibilidade de sua existência. Em outras palavras, enquanto a proveniência instaura o regime de diferenciação de corpos, a emergência designa seu regime irruptivo.

Nesse sentido, tal regime aparecerá diante de certa configuração de forças; forças essas que não têm uma destinação precisa e nem uma mecânica pré-ordenada, mas existem desde já no mundo ao acaso da luta. Não tanto as forças em si, mas as relações que constituem sua configuração; não tanto a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual de dominações. Isso quer dizer que o tempo histórico jamais será puramente sucessivo, isto é, não se pauta por um encadeamento cronológico de um punhado de fatos. Será preciso, então, entrar no âmago dessas forças para captar sua dinâmica; será preciso estar no passado para friccioná-lo e produzir as “centelhas da esperança” que criarão as condições de escutar a história.

Ora, se o tempo histórico não se resumirá a uma sucessão de eventos é porque o passado não se constitui como uma diferença de grau do presente, de modo que este jamais poderá explicar a aquele. É exatamente esse aspecto que vimos em Benjamin, de

modo que não basta um futuro do porvir, um futuro do passado, é preciso devir-futuro para dar conta da história. A ideia de uma emergência, portanto é dar luz ao acaso de uma miríade de acontecimentos para só assim poderemos acessar o tempo histórico de dentro dele, em uma imanência produtiva, um devir-futuro ligado a este mundo.

De fato, o que Nietzsche não parou de criticar desde a segunda das Considerações Extemporâneas é (...) uma história que lançaria sobre o que está atrás dela um olhar de fim de mundo. Essa história dos historiadores constrói um ponto de apoio fora do tempo, ela pretende tudo julgar segundo uma objetividade apocalíptica (FOUCAULT, 1970, p.22).

O que Foucault nos diz acerca de Nietzsche é o que Benjamin já havia nos apresentado no *Angelus Novus* de Klee: a história como uma disciplina epistemologicamente colonizada por uma origem primeira e um progresso já estabelecido é como que um ponto de apoio fora do tempo; fora do tempo deste mundo, passando ao largo dele em direção ao paraíso. Nada espantoso, portanto, perceber que “o olhar de fim de mundo” a que se refere Foucault são os olhos escancarados do anjo da história de Benjamin, que observa a catastrófica pilha de ruínas que é o passado, tal qual “uma objetividade apocalíptica”. Poderíamos mesmo dizer que o que poderia conferir as forças para o anjo da história enfrentar a tempestade que é o progresso seria o método genealógico inaugurado por Nietzsche e ressaltado por Foucault.

Considerações Finais

Portanto, pudemos perceber que a empreitada de Benjamin é, a partir da história, construir um futuro outro para um passado que ainda não está dado. Será preciso redimir o passado, mas não simplesmente a espera de um messias, mas construindo uma espécie de “historiador-messias” dando o direito às nuances próprias ao processo histórico. Esse caráter messiânico coaduna-se com a influência marxista de Benjamin, esta que forneceria o lastro necessário a uma história ligada à materialidade dos fatos. Apesar disso, tal perspectiva ainda não é suficiente para um devir-futuro, pois não é capaz de desprender o futuro de sua característica enquanto distensão natural e previsível do presente.

Será preciso então instaurar-se num tempo passado, cuja origem ainda não está dada, e construir uma temporalidade outra, capaz de dar voz àqueles que a história esqueceu por conta do progresso. O anjo da história precisa desvencilhar-se de tal teleologia e seu anacronismo para ultrapassar um futuro que já está dado; precisará afastar-se do paraíso e dar conta deste mundo, o mundo material onde a história acontece. Benjamin, portanto, já acena para uma perspectiva histórica calcada em outras bases, com outros sujeitos em outros processos. É como se fosse preciso contar a história e experimentá-la por outras brechas e potências novas para estar à altura de um devir-futuro.

Desse modo, Foucault, através de Nietzsche, nos traz uma metodologia para tal. Uma genealogia da história significa alcançar a potência das discontinuidades e enxergar as diversas roupagens de suas múltiplas origens, não no sentido de encontrar suas identidades, mas na intenção de entender a dinâmica de sua diferenciação. A questão da origem, pois, torna-se um aspecto crucial tal como em Benjamin, pois assim seria possível estar à altura dos devires da história.

Assim, Foucault destaca nas obras de Nietzsche duas tendências para dar o direito às nuances de tal processo: proveniência (*Herkunft*) e emergência (*Entstehung*). Pela primeira, pretende-se acessar a singularidade da sensação de pertencimento a um grupo, levando em consideração as divergências e desencontros das diferenças que os constituem. É no corpo então que Foucault vai encontrar o ponto de articulação com a história, algo que entra em ressonância com o materialismo histórico de que Benjamin trata. Em *Vigiar e Punir*, por exemplo, Foucault dá voz aos delinquentes, justamente através de seus corpos dóceis, estes que houveram sido esquecidos pelo progresso – como Benjamin já propugnava.

No que diz respeito à emergência (*Entstehung*) o método genealógico de Nietzsche nos atenta para os diversos regimes de aparição e irrupções da história através de suas forças. Essa tendência serviria para não atribuir à história sua teleologia progressista e, em seu lugar, levar em conta as miríades de acontecimentos menores, como centelhas, dado a fricção que origina sua produção (verdadeiro encontro do diferente); centelhas de esperança como diria Benjamin em seu messianismo teológico.

Tal aspecto seria importante para inserir o tempo histórico em um regime imanente, trazendo o anjo da história para o próprio mundo em que vive.

Referências

ARENDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas vol. 1, Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

CARVALHO, Bruno de S. A memória do narrador: ressonâncias temporais entre Benjamin, Deleuze e Bergson. **Cadernos Walter Benjamin**. Fortaleza, Número 20, p.37-62, Jan-Jun 2018. Disponível em http://gewebe.com.br/pdf/cad20/texto_03.pdf

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 2012

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1970.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011

_____. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **On Truth and Lies in a Nonmoral Sense**. Nova Jersey: Humanity press, 1990.