

SOVIET + ELETRIFICAZIONE: LENIN, HEIDEGGER E LA QUESTIONE DELLA TÉCNICA

Giorgio Grimaldi¹

RESUMO: Este artigo trata da questão da técnica no contexto dos soviets, sob três vertentes: 1) é tratada de maneira indissociável da questão do desenvolvimento das forças produtivas, premissa necessária mas não suficiente (e, no entanto, ainda necessária) de uma sociedade pós-capitalista; 2) é trazida por Heidegger com referimento explícito, como será demonstrado no artigo, próprio ao projeto comunista e a Lenin; 3) finalmente, é questão que atravessa o século XX e acompanha – ocupando um posto de absoluta centralidade – a reflexão atual sobre teoria e práxis.

PALAVRAS-CHAVE: soviets; eletrificação; Lenin; Heidegger

ABSTRACT: This article deals with the question of technique in the context of the soviets, under three aspects: 1) it is treated inseparably from the question of the development of productive policies, a necessary but not sufficient (and yet still necessary) premise of a post-modern capitalist; 2) it is brought by Heidegger with explicit reference, as it will be characterized in the article, proper to the communist project and to Lenin; 3) finally, it is a question that crosses the 20th century and accompanies - occupying a position of absolute centrality - a current reflection on theory and practice.

KEYWORDS: soviets; electrification; Lenin; Heidegger

1. DESENVOLVIMENTO DAS FORÇAS PRODUTIVAS E TÉCNICAS

Com o êxito da revolução de outubro, a cúpula da administração bolchevique encontra-se na situação concreta da gestão operativa da transição ao socialismo em um país onde efetivamente se manifestam alguns elementos capitalistas, não suficientes, contudo, para se caracterizar como capitalista sua estrutura econômica fundamental. Encontramo-nos muito distantes das condições objetivas ideais para a maturação do socialismo, aquelas próprias de um capitalismo particularmente avançado a ponto de não mais adequar-se ao grau atingido pelo desenvolvimento das forças produtivas: estas, em um panorama criado pela própria conjuntura capitalista, forçam a ruptura do sistema a fim de liberar a potencialidade que o próprio capitalismo, então já esgotado, é incapaz de promover e que, inevitavelmente, é bloqueada. A passagem, entretanto, de uma economia pré-capitalista (ou no máximo protocapitalista) ao socialismo não deve, de forma alguma, assumir qualquer caráter imediatista ou mesmo de curto prazo. A passagem que nos parece imprescindível seria a um grau de industrialização que garanta um desenvolvimento das forças produtivas (nas quais sempre insistem Marx e Engels – e não apenas no *Manifesto*) a um ponto que elimine do capitalismo qualquer – em termos hegelianos – “justificativa histórica” (HEGEL, 2004, § 3). É necessário, assim, um desenvolvimento das forças produtivas, que - estágio historicamente imprescindível, até o momento – passa por um processo de industrialização, ou, em suma, por um processo de ampliação e intensificação tecnológico. Tal tema constitui-se em uma das linhas fundamentais da reflexão teórica do século XX, do qual um dos protagonistas é, sem dúvida, Martin Heidegger, que pôs em evidência “a questão da técnica” HEIDEGGER, 1976, p. 5).

Trata-se de uma “questão” digna de atenção, se partirmos de ao menos três vertentes: 1) é tratada de maneira indissociável da questão do desenvolvimento das forças produtivas, premissa necessária mas não suficiente (e, no entanto, ainda necessária) de uma sociedade pós-capitalista; 2)

¹ Università degli Studi di Urbino Carlo Bo



é trazida por Heidegger com referimento explícito (como veremos) próprio ao projeto comunista e a Lenin; 3) finalmente, é questão que atravessa o século XX e acompanha – ocupando um posto de absoluta centralidade – a reflexão atual sobre teoria e práxis².

O confronto, que aqui propomos, entre Lenin e Heidegger assume e apresenta três âmbitos de interesse. O primeiro, imediato, refere-se à elucidação da crítica que Heidegger lança a Lenin e ao movimento bolchevique em geral. O segundo constitui-se em uma discussão intrínseca à reflexão sobre a construção do socialismo, procurando evidenciar e distinguir os elementos capazes de responder à pergunta: qual a relação entre socialismo e técnica? O terceiro amplia esse mesmo horizonte sob a ótica de outra pergunta: qual a relação entre técnica, progresso e história?

Entremos, então, em primeiro lugar, no mérito da leitura heideggeriana de Lenin.

2. A ELETRIFICAÇÃO: HEIDEGGER CRÍTICO DE LENIN

Iniciemos pelo contexto histórico-político em que vieram à luz as páginas escritas por Lenin e posteriormente por Heidegger. Na URSS, as inúmeras mudanças de estratégias ocorridas em meio à tensão da própria construção do socialismo, com todas as dificuldades próprias da tensão em edificar algo que historicamente jamais havia existido mas se encontra em franca latência, não comportam qualquer desilusão da parte de Lenin quanto à possibilidade do socialismo, a ponto de afirmar, em seu último escrito, que “o socialismo encerra em si forças gigantescas [...] a humanidade atravessa uma nova fase de desenvolvimento que contém magníficas possibilidades” (LENIN, 2017a, p. 490). *Ex post* admite-se agora, fácil e mesmo comodamente, que tal “fase de desenvolvimento” nunca chegou a se expressar plenamente, sofrendo, ao contrário, um expressivo revés. Sua condição de latência potencial, no entanto, nos possibilita continuar a pensá-la, pois não se esgota frente a qualquer obstáculo.

Quão próximos estamos do limite de passagem de fase? Em vez de previsões de caráter inevitavelmente abstrato, é muito mais útil nos voltarmos ao presente e ao futuro medianamente imediato, concentrando-nos no âmbito técnico-científico.

Lenin, de sua parte, gerindo o poder em suas fases iniciais, determinantes e delicadas, do nascimento da URSS, prontamente reconheceu no desenvolvimento técnico não só a modalidade imprescindível ao desenvolvimento das forças produtivas, mas também uma modalidade de elevação da qualidade de vida dos indivíduos, tanto do ponto de vista material quanto intelectual, como ampliação de seu horizonte mental e respiro cultural. A técnica como uma verdadeira e autêntica iluminação, *Aufklärung*, que, como indica uma esplêndida metáfora leniniana que retomaremos no próximo parágrafo, manifesta-se materialmente (e culturalmente) na eletrificação da URSS: não apenas a energia necessária à indústria, mas luz mais potente ou onde antes não existia.

A célebre fórmula leniniana, que remonta a 1920, segundo a qual “o comunismo é o poder soviético junto à eletrificação de todo o país (LENIN, 2017c, p. 315), é, mais que um chamado à igualdade ou a questão do poder operário, o que mais instiga Heidegger no tocante ao bolchevismo. A reflexão heideggeriana sobre a técnica apresenta conteúdos notáveis e preciosos, mas é impossível lê-la como se pairasse no céu, a-histórico, da teoria: nasce e se desenvolve a partir da observação dos dois conflitos mundiais, num balanço do mundo que tem origem na ameaça do Terceiro Reich³, a qual, como hoje é amplamente conhecido, não agrada a Heidegger⁴. O sistema teórico (que também não deve ser lido de maneira a-histórica) é aquele segundo o qual o esquecimento da existência do ser e sua conseqüente entização possibilitaram a configuração de cada ser como

² Dedico este trabalho à memória de Domenico Losurdo, inesquecível mestre. Como testemunha o campo que se ocupa da reflexão sobre o impacto tecnológico sobre a vida biológica, social e econômica humana, e sobre o impacto sobre a natureza (a questão ecológica). Não faltam contribuições que, a partir da recepção do pensamento heideggeriano sobre a técnica, recusam a questão sob a ótica de uma sensibilidade e uma tradição não ocidentais, como em YUK HUI, 2018.

³ Para uma análise crítica deste balanço, indicamos a leitura de GRIMALDI, 2015.

⁴ Vide, mais de dez anos antes da publicação dos *Cadernos Negros* de Heidegger, LOSURDO, 1991.

simples objeto, mero material disponível à manipulação. Na história do ser existe uma parábola na qual, inicialmente, o ser reluz enquanto ser, para logo depois ser forçado à entização: tal parábola deveria se concluir com um novo começo, dedicado, enfim, ao ser enquanto ser e não só enquanto ser da entidade e imerso no ser. A técnica é o *maximum* da entização/supressão do ser, a conclusão da metafísica, que é o pensamento de ser único como ser da entidade, em referência ao ser. A técnica é o *maximum* da manipulabilidade do ser, entendido como simples material à disposição da vontade técnica de força e poder. Em seu auge, Heidegger profetiza e enaltece seu fim: como por saturação, a metafísica (a técnica, a entização do ser) se esgota e a história inaugura uma nova fase, absolutamente distinta da precedente. Neste trecho Heidegger utiliza o termo *Verwindung* (que traduzimos como “ultrapassagem”; “superação” poderia remeter ao conceito de *Aufhebung* hegeliano, claramente distinto): a metafísica é uma fase que se abandona, que deixa tudo para trás sem que nada seja afetado ou transmitido adiante⁵. Tal fenômeno nos interessa, não tanto no tocante à específica posição heideggeriana, mas como paradigma de uma abordagem cuja origem precede Heidegger, da qual alguns conteúdos específicos (não plena aceitação/recusa da modernidade, nostalgia do mundo pré-industrial, um certo messianismo⁶) permitiram que tal abordagem emergisse, acriticamente, em alguns setores dos movimentos progressistas. Discutamos, por conseguinte, não especificamente a reflexão heideggeriana, mas o sistema fundamental, que atua como modelo da mesma abordagem, passível de assumir diversas configurações.

Tal abordagem é antitética em respeito à expressão de Lenin na fórmula sobre a eletrificação, e é isto o que chama a atenção de Heidegger, disposto a denunciar o bolchevismo como expressão absolutamente eminente do pensamento metafísico, a ponto de defini-lo, durante o curso do semestre do inverno de 1942/1943, como “o mundo desde o início completamente organizado em sentido técnico” (HEIDEGGER, 1999, p. 161). Em tal ponto, Lenin é colocado em questão:

Quem tem ouvidos para ouvir, ou seja, é capaz de enxergar as fundações (*Gründe*) e os abismos (*Abgründe*) metafísicos da história, e sabe discerni-los seriamente enquanto metafísicos, já há dois decênios podia ouvir a afirmação de Lenin segundo a qual o bolchevismo é “potência dos soviets+eletrificação”. Isto significa que o bolchevismo é a união “orgânica”, ou seja, organizada, e calculadora (no tocante a +), da potência incondicionada do Partido com a completa tecnização (HEIDEGGER, 1999, p. 165).

A “Rússia atual [...] traz ao poder o mundo técnico”, em vista daquilo que é “o fundamento metafísico do planejamento e de cada procedimento”, ou “a completa organização técnica do mundo” (HEIDEGGER, 1999, p. 165). Ainda que a ultrapassagem da metafísica conduza a uma época distinta de tudo o que no passado foi manifestado, uma época totalmente nova que exprima o ser ainda não dotado de entidade, apenas cintilante no pensamento pré-socrático, o modelo segundo o qual Heidegger pensa esta nova época é o mundo agrário pré-industrial⁷, tratado com explícita nostalgia. Não há, evidentemente, a ingenuidade conservadora e reacionária que clama o “retorno” ao mundo pré-industrial: Heidegger prefigura, por vezes com verdadeira apreensão messiânica, uma fase histórica (da história do ser) completamente inédita, e no entanto, quando examina situações em que pareça possível resgatar o ser ainda não submetido à entização, as referências e exemplos remontam ao mundo pré-industrial. Assim, o ser enquanto ser (questão profunda que Heidegger resgata perfeitamente) aparece, contudo, reduzido em âmbito pré-industrial e antimoderno e não em “pura” teorização. Ademais, o próprio Heidegger apresenta uma referência clara, política

⁵ Textos-chave desta reflexão heideggeriana são HEIDEGGER, 2014; HEIDEGGER, 1976; HEIDEGGER, 2005 e HEIDEGGER, 1999, que contém os argumentos aqui discutidos.

⁶ Abordaremos o messianismo, questão ampla e profunda, na conclusão do texto.

⁷ O que no pensamento metafísico (no qual o ser é pensado sempre enquanto ser da entidade) é o *objeto* [*Gegenstand*] (HEIDEGGER, 2005, p. 16), no pensamento do ser (no qual o ser é pensado enquanto ser, ou, ao menos, aproxima-se de um pensamento que pense o ser enquanto ser) é a *coisa* [*Ding*] (HEIDEGGER, 2005, p. 16). Eminentemente exemplos da coisa são indicados nesta passagem: “Simples é a coisa (*ring ist das Ding*): uma jarra e um banco, uma ponte e um arado. Todavia, também a árvore e o lago, o córrego e a montanha são coisas” (HEIDEGGER, 2002, p. 40).

e historicamente determinada: a URSS, aqui, não é a expressão do comunismo, mas da técnica como realização da metafísica. *Qual* técnica? Por que o arado seria afeito ao ser enquanto ser, mas a máquina debulhadora não⁸? O arado não é *técnica*? A verdadeira questão em discussão não é a técnica, mas a aceitação ou não da modernidade. A parábola descendente que parte de Sócrates/Platão e chega a Nietzsche estaria próxima da conclusão: a menção à nova era é o mundo agrário pré-industrial do qual Heidegger, em páginas repletas de poesia e fascínio, é excelso cantor.

É exatamente no julgamento crítico de tal mundo, bem como da concepção da história, que Lenin move-se em direção antitética a Heidegger, do que é cômico Heidegger. Sua problematização do ser enquanto ser move-se e resolve-se em uma crítica à modernidade que tem origem na resistência em sua aceitação: não obstante não tenha falhado no cumprimento de suas promessas, é necessário seu esgotamento (o quanto antes) e o início de uma fase completamente nova, por ele pensada nas premissas e a partir de um mundo pré-industrial⁹. Para Heidegger, *aquele* mundo camponês é o que se mais se aproxima do âmbito no qual se pode pensar adequadamente o ser enquanto ser; para Lenin e para a tradição iluminista da qual, como veremos, herda alguns temas, fins e motivos, *aquele* mundo emancipou-se de uma relação com a natureza imediata conforme as necessidades, carências e o círculo cego da violência da luta pela sobrevivência. A distinção entre os dois autores é a ideia de progresso, motriz em Lenin, estranha a Heidegger. Leiamos então as páginas leninianas que contêm a fórmula “Comunismo = poder soviético + eletrificação” (LENIN, 2017b, p. 326) no centro da crítica heideggeriana ao bolchevismo.

3. ELETRIFICAÇÃO E AUFKLÄRUNG

Ao percorrermos as *Notas sobre a eletrificação* registradas por Lenin em 1921, no cerne dos sete pontos da primeira seção encontramos uma série de elementos que, se por um lado remetem a muitos achados do próprio Heidegger, sob seu particular ponto de vista, por outro, contextualmente, evidenciam a profunda distância entre duas concepções da história e da abordagem nos confrontos da modernidade. Os mais relevantes nesse sentido são quatro: “*Importância da eletrificação*. 1. Técnica moderna. 2. Reconstituição das forças produtivas. Sua maximização. [...] 4. Comunismo = poder soviético + eletrificação [...] 6. Valorização da cultura dos trabalhadores” (LENIN, 2017b, p. 326). A “Técnica moderna” aqui está a serviço da “maximização [...] das forças produtivas”: o objetivo é o desenvolvimento das forças produtivas. Em primeiro lugar, porque alcançaram o patamar do nível da modernidade e da contemporaneidade, e em segundo pela ideia de uma fortificação que se constitui numa das bases fundamentais para a implementação do socialismo no caminho ao comunismo.

Sem dúvida a linguagem implica não apenas uma aceitação da industrialização moderna, mas também seu impulsionamento: é este o ponto em que, compartilhe-se ou não da abordagem leniniana, é necessário manter-se firme em cada teorização de passagem a uma nova fase. Se de fato se recusa *in toto* a industrialização ou se a contragosto se a tolera, almejando discretamente sua dissolução, encontra-se frente a uma árida alternativa: ou situa-se, instantaneamente, muito além do moderno (ou seja, imediatamente no vazio) ou se remete ao mundo pré-industrial. *Tertium non datur* – parece não haver terceira via. Ou imaginar-se-á um futuro de modelo pré-moderno ou nos projetaremos em um destino completamente diverso, o qual, a não ser por um evento messiânico, somos incapazes de conceber. *Tertium datur*, portanto, em outra perspectiva: deve-se pensar o futuro a partir do presente, do agora. E no agora temos a tecnologia atual, com todas as possibilidades de evolução e fortalecimento, e essa fase histórica deve ser pensada sob tal perspectiva.

⁸ Em um trecho tão célebre quanto inquietante, Heidegger lança uma sinistra luz nos processos de mecanização da agricultura: esta última “é hoje indústria alimentar mecanizada [*motorisierte Ernährungsindustrie*], que em sua essência é o Mesmo (*das Selbe*) que a fabricação de cadáveres nas câmaras de gás e nos campos de extermínio, o Mesmo que o bloqueio e o flagelo pela fome de nações inteiras, o Mesmo que a fabricação de bombas de hidrogênio (HEIDEGGER, 2002, pp. 49-50; = HEIDEGGER, 2005, p. 27).

⁹ Podemos nos perguntar: é realmente esse o âmbito em que se pode pretender pensar o ser enquanto ser ou, ao contrário, a liberação do sistema das necessidades e carências da natureza imediata insere uma condição mais favorável a este pensamento do ser, para pensar a *coisa* e não mais o *objeto* na metafísica do domínio, de forma a liberar um possível conteúdo expresso no *Geviert* heideggeriano (o “conjunto dos Quatro”: “a terra e o céu, os deuses e os mortais” – HEIDEGGER, 2002, pp. 29-30), e portanto uma nova relação entre *natureza-coisas-sagrado-humano*?

Voltemos, contudo, a Lenin, que, como observamos, conjuga o interesse e o entusiasmo pela eletrificação (vale dizer pela “Técnica moderna”) a uma intenção educativa (“Valorização da cultura dos trabalhadores”, e acrescenta “7. Não somente a alfabetização”) (LENIN, 2017b, p. 326) e progressista.

Um episódio relacionado a um trecho escrito alguns meses antes daquele acima analisado exemplifica perfeitamente o ponto de vista de Lenin e nos permite desenvolver um indício. Lenin vai “a uma festa rural em um remoto lugarejo nos arredores de Moscou, no distrito de Volokolamsk, onde os camponeses dispõem de luz elétrica” (LENIN, 2017c, p. 318), e registra a fala de um camponês, cujas palavras nos são essenciais e reveladoras: “Nós camponeses, lhe disse o homem, vivíamos na escuridão, e agora temos a luz, ‘uma luz inatural, que iluminará nossa escuridão rural’” (LENIN, 2017c, p. 318). Fundamental o comentário de Lenin, que lhe revela o conteúdo:

Não me surpreendi com tais palavras. É claro, para a massa dos camponeses sem partido a luz elétrica é uma luz “inatural”, mas para nós, ao contrário, inatural é o fato de que, por centenas e milhares de anos, camponeses e operários tenham vivido na escuridão, na miséria, oprimidos pelos grandes proprietários fundiários e pelos capitalistas. Desta escuridão não é fácil desvencilhar-se (LENIN, 2017c, p. 318).

A eletrificação permite a Lenin estabelecer uma conexão evidentemente metafórica, mas profundamente rica de conteúdo em referência ao *Aufklärung*, conceito do qual aqui é herdeiro justamente pela própria finalidade da *iluminação*, através da cultura e da educação. “É preciso que cada fábrica e cada central elétrica transforme-se em um centro de cultura” (LENIN, 2017c, pp. 319-320). O mundo camponês não é então aquele idílio pré-industrial que guia o imaginário heideggeriano da nova fase histórica pós-metafísica, mas sim um estágio histórico representativo da “escuridão, miséria, opressão e do qual, ainda que com grande dificuldade (“não é fácil desvencilhar-se”), se deve libertar.

Certamente, excessivamente clara quanto a contraposição “escuro”/“luz” é a contraposição mundo camponês/eletrificação. A imagem é feliz, mas do ponto de vista histórico-conceitual se dissolve, do que Lenin em certo sentido é consciente ao sublinhar, como observamos, o não-imediatismo da passagem. Portanto, assim como a passagem da “escuridão” à “luz” não é imediata mas mediata, da mesma forma é a saída de uma fase histórica, que – destacamos – não podemos pensar como um absoluto negativo em relação a um absoluto positivo no qual se apoie, mas sim como uma fase que, segundo um ponto de vista superior e mais avançado (para cujo avanço essa mesma fase tenha contribuído), configura-se como superada e retrógrada.

Não se passa da escuridão em si à luz em si, mas por zonas pouco a pouco mais iluminadas, cuja claridade demonstra o estágio da escuridão enquanto se esvanece. Não se trata de passagem ágil: o progresso é sim linear, mas – em sua estrutura essencial – não é um avanço sempre imediato, isento de resistências e contratempos.

E, no entanto, o que Lenin orgulhosamente evidencia é um importante avanço, constitutivo da industrialização, da modernidade, sem traços de nostalgia de um passado idealizado ou de idealizações de um futuro incalculavelmente longínquo: é fruto, ao contrário, da plena atualidade. Plena atualidade, naquele momento, é a eletrificação, a “luz inatural”: esta expressão, de considerável densidade, nos permite adentrar numa última reflexão.

4. TÉCNICA, PROGRESSO, HISTÓRIA

O camponês chama a luz elétrica de “luz inatural”: por que a luz elétrica seria “inatural”? Por não ser aquela que nos alcança imediatamente como a luz solar, antes é forçoso gerá-la através de um procedimento: é luz artificial. Na realidade, no entanto, não é exatamente assim. A luz

solar é “natural” apenas porque imediata, enquanto a elétrica é artificial porque mediata: de fato, a eletricidade é um elemento natural, e, se bem observarmos, mesmo os mais artificiais e sintéticos elementos são produtos de mediações sempre mais avançadas e complexas, a ponto de perderem na quase totalidade os mínimos vestígios de relações imediatas com seus elementos de origem, que denominamos “naturais”. Assim os chamamos, contudo, porque mais próximos do imediatismo, identificando a “natureza” com o que encontramos imediatamente no mundo. Nem mesmo o que encontramos imediatamente no mundo, porém, é “natural”, ou imediato, em si: de fato, é produzido. Posto que a técnica não se constitui não-naturalidade absoluta, mas natureza potencializada, não imediatamente-natureza, mas tampouco algo distinto-em absoluto da natureza.

Se a natureza, todavia, não é absoluta, senão por simplificação, imediatismo natural, assim como complexidade de mediações e relações em transformação, então o que chamamos “técnica” e “artifício” é o efeito de mediações e relações em um nível tão superior de complexidade, de *quantidade*, a ponto de tornar-se, hegelianamente, distinto *qualitativamente*, mas não estranho à natureza. O problema então reside, hoje que as possibilidades da técnica se desenvolvem com crescente velocidade, menos na procura do ponto de ruptura da relação com a “natureza”, porque tal relação jamais é rompida – apenas é cada vez mais mediata -, e mais em assinalar o *limite*. Quais são as coordenadas que permitiriam identificá-lo? Emerge, assim, prepotentemente, uma instância ética. Não a ponto, porém, de recolher-se à tradição: nenhuma tradição pode corresponder ao grau de potencialidade (técnica) que a natureza atualmente apresenta. Assim como se deve pensar uma sociedade à altura da técnica, deve-se elaborar uma ética igualmente adequada.

Deveria ser, então, a própria técnica a ditar a lei, a tornar-se centralidade da qual tudo depende? Não. Responder afirmativamente a esta questão significa ainda pensar os elementos constituintes do real como separadamente abstratos. Não existe *antes* a técnica e *depois* a sociedade e a ética; pelo contrário, a sociedade, a ética, a técnica (assim como os outros elementos: a economia, o direito, a subjetividade etc.) dividem um mesmo devir. *Esta* sociedade produziu *esta* técnica, o homem é quem possui *determinadas* coordenadas éticas a ponto de pensar uma *determinada* possibilidade técnica: não existem elementos estranhos, mas codeterminações. Isolado, este devir impõe uma contínua reflexão, uma contínua reordenação de todos os seus elementos, que não se dão de forma simultânea, mas o avanço de um produz a necessidade de evolução de um outro, sempre em correspondência, sob pena de um arriscado desequilíbrio. Sem dúvida hoje o progresso da técnica supera o de outros setores ou elementos, e, no entanto, seria um engano considerá-lo isolado do progresso do todo, sem o qual inexistiria qualquer possibilidade de evolução. Ocorre, portanto, um *nomos*¹⁰ da técnica, à altura, assim, do próprio tempo.

Uma preocupação ética é o que identificamos em Lenin no início de nossa reflexão: diversamente do camponês, Lenin não define como “inatural” a luz elétrica, mas sim o contexto de “opressão” que “por centenas e milhares de anos” tem se abatido sobre o mundo dos dominados. Enquanto o camponês acolhe com entusiasmo a luz como elemento, a seus olhos, “inatural” mas progressivo (o camponês entende a natureza como natureza “imediate”, mas é entusiasta do “artifício” que o emancipa das restrições de tal imediatismo), a Lenin não preocupa a diferença “natureza/artifício”, revelando como “inatural” uma situação de *injustiça*. Natural, portanto, é o estado em que vigora a Justiça, uma vez que, em seu entorno, impera a Verdade que tal justiça mantém quando administrada, quando dita as regras. Para Lenin, “os camponeses e os operários” são “oprimidos”: por que, devemos nos perguntar, deveríamos considerar tal situação como “inatural”? Porque, podemos responder, é injusta. E por que é injusta? Porque se trata de um contexto no qual o homem explora o homem, oprime o homem. E por que seria injusto tal contexto? Pela igualdade do gênero humano. Se é verdade – como de fato é – que todos os homens são iguais (se afirmássemos o contrário arruinariamos

¹⁰ No claro sentido de ordenação que inaugura o âmbito em que se manifesta e implementa a Lei. Ou seja, num sentido que acolhe a indicação de Carl Schmitt de não se sobrepor imediatamente *Nomos e Lex*, mas de se discutir profundamente como se identifica no *Nomos* um processo de correspondência com a Lei. Pela posição de Schmitt, cfr. SCHMITT, 2011 e SCHMITT, 1995.

imediatamente o conceito de gênero humano e seríamos incapazes de pensar o homem como tal, e, por extensão, de identificar sujeitos determinados), nenhum homem, então, pode oprimir outro homem, pode privá-lo de sua liberdade, pode explorar seu trabalho em proveito próprio, ou mesmo desenvolver relações que impliquem ou causem desigualdade radical (não interna: os homens, pois, não são iguais em aspecto, qualidade, aspirações, gosto etc.) que corrompa, na prática, a unidade do gênero humano. É, portanto, injusto, por não corresponder à verdade, um estado em que vigore o domínio do homem sobre o homem. *Natureza* é certamente o imediatismo da unidade do gênero humano, mas, enquanto imediatismo, não é reconhecida, e não produz liberdade, mas sim o contrário, aquela condição, que Hobbes descreveu à perfeição (não obstante em diversa situação), de conflito permanente, concreto ou potencial: a igualdade na insegurança absoluta da liberdade. *Natureza* é então o processo, tortuoso, atormentado, de reconhecimento do imediatismo do gênero humano, imediatismo que não é origem, mas resultado: não é então de fato imediatismo, mas *reconhecimento* da realidade, da verdade da unidade do gênero humano. Este reconhecimento, contudo, não se dá no imediatismo natural, mas como resultado do processo histórico. A natureza, em tal processo, não é mais natureza imediata, mas, índice hegeliano, *Geist*.

O próprio Hegel pode nos guiar na tentativa de uma resposta à indagação que nasce, novamente, da passagem de Lenin: realmente é preciso “sair” da “escuridão” da “opressão”, mas como se relacionar com o passado, com aquelas “centenas e milhares de anos” de injustiça e falta de liberdade?

Um olhar sobre o trágico na história, e sobre a liberdade que de tal condição resulta, sobre tal contraste entre a consciência da injustiça e do drama que se consuma e a sensação de uma liberdade a ponto de explodir, mas que na realidade configura-se como sua estrutura essencial, que age por vezes cautelosa e imperceptivelmente, é o sentido da passagem hegeliano das *Lições sobre filosofia da história*, na qual, do desespero, emerge a compreensão da história como história da liberdade:

Quando observamos o espetáculo das paixões e descortinamos as consequências de sua violência, de sua estupidez, a isso associamos não somente as paixões em si, mas, igual e especialmente, o que há de melhor no tocante às boas intenções, aos princípios alinhados ao direito, e então nos damos conta de onde nasce o mal, a vilania, o declínio dos impérios mais florescentes já produzidos pelo espírito humano, nada podemos a não ser nos encher de tristeza por essa decadência geral, configurando-se esse declínio não apenas uma obra da natureza, mas da vontade humana, e, mesmo mantendo a boa vontade, resvalamos no enfraquecimento moral, em uma insurreição dos ânimos, tendo em vista tal espetáculo. Sem exagero retórico, reunindo os inúmeros infortúnios sofridos pelas mais esplêndidas civilizações formadas por povos e Estados, ou virtudes privadas, deparamo-nos com a demonstração de resultados que compõem um quadro aterrador, intensificando, na mesma medida, uma sensação da mais profunda e inconsolável tristeza, que nenhuma conciliação final poderá compensar [*welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält*] e da qual talvez possamos nos proteger, ou escapar, apenas pensando que as coisas são assim, que é destino, que não há nada a fazer [...] Enquanto, contudo, considerarmos a história como uma sucessão de carnificinas – nas quais são imoladas a felicidade dos povos, a sabedoria dos Estados e as virtudes dos indivíduos -, faz-se também necessário nos perguntar a quem, ou em qual propósito [*so entsteht dem Gedanken notwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke*], são oferecidas vítimas em tão enorme quantidade HEGEL, 2008, p. 20; = HEGEL, 1986, p. 35).

A compreensão da história como história da liberdade perpassa o olhar que não se desvia do horror da história e que, propriamente perscrutando-o em sua totalidade, pretende reconduzir, *com-prehendere* no *logos* toda a injustiça, desvendar assim o *mysterium iniquitatis*. O *logos* tem esta potência, mas por que a liberdade evolui e se difunde com tal *lentidão*, dramaticidade, resistência? E como redimir o passado, “juntar os estilhaços” (BENJAMIN, 2003, p. 80)? Já *com-prehendere* “os estilhaços” do passado no passado como totalidade, reconhecê-lo como “estilhaçado”, é um primeiro passo na tentativa de “recompô-lo”. Salvar o passado, reconduzi-lo à justiça, é o que o messianismo, de

uma só vez, promete. Se expresso como conceito, se pensado em relação às instâncias que exprime, este comporta uma promessa que é o próprio *continuum* histórico, o qual, que como evento messiânico, deveria romper, busca, no entanto, manter: reunindo em junção, no *continuum*, *todo* o tempo, o passado se redime/realiza, não messianicamente, imediatamente, mas na lenta e cansativa mediação do espírito que apreende a si mesmo, da história como história da liberdade.

Ao contrário, a *Verwindung* heideggeriana, que empresta como evento o devir messiânico, lhe traduz a promessa¹¹: abandona a metafísica, abandona o passado, toda a parábola descendente da fase da história do ser como entidade. Um completo bloco histórico, superado, é abandonado, esquecido em meio a suas inertes potencialidades e não resolvida a injustiça – realizada, portanto.

Uma vez que, por outro lado, o passado nunca é mero passado, deve realizar-se no presente, o que significa que nele e no futuro seus vestígios se mantêm, irresolvidos, as deficiências, assim como as potencialidades, as promessas, as realizações de longo prazo e remota origem.

Finalmente, a fase histórica nova – interna e para além do capital – não é um outro-absoluto nem uma via alternativa ao passado, mas a evolução, *no logos e do logos*, do presente, da atualidade concreta e determinada, que *ad-vém* por força imanente, transcende continuamente a si própria. Sob tal perspectiva, cada instante é o futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, W., 2003. *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino: Einaudi, pp. 75-86.
- GRIMALDI, G., 2015. *Oltre le tempeste d'acciaio. Tecnica e modernità in Heidegger, Jünger, Schmitt*, Roma: Carocci.
- HEGEL, G.W.F., 1986. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HEGEL, G.W.F., 2004. *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio* (1821), Roma-Bari: Laterza.
- HEGEL, G.W.F., 2008. *Lezioni sulla filosofia della storia* (1837), Roma-Bari: Laterza.
- HEIDEGGER, M., 1976. *La questione della tecnica* (1957), in Id., *Saggi e discorsi*, Milano: Mursia, pp. 5-27.
- HEIDEGGER, M., 1999. *Parmenide* (1982), Milano: Adelphi.
- HEIDEGGER, M., 2002. *Sguardo in ciò che è* (1949), in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano: Adelphi, pp. 19-108.
- HEIDEGGER, M., 2005. *Einblick in das was ist* (1949), in Id. *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Band 79. Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 3-77.
- HEIDEGGER, M. 2014. *Gesamtausgabe. III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Band 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- LENIN, 2017a. *Meglio meno, ma meglio* (1923), in Id., *Economia della rivoluzione*, Milano: il Saggiatore, pp. 489-492.
- LENIN, 2017b. *Note sull'elettrificazione* (1921), in Id., *Economia della rivoluzione*, Milano: il Saggiatore, pp. 326-327.
- LENIN, 2017c. *[Il comunismo è il potere sovietico più l'elettrificazione di tutto il paese]* (1920), in Id., *Economia della rivoluzione*, Milano: il Saggiatore, pp. 315-320.
- LOSURDO, D., 1991. *La Comunità, la Morte, l'Occidente. Heidegger e l'“ideologia della guerra”*, Torino: Bollati Boringhieri.
- SCHMITT, C., 1995. *Nomos – Nahme – Name*, in Id. *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Berlin: Duncker & Humblot, pp. 573-591.
- Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin: Duncker & Humblot.
- YUK HUI, 2018. *The Question Concerning Technology in China. An Essay in Cosmotechnics*, Falmouth: Urbanomic.

¹¹ Aqui o evento messiânico não *salva* e resgata o passado, como em Benjamin, mas o abandona.

Recebido em 31/07/2020

Aprovado em 15/11/2020