



A poesia da revolução: história e dialética na lírica de Bertolt Brecht

*Alan Duarte Araújo**

Resumo: Este trabalho almeja demonstrar a atualidade política da lírica de Bertolt Brecht (1898-1956), como também expor, a partir deste recorte temático e literário, as concepções de fundo histórico-filosóficas do autor. Para tanto, parte-se da compreensão de que a Filosofia não é um discurso autorreferencial, ou seja, uma elaboração fechada sobre si e que glosa apenas sobre sua própria tradição, mas um “discurso vazio” e, como tal, reporta-se a condições de existência que lhe são exteriores, com respeito às quais ela deve sua vitalidade. A poesia, com sua estrutural formal, igualmente pode desempenhar esse papel de implicação filosófica, sendo o caso de Brecht duplamente relevante, pois suas poesias se referem, sobremaneira, aos acontecimentos políticos decisivos do século XX, notadamente o ocaso “civilizacional” representado pelo nazifascismo, em oposição à esperança suscitada pelo comunismo. A pertinência filosófica da pesquisa se explica por Brecht ter refletido sobre questões candentes para a filosofia política contemporânea, como os impasses históricos do salto revolucionário em direção à liberdade, além do papel que os sujeitos engajados politicamente podem desempenhar nesse processo. Nesse sentido, a pesquisa se concentrará nos Poemas (1913-1956) do autor, recorrendo, ainda, a certos pensadores da filosofia moderna e contemporânea que refletiram sobre as mútuas implicações entre os homens e a História, o que nos auxiliará no esclarecimento das diretrizes filosóficas do “poeta da revolução”. Ao fim da investigação, espera-se ter apresentado os motivos pelos quais é possível sustentar que Brecht concebe, em linhas gerais e de maneira não articulada sistematicamente, uma Teoria da História, em sentido não idealista.

Palavras-chave: Consciência; História; Revolução

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista em Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: alan.araujo@ufu.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6883425576717133>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2326-7934>.

The poetry of Revolution: history and dialectics in Bertolt Brecht's lyric

Abstract: The aim of this work is to demonstrate the political relevance of Bertolt Brecht's (1898-1956) lyrics, as well as to expose, from this thematic and literary point of view, the author's basic historical-philosophical conceptions. In order to do this, we start from the understanding that philosophy is not a self-referential discourse, that is, an elaboration that is closed in on itself and only glances at its own tradition, but an “empty discourse” and, as such, refers to conditions of existence that are external to it, with respect to which it owes its vitality. Poetry, with its formal structure, can also play this role of philosophical implication, and Brecht's case is doubly relevant, since his poems refer, above all, to the decisive political events of the 20th century, notably the “civilizational” decline represented by Nazi-fascism, as opposed to the hope raised by communism. The philosophical relevance of the research is explained by the fact that Brecht reflected on burning issues for contemporary political philosophy, such as the historical impasses of the revolutionary leap towards freedom, as well as the role that politically engaged subjects can play in this process. In this sense, the research will focus on the author's Poems (1913-1956), also drawing on certain thinkers from modern and contemporary philosophy who have reflected on the mutual implications between men and history, which will help us to clarify the philosophical guidelines of the “poet of the revolution”. At the end of the research, we hope to have presented the reasons why it is possible to maintain that Brecht conceives, in general terms and in a way that is not systematically articulated, a Theory of History, in a non-idealist sense.

Keywords: Conscience; History; Revolution

Introdução

Tecer uma abordagem crítica dos versos de Bertolt Brecht não é uma empreitada fácil e deve assumir, ao menos no caso presente, a alcinha de circunstancial, levando em conta que ele produziu mais de 2250 poemas, reunidos em quatro volumes pela editora alemã Suhrkamp (*Gesammelte Gedichte*), de modo que as editoras brasileiras preferiram publicar somente algumas de suas poesias mais conhecidas. É o que fez,

por exemplo, uma coletânea brasileira recente intitulada *Poemas (1913-1956)* e traduzida por Paulo César de Souza, onde é possível encontrar 260 de suas poesias, dentre as quais algumas serão privilegiadas aqui, segundo o recorte temático proposto, na medida em que transparece, com mais fluidez, as bases histórico-filosóficas do autor, permitindo traçar algo como uma concepção materialista e dialética da História, em atenção, ainda, às formas de engajamento dos sujeitos históricos determinados.

Como se não bastasse a evidente parcialidade, em primeiro lugar, do recorte temático apresentado, e, em segundo lugar, dos poemas selecionados, o leitor brasileiro ainda se depara com um agravante nada desprezível, qual seja, o “abismo” linguístico que nos separa do idioma alemão. Por mais rigorosas e bem-intencionadas que sejam as traduções para a língua portuguesa dos escritos de Brecht, aspecto em que o trabalho de Paulo César não deixa nada a desejar, certas particularidades de sua escrita se esfumaçam, inevitavelmente. Se no primeiro contato com sua obra, a riqueza temática, sob a perspectiva do conteúdo exposto, impacta o leitor, não é descabido supor que a igualmente rica elaboração da forma não é assimilada perfeitamente para os estrangeiros à língua alemã, entendendo aqui as suas surpreendentes inversões na ordem das estrofes, bem como suas rimas e o seu recurso à polissemia das palavras – para não mencionar suas reinterpretações de histórias e cantigas alemãs tradicionais. De todo modo, entende-se não ser em vão o esforço do leitor brasileiro, não versado no alemão, em tentar compreender as ideias de Brecht e, além disso, permitir-se impactar pelo seu estilo de pensamento.

Expostas as possíveis barreiras e entraves que esta pesquisa possa suscitar no leitor, uma palavra deve, contudo, ser dita acerca de sua discreta pertinência. A celebridade de Brecht nos meios intelectuais de meados do século XX não é desconhecida, sobretudo no que diz respeito às suas peças de teatro, mas também às suas poesias. Estas, por um lado, condensam, de maneira mais notória, o cerne do pensamento do autor, ao passo que, por outro lado, igualmente impactaram a tradição marxista de pensamento, suscitando o interesse de autores como Walter Benjamin (1892-1940), Theodor Adorno (1903-1969) e György Lukács (1885-1971),

ainda que estes dois últimos não manifestassem a seu respeito um juízo sempre favorável.

O fato é que a fascinação suscitada nos leitores preocupados com questões político-sociais é sinal do impacto de outra forma de se relacionar à temática da revolução, diversa da abordagem clássica e, por vezes, “fria”¹ da crítica da economia política. Trata-se, pois, de uma aproximação mais “íntima”, desde os paralelos com as questões do cotidiano e da cidade, até mesmo a atenção dedicada, pelo autor, aos afetos postos em circulação no tecido social, em suas tensões, produtivas ou não, com os projetos de transformação global. Atrelado a isso, o pensador igualmente nos oferece práticas concretas de fomento da consciência de classe social, algo que, como veremos, está intimamente relacionado à sua concepção de História. Neste ponto, e talvez antecipando alguns passos da argumentação que será desdobrada a seguir, Brecht se erige como um autêntico marxista e merece, com razão, estar entre os grandes representantes dessa tradição teórico-prática. Não esqueçamos que já em Vladimir Lênin (1870 – 1924) (1989, pp. 70 – 71) é possível encontrar o acento dedicado à articulação entre prática revolucionária e o estado afetivo das massas, ao alertar que o Partido comunista deveria, dentre outras coisas, saber canalizar a ira e a desilusão dos sujeitos em luta. À sua maneira, Brecht leva à diante e aprofunda alguns dos ensinamentos mais fundamentais dos clássicos do marxismo.

Filosofia e poesia em seus entrecruzamos com a revolução

Em uma obra escrita no calor do momento, sem por isso perder o mínimo que seja de rigor e sobriedade, Karl Marx (1818-1883) escreveu em seu *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* uma sentença que deveria,

¹ Sobre as abordagens “quentes” e “frias” das temáticas revolucionárias no interior do marxismo, ver o livro de Michael Löwy intitulado *Judeus Heterodoxos: Messianismo, Romantismo, Utopia* (2012), especificamente as suas discussões sobre Ernst Bloch (1885 – 1977).

malgrado sua nebulosidade, ser a pedra de toque para todos aqueles que buscam entender melhor a relação entre filosofia, poesia e revolução. Diz ele, a propósito da sublevação social que incendiava as ruelas de Paris: “A revolução social do século XIX não pode tirar a sua poesia do passado, mas apenas do futuro” (Marx, 2015, p. 212).

A hipótese que poderíamos desenvolver ante uma frase tão enigmática, cuja relação ao tempo *futuro*, decerto, não ajuda, é que não se trata de mera força retórica de um autor que procurava se destacar entre os seus pares intelectuais buscando auxílio em um estilo de escrita deveras atrativo. Sustenta-se que ele não se vale de um banal jogo de palavras que traria tons coloridos a uma abordagem bastante sóbria dos acontecimentos em ato, tampouco intenta seduzir os leitores para a sua perspectiva interpretativa. Em realidade, Marx, nesta curta e sucinta sentença, intuiu as tarefas que se impõem a um modo de pensar que se encontra tensionado pela urgência dos desdobramentos revolucionários, o que, não por acaso, termina influenciando, de maneira decisiva, a sua maneira de conceber a filosofia e dar corpo a ela².

Nesta imbricação, ainda enigmática, delinea-se, desde já, uma perspectiva fundamental sobre o sentido mesmo da elaboração filosófica, ainda que não tenha sido esse o objetivo de Marx naquele momento.

² Lembremo-nos que não é somente no interior do marxismo que a filosofia se encontra tensionada pelas temáticas candentes da revolução. Esta relação, mas elaborada em outros termos, já comparecia em I. Kant (1724-1804), quando, próximo do fim de sua vida, tentava pôr à prova a sua filosofia com os acontecimentos revolucionários de 1789, ocorridos na França. O resultado desta empresa foi o seu *O conflito das Faculdades* (1798), especificamente a seção dedicada à relação entre Filosofia e Direito, quando o autor reconhece a força positiva do “entusiasmo” que as sublevações sociais tendem a despertar nos homens. Ver, aqui: (Kant, 1947, p. 171). Esta aproximação entre Kant e Marx já revela um aspecto crucial do primeiro momento deste trabalho, que é traçar as relações possíveis entre filosofia, poesia e revolução ao mesmo tempo que oferece uma leitura singular da História da Filosofia, no tocante à relação entre o marxismo e a filosofia clássica alemã, insistindo que uma outra leitura é possível, que não somente aquela que destaca os pontos de discordância entre os autores em questão. Fazendo isso, seremos lançados, por necessidade, para fora do marxismo tradicional ou ortodoxo, perspectiva metodológica que ficará evidente quando o leitor, mais à frente, deparar-se-á com o recurso a filósofos contemporâneos franceses.

Podemos, em alguma medida, inferir que a filosofia se encontra tensionada, ao menos em suas instâncias decisivas, por algo que não se localiza, propriamente, em seu interior, mas que ela deve se confrontar com algo que lhe é “exterior” ou “anterior”. Nesta perspectiva, não seria descabido sustentar que sua atividade se concentra no limiar entre o “dentro” e o “fora”, de tal forma que ela se equilibra nos “limites”³.

A este propósito, entende-se que a filosofia é um “discurso vazio”, no sentido de que ela não reivindica para si um objeto predeterminado a priori e de maneira fixa que se situaria no seu interior, de modo que ela seria uma eterna reflexão autorreferencial sobre os seus problemas interiores, compondo, tão somente, uma erudita, mas impotente “história das ideias”. Assinalar seu caráter “vazio”, em contrapartida, não significa imobilizá-la em um pensamento estático. Para permanecermos em um exemplo literário contemporâneo, o leitor de Beckett (1906-1989), ao menos os mais atentos às entrelinhas de suas obras, sabe ou imagina como o *vazio*, representado em suas peças pelas repetidas “pausas” nos diálogos dos personagens, pode ser uma *força produtiva*. Ironicamente, *Esperando Godot*, uma peça que lhe rendeu o Prêmio Nobel, inicia-se com um singelo: “Nada a fazer” (Beckett, 2017, p. 15)⁴.

Enquanto discurso vazio, a filosofia, ao menos em alguns dos seus mais destacados expoentes, configura-se como uma reflexão voltada para as suas “condições”, as quais se situam, como enfatiza Badiou (2022a, p. 5), “fora” dela, antecipando-a, portanto. Lógica que lhe confere um giro epistemológico fulcral, no sentido de que ela não mais se preocupará em

³ Em sentido semelhante, afirma Foucault (1994, p. 574): “Nós devemos escapar à alternativa do exterior e do interior; é preciso se situar nas fronteiras. A crítica é, de fato, a análise dos limites e a reflexão sobre eles”. *Tradução nossa*: “On doit échapper à l’alternative du dehors et du dedans; il faut être aux frontières. La critique, c’est bien l’analyse des limites et la réflexion sur elles”.

⁴ A lógica produtiva do vazio não passou despercebida por Brecht, quando, em seus últimos anos em vida, escreveu: “Descer cedo para o vazio / Do vazio estou de novo preenchido. / Quando sem nada eu fiquei / Sei novamente o que fazer”. *Tradução nossa*: “Going down early to the void / Up from the void I’m filled anew. / When with nothingness I’ve stayed / I again know what to do” (Brecht, 1976, p. 431).

erigir e expressar verdades com valor absoluto, mas será tão somente um *locus* privilegiado e racionalmente articulado para pensar as “situações” ou “acontecimentos” que surgem no corpo social e que possuem a força e a potência de engendrar novos modos de pensamento, sensibilidade e ação, como esclarece Badiou:

Nesse sentido, a única questão da filosofia é mesmo a da verdade, não que ela produza alguma, mas porque ela propõe um modo de acesso à unidade de um momento das verdades, um sítio conceitual onde se refletem como compossíveis os procedimentos genéricos. [...] A filosofia pronuncia não a verdade, mas a *conjuntura* (quer dizer, a conjunção pensável) das verdades (Badiou, 2022b, p. 24).

Não intencionamos, aqui, esclarecer o jargão conceitual deste filósofo contemporâneo francês, mas tão somente demonstrar, de maneira puramente operacional, o sentido e o valor dos seus apontamentos prévios. Entende-se que Badiou consegue sintetizar um modo operante da filosofia presente desde sua origem grega⁵, mas que alcançará notória clareza em Kant. Já no precursor do Idealismo Alemão é possível observar um gênero de deslocamento semelhante, quando, no delineamento de seu método *transcendental*⁶, ele insiste que sua *Crítica da Razão Pura* (1787) não almeja elaborar uma crítica de livros e sistemas, demonstrando, dentre outras coisas, que o filosofar não se esgota com a sua própria tradição intelectual, porém que se direciona para algo de outra ordem. Nesta altura de seu pensamento, a reflexão se encaminha para o próprio entendimento (*Verstand*), no intuito de conhecer sua estrutura transcendental.

⁵ O que justifica a admiração de Badiou por Platão, por exemplo. Ver, neste tocante, o seu *A República de Platão: recontada por Alain Badiou* (2014).

⁶ A este respeito, esclarece Kant (2015, p. 60): “Eu denomino *transcendental* todo conhecimento que se ocupe não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer os objetos, na medida em que estes devam ser possíveis *a priori*. Um *sistema* de tais conceitos se denominaria *filosofia transcendental*”.

Contudo, se seguirmos sua elaboração filosófica futura, veremos, sem contradizer a estrutura geral de seu pensamento, que a filosofia deve, fundamentalmente, inquietar-se com o seu presente histórico, a bem dizer, com a “atualidade” de algo que, na época, convencionou-se denominar de “esclarecimento” (*Aufklärung*). Algo que, certamente, escapa a estrutura lógica formal das filosofias tradicionais, no sentido de suas convencionais questões de interesse. Com Kant, portanto, a filosofia se assume como um “discurso sobre a modernidade”, ou, em sentido análogo, como a “superfície de emergência de uma atualidade”⁷.

Desta feita, enquanto reflexão sobre o seu presente histórico, a filosofia se enraíza no solo alemão e inicia uma tradição que atravessa a obra de G.W.F. Hegel⁸ (1770-1831) e chega, por fim, ao marxismo, o qual, como notamos na citação que serviu de pontapé inicial para a presente reflexão, é, desde sua origem, sensível a tais temáticas, a tal ponto que a vacuidade da filosofia o atravessa e o constitui⁹. Nesse sentido, enquanto

⁷ São nestes termos que Michel Foucault (1926-1984) compreende o projeto kantiano, sobremaneira o escrito de 1784 sobre o Esclarecimento. A este respeito, “[...] vê-se que a prática filosófica, ou antes, que o filósofo, ao fazer seu discurso filosófico, não pode evitar de colocar a questão do seu pertencimento a esse presente. Quer dizer que já não será simplesmente, ou já não será de modo algum, a questão do seu pertencimento a uma doutrina ou a uma tradição que vai se colocar a ele [Kant], já não será tampouco a questão do seu pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas será a questão do seu pertencimento a um presente, vamos dizer, do seu pertencimento a um certo “nós”, a um “nós” que se refere, de acordo com uma extensão mais ou menos ampla, a um conjunto cultural característico da sua própria atualidade. É esse “nós” que deve se tomar, para o filósofo, ou que está se tomando para o filósofo, o objeto da sua reflexão. E, com isso, se afirma a impossibilidade de o filósofo eludir a interrogação do seu pertencimento singular a esse “nós”. A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse “nós” de que ele faz parte e em relação ao qual ele tem de se situar, é isso, me parece, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade” (Foucault, 2010, p. 14).

⁸ Lembremo-nos, aqui, da célebre definição fornecida por Habermas (1929-) (2000, pp. 35-6; p. 48) da obra hegeliana, a saber, como um “diagnóstico de época do Iluminismo”.

⁹ O fato de que exista uma continuidade entre certas temáticas ou preocupações de alguns expoentes do Idealismo Alemão e Marx não exclui a existência de rupturas entre seus modos de pensar e seus procedimentos teórico-metodológicos. O cuidado que devemos ter,

pensamento sobre suas condições que, como tais, não estão definidas a priori e, por isso, guardam sua abertura para toda sorte de acontecimentos presentes e futuros, o marxismo, ao menos na maturidade de Marx, recusa formas de voluntarismo que pretenderiam transformar a filosofia em guia e carro-chefe da revolução proletária, como uma suposta instância de iluminação que pressuporia uns poucos sujeitos igualmente iluminados e “escolhidos”. Pelo contrário, a filosofia assume o modesto lugar de dependência de certos acontecimentos prévios e decisivos, mediante os quais um novo modo de pensar se origina, a saber, uma reflexão *crítica* – no jargão marxiano. Nos seus termos, tal condição está atrelada ao surgimento do proletariado organizado em luta, como se desprende a seguir:

Desde 1848, a produção capitalista tem se desenvolvido rapidamente na Alemanha e hoje já se encontra no pleno florescer de suas fraudes. Mas, para nossos especialistas, a sorte continuou adversa como antes. Enquanto podiam praticar a economia política de modo imparcial, faltavam à realidade alemã as relações econômicas modernas. Assim que essas relações surgiram, isso se deu sob circunstâncias que já não permitiam seu estudo imparcial dentro do horizonte burguês. Por ser burguesa, isto é, por entender a ordem capitalista como a forma última e absoluta da produção social, em vez de um estágio historicamente transitório de desenvolvimento, a economia política só pode continuar a ser uma ciência

neste tocante, é não hipostasiar as rupturas, de modo que o diálogo entre tais pensadores se tornasse inviável. Evitando a lógica das rupturas absolutas, é possível interpretar a filosofia hegeliana como um aprofundamento da kantiana, como sugere Béatrice Longuenesse, em seu *Hegel et la critique de la métaphysique* (2012). Em sentido análogo, podemos lembrar que por mais que existam mudanças significativas entre o pensamento de Marx em sua juventude e na sua maturidade, seria um passo apressado declarar, sem mais, uma *ruptura* entre o jovem e o velho Marx, como esclarece José Paulo Neto (1992, p. 27), aos nos recordar que “Frequentemente, no entanto, a prática das periodizações faz-se de forma a obscurecer o fato capital de que elas devem captar modificações inseridas numa linha evolutiva que circunscreve um campo de continuidade; frequentemente, as periodizações tendem à hipostasia de rupturas”. O raciocínio é válido para além das práticas de periodizações no contexto temporal da vida de um único autor.

enquanto a luta de classes permanecer latente ou manifestar-se apenas isoladamente (Marx, 2013, p. 84-85).

Com o desenvolvimento da luta de classes, o que era uma inconstante e imprecisa, dada sua cortina ideológica, Economia Política (burguesa), torna-se, na pena de Marx, a *crítica* da Economia política praticada até então. “O desenvolvimento histórico peculiar da sociedade alemã”, prossegue o autor, “excluía, portanto, a possibilidade de todo desenvolvimento original da economia ‘burguesa’, mas não a sua... crítica. Na medida em que tal crítica representa uma classe específica”, qual seja, o proletariado, que, muito antes de firmar terreno no solo alemão, já demonstrava sua força na França e na Inglaterra (Marx, 2013, p. 87). Nesse sentido, em que culmina a reelaboração da filosofia para as suas condições possibilitadoras, no que poderíamos denominar como uma forma de *historicização* do método transcendental kantiano, ou, em outros termos, uma *genealogia*, à filosofia caberia a tarefa, singela, mas imprescindível, do “olhar retrospectivo”¹⁰ aos *acontecimentos excepcionais*, em razão dos quais uma outra lógica de agir e pensar se instaura e passa a vigorar, cabendo ao filósofo estar no mesmo ritmo dessas contradições imanentes¹¹.

¹⁰ Lê-se, então, no *18 Brumário* de Marx (2015, p. 234): “Antes de terminar com esse período, temos que deitar ainda um *olhar retrospectivo* aos dois poderes, um dos quais anulou o outro em 2 de dezembro de 1851, enquanto desde 20 de dezembro de 1848 até a dissolução da Constituinte viveram em relações conjugais” (*grifo nosso*). Conjectura-se que a expressão “olhar retrospectivo” não é um mero recurso estilístico do autor para se reportar aos acontecimentos passados descritos nessa obra, mas concerne, em verdade, à reelaboração verificada na atividade filosófica, ao menos desde Kant. Não à toa, Hegel (ECF, §573), também tributário deste processo histórico-epistemológico, entendia a filosofia como um movimento ou gesto de olhar para trás.

¹¹ Deve-se reconhecer que, neste ponto da interpretação, já não estamos no terreno do marxismo tradicional, mas sim estamos operando com uma chave de leitura fortemente influenciada por Alain Badiou, como o parágrafo seguinte revela com maior clareza. Recordar-se que o objetivo desta primeira seção é pensar uma noção de filosofia cuja *abertura* para a poesia e para as questões sociais de sua época não seja uma mera contingência, mas que lhe seja, de certa forma, constitutiva.

É neste ponto que se observa uma *afinidade eletiva* entre a filosofia e a poesia, tendo em mente que esta última, como observa Badiou (2022a, pp. 45-46), faz, em certa medida, destes acontecimentos excepcionais o seu território por excelência, não raramente estando em maior sintonia com tais exceções imanentes à história do que a própria filosofia, cuja necessidade formal retrospectiva finda por a relegar ao *post-festum*¹². Na exata medida em que o poeta se esforça por expressar algo que não se inscreve, apropriadamente, na ordem *regular* dos eventos cotidianos e banais da vida comum, e, por essa razão, arrisca dar forma a sentimentos, sensações e ideias que não encontram amparo na gramática representativa ordinária, pode-se sustentar que sua atividade poética se dirige para algo da ordem do “impossível”, isto é, algo não inscrito nos parâmetros regulares usuais. Em suma, “poesia, por sua vez, comprova o poder do espírito de forçar a linguagem a dizer o que é impossível de ser dito”¹³, das irrupções e insurgências que quebram o ritmo do cotidiano e de sua lógica simbólica e social, reordenando-as e as reconfigurando de uma maneira inesperada e radicalmente nova¹⁴.

¹² É em vista deste *post-festum* que Marx caracteriza a filosofia da história de Hegel, sem saber que ele próprio não estava imune ao “atraso” filosófico. A este respeito, escrevem Marx e Engels (2011, p. 103): “Já em *Hegel* vemos que o *espírito absoluto* da História tem na *massa* o seu material, e a sua expressão adequada tão só na *filosofia*. Enquanto isso, o filósofo apenas aparece como o órgão no qual o espírito absoluto, que faz a História, atinge a consciência *posteriormente*, depois de passar pelo movimento. A participação do filósofo na História se reduz a essa consciência *posterior*, pois o espírito executa o movimento real *inconscientemente*. O filósofo vem, portanto, *post festum*”.

¹³ Na tradução em inglês: “Poetry, for its part, attests to the power of the spirit to force language to say what is impossible to say” (Badiou, 2022a, p. 45).

¹⁴ O que, dentre outras coisas, atesta o equívoco dos discursos que insistem na existência de um período em que as condições, objetivas e subjetivas, para a revolução estariam suficientemente “amadurecidas”. Não seria despropositado recordar, na contramão, que as revoluções prescindem de “hora marcada”, nunca estando no mesmo ritmo de suas, assim chamadas, condições objetivas. A esse respeito, ver o *Reforma ou Revolução?* (2015), de Rosa Luxemburgo.

A poesia de Brecht não escapa dessa lógica do “acontecimento”¹⁵, cuja *contraface* sombria é, justamente na sua época, a ascensão e consolidação do nazifascismo. Não podemos obliterar, a esse respeito, que ele, enquanto um comunista alemão, vivenciou tais misérias de perto, tendo que, em razão de sua condição, refugiar-se em outros países, fato angustiante que também encontra espaço nos seus versos. No seu *Mau tempo para a poesia*, título deveras significativo, Brecht assinala como o “horror” era um motivo fundamental de sua produção poética. Diz ele: “Em mim lutam / O entusiasmo pela macieira que floresce / E o horror pelos discursos do pintor (A. Hitler). / Mas apenas o segundo / Me conduz à escrivinha” (Brecht, 2012, p. 226).

Se, por um aspecto, na lírica de Brecht é possível observar, com razoável clareza, a gênese da criação poética com as insurreições sociais e as crises históricas, por outro, percebemos que não se trata apenas de um exercício “masoquista” de fiar-se ao horror e à barbárie, extraindo daí tudo que seria intelectualmente viável para a escrita. Na verdade, o autor entende que a poesia não somente reflete seu fundamento histórico, como também atua positivamente neste fundamento, sob múltiplos aspectos, abrindo, talvez, novos horizontes de pensamento e ação. É o que se nota em *Os medos do regime*, quando ele insiste na força decisiva que a “palavra clara”, veiculada na sua poesia, possui. Assim, comentando sobre o nazismo alemão, Brecht (2012, p. 199) assinala: “Mas esse Terceiro Reich lembra / A construção do assírio Tar, aquela fortaleza poderosa / Que, diz a lenda, não podia ser tomada por nenhum exército, mas que / Através de uma única palavra clara, pronunciada no interior / Desfez-se em pó”. Desde já observamos, portanto, que a poesia brechtiana pretendia possuir uma função ativa nas lutas históricas de sua época. Escrita que, com certa cautela, poderíamos denominar *engajada*.

¹⁵ Termo que, como já mencionado, faz parte do jargão filosófico de Badiou, cujo termo no original em francês seria *événementiel* ou *évènementielle*.

A poesia brechtiana no fundo sangrento da história¹⁶

Com bastante precisão, Walter Benjamin indicou o contrassenso que é a pretensão de separar, mesmo nas poesias juvenis de Brecht, suas relações, ora mais explícitas, ora menos, com a política. Motivo pelo qual Benjamin (2017, p. 41) insiste que seus comentários visam “iluminar conteúdos políticos em partes puramente líricas”. Na mesma linha, não pretendemos abstrair conteúdos políticos de sua obra lírica, mas, tão somente, apontar que se há uma espécie de “anticapitalismo romântico”¹⁷ na sua obra juvenil, ele rapidamente “amadurece” e a sua revolta, anteriormente distribuída sem uma exata precisão, mas perpassada por uma inegável intuição das injustiças sociais, assume um caráter cada vez mais consciente e densamente teórico – algo que não deveria causar estranhamento, uma vez que ele era um intelectual que lia vorazmente filosofia política e literatura.

São nestes termos que Marx descreve o amadurecimento teórico e consciente dos trabalhadores da Silésia em seus movimentos de contestação social, cujo alvo de insatisfação não mais eram apenas o “inimigo visível”, qual seja, o “industrial”, mas também o “inimigo oculto”: o banqueiro. E isto porque, nessas revoltas, não eram destruídas apenas as máquinas, como também os “livros contábeis” e os “títulos de propriedade” (Marx; Engels, 2010, p. 44). Analogamente, é este gênero de amadurecimento e conteúdo, propriamente, *social* que se observa na lírica de Brecht, já a partir de 1926. De maneira muito semelhante ao descrito por Marx, a propósito das lutas de classes alemãs, especificamente, dos tecelões da Silésia, Brecht também direciona sua atenção para o “inimigo

¹⁶ Como, doravante, abordaremos com maiores detalhes as poesias de Brecht, as referências a Marx se tornarão mais frequentes, em razão da perspectiva político-filosófica do poeta.

¹⁷ A este propósito, comenta Ronald Gray: “Na verdade, Brecht era um anarquista até aquela época, um anarquista não tanto politicamente, mas moral e emocionalmente, que não aceitava nenhuma ordem convencional em nenhuma esfera”. *Tradução nossa*: “If anything, Brecht was an anarchist up to that time, an anarchist not so much politically as morally and emotionally, accepting no conventional order in any sphere” (Gray, 1961, p. 7).

oculto”, demonstrando uma inequívoca consciência crítica acerca da gênese social das mazelas vivenciadas nas cidades. Com efeito, em *Canção de fundação do National Deposit Bank*, ele escreve:

Sim, fundar um banco
Todos devem achar correto
Não podendo herdar fortuna
É preciso juntá-la de algum jeito.
Para isso as ações são melhores
Do que faca ou revólver.
Mas uma coisa é fatal
É preciso capital inicial.
Onde obter, senão roubando?
Ah, sobre isso não vamos discutir
Onde o obtiveram os outros bancos?
De algum lugar ele veio
De alguém ele foi tirado (Brecht, 2012, p. 72).

Em uma descrição que recorda, fortemente, as páginas de Marx dedicadas, n’*O capital*, à Acumulação primitiva do próprio capital, Brecht delineia, à sua maneira, uma crítica contundente das relações sociais de sua época, desmistificando-as do seu véu ideológico de naturalização e de aparente imutabilidade. Com efeito, ao recusar toda tentação de explicar os fenômenos sociais de maneira “associal” ou, na mesma linha reflexiva, ahistoricamente, ele igualmente recusa as leituras superficialmente históricas, que reconhecem certo movimento temporal, contudo o enquadram em um esquema rigidamente linear e progressista, em que a ação humana viria reduzida à mero brinquedo de uma necessidade de ordem maior. “Toda grande / Proeza da razão, invenção ou descoberta / Levará somente a uma miséria ainda maior”, comenta Brecht (2012, p. 134) em *Anos Atrás*, demonstrando, com isso, que toda ilusão com as supostas maravilhas do avanço técnico da razão lhe era, decididamente, algo estranho.

Seja a imobilidade, refratária à história, dos ideólogos capitalistas que acreditam, *avant la lettre*¹⁸, em um “fim da história” no reino capitalista, enquanto suposta pacificação dos conflitos sociais; seja a imobilidade conceitual de uma ideologia progressista que opera com conceitos acriticamente, a começar pela própria noção de *tempo* ou de *técnica*: ambas posturas denotam uma inclinação para se acomodar ao estado de coisas atual e a perdurar, como resultado, a situação de exploração dos despossuídos. Contudo, se ele se empenhava em combater tais gêneros de mistificações ideológicas, era porque, do seu modo, ele entendia que os *reflexos ideológicos* da tessitura econômico-social de uma sociedade não é um mero acessório de menor valor, no contexto das ricas relações que se verificam no interior do corpo social. Não há, aqui, qualquer forma de inclinação ao “economicismo”, no sentido da recusa ou desmerecimento da investigação dos aspectos culturais e ideológicos de determinado contexto histórico em detrimento dos fatores puramente econômicos, ainda que estes últimos sejam decisivos.

Neste contexto, o autor pôde afirmar que “Dinheiro é verdade”, expondo, com isso, o aspecto singular das sociedades burguesas modernas, espaço no qual a religião perde seu antigo estatuto de primazia, tão somente para reaparecer em uma faceta deformada e a serviço dos detentores dos meios de produção, lógica não muito distante do que expunha Benjamin em seu célebre *O capitalismo como religião* (1921).

Trata-se, pois, de compreender como as ideologias, miticamente elaboradas, adquirem força o suficiente para reorientar os modos de ação e percepção dos homens, a ponto de tudo o mais que não se enquadrar nessas balizas ideológicas sucumbirem no abismo da invisibilidade e no concomitante silêncio. Naturalização de um modo de relação social, em que as tensões e contradições que o atravessam não são reconhecidas como tais, porém como meros “inconvenientes” de uma forma de vida que não cansa de tecer louvores a si mesma. Por isso que, diz ele em *Quando o*

¹⁸ Referência à obra de Francis Fukuyama (1952-): *O fim da história e o último homem* (1992).

crime acontece como a chuva que cai, “Quando as maldades se multiplicam, tornam-se invisíveis. / Quando os sofrimentos se tornam insuportáveis, não se ouvem mais os gritos. / Também os gritos caem como a chuva de verão”, de modo que “o silêncio tomou conta de tudo” (Brecht, 2012, p. 128).

Neste rico e complexo entrelaçamento entre fundamento econômico-social e expressões ideológicas, o autor, no decorrer de suas poesias, adquire uma compreensão cada vez mais profunda não somente do que poderíamos denominar de gênese social das mazelas cotidianas, mas também de suas consequências sobre a constituição da subjetividade dos homens. Em virtude disso, há, em sua lírica, um significativo espaço dedicado a uma análise dos afetos dos homens mutilados pelas abstrações sociais da forma de vida capitalista. O imobilismo prático e o enrijecimento da imaginação política dos homens, mesmo diante de tantas misérias, explica-se por uma configuração da sociedade que transforma a “resignação” com o presente como seu afeto predominante, o que se nota em seu *A esperança do mundo*, como se lê a seguir:

Seria a opressão tão antiga quanto o musgo dos lagos?
Não se pode evitar o musgo dos lagos.
Seria tudo o que vejo natural, e estaria eu doente, ao
desejar remover o irremovível?
Li canções dos egípcios, dos homens que construíram
pirâmides. Queixavam-se do seu fardo e perguntavam
quando terminaria a opressão. Isto há quatro mil anos.
A opressão é talvez como o musgo, inevitável
(BRECHT, 2012, p. 222).

Tal trecho não deve ser entendido como uma possível capitulação do autor ante um contexto que não apresentava saídas inequívocas. Veremos, na próxima seção, como ele pretendia se valer de suas forças intelectuais para superar, antes de tudo, a paralisia afetiva e prática reinante em sua época. Trata-se, por enquanto, de expor como Brecht compunha o grande quadro social de seu tempo, desde suas minúcias aparentemente insignificantes.

Nesta analítica da ação e das emoções dos homens, o teatro, desde sempre, desempenhou um papel de destaque. Mesmo em suas poesias, Brecht detém o cuidado de expor os usos politicamente comprometedores dessa arte, no sentido mesmo de aprofundar a resignação do seu público. Descrivendo tal gênero de teatro como uma *Casa dos sonhos*, ele compara os atores desta “casa” a vendedores de drogas, por oferecerem ao público uma mera “distração” das dificuldades do dia a dia, afastando-o da “vida real”. Desta forma, o teatro torna-se uma “casa onde se aprende a suportar / A vida mesquinha e uniforme, e a renunciar / Aos grandes atos e mesmo à compaixão / Por si mesmo”. Em suma, os atores, nesse contexto, seriam simples “enganadores”, que ensinariam aos homens tão somente como se portarem de acordo com sua época, ensinando-lhes como renunciar cada vez melhor (Brecht, 2012, p. 240)¹⁹.

Renúncia que não se atenua com perspectivas individuais para mitigar o problema da miséria, como o recurso à assistência social e à beneficência. Tais tratamentos temporários obliteram a dimensão propriamente social da desigualdade econômica, valendo-se de simulacros de ações que, em realidade, estendem ao infinito a paralisia e a resignação dos homens. Ao aceitarem que o mundo e as relações humanas não poderão mais ser substancialmente transformados, cabem a eles tão somente medidas paliativas para contornar as disparidades mais gritantes, muito embora, como é característico dessa situação enrijecida, mesmo a sensibilidade social tende a se arrefecer na sua generalização abrangente.

Tudo se passa como se Brecht houvesse assimilado perfeitamente a lição hegeliana²⁰, segundo a qual, “no seu excesso de riqueza, a

¹⁹ Para Gray (1961, p. 22), Brecht “atacou em particular a concepção do teatro como um lugar onde o público pode se livrar das emoções que, de outra forma, o levariam a exigir que o mundo fosse mudado”. *Tradução nossa*: “attacked in particular the conception of the theatre as a place where the public might rid itself of those emotions which would otherwise lead it to demand that the world be changed”. Concepção de teatro essa que poderíamos denominar, para todos os efeitos, *burguesa*.

²⁰ Que neste ponto da argumentação, isto é, em um momento de crítica aguda da sociedade burguesa moderna, possamos fazer referência a Hegel, e não somente a Marx, demonstra que a relação entre as duas perspectivas teóricas em questão é mais complexa do que

sociedade civil não é suficientemente rica, isto é, não possui no patrimônio que lhe é próprio o suficiente para obviar ao excesso de pobreza e à geração da plebe” (Hegel, FD, §245). Por essa razão, o poeta pode concluir que, malgrado a existência de certos “abrigos noturnos”, “o mundo não vai mudar com isso / As relações entre os homens não vão melhorar / A era da exploração não vai durar menos” (Brecht, 2012, p. 81). Conclusão que comprova, dentre outras coisas, que a lírica não é refratária a perspectivas suficientemente sóbrias sobre o caráter irredutível das contradições na sociedade burguesa, ao menos sob os seus paradigmas atuais.

Dialética e forças motrizes da história mundana

A sobriedade da analítica brechtiana condensada em suas poesias não se contenta com a descrição correta das dinâmicas capitalista de produção e reprodução de formas de vida e de seus reflexos ideológicos, porém o autor se arrisca, ainda, a se indagar sobre as soluções para os impasses confrontados. Trata-se, antes de mais nada, de se questionar sobre as formas concretas de escapar ao imobilismo hegemônico na sociedade, fincado, como observamos nos trechos supracitados, na preponderância, programática, de *afetos tristes*.

Para tanto, é fundamental compreender que a pedra de toque do seu pensamento, exposta com maior ou menor clareza, é o seu radical *antideterminismo histórico*²¹. Entende-se, com isso, que a História não é predeterminada, nem por fora, mediante uma providência divina, algo que notamos nos discursos teológicos sobre o curso humano da vida; tampouco ela é determinada imanentemente, por uma suposta teleologia interna,

aparenta, de sorte que não possamos nos remeter, sem mais, à noção da “ruptura”. Sobre as continuidades entre os dois filósofos, no que toca às problemáticas políticas e sociais, conferir *Hegel, Marx e a tradição liberal*, de Domenico Losurdo.

²¹ Nesse sentido, esclarece Konder (1996, pp. 50-51): “A apaixonada disposição com que Brecht mobilizava sua criação poética para pô-la a serviço da ação política, da intervenção nos acontecimentos, excluía a ‘segurança psicológica’ proporcionada por uma concepção rigidamente determinista da história”.

portadora, em virtude disso, de um “fio condutor a priori” passível de ser conhecido e exposto filosoficamente, em uma espécie de Filosofia da História Universal (*Weltgeschichte*), tal como aparece em Kant (1947, pp. 26-45).

Se há um paralelo com as concepções clássicas da Filosofia da História, este reside no recurso, por Brecht, à célebre metáfora do “edifício” para se reportar ao fio histórico-material que conecta as diferentes gerações de homens entre si. Contudo, diferente de Kant, por exemplo, que se reporta à noção de “edifício” para delinear o fato de que não basta o tempo de duração de uma vida humana para realizar todos os desígnios da natureza, os quais estariam inscritos imanentemente na natureza humana e se valeriam de suas inclinações, mesmo as mais antissociais, para alcançar o pleno desenvolvimento das capacidades humanas em um estado governado por uma perfeita constituição política, interna e externa; em Brecht, por sua vez, não há resquícius deste otimismo de fundo metafísico, que se acertaria, a priori, da vitória final luminosa da humanidade²².

Quando o poeta menciona o “edifício”, a este propósito, é, antes, para destacar sua *inelutável* “incompletude”, refratária, pois, a todo *fim da história*, quer seja um fim estupendo ou catastrófico. Mais do que isso, somente em atenção à patente incompletude do edifício humano é que esta obra pode subsistir e ser duradoura. Declara, Brecht (2012, p. 85), em *Sobre as maneiras de construir obras duradouras*: “As (obras) duradouras / Estão sempre para ruir / As planejadas com grandeza / São incompletas”.

²² Seria demasiado simplista avaliar o escrito kantiano de 1784 sobre a História nesses termos. Não podemos obliterar que nesse curto ensaio, o filósofo alemão apresenta uma série de condicionantes históricas e racionais para que possamos alcançar os fins da natureza, sem as quais a possibilidade da recaída na “barbárie” está presente, ainda que, em algum grau, velada no texto. Poderíamos destacar a insistência, e mesmo a ambiguidade, do tema da “guerra” neste ensaio, a qual, com o avanço técnico, não mais seria uma “astúcia” natural para nos conduzir, mediante a “insociável sociabilidade”, ao estado civil ideal, contudo nos relegaria a um renovado e problemático estado de natureza. Ver, a este respeito, o *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita* (versão francesa: *Idée d'une Histoire Universelle au point de vue cosmopolitique* [1947]), de I. Kant.

A vida que as obras incompletas e usadas detêm se justifica pela atividade humana que as formou e as reformou, em um processo contínuo que se segue gerações a fio. Mais do que sinal da preferência pessoal do escritor, o que se configura, em linhas tortas, é uma concepção sobre o edifício da própria História, cuja força motriz e de sustentação se encontra, justamente, na ação humana, e não em um gênero de fundamento metafísico natural ou teológico. “Quanto tempo / Duram as obras”, indaga-se Brecht (2012, p. 85), para logo em seguida responder: “Tanto quanto / Ainda não estão completas. Pois enquanto exigem trabalho / Não entram em decadência”. Enquanto os homens trabalham para sustentar, materialmente, as suas vidas, eles constroem, inadvertidamente na maioria das vezes, um campo de forças universal que podemos, retrospectivamente, denominar História²³. Nesse sentido, ele conclui, não deixando margens para dúvidas acerca de sua concepção, propriamente, *materialista* da História²⁴: “Quem dará duração às obras? / Os que viverão no tempo delas. / Quem escolher como construtores? / Os ainda não nascidos” (Brecht, 2012, p. 87).

Justamente por sua compreensão de que são os homens que elaboram a história, ainda que em condições já anteriormente presentes, que Brecht direciona uma parte significativa de sua preocupação com o estado “psicológico” e afetivo dos trabalhadores em luta, além da firmeza da consciência destes, no sentido da clareza da finalidade de seus esforços,

²³ Não podemos deixar de observar, aqui, como Brecht se vale de uma intuição dialética fundamental, concernente à relação concreta entre a particularidade e a universalidade, eco da tradição filosófica hegeliana, como se lê nas *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*: “É pelo fato de eu ter de me orientar em função do outro que se introduz aqui a forma da universalidade. Adquirido dos outros os meios da satisfação e tenho de aceitar, por conseguinte, a sua opinião. Ao mesmo tempo, sou obrigado a produzir os meios para a satisfação dos outros. Uma coisa remete à outra e se conecta com ela. Tudo o que é particular torna-se, nessa medida, algo social” (Hegel, FD, §192 A).

²⁴ O plano de fundo marxiano é evidente, sobretudo quando Marx (2011, p. 25) assinala que “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”.

malgrado os percalços no caminho. “Exatamente porque as circunstâncias eram, de fato, desanimadoras, era preciso reanimar os combatentes e esse esforço de reanimação passava pelo empenho político da arte”, comenta, a este propósito, Leandro Konder (1996, p. 48).

Retornamos, portanto, para o tema da analítica brechtiana dos afetos revolucionários. Os primeiros dos afetos mobilizados por sua poesia engajada, e que valem a pena mencionar, são aqueles do *descontentamento* e da *revolta*. Contra qualquer tendência à acomodação e resignação dos oprimidos, algo que, como vimos, é programático, ele os exorta à ação disruptiva baseada em afetos não-conciliatórios, declarando: “Eu, que nada mais amo / Do que a insatisfação com o que se pode mudar” (Brecht, 2012, p. 82), e arremata, por fim: “Vocês se contentarão com o céu luminoso? / Não mais sairão da água morna? / Ficarão retidos na floresta? / Estarão sendo iludidos? Sendo consolados? / O mundo espera por suas exigências. Precisa do seu descontentamento, suas sugestões” (Brecht, 2012, p. 79).

Entretanto, não basta irrigar os sentimentos revoltosos dos oprimidos, uma vez que tal postura poderia incorrer no vício diametralmente oposto ao determinismo, mas não, por isso, menos problemático, que é sustentar uma leitura *voluntarista* da atividade humana. Brecht toma o cuidado de não transmitir a noção errônea de que bastaria o proletariado afinar suas consciências com o papel histórico objetivo que lhes cabe e, em virtude disso, far-se-ia o reino dos céus na terra, desconsiderando uma série de mediações concretas que, por vezes, não se apresentam de imediato aos insurretos conscientes. Logo, sua poesia, em um dado momento, também se destina a *educar* a massa a respeito do que poderíamos denominar uma refinada dialética entre a *paciência* e a *impaciência* no palco histórico.

A insistência em tal dialética, ou, caso queiramos, nas mediações dialética entre tais posturas, explica-se em razão de sua compreensão da singularidade do momento histórico por ele vivenciado. Este período é marcado por uma tormentosa resistência de nascimento de condições radicalmente “novas”, no sentido mesmo de “acontecimento”, mencionado

na primeira seção deste estudo. Para o poeta, o seu “tempo / E o tempo de nossos filhos / É o tempo das lutas do Novo com o Velho”, luta essa que ocorre “também dentro de cada um”. O que, por sua vez, estabelece o fundamento histórico da tão requerida paciência revolucionária, pois, “Como diz o povo: na mudança de lua / A lua nova segura a lua velha / Uma noite inteira nos braços. A hesitação dos receosos / Anuncia o novo tempo. Sempre determinem o Já e o Ainda!” (Brecht, 2012, p. 253).

Determinar o “já” e o “ainda” é a sua maneira de recordar que, ainda que nem sempre as condições históricas sejam favoráveis ao tão almejado “salto” revolucionário em direção a um novo horizonte histórico, nada está de antemão perdido, de modo que certa dose de “impaciência” com o “ainda” (não) é imprescindível para o aceleração deste processo. “As novas eras não começam de uma vez”, assinala Brecht (2012, p. 294), “Meu avô já vivia no novo tempo / Meu neto viverá talvez ainda no velho”. A história não prossegue em um circuito linear, onde saberíamos a priori os seus pontos de inflexão, nem o momento exato do esperado “assalto à bastilha”, o que não é motivo para sucumbir à apatia e à resignação paralisadora. A sua época, apesar de toda dificuldade de nascimento do novo, também forneceu indícios de que a *esperança* não é um sentimento desarrazoado, porém, que deve ser cultivada, na exata medida em que prepara *afetivamente* os homens para a luta vindoura.

Esta esperança, por sua vez, não reside, reitera-se, em alguma providência divina ou doutrina teleológica da natureza, mas se sustenta na atividade dos homens em luta, em sua incansável reivindicação do direito de se indignar e de se descontentar. Ele se reporta, enquanto teórico comunista, à Revolução de Outubro de 1917. “Desde então”, complementa Brecht (2012, p. 184), “O mundo tem sua esperança. / [...] todos / Sabem, existe / Um Outubro”.

Delineia-se, com isso, um pouco mais a relação dialética entre os sujeitos e a história, no pensamento brechtiano. Convidados a impulsionar o movimento histórico em direção a uma meta conscientemente planejada, esses homens não podem se valer, para isso, de uma esperança ingênua. Nota-se, portanto, que a preocupação de Brecht com o desenvolvimento de

uma clara consciência de classe nos trabalhadores, além de um estado afetivo que sustente uma verdadeira dinâmica de insurreição, justifica-se em virtude da força que ele compreende estar presente na ideologia dominante, a qual impõe *limites* à ação e à imaginação dos homens, alegando que “a luta terminou”, “a verdade está liquidada”, ou ainda: “Mesmo que ainda se conheça a verdade / Ela não pode mais ser divulgada” (Brecht, 2012, p. 106).

Dentre as maneiras astutas da ideologia reinante de limitar radicalmente as perspectivas concretas de emancipação, encontram-se, ainda, a destruição efetiva, não somente dos corpos, “mas também das obras” dos poetas e pensadores, queimando-as à luz do dia (Brecht, 2012, p. 170); além de distorcer “muitas de nossas palavras / Até ficarem irreconhecidas”, conclui Brecht (2012, p. 186), alertando para a amplitude do projeto ideológico de sustentação das dinâmicas tradicionais de exploração, amplitude, esta, que chega até mesmo a colonizar a *gramática* hegemônica, a tal ponto que mesmo a elaboração de perspectivas emancipatórias se encontram fortemente comprometidas.

Na contramão da distribuição dos *limites* do que se pode ou não dizer e pensar, o poeta insiste na urgência de resgatar a, assim chamada, *potência do não*, mesmo que ele não o formule nestes termos precisos. Uma vez mais, a veia dialética do autor se faz notar em seus escritos, na exata medida em que a *negatividade* é posta a serviço de projetos concretos de transformação radical. Em virtude disto, somos como que convidados a *arriscar o impossível*. “Com cuidado examino / Meu plano: ele é / Grande, ele é / Irrealizável”, assinala Brecht (2012, p. 75).

Neste projeto, sua poesia, bem como o seu teatro, assumem um papel *educativo* fundamental, perspectiva que só é possível, enquanto arma essencial de luta, na medida em que os homens são os agentes motores da história, e quanto antes eles assimilarem seu papel ativo de transformação, mais rapidamente um horizonte revolucionário se delineará. Por isso que em um de suas mais famosas poesias, *Perguntas de um trabalhador que lê*, insiste-se que não há grandes homens que, sozinhos, poderiam mudar o

curso da história, mas que há, aí, uma astuta ideologia para desmerecer o papel das massas nesse processo histórico. Assinala ele:

Quem construiu a Tebas de sete portas?
Nos livros estão nomes de reis.
Arrastaram eles os blocos de pedra?
E a babilônica várias vezes destruída -
Quem a reconstruiu tantas vezes? Em que casas
Da Lima dourada moravam os construtores?
Para onde foram os pedreiros, na noite em que a
Muralla da China
ficou pronta?
A grande Roma está cheia de arcos do triunfo.
Quem os ergueu? Sobre quem
Triunfaram os Césares? A decantada Bizâncio
Tinha somente palácios para seus habitantes? Mesmo
na lendária
Atlântida
Os que se afogaram gritaram por seus escravos
Na noite em que o mar a tragou.

O jovem Alexandre conquistou a Índia.
Sozinho?
César bateu os gauleses.
Não levava sequer um cozinheiro?
Filipe da Espanha chorou, quando sua Armada
Naufragou. Ninguém mais chorou?
Frederico II venceu a Guerra dos Sete Anos.
Quem venceu além dele?

Cada página uma vitória.
Quem cozinhou o banquete?
A cada dez anos um grande homem.
Quem pagava a conta?

Tantas histórias.
Tantas questões (Brecht, 2012, p. 166).

Se a história não é a epopeia dos grandes homens, cada “pequeno” indivíduo é chamado para contribuir neste processo de reelaboração do modo de vida hegemônico. Uma vez mais, o papel da *formação*, no sentido

pedagógico do termo, adquire um tom especial, em concordância com as diretrizes gerais do seu pensamento. “Você que tem fome, agarre o livro: é uma arma”, insiste Brecht (2012, p. 114), no seu *Elogio do Aprendizado*. É nesse sentido que, igualmente, encaminha-se suas poesias acerca do teatro. Como observamos na seção passada, as peças teatrais podem desempenhar um papel regressivo, do ponto de vista do desenvolvimento da consciência do trabalhador, sobretudo quando a peça se pretende uma mera imitação da realidade, hipostasiando o “agora” e o “presente” com seus elementos mais problemáticos, ou quando fomenta alienação da realidade, enquanto simples refúgio ou evasão para um reino onírico, carente de concretude, mera distração.

A sua concepção de teatro, em contrapartida, está intimamente relacionada com o cotidiano dos homens, sem com isso pretender hipostasiar o presente, pois a peça e os atores “não devem fazer esquecer / Através do Agora, o Antes e o Depois / Nem tudo aquilo que agora mesmo acontece / Fora do teatro, que é da mesma espécie / Tampouco o que nada tem a ver / Devem deixar inteiramente esquecer”. Suas peças, portanto, tentam dar corpo a tais diretrizes, permitindo “ao espectador / Vivenciar esse Agora de muitas maneiras, como vindo do Antes e se / Estendendo no Depois e tendo agora / Outras coisas mais do lado. Ele não está apenas / Em seu teatro, mas também / No mundo”, conclui Brecht (2012, p. 233).

Enquanto trampolim para a história do mundo, o teatro brechtiano, ao menos no que aparece em sua lírica, ensinam aos homens a fiar-se ao *possível*, ao que *poderia ter sido*, mas que se perdeu, ainda que não completamente, em um outro teatro, aquele sangrento da história universal. Exercício máximo da imaginação revolucionária e, como tal, por excelência não-conformista, inclusive no sentido de recusar toda temporalidade que beneficia certa história, parcial e problemática, dos opressores, Brecht (2012, p. 234) declara que os atores “Devem representar o que é; mas também insinuar / O que poderia ser e não é e seria bom que fosse / Ao representar o que é”. Trata-se, em última instância, de ensinar os homens a se fiarem à “irresistível sedução do Possível”, mediante a qual eles aprenderiam, com todo o seu ser, que

malgrado existam “tantas / Questões humanas não solucionadas”, elas “Não (são) insolúveis, porém” (Brecht, 2012, p. 90; p. 296).

Considerações finais

A produção intelectual de Brecht é vastíssima, o que implica que, forçosamente, fomos obrigados a pincelar tão somente um aspecto de seu pensamento, segundo o recorte temático proposto, relativo à sua lírica. Não obstante tal abstração, sua poesia, na medida em que foi escrita ao longo de sua vida, condensa, ao que parece, suas principais inquietações e, mais do que isso, apresenta, ora com maior clareza, ora com menor, suas diretrizes intelectuais centrais, sobretudo as relativas à questão que nos concerne, qual seja, a elaboração de uma Teoria da História pautada em uma concepção dialética acerca da relação dos homens entre si e com o curso histórico-concreto da vida em sociedade.

Salta aos olhos, desde início, a sua incansável luta pela consciência, uma vez que, como percebemos ao longo de suas poesias, os homens são os agentes do processo histórico e, por essa razão, suas disposições intelectuais e afetivas são fundamentais para uma correta condução do circuito histórico. Recusando toda perspectiva que se assemelhe a um determinismo, independente do gênero, ele igualmente se propõe uma dura oposição a toda ideologia hegemônica que disporia, a seu bel prazer, *limites* para a ação e a imaginação dos homens em sociedade, restringindo, com isso, as possibilidades de superação das relações sociais predominantes, no contexto da divisão de classes e inequívoca exploração de uma massa significativa de despossuídos.

Desta forma, sua concepção dialética se fundamenta na compreensão de que o tecido social não é um corpo homogêneo, porém, marcado por intensas contradições, tanto objetivas quanto subjetivas, o que justifica suas preocupações com o papel que a cultura desempenha neste corpo social, isto é, a influência que ela possui sobre a consciência e os afetos do homem. Sua poesia, portanto, é o paradigma ideal do uso político

e consciente da arte para um projeto de transformação universal da sociedade, de modo que, em contextos de crise aguda, toda palavra com pretensões de inocência ou de parcialidade se revela um contrassenso, cuja única função seria a de aprofundar as fissuras sociais e o estado de miséria na qual se encontram parcela significativa dos homens.

Referências

- BADIOU, Alain. *A República de Platão recontada por Alain Badiou*. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.
- BADIOU, Alain. *Badiou by Badiou*. Tradução de Bruno Bosteels. Califórnia: Stanford University Press, 2022a.
- BADIOU, Alain. *Manifesto pela filosofia e segundo manifesto pela filosofia*. Tradução de Círculo de Estudos da Ideia e da Ideologia. São Paulo: Lavrapalavra, 2022b.
- BECKETT, Samuel. *Esperando Godot*. Tradução de Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *Ensaio sobre Brecht*. Tradução de Claudia Abeling. São Paulo: Boitempo, 2017.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BRECHT, Bertolt. *Plays, poetry and prose*. Tradução de Jonh Willet e Ralph Manheim. London: Eyre Methuen, 1976.
- BRECHT, Bertolt. *Poemas 1913-1956*. Tradução de Paulo César de Souza. 7. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- BRECHT, Bertolt. *Poesia*. Tradução de André Vallias. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982 – 1983)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que les Lumières?. In: DEFERT, Daniel; EWALD, François (Orgs.). *Dits et Écrits IV (1980-1988)*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 562-577.
- FUKUYAMA, Francis. *The end of History and the last man*. New York: The free press, 1992.
- GRAY, Ronald D. *Bertolt Brecht*. New York: Grove, 1961.

- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas: a Filosofia do Espírito* [ECF][1830]. Tradução de Paulo Menezes. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito* [FD][1821]. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- KANT, Immanuel. *Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. In: PIOBETTA, Stéphane (Org.). *Kant: la philosophie de l'histoire*. Tradução de Stéphane Piobetta. Paris: Éditions Montaigne, 1947, pp. 26-45.
- KANT, Immanuel. *Le conflit des Facultés*. In: PIOBETTA, Stéphane (Org.). *Kant: la philosophie de l'histoire*. Tradução de Stéphane Piobetta. Paris: Éditions Montaigne, 1947, pp. 163-179.
- KONDER, Leandro. *A poesia de Brecht e a história*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- LÊNIN, Vladimir Ilitch. *Esquerdismo, doença infantil do comunismo*. Tradução de Luiz Fernando. 6. ed. Rio de Janeiro: Global editora, 1989.
- LONGUENESSE, Béatrice. *Hegel et la critique de la métaphysique*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2015.
- LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Tradução de Carlos Alberto. São Paulo: Unesp, 2001.
- LÖWY, Michael. *Judeus Heterodoxos: messianismo, romantismo, utopia*. Tradução de Marcio Honorio de Godoy. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou revolução?*. 3. ed. Tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. In: *A revolução antes da revolução*. Tradução de José Barata Moura e Eduardo Chitas. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015, pp. 199-338.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política; Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Alemanha*. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

NETTO, José Paulo (Org.). *Lukács: tempo e modo*. São Paulo: Ática, 1992.

Data de registro: 17/05/2023

Data de aceite: 26/04/2024