

4

Da relação da verdade com a história, uma tarefa para a filosofia

4.1

O tratado e a verdade

O conceito de tratado é apresentado por Benjamin no prefácio crítico e epistemológico de seu livro *A Origem do Drama Barroco Alemão* (1925), em que estão desenvolvidas questões epistemológicas fundamentais para a compreensão de sua filosofia. Assim, com a finalidade de expor uma escrita filosófica que permita espaço para a apresentação da verdade compreendida como ser, outros importantes conceitos são também nele apresentados, entre eles, Idéia, Mônada e Origem.

A linguagem, por estar diretamente ligada à esfera da verdade, mais uma vez aparece como fundamental para a filosofia – como Benjamin já procurara demonstrar em “Sobre a linguagem em geral e a linguagem humana”, de 1916. Também as preocupações expostas no ensaio “Sobre o programa de uma filosofia futura”, de 1918, são retomadas neste prefácio de 1925. Nele, Benjamin reafirma que uma ciência não pode protestar contra a linguagem de suas investigações, assim, junto com os signos, as palavras são os únicos instrumentos para a sua apresentação. Enquanto as matemáticas demonstram que a total eliminação do problema da representação é o sinal do conhecimento genuíno, a filosofia deve reivindicar uma teoria que, voltada platonicamente para a apresentação das essências, salve a linguagem dessa exposição científica vigente.

Dessa maneira, tal é a proposta de Benjamin: uma apresentação das essências na linguagem numa perspectiva platônica. Porém, esta linguagem é aquela “purificada”, que Benjamin se esforçou por desenvolver no ensaio de 1916, isto é, uma linguagem “não burguesa”, que não seja um meio entre o sujeito e o objeto, mas sim um *medium* de comunicação em que os diversos graus de comunicabilidade das essências se relacionam intensamente. Nela, o universo do pensamento filosófico

pode se expressar, pois este não se desenvolve pela seqüência ininterrupta de deduções conceituais, mas pela descrição do mundo das idéias.

O texto filosófico caracteriza-se para Benjamin pelo seu constante confronto com a questão da apresentação. O pensamento, diz ele, começa sempre de novo, voltando com constância, minuciosamente, às coisas. Portanto, diferente do que ele havia indicado em seu ensaio de 1918, “Sobre o programa de uma filosofia futura”, não é determinada pelo conceito de sistema que a filosofia encontrará espaço para este fôlego infatigável do pensamento. Benjamin reconhece assim que o conceito oitocentista de sistema ignorou a alternativa da forma filosófica colocada pelos conceitos da doutrina e do tratado:

Enquanto a filosofia é determinada por esse conceito de sistema, ela corre o perigo de se acomodar a um sincretismo que tenta capturar a verdade numa teia de aranha estendida entre várias formas de conhecimento, como se ela voasse de fora para cair aí. Mas o universalismo assim adquirido por essa filosofia não consegue alcançar a autoridade didática da doutrina. Se a filosofia quiser conservar a lei de sua forma, não como uma propedêutica mediadora do conhecimento, mas como apresentação da verdade, então, aquilo que mais importa deve ser o exercício dessa forma, e não sua antecipação num sistema.²⁴⁷

Para Benjamin, a forma filosófica deve ser, portanto, aquela designada pelo termo escolástico de tratado. Sua forma moderna é o ensaio. Assim, “o exercício do tratado impôs-se sempre que os filósofos tiveram consciência do Ser indefinível da verdade”,²⁴⁸ pois ele também alude, mesmo que apenas de forma latente, aos objetos da teologia sem os quais não é possível pensar a verdade.

No entanto, além de renunciar aos meios coercitivos da demonstração matemática, os tratados também têm excluídos de si um rigor didático que permite à doutrina, por exemplo, afirmar-se por sua própria autoridade. Sua profunda índole exclui este rigor didático e, assim, seu ensino autoritário. Há apenas um elemento doutrinário de intenção no tratado – que, segundo Benjamin é mais uma intenção educativa do que doutrinária – a citação autorizada. Seu método é caminho não-direto, é desvio e, assim, nele (tratado) a apresentação se dá como “a quinta-essência

²⁴⁷ Walter Benjamin, *Origem do Drama Trágico Alemão*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004. p.14.

²⁴⁸ Idem.

de seu método”. Sobre o desvio, em um trecho da seção N de *Passagens*, Benjamin afirma:

Comparação das tentativas dos outros com empreendimentos de navegação, nos quais os navios são desviados do Pólo Norte magnético. Encontrar *esse* Pólo Norte. O que são desvios para os outros são para mim os dados que determinam minha rota. Construo meus cálculos sobre os diferenciais de tempo que, para os outros, perturbam as “grandes linhas” da pesquisa.²⁴⁹

O único extrínseco recurso do tratado é a citação, cuja intenção educativa está unida a uma crítica aos limites da razão clássica. Assim, ela é um obstáculo – desvia e transporta o pensamento para outro, que não permite que se estabeleça nessa forma de expressão uma construção argumentativa na soberania do sujeito lógico.

Logo, a primeira e natural característica do tratado é a renúncia ao percurso ininterrupto da intenção. A autêntica forma de ser da contemplação, com seu fôlego infatigável e em função da sua ausência de intenção, encontra no tratado espaço e interrupções: “de fato, seguindo na observação de um único objeto e seus vários níveis de sentido, ela recebe daí quer o impulso para um arranque constantemente renovado, quer a justificação para a intermitência de seu ritmo”.²⁵⁰ Assim, no tratado, o pensamento pode começar a descrição do mundo das idéias, sempre de novo, com cada idéia, como se ela fosse primordial, diz Benjamin. Então, o pensamento encontra na escrita o seu tempo necessário.

Uma breve volta ao ensaio de 1933 de Benjamin, chamado “A doutrina das semelhanças”, será feita a fim de trazer mais dados sobre a importância que toma a escrita em Benjamin. Neste ensaio, ele afirma que a natureza engendra semelhanças que estimulam e despertam a faculdade mimética que lhes corresponde no homem.²⁵¹

mesmo para os homens de nossos dias, pode se afirmar que os episódios cotidianos em que eles percebem conscientemente as semelhanças são apenas uma pequena fração dos inúmeros casos que os determinam, sem que eles tenham disso consciência.²⁵²

²⁴⁹ Walter Benjamin. “N: Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”. In: _____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. p.495.

²⁵⁰ Walter Benjamin. *Origem do Drama Trágico Alemão, opus cit, loc. cit.*

²⁵¹ É importante assinalar que a palavra mimésis neste ensaio não possui seu significado de cópia ou imitação, trata-se mais da capacidade de assimilação e transformação das diferentes linguagens, tal como Benjamin trabalhou no ensaio de 1916.

²⁵² Walter Benjamin. “A doutrina das semelhanças”. In _____. *Obras escolhidas*. vol.1. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.109.

Há, segundo Benjamin, uma energia mimética e um dom da apreensão mimética que abandonaram certos espaços e ocuparam outros ao longo da história. Esse dom mimético teria então migrado gradativamente para a linguagem e, especificamente, para a escrita, nelas produzindo um arquivo completo de semelhanças extra-sensíveis. Essas semelhanças – que Benjamin também chama de correspondências naturais – constituem a ligação entre o falado e o intencionado, entre o escrito e o intencionado, portanto, entre o falado e o escrito. Ele chama a atenção para o fato de que essa ligação se faz “de modo sempre novo, originário e irreduzível”.²⁵³

O filósofo deve ler as semelhanças supra-sensíveis e também, segundo Benjamin, encontrar "um ler mais antigo" como potência na linguagem. A materialidade do texto é necessária e fundamental, pois só assim pode vir à luz o mimético: “o texto literal da escrita é o único e exclusivo fundamento sobre o qual pode se formar o quebra-cabeça”.²⁵⁴ O texto é então o lugar onde essas semelhanças perpassam velozes. Os elementos miméticos da linguagem só podem aparecer a partir de um fundamento que lhes é estranho. Por isso, a dimensão mágica da linguagem, isto é, a das semelhanças supra-sensíveis – das comunidades de que Benjamin falou no texto de 1916 – que não podem se desenvolver isoladamente. Para isso, é necessária a dimensão semiótica e comunicativa da linguagem, estranha aos elementos miméticos.

Nessa ligação entre o escrito e o intencionado, o escrito e o falado, as coisas recobram seu sentido. O sentido é produzido, portanto, nessa relação do homem com o mundo através de sua faculdade mimética. Encontrar esse "ler mais antigo" exige, segundo Benjamin, um esforço ou um dom, que assenta no ritmo da leitura ou da escrita a possibilidade de o espírito participar de um fragmento, singularmente temporal, em que “as semelhanças irrompem do fluxo das coisas, transitoriamente, para desaparecerem em seguida”.²⁵⁵ O leitor que, mesmo numa leitura profana, não

²⁵³ Ibidem, p.111.

²⁵⁴ Ibidem, p.112.

²⁵⁵ Ibidem, p.113.

quiser sair de mãos vazias, tem que se submeter a um "tempo necessário", um momento crítico, no qual as coisas recobram seu sentido.

Dessa maneira, o tratado, como Benjamin o expôs no prefácio de 1925, possibilita por sua forma este tempo necessário e o aparecimento de tal momento crítico. Apesar das interrupções ocasionadas por esta participação do espírito em um fragmento singularmente temporal, o tratado não perde seu ímpeto. Benjamin faz então sua famosa comparação entre as formas do tratado e do mosaico, as quais tiveram na Idade Média, ele observa, o seu período áureo. Ambos se compõem de elementos singulares e nada, afirma o autor, poderia transmitir com mais veemência o impacto transcendente, quer da imagem sagrada, quer da verdade:

O valor dos fragmentos de pensamento é tanto mais decisivo quanto menos imediata é a sua relação com sua concepção de fundo, e desse valor depende o fulgor (o brilho) da apresentação na mesma medida em que o brilho do mosaico depende da qualidade do esmalte. A relação entre o trabalho microscópico e a grandeza do todo plástico e intelectual demonstra que o conteúdo de verdade só pode ser capturado pela mais alta das imersões nos pormenores do conteúdo material.²⁵⁶

Trata-se, portanto, de uma forma autenticamente prosaica. O próprio da escrita é parar e recomeçar a cada frase. Nisso deve se firmar a apresentação “contemplativa”, ou seja, ela deve seguir este princípio, pois ela apenas está segura de si quando obriga o leitor a deter-se em “estações” para refletir. A sobriedade prosaica está muito aquém do gesto imperativo do preceito doutrinário, constituindo, segundo Benjamin, o único estilo de escrita adequado à investigação filosófica, cujo objeto são as idéias. O tratado com sua prosaica sobriedade apresenta as idéias: “a verdade presentificada no bailado das idéias apresentadas furta-se a toda e qualquer projeção no domínio do conhecimento”. A tese da sobriedade da arte – a unidade filosófica entre Hölderlin e os românticos que assegura nestes a indestrutibilidade da obra – é, de certa maneira, reivindicada também em Benjamin a fim de afirmar, no tratado, a indestrutibilidade desta autêntica configuração das idéias com o seu modo de ser. Lembramos novamente uma passagem de Hölderlin:

²⁵⁶ Walter Benjamin, *A origem do drama barroco alemão* (São Paulo, Brasiliense, 1988), p. 53.

Em todas as coisas entre os homens deve-se antes de tudo ver que algo é, isto é, que algo é cognoscível no meio (*moyen*) de sua aparição, que o modo como ele é dependente pode ser determinado e ensinado. Por isso, e por motivos mais elevados, a poesia carece particularmente de princípios e limites seguros e característicos.²⁵⁷

Segue-se, então, a distinção feita por Benjamin entre a esfera do conhecimento e a da verdade. O conhecimento é "um possuir" e seu objeto é determinado pela sua necessidade de ser apropriado pela consciência, mesmo que seja a consciência transcendental. Assim, a apresentação torna-se secundária para o conhecimento diante do caráter de posse do objeto por ele reivindicado. A preexistência de uma idéia e de sua verdade não tem lugar no conhecimento, pois ela se autodetermina e se auto-apresenta juntamente com sua forma. Esta forma não é inerente a uma conexão estrutural da consciência transcendental, mas ela é um ser. Enquanto Ser, ela só pode se apresentar na linguagem. Assim, para Benjamin, uma das mais profundas intuições da filosofia original, a doutrina platônica das idéias, será sempre a do postulado segundo o qual o objeto do saber não coincide com a verdade.

A verdade não pode ser questionada, pois sua determinação é direta e imediata, e assim é ela por ser a verdade uma unidade no ser e não uma unidade no conceito. Benjamin aproxima-a da idéia e, então, afasta-a do conceito:

Enquanto o conceito advém da espontaneidade do entendimento, as idéias oferecem-se à contemplação. As idéias são algo de já dado. Assim, a distinção entre a verdade e o âmbito do conhecimento define a idéia como ser. É este o alcance da doutrina das idéias para o conceito de verdade. Enquanto ser, a verdade e a idéia alcançam aquele supremo significado metafísico que lhes foi atribuído pelo sistema platônico.²⁵⁸

Benjamin recorre ao *Banquete*, documento que, segundo ele, é o mais significativo a esse respeito e que contém duas decisivas afirmações: a verdade, o reino das idéias, é o conteúdo essencial da beleza, e a verdade é bela. Estas duas afirmações constituem o domínio em que melhor se evidencia o modo de ser das idéias. Assim, para Benjamin, a compreensão do ponto de vista platônico da relação entre verdade e beleza não é apenas um propósito fundamental de toda a filosofia da

²⁵⁷ Hölderlin *apud* Walter Benjamin. *Sobre o Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*, *opus cit.*, p.109.

²⁵⁸ Walter Benjamin. *Origem do Drama Trágico Alemão*, *opus cit.*, p.16.

arte, mas é antes um pressuposto insubstituível para a determinação do conceito de verdade: “Uma concepção lógico-sistemática que quisesse ver nestes postulados apenas o velho e venerável esboço de um panegírico da filosofia afastar-se-ia irremediavelmente da esfera da doutrina das idéias”.²⁵⁹

A tese de que a verdade é bela é compreendida por Benjamin dentro do contexto em que se descrevem os vários graus do desejo erótico. Aqui seguiremos de perto a explicação de Benjamin. A verdade é bela e, por isso, Eros não trai o seu impulso originário ao orientar o seu desejo no sentido da verdade. Ela é bela não somente em si, mas também para o próprio Eros. Essa mesma relação determina o amor humano, pois o ser humano é belo para aquele que ama, e não em si. O mesmo também acontece com a verdade, que não é bela em si, mas para aquele que a busca:

Poderá haver nisto uma pontinha de relativismo, mas nem por isso a beleza, que deve ser inerente à verdade, se torna um epíteto metafórico. Pelo contrário, a essência da verdade como essência do mundo das idéias que se apresenta garante que o discurso sobre a beleza da verdade jamais poderá ser afetado. De fato, aquele momento da apresentação é por excelência o refúgio da beleza.²⁶⁰

O belo permanece na esfera palpável da aparência, e enquanto não quiser ser mais do que a aparência, ele, na sua manifestação, seduz e atrai assim a perseguição do entendimento. Deste modo, sua inocência é percebida apenas no momento em que ele (o belo) se refugia no altar da verdade. De acordo com Benjamin, Eros, como um amante, também o segue nesta sua fuga. Logo, para manter-se aparência, a beleza foge dos dois. Por temor, ela foge do entendimento e, por angústia, ela foge do amante. Assim, apenas o amante pode testemunhar que a verdade não é desvelamento que destrói o mistério, mas sim uma revelação que lhe faz justiça. Coloca-se então, segundo Benjamin, a questão mais profunda do *Banquete*: saber se a verdade poderá alguma vez fazer justiça ao belo.

A resposta de Platão está na atribuição por ele feita à capacidade da verdade de garantir o ser do belo. Para Benjamin, é nesse sentido que a verdade é apresentada por Platão como conteúdo do belo. Assim, tal conteúdo não pode ser desvelado, pois ele se manifesta em um outro processo, descrito por uma expressão metafórica “como o momento que se incendeia o invólucro que entra no círculo das idéias, como o

²⁵⁹ Ibidem, p.17.

²⁶⁰ Ibidem, p.17.

incêndio da obra, no qual a sua forma alcança o máximo de intensidade luminosa”.²⁶¹ Benjamin aqui reivindica a tarefa do crítico para a filosofia. No ensaio sobre *As afinidades eletivas de Goethe*, em que ele desenvolve sua própria teoria da crítica de arte, há uma comparação entre as obras de arte em seu desenvolvimento temporal na história com uma fogueira. O crítico estaria então diante dela como o alquimista, pois o que lhe importa é a chama que guarda o enigma da verdade.²⁶²

Esta relação entre a verdade e a beleza mostra de forma evidente, mais uma vez, o modo como a verdade se distingue do conhecimento com o qual nos habituamos a identificá-la. De acordo com Benjamin, nesta relação está a chave para o simples, porém impopular fato que sustenta a atualidade da qual desfrutam também alguns sistemas filosóficos, cujo conteúdo cognitivo perdeu há muito tempo a relação com a ciência.

Segundo Benjamin, o cientista organiza o mundo com vistas à sua dispersão no domínio das idéias, subdividindo, a partir de dentro, este domínio em conceitos. Então, a ligação entre essa atividade e a do filósofo é o interesse na extinção da mera empiria, e o que liga a atividade científica àquela do artista é a tarefa da apresentação. Existe um ponto de vista que aproxima demasiadamente o filósofo do cientista – “muitas vezes daquele de menor calibre” – porém, para o autor, nunca parece ter sido contemplada a tarefa da apresentação como se coubesse também ao filósofo.

O problema da escrita filosófica – um esforço crítico – está, dessa maneira, em como apresentar a verdade em sua unidade e singularidade. Logo, como já expusemos acima, não é a coerência dedutiva da ciência, exaustiva e sem lacunas – única forma pela qual a lógica do sistema se relaciona com a verdade – que ajudará o filósofo. O sistema apenas tem validade quando a sua estrutura se inspira na própria constituição do mundo das idéias:

As grandes articulações que determinam não somente as estruturas dos sistemas, mas também a terminologia filosófica – como a lógica, a ética e a estética, para referir as mais gerais – não são significativas apenas como nomes de disciplinas

²⁶¹ Ibidem, p.18.

²⁶² Esta metáfora é feita por Benjamin a fim de distinguir o trabalho do crítico daquele do comentador. Este, por sua vez, estaria diante da fogueira como um químico, a ele importariam apenas a madeira e as cinzas.

especializadas, mas como monumentos de uma estrutura descontínua do mundo das idéias.²⁶³

Segundo Benjamin, o quadro conceitual em que as grandes filosofias apresentam o mundo na ordem das idéias há muito começou a desmoronar. No entanto, tais sistemas, assinala o autor, mantêm a sua validade enquanto esboços de uma descrição do mundo. Aconteceu assim com a doutrina das idéias de Platão, a monadologia de Leibniz e a dialética de Hegel:

De fato, é próprio de todas essas tentativas preservarem o seu sentido, muitas vezes mesmo desenvolveram-no de forma potenciada, quando a sua referência deixa de ser o mundo empírico para ser o das descrições das idéias. Pois essas construções do espírito tiveram sua origem com a descrição de uma ordem das idéias. Quanto mais intensamente os pensadores procuram delinear com elas a imagem do real, tanto mais rica se torna a ordem conceitual desenvolvida, uma ordem que o futuro intérprete da apresentação primordial do mundo das idéias necessariamente veria como adequada. Se a tarefa do filósofo é a de se exercitar no esboço descritivo no mundo das idéias, de tal modo que o mundo empírico seja absorvido naquele, nele se dissolvendo, então ele ocupa um lugar mediador entre o cientista e o artista.²⁶⁴

4.2

As idéias e os fenômenos

Para Benjamin, o reino das idéias, mesmo na sua mais rude configuração empírica aparente, não assimila integralmente os fenômenos. Destes, apenas os elementos básicos são salvos. É necessário então que os fenômenos se desfaçam de sua falsa unidade para participar da unidade autêntica da verdade. Neste prefácio de 1925, o conceito aparece como o mediador entre os fenômenos e as idéias. No entanto, Benjamin posteriormente excluirá por completo esse papel do conceito de sua teoria, valorizando apenas os extremos – idéia e fenômeno – como fundamentais para a auto-apresentação da verdade em sua forma escrita e filosófica. Mesmo no prefácio, estes extremos são valorizados em face das distinções conceituais que só estão livres de suspeita de serem sofismas destrutivos se o seu objetivo for o de salvar

²⁶³ Walter Benjamin. *Origem do Drama Trágico Alemão*, opus cit., p.19.

²⁶⁴ Ibidem, p.18.

os fenômenos nas idéias. As idéias, então, precisam dos elementos “coisais”, isto é, apenas na materialidade, no caso da escrita (mas poderia ser também a da obra de arte), eles podem aparecer. No prefácio, as idéias surgem através da organização desses elementos “coisais” em conceitos. Depois, de forma mais decisiva, elas aparecem na configuração da imagem dialética, como é possível notar na seção N de seu trabalho sobre as Passagens parisienses.

As idéias são, portanto, a disposição virtual objetiva dos fenômenos ou, dito de modo parecido, elas são a interpretação objetiva dos fenômenos. Vale, neste ponto, lembrar o ensaio de Benjamin sobre a tarefa do tradutor, no qual ele reivindicou a versão interlinear do texto sagrado como arquétipo de toda tradução. Benjamin, de alguma maneira, reclama para o âmbito da escrita filosófica também esta versão interlinear que garante à tradução liberdade e literalidade. Como já dissemos no final do primeiro capítulo, nas sagradas escrituras, o texto, na sua literalidade, pertence de modo imediato e sem um significado intermediário à Língua verdadeira: “o significado deixa de ser a linha divisória para as águas torrentosas da Língua e para as líquidas torrentes da revelação”.²⁶⁵ A escrita do tratado faz provavelmente uma alusão a esta versão interlinear. Porém, não se trata de restaurar a linguagem filosófica visando à linguagem primordial, mas antes de encontrar nela uma percepção primordial.

As idéias, segundo Benjamin, relacionam-se com as coisas como as constelações com as estrelas. O fenômeno não serve de critério para a existência delas, mas também as idéias não servem para o conhecimento dos fenômenos. O significado dos fenômenos para as idéias é esgotado em seus elementos conceituais. O fenômeno no processo do seu encontro com a idéia, ambos como extremos, despe-se de seu significado:

Enquanto os fenômenos pela sua existência, pelas suas afinidades e as suas diferenças determinam o alcance e o conteúdo dos conceitos que os circunscrevem, a sua relação com as idéias é inversa, na medida em que é a idéia que, enquanto interpretação objetiva dos fenômenos – ou melhor, dos seus elementos – determina as formas da sua recíproca interação. As idéias são como constelações eternas, e se os elementos podem ser concebidos como pontos em tais constelações, os fenômenos estão nelas simultaneamente dispersos e salvos [...] A idéia é definível como a configuração daquele nexos em que o único

²⁶⁵ Walter Benjamin. “The Task of Translator”, *opus cit.*, p.263.

extremo se encontra com o que lhe é semelhante [...] É errado pretender apresentar o universal como uma média estatística. O universal é a idéia. Já o empírico será tanto mais profundamente apreendido quanto mais claramente for visto como algo extremo.²⁶⁶

Para Benjamin, as idéias são, na formulação de Goethe, os Ideais. Elas se comportam, diz ele, como as Mães fáusticas: “permanecem obscuras se os fenômenos não se reconhecerem nela e não se juntarem à sua volta”. É importante lembrar que, como vimos, o Ideal não é um *medium* que abriga em si a conexão das formas (tal como os românticos compreenderam a Idéia da arte), conformando-as a partir de si. A unidade do Ideal só é alcançada em uma multiplicidade de conteúdos puros nos quais se decompõe. O Ideal manifesta-se num *discontinuum* limitado e harmônico de puros conteúdos, atesta Benjamin.

A descrição do mundo das idéias acontece, de fato, no texto filosófico – no qual estas aparecem como disposição virtual objetiva dos fenômenos, e onde estes, por sua vez, são salvos como extremos (e assim iluminam a mãe fáustica) – e apenas se houver uma conexão com a Língua verdadeira. Tal conexão só pode acontecer no *medium* da linguagem, no caso, na escrita filosófica, numa tradução de uma linguagem para outra. Então, pela materialidade do texto, isto é, no *medium*, o filósofo, em sua interpretação objetiva dos fenômenos nas idéias, não apenas as descreve, mas antes deixa-as se estruturarem, se apresentarem nessa sua nova forma. O ser das idéias e o ser da verdade revelam-se ao amante filósofo como o ser do nome.

Apesar de as idéias não serem dadas no mundo dos fenômenos, elas também não podem ser invocadas por uma intuição intelectual. Se assim o fosse, tratar-se-ia da “visão” prescrita como procedimento filosófico aos adeptos das doutrinas do paganismo neoplatônico – domínio em que, segundo Benjamin, o esoterismo sempre contamina de modo fraco a filosofia. Então, a idéia é algo de lingüístico e seu ser não pode ser pensado enquanto objeto de uma intuição, nem mesmo a intelectual:

De fato, nem na sua versão mais paradoxal, a de *intellectus archetypus*, ela pode aceder à forma de se dar, que é própria da verdade, um dar-se desprovido de todas as formas de intenção – para além de que a própria verdade nunca pode aparecer como intenção. A verdade nunca se manifesta em relação, e muito

²⁶⁶ Walter Benjamin. *Origem do Drama Trágico Alemão*, *opus cit.*, p.21.

menos numa relação intencional. O objeto de conhecimento determinado pela intencionalidade do conceito não é a verdade. A verdade é um ser inintencional formado por idéias. O procedimento que lhe é adequado não será, assim, de ordem intencional cognitiva, mas passa sim pela imersão e pelo desaparecimento total nela. A verdade é a morte da intenção. É o que parece querer dizer da imagem velada de Saïs, cujo desvelamento era fatal para quem, com esse gesto, quisesse descobrir a verdade. Isto se deve não a uma enigmática crueldade da situação, mas à própria natureza da verdade, perante a qual mesmo o mais puro fogo da busca se apaga como se estivesse debaixo d'água.²⁶⁷

A verdade é aquela força, segundo Benjamin, que marca a própria essência da empiria. No entanto, seu ser é livre de qualquer fenomenalidade, apesar de estar próximo ao modo de ser simples das coisas. O ser da verdade é superior pela sua consistência e permanência. O encontro do fenômeno com a idéia como extremos em uma configuração só é possível por serem estes de algum modo semelhantes. O ser da verdade emerge desta semelhança, livre de toda a fenomenalidade, porém como detentor da força inerente a ela. Este ser é o ser do nome. Assim, também a idéia é da ordem da linguagem, precisamente da ordem da essência da palavra, quando esta é símbolo:

Na percepção empírica, em que as palavras se fragmentaram, elas possuem, ao lado de sua dimensão simbólica mais ou menos escondida, um explícito significado profano. Cabe ao filósofo restituir pela apresentação o primado do caráter simbólico da palavra, no qual a idéia chega ao seu autoconhecimento, que é o oposto a qualquer comunicação orientada para o exterior. Como a filosofia não pode pretender falar em tom de revelação, isso só pode acontecer por meio de uma rememoração que recupere antes de mais nada a percepção primordial.²⁶⁸

A idéia enquanto palavra solta-se do âmago da realidade e reclama novamente os seus direitos de nomeação. A origem desta atitude do rememorar não se encontra em Platão – nele, o processo da anamnese se dava por uma presentificação de imagens por via intuitiva – mas sim em Adão, “o pai dos homens no papel de pai da filosofia”. Benjamin vê no ato da nomeação adamítica a dimensão paradisíaca da linguagem, na qual não era preciso lutar com o significado comunicativo das palavras. Na nomeação, as idéias se dão destituídas de intenção. A contemplação

²⁶⁷ Walter Benjamin. *Origem do Drama Trágico Alemão*, opus cit., p.22.

²⁶⁸ Ibidem, p.23.

filosófica apresenta-se então como o lugar para a renovação das idéias que, deste modo, podem reconstituir a percepção original das palavras:

E é por isso que, no curso de sua história, tantas vezes objeto de zombaria, a filosofia tem sido, com toda a razão, uma luta pela apresentação de algumas palavras, sempre as mesmas – as idéias. A introdução de novas terminologias, na medida em que não se limitam rigorosamente à esfera conceitual, mas visam aos objetos últimos da contemplação, é por esse motivo filosoficamente discutível. Essas terminologias – tentativas mal-sucedidas de nomeação, em que a intenção tem maior peso que a linguagem – não têm a objetividade que a história conferiu às principais correntes da reflexão filosófica. Tais correntes mantêm-se íntegras, em sua perfeição solitária, o que é impossível às meras palavras. E assim as idéias confirmam a lei segundo a qual todas as essências existem em estado de perfeita auto-suficiência, intocadas não só pelos fenômenos, como umas pelas outras. Assim como a harmonia das esferas depende das órbitas de astros que não se tocam, a existência do *mundus intelligibilis* depende da distância intransponível entre as essências puras. Cada idéia é um sol, e se relaciona com outras idéias como os sóis se relacionam entre si. A verdade é o equilíbrio tonal dessas essências.²⁶⁹

Essas essências limitadas (em sua quantidade) e descontínuas nesse “isolamento solar” formam, na intransponibilidade de tal isolamento, a morada da verdade. A verdade emerge como equilíbrio tonal dessas essências finitas e descontínuas. As idéias são, portanto, finitas e descontínuas. Goethe, como mostramos brevemente no capítulo anterior, percebeu tal finitude e descontinuidade. Os românticos, ao contrário, consideraram a idéia como infinita. A verdade foi tomada, desse modo, por uma forma de consciência reflexiva, ao invés de assumir o caráter de linguagem. Para Benjamin, foi justamente a ignorância desta finitude descontínua da Idéia que fez fracassar a tentativa dos primeiros românticos de renovarem a doutrina das idéias de Platão.

O item que se segue é dedicado a Goethe e, em especial, ao estudo de Simmel sobre Goethe, na medida em que nos ajuda a compreender alguns aspectos importantes desta determinação da esfera da verdade. Em Goethe, tal determinação não se dá na distinção que Benjamin faz entre a esfera da verdade e a do conhecimento. O próprio conhecer em Goethe, como veremos, recebe do ser da verdade sua determinação. Também o conceito de origem de Benjamin tem sua

²⁶⁹ Walter Benjamin. *A origem do drama barroco alemão*, opus cit., p.53.

relação com o de fenômeno primário de Goethe, como ele mesmo nos indicou em *Passagens*:

Ao estudar em Simmel a apresentação do conceito de verdade em Goethe, ficou muito claro para mim que meu conceito de origem, no livro sobre o drama barroco alemão, é uma transposição rigorosa e concludente deste conceito goethiano fundamental do domínio da natureza para aquele da história. Origem – eis o conceito de fenômeno originário transposto do contexto pagão da natureza para os contextos judaicos da história. Agora, nas *Passagens*, empreendo também um estudo da Origem. Na verdade, persigo a origem das formas e das transformações das passagens parisienses desde seu surgimento até seu ocaso, e a apreensão nos fatos econômicos. Estes fatos, do ponto de vista da causalidade, ou seja, como causas, não seriam fenômenos originários; tornam-se tais apenas quando em seu próprio desenvolvimento – um termo mais adequado seria desdobramento – fazem surgir a série das formas históricas concretas das passagens, assim como a folha, ao abrir-se, desvenda toda a riqueza do mundo empírico das plantas.²⁷⁰

4.3

Goethe (a verdade e o microcosmos)

A respeito das possíveis semelhanças entre a ciência, a arte e a filosofia, Benjamin trouxe, como epígrafe deste prefácio crítico e epistemológico de 1925, uma passagem de Goethe dos *Materiais para a História da Doutrina das Cores*:

Posto que nem no saber nem na reflexão poderemos chegar ao todo, já que falta ao primeiro a dimensão interna, e à segunda a dimensão externa, devemos ver na ciência uma arte, se esperamos dela alguma forma de totalidade. Não devemos procurar essa totalidade no universal, no excessivo, pois assim como a arte se manifesta como um todo em cada obra individual, assim a ciência deveria manifestar-se, sempre, em cada objeto estudado.²⁷¹

Trata-se aqui de uma preocupação de Goethe, observada por Benjamin já na parte final de sua tese de doutorado quando expõe acerca do conceito de natureza verdadeira. Benjamin explica ali que Goethe não deslocava simplesmente, de modo ingênuo, o conceito de natureza para a teoria da arte, não se preocupando com o conceito de natureza como objeto da ciência. Ao contrário, esta é uma questão urgente: a compreensão de como a natureza aparece para a ciência.

²⁷⁰ Walter Benjamin. “N: Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”, *opus cit.*, p.504 (N2a,4).

²⁷¹ Goethe *apud* Walter Benjamin. *Origem do Drama Trágico Alemão*, *opus cit.*, p.19.

De fato, as preocupações de Goethe eram muito pertinentes para Benjamin, pois ele tentava trazer esta perspectiva do conhecimento provindo do ser da verdade para dentro da própria investigação científica, como é possível notar em *A Doutrina das Cores*. Numa divergência com o sistema newtoniano, Goethe reivindica uma outra relação com os fenômenos da natureza. Assim, ele decerto desenvolveu em sua obra um importante caminho para Benjamin, que também lutava por uma filosofia distante dos preceitos desta perspectiva científica que impregnou a filosofia racionalista. Goethe escreve no prefácio de *A Doutrina das Cores*:

Se afirmamos acima que o homem é caracterizado por sua história, da mesma forma podemos afirmar que a história da ciência é a própria ciência. Não se pode ter um conhecimento claro daquilo que se possui sem saber reconhecer o que outros adquiriram antes de nós. Também pouco se pode aproveitar verdadeira e dignamente as vantagens de uma época sem entender e valorizar as vantagens do passado. No entanto, não era possível escrever ou preparar uma História da Doutrina das Cores enquanto perdurasse a doutrina de Newton. Pois, em sua presunção aristocrática e insuportável arrogância, a escola newtoniana não se dignava a olhar para aqueles que não pertenciam à corporação: depreciava tanto aquilo que havia sido anteriormente realizado, quanto o que era feito em sua época. [...] E, além disso, desdenhava os antigos e medievais, que percorreram serenamente o caminho certo e nos legaram, em observações e pensamentos isolados, aquilo que não podemos nem fazer nem conceber melhor.²⁷²

Segundo Goethe, o homem é levado ao desejo de conhecer somente se fenômenos notáveis chamarem a sua atenção. Para que essa atenção a um fenômeno perdure, é preciso haver um interesse mais profundo, fazendo com que nos aproximemos mais e mais dos objetos. Notamos, assim, uma grande diversidade diante de nós, e somos então levados a “separá-la, distingui-la e recompô-la, daí resultando uma ordenação que pode ser notada como maior ou menor satisfação”. Porém, para que isto se realize em qualquer disciplina, é necessário um trabalho rigoroso e assíduo: “É por isso que os homens, em virtude de um ponto de vista teórico geral, de um tipo de explicação qualquer, preferem deixar de lado os fenômenos a se darem ao trabalho de conhecer o singular e construir uma totalidade”.²⁷³

²⁷² J.W. Goethe. *Doutrina das Cores*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993. p.39, 40.

²⁷³ *Ibidem*, p.43.

Segundo Simmel, Goethe estava certo de que as convicções teóricas do indivíduo se encontram em absoluta dependência da condição e da direção de seu ser. Neste caso, a antiga hipótese de que o homem age de acordo com seu ser se ampliaria no sentido de que também o conhecer recebe precisamente daí a sua determinação. Goethe estava assim na contracorrente da opinião científica vigente, que reconhece diante de todo objeto uma verdade única que cada um deve descobrir. A atividade do conhecer individual, de cada um em particular, seria para esta opinião apenas uma energia anímica, uma função através da qual o conteúdo de verdade pode se revelar para a consciência.

Assim, para Simmel, a gnosiologia e a metafísica apresentaram das mais diversas maneiras essa relação do conteúdo do verdadeiro, ora como a sua criação, ora como o mero descobrimento do mesmo. Mas o comum a todas essas maneiras seria a unicidade da verdade em face de cada objeto e de sua independência das diferenciações dos sujeitos. O processo psíquico é então compreendido como o único e o dinâmico da representação cognitiva, que apenas pode sustentar esta representação, mas não modificá-la. Logo, essa verdade, quando conhecida de fato, não possui relação alguma com a condição peculiar de tal ou qual sujeito cognoscente, e nem se relaciona com o próprio conteúdo objetivo. A partir dessa perspectiva, na medida em que conhecemos o verdadeiro, todos somos iguais, e somente nos possíveis e ilimitados erros se expressa e se efetua a disparidade das individualidades, explica Simmel. Esta típica representação do conhecimento exclui o processo cognitivo como coisa viva da alma individual, pois apenas é verdade o conteúdo determinado por sua qualidade objetiva, representação que é o verdadeiro conhecimento.

Simmel procura nos mostrar que o pensamento de Goethe parte do oposto deste princípio. O conceito goethiano de conhecimento, ele diz, está virtualmente contemplado no conhecido verso: “somente o fecundo é verdadeiro”. Goethe contrapõe, assim, à verdade do ideal do saber universalmente aceito – centrada em si

e existente nas meras relações de conteúdos reais ou ideais – um outro conceito de verdade: verdadeira é para o homem aquela idéia que lhe é proveitosa.²⁷⁴

Faz-se observar que tenho por verdadeiro o pensamento que é fecundo para mim, e que se une com o resto do meu pensar e ao mesmo tempo me estimula. Pois bem, não só é possível, senão natural, que um pensamento dessa índole não se entrelace com o sentido do outro, não o fomente; é possível ainda que crie obstáculos a este, que então o tenha como falso.²⁷⁵

Em Goethe, há tantas verdades distintas como possibilidades individualmente diferentes de se ser estimulado pelo pensar das coisas:

Feliz limitação aquela da juventude e até do homem em geral que, em qualquer momento de sua existência, podem considerar ser perfeitos e não perguntam pelo verdadeiro e nem pelo falso, pelo elevado e nem pelo baixo, senão somente pelo que lhes é adequado.²⁷⁶

Para Simmel, através de tais passagens é possível compreender perfeitamente o verdadeiro, que só o é unicamente se for fecundo. Goethe, então, não alude à fecundidade existente na esfera do mero conhecimento – em que um conhecimento é qualificado de fecundo quando seu conteúdo permite obter outros conteúdos, estimulando assim a formação de outros lógico-reais. Esta fecundidade, trazida por Goethe, é por Simmel denominada de fecundidade dinâmica, pois com ela representações consideradas como vida atuam na vida de seu sujeito. Estas seriam as verdadeiras representações no sentido vital goethiano. De modo algum podem ser falsas, apesar de seus conteúdos como tais, e considerados a partir do objeto, poderem ser verdadeiros ou falsos.

Em certa ocasião, nos conta Simmel, Goethe encontrou uma expressão especial para esse critério de vida que não coincide com o critério teórico sobre a verdade e o erro. Assim, partindo da verdade e do erro, poderia ser acrescentada uma terceira palavra com sentido mais sutil, a saber: peculiaridades:

Pois existem certos fenômenos da humanidade que assim melhor se poderiam designar; são errôneos por fora e verdadeiros por dentro; são o que constitui indivíduo; graças a eles se especifica o universal e no mais extravagante se vislumbra sempre algo de entendimento, razão e benevolência, o que nos atrai.

²⁷⁴ Simmel afirma que com isso as mais rudes formas do pragmatismo puderam invocar Goethe em seu favor. Contudo, explica ele, é de antemão muito improvável tal uso em vista da intenção fundamental de Goethe.

²⁷⁵ J.W. Goethe *apud* Georg Simmel. *Goethe*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005. p.36 (Tradução Livre).

²⁷⁶ J.W. Goethe *apud* Georg Simmel. *Goethe. opus cit.*, p.39 (Tradução Livre).

Cabe imaginá-los como formas da existência viva e do agir dos seres isolados, fechados, limitados, indivíduos como que nações. Uma peculiaridade pode ser em si, senão louvável, pelo menos tolerável, uma vez que expressa um modo de ser que, sem dúvida, se deveria aceitar como designação de parte do diverso.²⁷⁷

É possível notar então como se agitava diante de Goethe um conceito de verdade situado acima da antítese teórica da verdade e do erro. A verdade encontra sua expressão no modo do homem, do ser em geral, no modo de ser no modo de ser de cada homem. Ela não é a causa de seu conteúdo lógico, e apenas logicamente comprovável. Para Goethe, a verdade é até certo ponto a relação entre a vida do homem e a totalidade do mundo em que este se encontra. Assim, o pensamento é aquele de nossa condição fisiológica ou mesmo aquele de nosso sentimento; é um ser do homem que possui sua exatidão ou não-exatidão como real qualidade, causa ou consequência de sua total posição no mundo. É nesse sentido que Goethe afirma:

Se conheço minha relação comigo mesmo e com o mundo exterior, chamo a isso de verdade. Por isso mesmo, não pode haver dúvida de que o sujeito que suporta e determina a verdade assim entendida é sobretudo um homem e não uma capacidade isolada de entendimento, mas sua totalidade, mediante a qual se acha entremeadada a totalidade da existência.²⁷⁸

O fundamento da visão goethiana do mundo está no fato de que apenas quando o homem se unifica em si, isto é, quando está “de acordo consigo mesmo”, ele apresenta a réplica espiritual do mundo também unitário em si. O conhecer é então compreendido como uma postura total do homem: “aquela fecundação e estímulos do conjunto por um pensamento, aquele aderir-se e juntar-se entre representações anteriores e novas”.²⁷⁹ “Estando de acordo consigo mesmo se está também de acordo com os demais”. Esta proposição, considerada central por Simmel em Goethe, é por ele bem discutida a fim de garantir a ela sua compreensão correta. Cabe aqui apenas frisar que estar de acordo consigo mesmo não é uma união lógica e nem sistemática de conteúdos, mas sim uma função vital do homem, uma visão que o aproxima do sentido de sua existência e, dessa forma, manifesta-se a relação do homem “como um conjunto” com a existência “como um conjunto”.

²⁷⁷ Idem.

²⁷⁸ Ibidem, p.40.

²⁷⁹ Georg Simmel. *Goethe*, opus cit., p.49 (Tradução Livre).

A partir da afirmação de Goethe de que “todo indivíduo tem mediante suas inclinações um direito a princípios que não o eliminem como indivíduo”, Simmel nos explica como nele fica excluída a possibilidade de se atribuir ao sujeito um direito que não se justifique a partir ordem objetiva das coisas. As “inclinações” mesmas são fatos objetivos, que microcosmicamente se encaixam no todo individual, não se tratando de volúveis caprichos, mas sim das tendências orgânicas do núcleo essencial. Uma vez que o sujeito “concorda consigo mesmo”, por meio de sua igualdade de forma em relação ao mesmo mundo "unitário", prepara em si uma réplica harmônica deste mundo. Todos esses indivíduos têm que se harmonizar de algum modo entre si, por distintos que sejam quanto ao conteúdo os pontos ao redor dos quais se opera a unificação de cada um deles. Assim, os indivíduos se comportam conforme a metáfora de Leibniz sobre as mônadas infinitamente distintas, cada uma das quais representando o mundo de um modo singular e que, sem dúvida, estão em absoluta harmonia – como espelhos colocados ao redor de uma praça de mercados: cada um deles devolvendo uma imagem diversa daquela do outro, mas jamais podendo se contradizer, pois com elas reproduzem um só objeto.

Essa convicção metafísica da relação objetiva entre o indivíduo e o mundo garante a objetividade da existência do homem que assim se forma e, desta maneira, a sua harmonia com os demais. Dela parte a explicação da afirmação de Goethe de que o homem que está de acordo consigo mesmo também está de acordo com os demais, o que excluiria a possibilidade de uma disputa de “conhecimentos”. Assim, para Goethe, cada um tem que começar por si, criando sua própria felicidade, da qual decorre infalivelmente a felicidade do todo. No entanto, de acordo com Simmel, isto não se funde na trivial-liberal “harmonia de interesses”, que apenas se refere aos fenômenos singulares da superfície. Com isso, Goethe apenas pode aludir à “felicidade” do indivíduo que, em perfeita correspondência com suas inclinações, tem então suas raízes em uma determinada relação harmônica com o ser do mundo.

Dessa maneira, Goethe, ao falar da felicidade num sentido sistemático – explica Simmel – nunca se refere à contingência atomística de um bem-pensar solitário, mas sim, sempre, à entonação total da personalidade, a qual é apenas possível na sua relação com a totalidade da existência objetiva. Esta referência ao mundo em relação

a todas as personalidades individuais que estão realmente “de acordo consigo mesmas” – e que seguem, assim, as suas verdadeiras inclinações e fazem a sua real felicidade – estabelece o vínculo entre todos os indivíduos e revela como unidade e totalidade as convicções, por mais diferentes que sejam enquanto conteúdo, diante do objeto singular, mesmo que as aspirações se combatam de forma violenta.

Simmel afirma ser possível, de acordo com o exposto acima, preservar Goethe do ponto de vista que faz com que esta individualização do conhecer se degenera em um subjetivismo irresponsável ou mesmo numa atitude desesperadora diante de uma possibilidade do conhecimento:

Portanto, o enlace do conhecer com a vida, com o qual o conhecimento foi assegurado aos distintos sujeitos desta vida, com suas características e necessidades especiais (peculiares), serviu a Goethe precisamente como meio para unir, a um só tempo, de modo mais amplo e mais estreito, à existência objetiva – com sua totalidade e com sua unidade – a diversidade de opiniões que não pode ser eliminada pela negação.²⁸⁰

Assim, o ponto de partida dessas investigações – a dependência do conhecer do ser do homem – está vinculado a uma outra “tendência” característica de Goethe, que pode ser considerada como uma infra-estrutura daquilo que aponta para um fundamento espiritual comum e de grande profundidade. Trata-se de que todo o compreender é possível unicamente tendo como base a igualdade de essência com o compreendido. Nesse sentido, na introdução à *Doutrina das Cores*, Goethe afirma que o olho deve sua existência à luz: “de órgãos animais a ela indiferentes, a luz produz um órgão que se torna seu semelhante”.²⁸¹ Goethe assinala a gravidade com que a escola jônica sempre repetiu que “O igual só é conhecido pelo igual”, e traz para nós os versos de um antigo místico:

Se o olho não tivesse sol,
Como veríamos a luz?
Sem a força de Deus vivendo em nós,
Como o Divino nos seduz?²⁸²

Portanto, na medida em que há um idêntico conteúdo de ser no sujeito e no objeto, nosso conhecimento percorre um caminho duplo, não apenas do sujeito ao objeto, mas também do objeto ao sujeito. Ao se conhecer o objeto, conhece-se

²⁸⁰ Ibidem, p.51.

²⁸¹ J.W. Goethe. *Doutrina das Cores, opus cit.*, p.44.

²⁸² Plotino *apud* J. W. Goethe. *Doutrina das Cores, opus cit.*, p.45.

também o sujeito, e vice-versa. A felicidade do descobrir e do inventar para Goethe consistiria em que “com a motivação de um fenômeno externo nos damos conta do nosso próprio interior”.²⁸³ É nesse sentido que ele afirma: “O homem adquire a certeza de sua própria essência reconhecendo como semelhante seu, como verídico, o ser situado fora de si”.²⁸⁴ Então, de acordo com Simmel, isto é possível porque o ser individual determina o conhecimento da realidade exterior, encontrando resposta e apoio em outro. A realidade exterior, dessa forma, determina o autoconhecimento do indivíduo. Revela-se, assim, como a mais profunda justificativa do conhecimento que sujeito e objeto tenham sua raiz em comum num ser “mais definitivo”, em uma veracidade última. Uma vez que também o ser individual é levado por este ser “mais definitivo” e está também com ele entrelaçado, compreendemos por que ele pode determinar totalmente o conhecimento, pois com ele, sem dúvida, o objeto é guardado com plena fidelidade. Nisto se evidencia para Simmel uma última interseção de todos os caminhos do espírito em Goethe, e toda a sua imagem da verdade é concentrada neste aspecto.

O conhecimento humano não é para Goethe um produto ideal que flutua livremente sem seu *habitat* ou, mais ainda, que ele não tenha morada alguma. Ao contrário, ele é realidade mesmo, cresce do conjunto do ser e segue morando em sua esfera, explica Simmel. A noção de que o conhecimento como processo – como parte de todo o acontecer em geral – está conectado à existência fortalece-se pela qualidade de verdade de seus conteúdos, ainda que naturalmente também torne possível, sob esse aspecto, o erro, porque mais de um fragmento da realidade do conhecimento não se nutre da fonte central do todo, mas divaga e periclita no periférico. Também é possível que mais de uma coisa, errônea, atendendo a critérios unilaterais, seja, no entanto, uma verdade de sentido superior partindo do critério central. O fato de que a individualidade do espírito cognoscente determine o momentaneamente verdadeiro quer dizer somente que se trata da forma especial do ser em geral, precisamente aquela que está na teia do juízo porque, de acordo com Simmel, o ser vive de ampliações singulares e nas ampliações singulares. O conhecer não é, portanto,

²⁸³ J. W. Goethe *apud* Georg Simmel. *Goethe, opus cit.*, p.52 (Livre Tradução).

²⁸⁴ *Idem.*

aquele desenraizado que vagueia sem *habitat*, mas é algo ancorado ao ser e unido à natureza e, por isso, ele é algo individual. Este fato não o separa da verdade sobre o ser, mas o une a ela. Deixa de ser algo sobre a verdade e se torna a própria verdade.

A unidade do todo compreendida por Goethe não é de modo algum uma igualdade total, mas ela se encontra na dinâmica da vida, que percorre todos os membros por diversos que sejam, de modo que esta unidade os mantém unidos funcionalmente em diversas medidas e em variados modos. Esta unidade pode ser alcançada por sua riqueza, e não por uma resignação filosófica. Dessa forma, tanto a realidade do sujeito como a do objeto são sustentadas por uma só corrente do ser "tão natural como divino" e, apenas assim, é possível, segundo Simmel, a existência do compreender e do perceber para Goethe.

A unidade goethiana do mundo se fundaria neste caráter de vitalidade, pois Goethe repudia a unidade abstrata, indistinta do panteísmo racional e nos aconselha a não abandonar o princípio divino, "uma unidade que se oculte aos nossos sentidos exterior e interior". Simmel, em sua leitura de Goethe, reivindica o compreender como "fenômeno primário" pois, ocorrendo apenas sobre a base da identidade de ser, para Goethe, o encadeamento universal das coisas encontra no ser a sua mais exata expressão, e a relação funcional encontra nele a mais pura evidência, já que, neste caso, avança até a igualdade. Porém, esta igualdade não significa um coincidir matemático, mas sim o enriquecimento espiritual de um pelo outro, a incorporação ao processo da vida: "Certamente que a unidade da existência não traz sempre juntamente com ela esse incorporar-se e compreender; mas quando estes ocorrem, remetem àquela unidade como seu fundamento metafísico, e é talvez o fenômeno mais forte e decisivo dela".²⁸⁵ Como tentaremos mostrar em seguida, aqui se encontra a base do fenômeno de origem de Benjamin.

A dependência de todo o conhecer, formulada por Goethe no verso sobre o olhar, diz que, de algum modo, o conteúdo do compreendido deve também ser encontrado em quem compreende. Essa dependência é desenvolvida também em outra passagem: "Se não trouxesse já em mim, por antecipação, o mundo, teria seguido

²⁸⁵ Georg Simmel. *Goethe, opus cit.*, p. 54 (Tradução Livre).

sendo cego com os olhos que me foram dados, e toda a investigação e a experiência não seriam mais do que um esforço totalmente morto e vão”.²⁸⁶ Para Simmel, do ponto de vista ético, tal afirmação orienta-se para a seguinte proposição: “Temos em nós o germe dos méritos que sabemos apreciar”.²⁸⁷ Assim, de um modo geral, Goethe estima que o inato no homem constitui propriamente o que há de essencial e determinante, pois “o homem é não apenas o inato, mas também o adquirido”.²⁸⁸

No entanto, o inato, neste caso, não apenas é decisivo para o pessoal e o subjetivo ao longo do curso da vida, mas sendo algo existente e real, ele encerra em si a outra existência em forma ideal. Segundo Simmel, este conceito move-se em uma linha sumamente original entre a teoria das idéias inatas e o *a priori* kantiano. A primeira situa no espírito determinados conteúdos de saber que surgem na pura evolução dele mesmo, com independência de toda a experiência, isto é, de todo o saber adquirido. Para o “apriorismo”, por sua vez, é preciso que todo o material do saber seja dado ao espírito que é, em si, desprovido de conteúdo, posto que o espírito não é mais do que a forma funcional que configura aquele material em conhecimento empírico – o único válido.

Na convicção de Goethe, nos diz Simmel, também o material do saber é inerente de antemão à nossa existência, de modo que – embora o próprio Goethe não tenha explicado mais concretamente – somente mediante “investigação e experiência” ele se converte em saber. Assim, tudo aquilo que o indivíduo pode saber do mundo, tudo quanto se transforma em mundo é nele inato. Porém, ele tem que receber primeiro o mundo, tem que experimentar primeiro, para que este pré-saber se converta em saber.

Simmel nos conta que Goethe, em certa ocasião, fez a seguinte observação sobre “homens especialmente dotados”: eles “ainda buscam no mundo exterior as imagens que dêem a réplica-resposta ao que a natureza pôs neles e, com isso, elevam o plenamente interior ao total e certo”.²⁸⁹ Isto evidencia ainda mais o fato de que, para Goethe, a dependência do conhecer em relação ao ser do homem tem sua origem na

²⁸⁶ J.W. Goethe *apud* Georg Simmel. *Goethe, opus cit.*, p.54 (Livre Tradução).

²⁸⁷ Idem.

²⁸⁸ Idem.

²⁸⁹ J.W. Goethe *apud* Georg Simmel. *Goethe, opus cit.*, p.55 (Livre Tradução).

unidade fundamental e absoluta que existe entre espírito e mundo. Então, o espírito encerra em si tudo quanto pode ser “mundo” para ele: é microcosmos. No entanto, de acordo com Simmel, isto não se transforma em uma solipsística carência de relação e independência diante do mundo, pois este deve ser investigado e experimentado para que aquela presunção adquira a forma da realidade: o “mundo” contesta, ou seja, dá ao espírito apenas o conteúdo de si que vem ao seu encontro desde o espírito mesmo. Escreveu Goethe:

Nesta folha como nas anteriores [da morfologia] persegui o propósito de formular como eu vejo a natureza mas, ao mesmo tempo, manifestar-me, o quanto possível, a mim mesmo, ao meu interior, ao meu modo de ser. A missão conhece-te a ti mesmo me pareceu sempre suspeita de desviar o homem da sua atividade em relação ao mundo exterior para uma falsa contemplação interior. O homem apenas conhece a si mesmo na medida em que conhece o mundo o qual apenas percebe em si, e apenas no mundo percebe a si mesmo.²⁹⁰

Por esse motivo mais profundo e metafísico, Goethe repudia toda a ocupação que tenha por objeto o pensar como tal. Desse modo, o pensar se converteria em algo flutuante, que formaria um círculo fechado e se afastaria, isolado, do ser vivo do homem. Precisamente por esta razão, este pensar se isolaria também do ser do mundo. Daí, segundo Simmel, o pensar em Goethe ter uma origem orgânica, ao invés de uma lógica:

Se, o verdadeiro caminho é
não saber o que se pensa quando se pensa:
tudo é como presenteado.²⁹¹

No entanto, coloca-se a seguinte questão:

O problema é que nenhum pensar serve de nada para pensar; é preciso ser justo por natureza, de sorte que as boas ocorrências estejam sempre perante nós como livres filhos de Deus e nos exclamem: aqui estamos.²⁹²

Entretanto, o decisivo para Goethe é que o pensamento não se produza sobre a base de si mesmo e na reflexão sobre si mesmo, mas que seus conteúdos tenham que ser apresentados mediante o processo natural da vida. Uma vez que o pensar venha do

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Idem.

²⁹² Ibidem, p.55.

ser do homem, ele também adquire sua significação lógico-real, porque desta maneira ele se estabelece propriamente unido ao ser:

Até certo ponto é apenas uma intensificação emotiva desta relação genética de nosso conhecer com nosso ser o que escreve já sendo muito jovem: "Não se adquire o conhecimento senão daquele que se ama, e quanto mais profundo e perfeito seja o conhecimento, tanto mais intenso e vigoroso e vivo tem que ser o amor, e ainda a paixão". Todo entender é, em efeito, um criar (a propósito do conceito de "força criadora", disse: "o homem inativo, incapaz, não observará o bom, o nobre, o belo, nem em si nem nos demais") e, em consequência, apenas se pode obter o conhecimento segundo as qualidades daquele que cria, apenas se conseguirá quando também o objeto seja adequado a essas qualidades. [...] E porque as normas e as condutas do conhecer são para ele uma atividade vital, esse requerido paralelismo de ser entre sujeito que cria com vida e seu "objeto" no sentido mais amplo se propaga também a toda façanha artística. Sendo todavia muito jovem, afirma sobre a incapacidade da maioria dos arquitetos de construir palácios e monumentos: "todo camponês dá ao marceneiro a idéia para a criação de sua cabana. Quem vai erguer às nuvens a morada de Júpiter? Como não ser Vulcano, um deus como ele. O artista deve ter uma alma grande como o rei para quem levanta as salas".²⁹³

Com isto se conclui, nesta exposição de Simmel, a questão da verdade e sua relação com o conhecer. Todo conhecer e ainda todo o criar espiritual que se entrelaça com um conteúdo dado revelam-se, em última instância, associados a uma identidade de essência existente entre o sujeito e a réplica real de seu agir espiritual. Logo, afirma Simmel, assegura-se pela primeira vez, no centro de todo círculo de visão, a imersão do conhecer no ser. Compreendemos agora já não psicologicamente, mas metafisicamente, que a verdade depende do ser do sujeito. Por isso, tão freqüentemente Goethe proclamou estarmos excluídos de tantos e tantos conhecimentos pela individualidade que temos em um dado momento. O isolamento e o fechamento que parecem sobrevir dessa individualidade diferencial rompem-se agora ao lado da verdade:

Se antes de mais nada pude mostrar que é o encadeamento da vida o que elimina toda ambigüidade subjetiva do individualismo da verdade – porque um supremo sentido da vida põe por cima da verdade lógica uma verdade vital, porque as particularidades dos espíritos se completam reciprocamente dentro da idéia de humanidade, porque a unidade interior do indivíduo o torna igual à forma objetiva do mundo – este encadeamento interior da vida resulta agora amparado e até certo ponto justificado por seu encadeamento real com os objetos de sua verdade. Pois sob a harmonia do espírito, e dos espíritos, e sob a 'solariedade' do olho vive a natureza-deus; apenas a modo do raio de sua unidade pode Goethe

²⁹³ Ibidem, p. 56.

compreender a possibilidade do conhecer que se movimenta entre sujeito e objeto.²⁹⁴

A verdade, então, em Goethe provém de uma reconciliação entre a dimensão sensível da objetividade do conhecimento com a dimensão subjetiva da reflexão. Assim, o fenômeno primário em Goethe – explicação da vida natural a partir de um fenômeno arcaico e primitivo que apenas pode ser apreendido pela intuição – é deslocado por Benjamin para a dimensão da história. Não é intuitivamente que se alcança essa dimensão da origem, mas sim na forma de observação da obra de arte, isto é, da experiência que se constitui do encontro com a origem, como veremos a seguir. Como categoria histórica, ela vem garantir a mediação entre os extremos de tal modo que, nos limites do singular, o universal pode se desdobrar de uma maneira específica. Portanto, na origem há a dimensão sensível da idéia e, assim, também a dimensão temporal da verdade. Enquanto ser, a idéia e a verdade manifestam-se na linguagem.

É importante afastar-se resolutamente do conceito de “verdade atemporal”. No entanto, a verdade não é – como afirma o marxismo – apenas uma função temporal do conhecer, mas é ligada a um núcleo temporal que se encontra simultaneamente no que é conhecido e naquele que conhece. Isto é tão verdadeiro que o eterno, de qualquer forma, é muito mais um drapeado em um vestido do que uma idéia.²⁹⁵

4.4

A origem e a mônada

Em “A tarefa do tradutor”, o autor afirma que a história, e não a natureza, determina o decurso e o âmbito da vida, reivindicando vida em tudo aquilo que dá origem à história. Uma obra de arte, dessa forma, possui vida, é linguagem. Com isso, estabelece uma conexão também essencial entre a própria natureza e a história e amplia os limites da vida: não há nada na natureza animada, ou mesmo na inanimada, que não comunique o seu conteúdo espiritual, disse Benjamin no ensaio de 1916. A natureza não é o palco onde a história é representada. “Cabe ao filósofo a tarefa de

²⁹⁴ Georg Simmel. *Goethe, opus cit.*, p. 56, 57. (Tradução Livre).

²⁹⁵ Walter Benjamin. “Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”, *opus cit.*, p.505 - (N 3,2).

compreender toda a vida natural no enquadramento mais vasto da História”.²⁹⁶ Trata-se de uma mudança da perspectiva de Goethe, que está voltada, como vimos, para a vitalidade como provinda unicamente da natureza.

O conceito de origem, apresentado por Benjamin no prefácio de 1925, é fundamental para a compreensão do deslocamento de uma perspectiva "natural" para uma perspectiva "histórica" da vida e da verdade. A origem é, pois, um movimento que provém da respiração do pensamento que, após tomar seu fôlego, pode se perder sem pressa e sem inibição no exame minucioso dos pormenores. O problema da origem pode ser encontrado na forma de observação da obra de arte, pois a observação se detém nos pormenores quando mergulha na obra e na forma da arte para avaliar o seu conteúdo:

Teremos, aliás, de falar sempre dos pormenores, quando a observação mergulha na obra e na forma da arte para avaliar seu conteúdo substancial (*Gehalt*). A pressa com que alguns deles se apropriam, como se de propriedade alheia se tratasse, é própria do trabalho crítico rotineiro, em nada melhor que a bonomia pequeno-burguesa. A verdadeira contemplação combina então a rejeição do método dedutivo com um recurso cada vez mais amplo e intenso aos fenômenos, que nunca correm o risco de se tornarem objetos de um nebuloso espanto, enquanto a sua apresentação for ao mesmo tempo a das idéias, pois com isso salva-se a singularidade.²⁹⁷

A idéia em sua singularidade é na linguagem ser do nome. Apesar de ser uma categoria histórica, dada no tempo, a origem não se confunde com a gênese, uma designação de devir de algo que nasceu. Aquilo que é próprio da origem, nos diz Benjamin, não se nota no plano do manifesto, do factual, do cru. Ela emerge do processo de nascer e desaparecer; ela está inserida “no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese”.²⁹⁸ Este movimento é justamente o de unir, a um só tempo, este plano àquele simbólico das idéias: “Em todo fenômeno originário tem lugar uma determinação da figura através da qual uma idéia permanentemente se confronta com o mundo histórico, até atingir a completude na totalidade da sua história”.²⁹⁹ A origem, dessa maneira, não pode ser destacada dos fatos, mas ela pode ser relacionada com a sua

²⁹⁶ Walter Benjamin. “The Task of Translator”. In: _____. *Walter Benjamin: Selected Writings, opus cit.*, p. 255.

²⁹⁷ Walter Benjamin. *Origem do Drama Trágico Alemão, opus cit.*, p.31.

²⁹⁸ Ibidem, p.32

²⁹⁹ Ibidem, p.32.

pré e pós-história, comportando em si um duplo aspecto: restauração e reconstituição e, também, inacabamento e incompletude.

Segundo Benjamin, as diretrizes da contemplação filosófica estão presentes nesta dialética imanente à origem, na qual tudo o que é essencial, a unicidade e a repetição surgem como se se condicionassem mutuamente. O filósofo percebe também o caráter não-eterno da verdade e a reconhece em sua fugacidade. A entrega ao objeto é uma característica do pensamento de Benjamin que, como observa Tiedmann, é indiferente da ruidosa maquinaria da filosofia acadêmica, suas tábuas de leis e proibições transcendentais.³⁰⁰ Desse modo, Benjamin teria se contentado, sem modéstia, com uma espécie de “delicado empirismo”. Como Goethe, Benjamin imaginava a essência não por detrás ou acima das coisas, mas ele sabia que ela se encontrava nas próprias coisas, nos diz Tiedmman.

Cabe aqui retomar o que disse Simmel acerca do fenômeno originário em Goethe como fundamento metafísico de seu pensamento. Em Goethe, o encadeamento universal das coisas encontra no ser sua mais exata expressão, e a relação funcional encontra nele a mais pura evidência, pois avança até a igualdade. Esta, então, não é um coincidir matemático, mas sim o enriquecimento espiritual de um pelo outro, uma incorporação ao processo da vida. Em Benjamin, esta relação funcional torna-se uma relação histórica e construtiva, mas também um enriquecimento espiritual e um processo de incorporação à vida. Assim, o encadeamento universal das coisas encontra igualmente no ser a sua mais alta expressão, mas esta expressão é manifestada na linguagem.

Na linguagem o ser avança até a igualdade, porque antes há de se ter aquele encontro das essências lingüísticas para que ele possa obter uma outra expressão, uma tradução, ela mesma, vida. Essa mudança de forma advém de uma “afinidade eletiva” entre dois seres ou elementos espirituais, no sentido de Goethe: “buscam-se um ao outro, atraem-se, ligam-se um ao outro e, a seguir, ressurgem dessa união íntima numa forma renovada e imprevista”.³⁰¹

³⁰⁰ Rolf Tiedmann. “Introdução à Edição Alemã”. In: Walter Benjamin. *Passagens, opus cit.*, p.16.

³⁰¹ J. W. Goethe *apud* Michel Löwy. *Redenção e Utopia. O Judaísmo Libertário na Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.15.

Há um encontro entre a linguagem e o tempo, e abre-se assim a dimensão da história. É desse modo que a obra de arte detém a sua própria historicidade e não se inscreve em uma anterior a ela. Este tempo não é o tempo do desenrolar cronológico, um tempo considerado por Benjamin como vazio, mas é qualitativo – se dá num processo de intensificação no *medium* da linguagem, intensificação esta que Benjamin reconheceu já no *medium*-de-reflexão da arte de Schlegel e Novalis.³⁰² O fenômeno de origem com sua imanente dialética entre os extremos – idéia e fenômeno – remete à unicidade e à totalidade por ser inacabamento. É dessa forma que também a linguagem filosófica remete à unicidade e à totalidade quando consegue expressar o lado simbólico, mais ou menos oculto, de sua linguagem, preservando a singularidade do fenômeno. A origem é uma nuance dialética, expressa-se num pormenor.

Não é tarefa do filósofo, portanto, estabelecer as conexões entre as essências que permaneceriam inalteradas, mesmo que no mundo dos fatos elas não se manifestassem na sua forma pura. Para Benjamin, esta foi a intenção de Hegel quando afirmou em sua conhecida fórmula: “Tanto pior para os fatos”. O preço desta atitude tipicamente idealista é o abandono do cerne da idéia de origem que, como categoria histórica, não é puramente lógica. A origem é da ordem do ser; sua mais íntima estrutura aparece como essencialidade. Um fenômeno de origem, então, deve ter provada a sua autenticidade, caso contrário, ela não terá direito a este título que ostenta. O filósofo tem que preparar essa prova para demonstrar a autenticidade daquilo que se quer demonstrar:

[...] o trabalho do investigador começa aqui porque ele só pode considerar um tal fato como seguro quando a mais íntima estrutura aparecer com uma essencialidade tal que o fato se revele como um fenômeno de origem. O autêntico – esse selo de origem dos fenômenos – é objeto de descoberta, uma descoberta que se liga de forma única com o ato de reconhecimento. A

³⁰² Löwy observa que Benjamin insistira na introdução de sua tese de doutorado, *O Conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*, no fato de que a essência histórica do Romantismo deveria ser buscada no messianismo romântico. Este autor afirma que a questão metafísica da temporalidade histórica se encontra já na passagem que Benjamin traz do jovem Schlegel: “O desejo revolucionário de realizar o desejo de Deus é [...] começo da história”. Logo, aqui já haveria uma concepção qualitativa de tempo que decorre no messianismo romântico, de acordo com o qual a humanidade é um processo de realização e não simplesmente de devir. Assim, de acordo com Löwy, não há como não constatar o evidente parentesco entre esta passagem e o que foi feito por Benjamin nas teses “Sobre o conceito de História” (Michel Löwy. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, 1940). Peter Szondi, no artigo “Hope in the Past”, também faz menção a esta semelhança.

descoberta é capaz de trazê-lo à luz no mais singular e intrincado fenômeno, nas experiências mais vulneráveis e toscas, mas também nas manifestações mais requintadas de uma época de decadência. A idéia absorve uma série de formas históricas, não para construir a partir delas uma unidade, menos ainda para delas derivar algo de comum. Não há qualquer analogia entre a relação do fenômeno singular com a idéia ou com o conceito: neste último contexto, o singular é subsumido no conceito, e permanece o que era – singularidade; no primeiro, está na idéia e torna-se aquilo que não era – totalidade. Nisso consiste sua salvação.³⁰³

A filosofia, em sua escrita descontínua, deve mostrar as idéias como configurações em que essa dialética da origem esteja presente, caso contrário, para Benjamin, sua contemplação não será autêntica:

A história filosófica, enquanto ciência da origem, é a forma que permite a emergência, a partir dos extremos mais distantes e dos aparentes excessos do processo de desenvolvimento, da configuração da idéia enquanto Todo caracterizado pela possibilidade de uma coexistência significativa desses contrastes.³⁰⁴

A apresentação de uma idéia só pode ser alcançada quando forem virtualmente percorridos todos os extremos nela possíveis. A história emerge então como conteúdo substancial dessa configuração apreendida pela origem, de modo que esse caminho dos extremos de uma idéia percorrida pelo filósofo permanece na origem virtual. Limitado na sua relação com sua pré e pós-história, o fenômeno de origem conhece a história por dentro e não mais como algo sem limites. Ele está relacionado com o ser essencial que permite a caracterização da sua pré e pós-história:

Testemunho de sua salvação ou reunião na coutada do mundo das idéias, não é história pura, mas natural. A vida da obra e das formas, que só adentro deste recinto protetor se desenvolve de forma límpida e não contaminada pela humana, é uma vida natural. Uma vez constatado na idéia esse ser salvo, a presença da história natural inautêntica – a pré e a pós-história – é virtual.³⁰⁵

A partir de elementos minúsculos, recortados com clareza e precisão, é possível erguer as grandes construções. Aprender a construção da história a partir da descoberta do cristal do acontecimento total na análise do pequeno momento

³⁰³ Walter Benjamin. *Origem do Drama Trágico Alemão*, opus cit., p.33.

³⁰⁴ Walter Benjamin. *A origem do drama barroco alemão*, opus cit., p.69.

³⁰⁵ Walter Benjamin. *Origem do Drama Trágico Alemão*, opus cit., p.34.

individual é, “portanto, romper com o naturalismo histórico vulgar como tal. Na estrutura do comentário”.³⁰⁶

O filósofo pode ler essa história natural em sua essencialidade – no ser salvo na idéia – em estado de perfeição e quietude, de modo que seu discurso, como um discurso da história natural, perca a eficácia pragmática. A tendência de toda a formação dos conceitos filosóficos determina-se novamente no antigo sentido: “constatar o devir dos fenômenos no ser”, afirma Benjamin. Assim, o conceito de ser da ciência filosófica não se satisfaz com o fenômeno, mas antes precisa absorver toda a sua história. Esta absorção é de tal modo que o aprofundamento da perspectiva histórica em tais investigações não possui limites, tanto no que diz respeito ao passado quanto ao futuro. A dimensão alcançada por essa investigação é a da totalidade. A idéia é uma mônada para Benjamin. A sua estrutura é marcada pela totalidade e o seu isolamento é inalienável:

O ser que nela penetra com sua pré e pós-história mostra, oculta na sua própria, a figura abreviada e ensombrada do restante dos mundos das idéias, tal como nas mônadas do *Discurso sobre a Metafísica*, de 1686: em cada uma delas estão indistintamente presentes as demais.³⁰⁷

A apresentação dos fenômenos como interpretação objetiva da idéia já repousa preestabelecida nela mesma. Assim, quanto mais alta for a ordem das idéias, tanto mais perfeita será a apresentação que nela está contida. Disso resulta a seguinte conclusão de Benjamin:

E assim o mundo real poderia ser visto como um problema, no sentido de que ele nos pede para penetrarmos de tal modo em tudo o que é real que daí resultasse uma interpretação objetiva do mundo. Se pensarmos nesse problema e nesse mergulho, em nada nos surpreende que o autor da *Monadologia* tenha sido também o criador do cálculo infinitesimal. A idéia é uma mônada – isso significa, em suma, que cada idéia contém a imagem do mundo. A tarefa imposta à sua apresentação é nada mais nada menos que a do esboço dessa imagem abreviada do mundo.³⁰⁸

³⁰⁶ Walter Benjamin. “N:Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”, *opus cit.*, p.503 - (N2,6).

³⁰⁷ Walter Benjamin. *Origem do Drama Trágico Alemão*, *opus cit.*, p.34.

³⁰⁸ *Ibidem*, p.35.

4.5

Imagem dialética

Para cumprir tamanha tarefa – a do esboço dessa imagem abreviada do mundo – o historiador deve, portanto, aproximar-se do objeto histórico enquanto mônada. Nessa aproximação, muitos fatores mostram-se decisivos. A presença de espírito do historiador é fundamental, pois a história é considerada por Benjamin como uma constelação de perigos. O historiador acompanha então o desenvolvimento da história com seu pensamento, estando sempre prestes a se desviar, mas “A origem é o alvo”.³⁰⁹ O historiador encontra o fenômeno de origem, arranca-o de seu contexto, desvia-se e, em sua escrita, os acontecimentos que o cercam, e dos quais ele mesmo participa, estarão na base de sua apresentação como um texto escrito com tinta invisível. A história que será submetida ao leitor constituirá as citações deste texto: “somente elas se apresentam de uma maneira legível para todos. Escrever a história significa, portanto, *citar* a história. Ora, no conceito de citação está implícito que o objeto histórico em questão seja arrancado de seu contexto”.³¹⁰

A força dessa atitude está justamente em que, uma vez arrancado de seu contexto, o “ocorrido” encontra o “agora” num lampejo e forma uma imagem dialética. Fenômeno originário da história, a imagem dialética possui também um caráter destrutivo; ela destrói por completo a noção de *progresso* que sustenta as teorias teleológicas da história. Para Benjamin, a idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo: “a crítica da idéia progresso tem como pressuposto a crítica da idéia dessa marcha”.³¹¹ O movimento da origem traz para o seu ritmo, como um redemoinho, o próprio material produzido pela gênese; ritmo que não é o do tempo homogêneo e vazio, mas é o do tempo das conexões, intenso e qualitativo. É justamente por esse aspecto que as autênticas obras de arte constituem um fenômeno de origem para Benjamin, pois nelas tem lugar esta determinação da figura na qual

³⁰⁹ Esta frase de Karl Kraus é a epígrafe da tese 13 do ensaio de Benjamin sobre o conceito de história.

³¹⁰ Walter Benjamin. “N: Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”. In: _____. *Passagens, opus cit.*, p.518 - (N11,3).

³¹¹ Walter Benjamin. “Sobre o Conceito de História”. In: _____. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Iluminuras, 1999. p.229.

uma idéia se confronta com o mundo histórico. A imagem dialética na escrita do filósofo é uma tradução dessa figura fulgurante garantida pela coexistência de seus extremos: fenômeno e idéia. Tal coexistência é garantida numa imobilização – na cristalização do encontro destes elementos no próprio agora. Não se trata de um movimento, mas do ato de deter-se na sua interrupção:

Pensar não inclui apenas o movimento das idéias, mas também sua imobilização. Quando o pensamento pára bruscamente, numa configuração saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se cristaliza enquanto mônada.³¹²

A verdade aparece então como lampejo num contraste imobilizado. Na sua observação dos pormenores, no seu recurso cada vez mais intenso aos fenômenos, chega o filósofo a uma forma que pode ser descrita, escrita, e assim cita a própria história:

Seu método resulta em que na obra – o conjunto da obra, no conjunto da obra – a época e, na época, a totalidade do processo histórico é preservado e transcendido. O fruto nutritivo do que é compreendido historicamente contém em seu interior o tempo, como sementes preciosas, mas insípidas.³¹³

Descrever essa imagem significa ter uma memória abrangente. No texto do historiador, esse lampejo fulgurante da verdade “segue ressoando por muito tempo como o trovão”,³¹⁴ pois “irrecuperável é cada imagem do presente que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela”. Por mais sutil que possa ser esta nuance dialética, é ela que é capaz de impulsionar “o salto de tigre em direção ao passado”. Esta autêntica experiência histórica, abertura à redenção, provocada pela percepção da imagem dialética presente num fenômeno de origem, direciona o historiador ao encontro do passado. Como sugeriu Peter Szondi,³¹⁵ esse passado está aberto e é incompleto porque é promessa de futuro. Não se trataria de um passado perfeito, mas de um futuro do pretérito, na sua compreensão mais paradoxal, já que é passado e futuro ao mesmo tempo. O passado, embora passado, ainda guarda uma promessa para o futuro: “Um conhecimento da ruína obstruiu a visão de Benjamin

³¹² Ibidem, p.231.

³¹³ Idem.

³¹⁴ Walter Benjamin. “N: Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”, *opus cit.*, p.499 - (N1,1).

³¹⁵ Peter Szondi. “Hope in the Past”. In: Walter Benjamin. *Berlin Childhood around 1900*. London: Harvard University Press, 2006. p.19.

para o futuro e permitiu-lhe ver futuro apenas naquelas instâncias que já haviam se movido em direção ao passado”.³¹⁶

Nesse sentido, Benjamin nos fala da imagem dialética em *Passagens* através de uma citação de Kierkegaard, seguida de um comentário de Adorno:

Uma citação de Kierkegaard em Wisengrund, com este comentário: "Pode se chegar também a uma mesma consideração do mítico quando se parte do elemento imagético. Quando, numa época de reflexão, numa apresentação reflexiva, vê-se o elemento imagético sair de maneira muito comedida e quase imperceptível, como se fosse um fóssil antediluviano, lembrando uma outra forma de existência que apagou a dúvida, talvez fiquemos surpresos com o fato de que o imagético tenha um dia desempenhado um papel tão importante assim". "Esse surpreender-se é refutado em seguida por Kierkegaard. No entanto, isso anuncia a mais profunda intuição sobre as relações entre dialética, mito e imagem. Pois não é como algo sempre vivo e atual que a natureza se impõe na dialética. A dialética detém-se na imagem e cita, no acontecimento histórico mais recente, o mito como passado muito antigo: a natureza como história primeva. Por isso, as imagens, como as do *interieur*, que conduzem a dialética e o mito a um ponto de indistinção, são verdadeiramente fósseis antediluvianos. Podem ser denominadas segundo uma expressão de Benjamin, imagens dialéticas, cuja concludente definição da alegoria vale também para a intenção alegórica de Kierkegaard como figura da dialética histórica e da natureza mítica. Segundo ela, na alegoria, a *fâcies hippocrática* da história revela-se ao observador como paisagem primeva petrificada".³¹⁷

As imagens possuem um índice histórico que não conta apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas esse índice sobretudo mostra que elas se tornam legíveis numa determinada época. Atingir essa legibilidade constitui um determinado ponto crítico do movimento em seu interior, isto é, do desdobramento do ser que se expressa nessa imagem. Ao transformar o passado em coisa sua, a história nos impele à redenção. O índice histórico que é imanente ao fenômeno é também definido por Benjamin como um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa.

Todo o presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma cognocibilidade. Nele, a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir (esta explosão, e nada mais, é a morte da *intentio*, que coincide com o nascimento do tempo histórico autêntico, o tempo da verdade).³¹⁸

O pensamento dialético, como observa Tiedmann, tornou-se para Benjamin o “órgão do despertar histórico”. De fato, Benjamin afirma que a historiografia que

³¹⁶ Ibidem, p.23.

³¹⁷ Walter Benjamin, “N: Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”, *opus cit.*, p.503- (N2,7).

³¹⁸ Ibidem, p.504 - (N3,1).

mostrou “como as coisas efetivamente aconteceram” foi o narcótico mais poderoso do século. Ao atingir o alvo – a origem – pode-se então “liberar as forças gigantescas da história que estão presas no era uma vez da narrativa clássica”.³¹⁹

Esse esforço de liberar as forças gigantescas da história foi concebido por Benjamin como um esforço crítico. A partir do reconhecimento das obras de arte (as autênticas) como fenômeno de origem, Benjamin fortalece mais ainda a sua tese de que a filosofia e a arte, por terem ambas a sua expressão na linguagem, têm muito em comum e muito a trocar. A filosofia, nesse sentido, confunde-se com a crítica em Benjamin. A partir dos contrastes dialéticos, que podem ser encontrados na obra de arte, num objeto, ou mesmo na dobra de um vestido, “recria-se sempre a vida de novo”. Nisso firma-se “a indestrutibilidade da vida suprema em todas as coisas”, da qual Benjamin fala algumas vezes ao longo da seção N. Então, afirma o autor, uma tendência fundamentalmente nova exige um tratado fundamentalmente novo:

o método dialético se distingue porque ao encontrar novos objetos desenvolve novos métodos. Exatamente como a forma na arte que, ao conduzir a novos conteúdos, desenvolve novas formas. Apenas exteriormente uma obra de arte tem uma e *somente* uma forma, e um tratado dialético tem um e *somente* um método.³²⁰

Cada etapa do processo da história, assim como cada etapa do processo dialético, por mais que esteja condicionada pelos estágios precedentes, coloca em jogo uma tendência fundamentalmente nova.³²¹ Se atingir a legibilidade de uma imagem constitui um determinado ponto crítico do movimento em seu interior, a tradução desse ponto crítico é justamente o processo de atualização reivindicado por Benjamin. O ponto crítico parece ser justamente aquele que permite a mudança de uma forma quando o conteúdo se desdobra. Enquanto ser, a verdade se auto-apresenta numa forma que nos aparece como lampejo ou fulguração, portanto, “é próprio da literatura filosófica ter de confrontar-se a cada passo com a questão da apresentação”³²² da verdade. A fortuna crítica é a garantia da possibilidade da tradução do filósofo:

³¹⁹ Ibidem, p.505 - (N3,4).

³²⁰ Ibidem, p.516, 517 - (N10,1).

³²¹ A revelação de uma síntese autêntica é uma exigência de Goethe para o objeto de uma análise que Benjamin reconhece como forma apropriada ao objeto histórico.

³²² Walter Benjamin. *Origem do Drama Trágico Alemão*, *opus cit.*, p.13.

a "compreensão" histórica deve ser fundamentalmente entendida como uma vida posterior do que é compreendido e, por isso, aquilo que foi reconhecido na análise da "vida posterior das obras", de sua "fortuna crítica", deve ser considerado como fundamento da história em geral.³²³

A frase de Valéry citada por Benjamin está em completo acordo com o que acima foi dito a respeito de Goethe: "O que distingue aquilo que é verdadeiramente geral é sua fertilidade".³²⁴ Na imersão dos pormenores nota-se a indestrutibilidade da vida suprema em todas as coisas: não há acontecimento ou coisa, seja na natureza animada, seja na inanimada, que não comunique a essência espiritual, afirmou Benjamin no ensaio de 1916.

Um estudo concreto da história confere ao retrocesso contornos tão nítidos quanto a qualquer progresso, de modo a garantir um questionamento crítico. A apresentação materialista da história leva o passado a colocar o presente numa situação crítica.³²⁵ Afastando o conceito de verdade atemporal, Benjamin afasta-se também do conceito de progresso que passou a servir como tensão entre um lendário início e um lendário fim da história. Este seria para Benjamin um assunto de obscurantistas. A partir do momento em que o progresso se tornou assinatura do curso da história em sua totalidade, ele também se associou a uma hipótese acrítica. Benjamin acusa a história universal de não ter qualquer armação teórica, utilizando unicamente o procedimento aditivo para preencher o tempo homogêneo e vazio com a massa dos fatos. O autêntico conceito da história universal é um conceito messiânico. Para Benjamin, o verdadeiro tempo da história é tempo agora.

Na estrutura da mônada, o historiador reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido. Os vivos, afirma Benjamin, em qualquer época descobrem-se no meio-dia da história, e "espera-se deles que preparem um banquete para o passado. O historiador é o arauto que convida os defuntos à mesa".³²⁶ Nesse mesmo sentido,

³²³ Walter Benjamin. "N: Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso", opus cit., p.502 - (N2,3).

³²⁴ Ibidem, p.508 - (N5a, 6).

³²⁵ Benjamin nomeia sua teoria da história de materialista. Não entraremos aqui nos limites deste trabalho, na discussão sobre o materialismo histórico de Benjamin e suas possíveis aproximações com a própria teoria de Marx e outros. Cabe-nos apenas trazer o método da forma como ele pretendia abordar o seu objeto histórico. Como a autêntica obra de arte, o autêntico objeto histórico é uma mônada, isto é, uma origem para Benjamin.

³²⁶ Walter Benjamin. "N: Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso", opus cit., p.523 - (N15,2).

Benjamin afirma ser a recepção das grandes e muito admiradas obras de arte um *ad plures ire*, isto é, “ir para onde está a maioria”.³²⁷ Portanto, para cumprir sua tarefa, o historiador materialista, o crítico, o filósofo devem aproveitar a oportunidade de uma imobilização messiânica garantida por seu confronto com o objeto enquanto mônada.

³²⁷ “Esta expressão latina, cuja tradução literal é ‘ir para onde está a maioria’, ocorre, por exemplo, em Petronio, ‘ir para a comunidade dos mortos’”. N.P: Wiili Bolle. In: Walter Benjamin. “N: Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso”, *opus cit.*, p.512.