



Maria Izabel Guimarães Beraldo da Costa Varella

**Ver a menor luz:
memória e irrupção do novo na história a partir de
Walter Benjamin**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de
Pós-Graduação em Direito do Departamento de
Direito da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a. Bethânia de Albuquerque Assy

Rio de Janeiro
Abril de 2019



Maria Izabel Guimarães Beraldo da Costa Varella

**Ver a menor luz:
Memória e irrupção do novo na história a partir de
Walter Benjamin**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Direito do Departamento de Direito da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof^a. Bethânia de Albuquerque Assy
Orientadora
Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. José Maria Gómez
Departamento de Direito – PUC-Rio

Prof. Rafael Barros Vieira
Universidade Federal Fluminense - UFF

Rio de Janeiro, 10 de abril de 2019.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Maria Izabel G. B. da C. Varella

Graduada em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro em 2015. Candidata ao título de Mestre em Direito pela Pontifícia Universidade Católica. Tem como principais áreas de interesse a filosofia do direito, o campo da memória, os direitos humanos e se dedica principalmente ao tema da memória política.

Ficha Catalográfica

Varella, Maria Izabel G. B. da C.

Ver a menor luz: memória e irrupção do novo na história a partir de Walter Benjamin/ Maria Izabel G. B. da C. Varella; orientadora: Bethania de Albuquerque Assy. – 2019.

130 f. : il. color. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)—Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2019.

Inclui bibliografia

1. Direito – Teses. 2. Walter Benjamin. 3. Memória. 4. Tempo Histórico. 5. Irrupção do novo. I. Assy, Bethania de Albuquerque. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Direito. III. Título.

CDD: 340

Agradecimentos

Ao Programa de Pós-Graduação da PUC-Rio e ao CNPQ por possibilitarem o estudo e a pesquisa.

A Bethania Assy, minha orientadora, por ter me acompanhado desde os primeiros passos ao me abrir as portas do Núcleo de Direitos Humanos. Pela liberdade, pela confiança e pela parceria de vários anos.

Ao mestre José Maria Gómez, por me ter apresentado o campo da memória, que me atravessa há tanto tempo e de tão distintas maneiras. Por lutar há tanto tempo pela criação de um presente em que possamos reconhecer a menor luz, o lampejar de outros futuros possíveis, através de um desvio pelo passado. Por compartilhar sua experiência, como um sábio-narrador. Grande sorte a minha ter cruzado seu caminho.

A Viviana Ribeiro, pela amizade e pela afinidade na memória. Pelo carinho da leitura atenta e das intermináveis conversas, por sua generosidade sem tamanho e por me lembrar sempre que são as trocas que fazem o caminho. Obrigada também pela inspiração que me causa enquanto professora que é, e que me parece sempre ter sido.

Ao Mauricio Rocha, amigo e mestre, por me apresentar novas maneiras de traçar os caminhos da vida e andar por eles ao meu lado. Por me ensinar também a perceber as linhas de fuga, com prudência. Principalmente, por fazer de sua vida o ressoar infinito da alegria dos encontros.

A Andrea Schettini, amiga de sempre, por caminhar ao meu lado, dando existência ao paradoxo mais bonito: da infinita profundidade e da mais pura leveza. Por me acompanhar em todas as jornadas, do pensamento e do coração.

A Marlene, amiga de tantos anos, por florescer todo lugar por onde passa. Pelas intermináveis conversas e trocas; pela sua presença diária, seu carinho e sua sabedoria.

Ao Lior, por se emaranhar comigo por dentro da vida. Por dividir intermináveis afinidades, física ou telepaticamente. Pela proximidade transatlântica, pela mais forte amizade, pela sua criatividade que me alcança a léguas de distância.

Ao Antonio Lessa, amigo há vinte anos, por me emprestar sua cuidadosa atenção na leitura deste trabalho. Pela amizade sem fim, que descobre sempre novos caminhos, empurrados pelo passado e sempre abertos no presente. Pela afinidade no pensamento.

A Mariana, Pedro, Isaac e Livia, pela amizade e companheirismo que se construíram profunda e rapidamente. Pelos risos, pensamentos e angústias que compartilhamos diariamente e que fazem desse grupo refúgio. Também pela sensibilidade atenta com que percebem e experienciam o mundo em sua própria vida.

A Felipe Jardim, Daniel, Felipe Andrade, Angélica, Marcus, Ivo e Eduardo, por serem meus vagalumes ao anoitecer de cada terça-feira. Por afirmarem a vida na alegria dos encontros.

A Natália, Malu, Thaís e Nina, por colorirem meus dias com o nosso crescimento. Por participarem e possibilitarem um espaço de trabalho e aprendizado que fosse refúgio e lugar de confiança. Por me inspirarem a cada passo que dão, permitindo-me crescer junto com vocês.

A Juliana e Andrea Strega, a Letícia, Gael e Fabricio, por serem, há tanto tempo e com tanta intensidade, parte do meu caminho. Por me inspirarem em seus próprios passos e engatinhadas.

Ao Núcleo de Direitos Humanos e a todos os seus integrantes com os quais pude cruzar ao longo dos últimos oito anos. Por ter sido por tanto tempo meu principal porto seguro, por ser espaço de aprendizado e de começos, lugar de encontros que até hoje me constituem.

Ao Rafael Vieira, pelo acompanhamento atencioso e generosidade sem tamanho desde a qualificação deste trabalho.

A Anderson e Carmen, pela sua disposição sempre, por saberem evitar e apagar incêndios e por fazerem tudo acontecer.

A Luana, Luisa, Marina, Ana e Luiza, por serem parte de mim e, assim, andarem comigo, em mim, sempre.

A meus pais e meu irmão, por terem sempre me apoiado, acompanhado e incentivado em todo tipo de aventura no pensamento. Por me ensinarem a amar a liberdade, ao aceitarem-me livre.

Ao Guilherme, meu companheiro, por dividir comigo os dias e as noites, por ser o encontro da minha vida.

Resumo

Varella, Maria Izabel G. da C. Varella. Assy, Bethânia de Albuquerque. **Ver a menor luz: memória e irrupção do novo na história a partir de Walter Benjamin.** Rio de Janeiro, 2019. 128p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

O presente trabalho buscará compreender em que medida a abordagem de Walter Benjamin sobre o tempo, a memória e a experiência histórica permite que se coloque em crítica o presente. Trata-se de ensaiar uma aproximação com a obra do autor, procurando acompanhar algumas ressonâncias do conceito de memória naquilo que diz respeito à liberação da experiência histórica para a criação do futuro, a partir da articulação entre o passado e o presente que rememora. Esse movimento implica remontar a crítica do autor à percepção moderna hegemônica sobre o tempo histórico e seus efeitos sobre a experiência. A concepção temporal colocada em crise por Benjamin tem por base a crença em um suposto progresso universal, necessário e positivo da humanidade. Nesses termos, a história é confundida com o contínuo desenrolar de um destino ascendente e irreversível da humanidade, em que a experiência histórica como ação criativa perde espaço e valor. Em Benjamin, a visada crítica sobre a realidade tem na concepção do tempo histórico um elemento fundamental. A hipótese central deste trabalho é que a memória, tal como trabalhada por Walter Benjamin, permite alcançar uma perspectiva crítica sobre o presente, afirmando a história como construção permanente, em sua abertura e descontinuidade.

Palavras-chave

Walter Benjamin; memória; tempo histórico; irrupção do novo.

Résumé

Varella, Maria Izabel G. da C. Varella. Assy, Bethânia de Albuquerque. **Voir la lumière mineure: la mémoire et l'irruption du nouveau dans l'histoire à partir de Walter Benjamin.** Rio de Janeiro, 2019. 128p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Avec ce travail je cherche à comprendre à quel point le regard de Walter Benjamin sur le temps, la mémoire et l'expérience historique nous permet de mettre le moment présent en critique. On parle d'un essai d'approximation avec l'œuvre de l'auteur, qui cherche à accompagner certaines résonances du concept de mémoire face à la libération de l'expérience historique pour la création du futur, à partir du rapport entre le passé et le présent qui remémore. Ce mouvement vise remonter dans la critique de l'auteur à la perception hégémonique moderne sur le temps historique et ses effets sur l'expérience. La conception temporelle mise en question par Benjamin repose sur la croyance en un prétendu progrès universel, nécessaire et positif de l'humanité. Dans ces termes, l'histoire est confondue avec le déroulement continu d'une destinée humaine croissante et irréversible, dans laquelle l'expérience historique en tant qu'action créatrice perd de l'espace et de la valeur. Dans l'œuvre de Benjamin, la vision critique de la réalité garde un élément fondamental dans la conception du temps historique. L'hypothèse centrale de ce travail est, donc, que la mémoire, telle qu'elle paraît dans l'œuvre de Walter Benjamin, puisse nous permettre d'accéder à une perspective critique du présent, affirmant que l'histoire est une construction permanente, ouverte et discontinue.

Mots-clés

Walter Benjamin; Mémoire; Temps Historique; Irruption du nouveau.

Sumário

1 Introdução	10
2 A experiência no tempo vazio e homogêneo	21
2.1 Benjamin romântico, materialista e messiânico	21
2.2 Ordem do mito, direito, destino	33
2.3 O declínio da experiência.....	48
3 Interrupção e memória	58
3.1 O problema da transmissão	58
3.2 Explodir o contínuo.....	70
3.3 Constelação do despertar.....	78
4 Na abertura do presente.....	92
4.1 Disputar a tradição	92
4.2 A queda não finalizada da experiência.....	104
4.3 Ver a menor luz	112
5 Considerações finais.....	122
6 Referências Bibliográficas	125

“Os lábios comprimidos contra o tubo de âmbar do cachimbo, a barba esmagada pela gargantilha de ametista, os dedões do pé nervosamente dobrados dentro dos chinelos de seda, Kublai Khan ouvia os relatórios de Marco Polo sem se mover. Era uma daquelas noites em que um vapor hipocondríaco premia o seu coração.

- As suas cidades não existem. Talvez nunca tenham existido. Certamente não existirão nunca mais. Por que enganar-se com essas fábulas consolatórias? Sei perfeitamente que o meu império apodrece como um cadáver no pântano, que contagia tanto os corvos que o bicam quanto os bambus que crescem adubados por seu corpo em decomposição. Por que você não me fala disso? Por que mentir para o imperador dos tártaros, estrangeiro?

Polo reiterava o mau humor do soberano.

- Sim, o império está doente e, o que é pior, procura habituar-se às suas doenças. O propósito das minhas explorações é o seguinte: perscrutando os vestígios de felicidade que ainda se entreveem, posso medir o grau de penúria. Para descobrir quanta escuridão existe em torno, é preciso concentrar o olhar nas luzes fracas e distantes.

Outras vezes, o Khan era acometido por sobressaltos de euforia. Ficava de pé sobre as almofadas, media com longas passadas os tapetes estendidos sobre os canteiros, debruçava-se nos balaústres dos terraços para abranger com os olhos deslumbrados a extensão dos jardins do palácio real iluminados por lanternas penduradas nos cedros.

- Todavia – dizia -, sei que o meu império é feito com a matéria dos cristais, e agrega as suas moléculas seguindo um desenho perfeito. Em meio à ebulição dos elementos, toma corpo um diamante esplêndido e duríssimo, uma imensa montanha lapidada e transparente. Por que as suas impressões de viagem se detêm em aparências ilusórias e não colhem esse processo irreduzível? Por que perder tempo com melancolias não essenciais? Por que esconder do imperador a grandeza de seu destino?

E Marco:

- Ao passo que mediante o seu gesto as cidades erguem muralhas perfeitas, eu recolho as cinzas das outras cidades possíveis que desapareceram para ceder-lhe o lugar e que agora não poderão ser nem recordadas. Somente conhecendo o resíduo da infelicidade que nenhuma pedra preciosa conseguirá ressarcir é que se pode computar o número exato de quilates que o diamante final deve conter, para não exceder o cálculo do projeto inicial.”¹

¹ CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras: 1990, p. 54.

1

Introdução

O caminho traçado por este trabalho orientou-se pelo desejo de ver e dar a ver em que medida o tema da memória, em Walter Benjamin, coloca a crítica da naturalização de uma ordem, vinculada ao desenvolvimento do capitalismo, na qual a experiência parece destituída de seu caráter afirmativo e criador do que é verdadeiramente novo. Na ordem capitalista, ou mítica, nas palavras de Benjamin, a experiência histórica, como ação no presente, parece cada vez mais arrastada por forças que, exteriores, a condicionam, e diante das quais cada vez menos parece poder afirmar-se, em sua diferença.

A memória benjaminiana aparece como meio de interromper a continuidade aparentemente inquebrantável dessa ordem, na qual a experiência verdadeiramente histórica – ou a história como abertura para a criação do novo pela ação –, tende a perder valor. O esforço de caminhar pelos fragmentos que constituem a obra de Walter Benjamin buscou, neste trabalho, ensaiar uma entrada na obra do autor acompanhando o movimento crítico que deságua em suas formulações sobre a filosofia da história, para a qual o tema da rememoração é central.

Uma questão logo pode saltar desta pequena apresentação: por que a saída política de Benjamin encontra sua precisão na elaboração de uma filosofia da história, por meio da memória? Ao que se segue: por que importa hoje compreender a memória benjaminiana como resposta aos efeitos sobre a experiência da crença moderna no progresso? Ambas as perguntas dizem respeito à importância de se debruçar sobre os escritos de Walter Benjamin hoje.

Para respondê-las seria necessário percorrer temas que aparecem desenvolvidos no presente trabalho de modo mais profundo. Ainda assim, é possível adiantar que a crítica de Benjamin se dirige à experiência da vida engendrada na ordem capitalista e aos elementos que a mantém como uma ordem naturalizada. Essa naturalização implica a conformidade da experiência à manutenção e à reprodução dessa ordem, baseada na exploração (do tempo, da vida), de onde decorrem profundas alterações na percepção coletiva e individual na modernidade.

Como explica Marilena Chauí, o que normalmente concebemos como modernidade pode ser condensado na expressão “desencantamento do mundo”, de modo que o traço fundante do saber moderno seria “a admissão de que a realidade

não encerra mistérios, está prometida ao sujeito do conhecimento como inteligibilidade plena e ao sujeito da técnica como operacionalidade plena, afirmando a vitória da razão contra o irracional que não cessa de rondá-la e ameaçá-la.”²

Não pretendemos dar início a uma discussão sobre as disputas decorrentes desse desencantamento, o que envolveria debruçar-nos não apenas sobre aquilo que saía da cena enquanto explicação satisfatória da realidade (a expectativa da transcendência), mas também as distintas maneiras elaboradas sobretudo a partir do século XVI para compreender o “mundo”.

Mas, se a filosofia elaborou, ao longo do tempo, explicações tão distintas sobre a realidade da experiência humana na criação do próprio mundo, os acidentes, desvios, disputas, isto é, a política, foram determinantes para que o período reste ainda marcado pelo paradigma de uma racionalidade funcional – o que, por sua vez, se compôs, e se compõe, com o desenvolvimento do capitalismo e sua naturalização como ordem de produção e forma social.

A objetividade do conhecimento referente às ciências naturais começa a ser transportada para as análises sociais, e o visível progresso da técnica é transferido para a percepção da experiência humana de forma geral, ressoando na forma de transmissão do passado, isto é, no conhecimento histórico. A crença em um progresso universal, necessário e positivo marcou a experiência moderna, de modo que o desenrolar da história pôde ser confundido com a garantia de evolução da própria “humanidade”. Essa confusão fora afirmada e ampliada nas tradições historicistas e gerou efeitos na própria concepção da experiência histórica.

Benjamin percebe, paradoxalmente, tanto no historicismo burguês como na historiografia positivista da social-democracia alemã de então a suposição de que seria possível representar o passado de forma objetiva, como se o olhar do presente não pesasse sobre aquilo que era observado. Com a obsessão pelo conhecimento objetivo do “fato histórico”, perdem-se de vista as camadas de sentido pelas quais todo “fato” é envolvido ao ser transmitido no decorrer do tempo.³

Assim, aos olhos de Walter Benjamin, tanto o historicismo burguês como as tradições positivistas da história transformavam, apesar de suas diferenças, “o

² CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 11.

³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: N-1 edições, 2018, p. 65.

sucesso em prova de validade histórica”.⁴ Isto é, acabavam por transmitir o passado como o desenrolar de uma história universal, de onde o presente encontraria justificação a partir das vitórias e triunfos da “humanidade”⁵.

Ao não se questionar o papel do presente, como diferença em relação ao passado do qual se lembra e que transmite, na formulação dessa História, esta acaba por ser representada como um contínuo desenvolvimento necessário. Assim, como lembra Jeanne Marie Gagnebin, “o historicismo une-se ao pragmatismo de origem hegeliana vulgar, que, entretanto, pretendia combater”.⁶ Para Benjamin, ambos os casos operam a partir da identificação do historiador com os *vencedores* da história.

Partem do pressuposto de que o desenvolvimento da vida humana no tempo poderia ser pensado a partir da categoria de uma História Universal, que se desenvolve de modo evolutivo e necessário. Essa expectativa se mistura ainda, no fundo, com a confusão entre o progresso da técnica, visível aos olhos modernos, e a melhoria da vida humana – suas condições de realização da liberdade e da justiça –, bem como com a crença de que a objetividade do conhecimento das ciências naturais poderia e deveria ser transferido para as análises sobre a experiência humana no tempo.

Daí se desprende que o tempo tende a ser experienciado a partir de sua espacialização, como nas ciências naturais. Passado, presente e futuro representam pontos por onde o movimento do tempo (o movimento que é o tempo) passa e pode ser apreendido, marcado, estabilizado – conhecido objetivamente. A história supostamente universal da humanidade é então organizada sobre a flecha do progresso, metricamente vivida por instantes passageiros que se acumulam, ao passarem, em um passado imóvel, já encerrado, decorrendo sobre um tempo *vazio e homogêneo*.

A fixação da organização espacial do tempo, a expectativa de objetividade e a identificação do progresso da técnica com a experiência humana como um todo (o que não vai sem se estabelecer como paradigma uma *certa* experiência – europeia, ocidental, hegemônica) passa por cima de outros tantos modos de vida; outros modos de se conceber a experiência no tempo, portanto, a história.

Ao serem identificadas a transmissão das experiências no curso do tempo (ou a história) com o que poderia ser chamado de *uma* História da Civilização, a

⁴ Ibid. p. 66.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

modernidade se emaranha, cada vez mais profundamente, na naturalização da ordem capitalista, reproduzindo-a como se se tratasse da única forma de vida possível (resultado natural de uma ordem necessária e evolutiva). Assim, a historiografia positivista e o historicismo são, em Benjamin, elementos importantes para a manutenção dessa ordem. Acabam pressupondo a história como o desenrolar necessário e positivo da experiência humana, para o qual o presente (em suas estruturas e desigualdades) seria uma etapa necessária e sem peso no conhecimento do passado, por sua vez, objetificado.

A estrutura temporal que expressam, para Benjamin, encontra-se na base de um conformismo acrítico do presente ao presente. Nesses termos, a experiência histórica na modernidade tende a ser confundida com a espera pela realização do futuro, afetando profundamente o valor da experiência autenticamente histórica e política, ou seja, da experiência enquanto *construção* da história.

Assim, o lugar da experiência coletiva e criadora do porvir, a partir da afirmação da diferença do presente sobre as estruturas já postas da realidade empírica, parecia-lhe diminuído na modernidade. Com esse efeito, a experiência afasta-se de seu sentido “autêntico”, isto é, histórico, fruto do encontro do homem com o mundo, a partir do qual esse mesmo mundo é criado.

Benjamin buscava afirmar um modo de conceber a história a partir não das vitórias celebradas, mas daquilo que justamente constitui o *resto*, ou o que não teve lugar na marcha contada pela História da Civilização; aquilo que, exatamente por não se encaixar entre as vitórias eleitas para constituir o percurso da “humanidade” até o presente, guarda em si a potência de abri-lo a outras configurações, a partir da visibilidade de passados inacabados que, vistos em um outro presente, tornam-se também a chance de atualizar outros futuros, não comprometidos com a transmissão da herança dos vencedores.

O que parece fundamental a Benjamin na elaboração de uma crítica à ordem capitalista, em suas palavras, é justamente alcançar uma outra maneira de experienciar o engendramento da experiência no tempo, o que passa necessariamente por uma discussão sobre a estrutura temporal pressuposta na base das distintas formas de transmitir ao presente aquilo que nos trouxe até aqui, ou seja, o passado.

Isso porque, se a resignação acrítica do presente retira da experiência seu caráter afirmativo, em sua diferença, o que se busca é requalificar o sentido da experiência, encontrando maneiras de restituí-la de sua intensidade criadora da

história que ainda está por vir. A tarefa implica, primeiro, escancarar a perda do valor da experiência autêntica, política e histórica, na modernidade. Com isso, colocar, finalmente, em crise a naturalização da identificação entre a experiência histórica e o destino evolutivo da humanidade.

Se os lugares do tempo (passado, presente, futuro) são a base da organização da vida e a transmissão da experiência no decurso do tempo, o passado, ou aquilo que já ocorreu, é tratado como uma massa de fatos pretéritos encerrada em si mesma. De um passado imóvel como acúmulo de fatos já idos, tem-se um presente esvaziado da potência afirmadora de sua diferença. A história parece transcorrer como se se desenvolvesse naturalmente, em direção a um futuro garantido e necessário, pelo qual valeria a pena esperar. E pelo qual valeria a pena considerar todas as quedas nesse caminho como partes das etapas necessárias de um percurso *maior*.

Pensar criticamente a estrutura temporal na base dessa ordem torna-se, então, um pensamento político, uma vez que se trata de não mais conceber os acontecimentos da vida como etapas necessárias no percurso em direção a um fim garantido e positivo. Em outras palavras, a naturalização da ordem capitalista conta com uma estrutura temporal e uma concepção da história nas quais as quedas nesse caminho evolutivo tendem a ser consideradas meros efeitos secundários, irrelevantes para a compreensão do próprio presente e, portanto, para a criação do futuro.

Assim, a naturalização da ordem capitalista se mescla indissociavelmente com a crença em um caminho evolutivo universal e na possibilidade de se produzir um conhecimento objetivo da História. Diante disso, Benjamin percebe que a crítica a essa ordem precisa alcançar justamente a ruptura da continuidade aparente dessa ordem, desnaturalizando-a como uma ordem necessária e evolutiva.

Daí a urgência em elaborar uma nova maneira de perceber e experienciar o próprio tempo histórico. Pensar o tempo histórico a partir de Walter Benjamin passa, então, por elaborar formas de devolver ao presente a abertura para que a experiência da vida seja uma experiência histórica, política: criadora do porvir não a partir da resignação acrítica oriunda da espera pelo progresso futuro como desenrolar natural da História, mas a partir da percepção dos futuros interrompidos, das lutas e disputas que determinaram também os caminhos que nos trouxeram até o presente e que podem ainda, em um novo presente, impulsionar outros futuros.

A relação com o tempo e a transmissão dos acontecimentos estão, portanto, na base da crítica benjaminiana sobre o engendramento da experiência histórica.

Trata-se de, pela crítica à estrutura temporal das tradições historicistas, retomar o sentido autêntico da experiência, liberando-a de ser mera reprodução de uma ordem já disposta, que *não morrerá de morte natural*.

Esse desafio é dificultado pelo fato de que o capitalismo, com o furor de promover a produção e o consumo de mercadorias, faz confundirem-se a aparência de novidade de toda nova mercadoria com a criação do que é verdadeiramente novo, ou seja, daquilo que realmente foge e quebra a naturalização de seu funcionamento como ordem natural.

Para alcançar a experiência autêntica, ou um presente liberado e um futuro a ser criado pelo encontro do homem com o mundo, deve-se partir da constatação de que os tempos de “normalidade” não condizem com o desenrolar da humanidade como um todo e em todas as dimensões, em direção ao progresso; mas, ao contrário, que essa estrutura temporal tende a deixar de lado, a considerar secundário ou a capturar o sentido daquilo que pode ameaçá-la.

A liberação da experiência como afirmação da diferença, portanto, como criação de novos campos de possíveis, demanda uma outra forma de perceber e experienciar tempo e história. O problema da transmissão do passado ganha importância justamente por abrir a questão sobre a necessidade de se estabelecer uma nova forma à relação entre presente e passado. A transmissão expressa a percepção que o presente guarda em relação àquilo que o forma, e o seu papel na determinação do porvir.

O tema da memória, em Benjamin, ganha, por tudo isso, contornos muito políticos. Não se trata de determinar um conteúdo para a experiência autêntica, tampouco de estabelecer de antemão condições objetivas para a ação revolucionária, mas justamente dar a ver que o momento da ação política reside em cada momento em que a naturalização do capitalismo encontra fissuras. Em todo instante em que a afirmação da experiência sobre as estruturas já formadas da realidade empírica encontra uma brecha para liberar-se e afirmar-se como diferença criadora – o que demanda, em Benjamin, presença de espírito e olhos voltados para o passado.

Assim, a memória benjaminiana aparece no impulso de pôr em crítica o presente, através justamente da formulação de um novo modo de complicar tempo e experiência. Benjamin percebe que a destruição da conformação acrítica da experiência ao presente, ou ao destino, passa por fazer explodir o contínuo tempo do progresso, expresso nas concepções historicistas que transmitem o passado

como fatos objetificados e já terminados. Por isso, o tema da transmissão do passado pode ganhar contornos e efeitos um tanto políticos, até revolucionários.

A crítica benjaminiana colocada pelo tema da memória corresponde à tentativa de fazer a experiência moderna retomar o caráter de afirmação sobre as estruturas existentes, sem, no entanto, almejar o retorno a um determinado momento historicamente localizável. O esforço de Benjamin é justamente pensar de que maneira a experiência criadora do porvir, a experiência histórica, não se descola da realidade em que está emaranhada; ao contrário, deve partir da constatação de seus elementos, do escancaramento de suas características, para que então se possa, a partir de suas estruturas, pensar e agir de modo a não abdicar do valor da experiência autêntica.

O presente trabalho ensaia, justamente, uma aproximação ao tema da memória em Benjamin compreendendo-o a partir de sua potência disruptiva. Compartilhamos com o autor a necessidade de, ainda hoje, desnaturalizar as quedas consideradas secundárias no curso do “desenvolvimento da História”, e construir, com isso, a história, de outra maneira – politizando-a.

Se a crítica de Walter Benjamin deságua na elaboração de uma filosofia da história, o aspecto que a apresentação dessa crítica ganha neste trabalho é menos o da análise das tradições do conhecimento histórico e suas mutações ao longo do tempo, e mais o de dar a ver em que medida a crítica ao presente pode ser potencializada quando se alcança uma nova maneira de operar a relação entre o tempo e a experiência, colocando finalmente em crise o presente e abrindo o futuro para novas configurações.

Portanto, a relevância de se estudar o tema da memória em Walter Benjamin reside na conquista de um operador temporal para o conhecimento histórico e político que não condiga, ou que ao menos atente, para os “perigos” representados pelas formas historicistas de conceber a história – que, por sua vez, servem bem à naturalização de uma ordem de exploração do tempo da vida porque a naturalizam.

Importa ainda receber os pensamentos benjaminianos sobre a memória porque estes nos permitem alcançar uma outra maneira de conceber a experiência histórica, a partir da implicação do presente na construção da história por vir, por meio do salto para o passado, não como um tempo finalizado, mas, ao contrário, também aberto à criação por cada presente que rememora.

Para trabalhar o tema da memória, mostrou-se necessário à elaboração deste trabalho voltar a determinados textos de juventude de Walter Benjamin, já que sua crítica ao capitalismo e à experiência engendrada nessa ordem remontam já dos primeiros escritos. Neles, a crítica se organiza, sobretudo, a partir de termos como ordem do mito, destino, direito e progresso.

O retorno aos escritos de juventude – que de modo nenhum pretende exaurir os principais temas desenvolvidos por Benjamin naquele momento –, foi movido pelo propósito de alcançar elementos para a caracterização do que o autor chama de “ordem mítica”. Justifica-se pelo fato de que ali se encontram indícios da caracterização dessa ordem e sua relação com o capitalismo, bem como da transformação da percepção da experiência, envergada à conformação com o presente, tendo já como pano de fundo a crítica ao progresso.

A passagem por alguns dos textos iniciais de Benjamin permite-nos ainda perceber que a construção da crítica benjaminiana à qual responde a memória ressoa preocupações que o acompanharam desde suas primeiras reflexões até seus últimos escritos, as teses sobre a história. Último trabalho benjaminiano que pôde nos alcançar, já após sua morte, as teses *Sobre o conceito de história*, são geralmente usadas como o principal texto para fundamentar o dever de memória (nas suas formas e campos de realização) que o presente guarda com o passado. Elas condensam reflexões que alcançam os primeiros textos de Benjamin.

De fato, as teses evidenciam com força a crítica a concepções positivistas sobre a história, que, segundo Benjamin, servem à manutenção de certo estado de coisas ao contribuírem para uma concepção da história como o desenrolar contínuo da “humanidade” até um horizonte de progresso. As teses, diante disso, carregam o potencial explosivo da filosofia da história benjaminiana, inclusive com apontamentos metodológicos para a prática de um materialismo histórico capaz de fazer irromper o novo na história com a interrupção do mito, tema que aparece, por sua vez, desde muito mais cedo.

A aparição das reflexões benjaminianas em torno da experiência – o que não fazia parte inicialmente deste trabalho enquanto ainda permanecia apenas imaginado –, tornou-se, ao longo da escrita, inevitável. Isso porque não há como se pensar os efeitos de uma postura acrítica de resignação ao presente, isto é, à ordem que Benjamin caracteriza como mítica, sem que se reflita também sobre o tipo de experiência que ela engendra.

Levando em consideração a motivação do impulso para nos aproximarmos do tema da memória benjaminiana em sua filosofia da história, dividimos este trabalho em três capítulos, dentro dos quais os temas serão trabalhados a partir da divisão em três subtópicos.

O primeiro tópico do capítulo I buscou apresentar o modo como ensaiamos a entrada na obra de Benjamin a partir da imbricação de certas influências consideradas como pontos de apoio importantes para seu pensamento, e inseparáveis na criação do movimento crítico realizado pelo autor. Não se procurou estabelecer qualquer hierarquia entre essas influências, muito menos empreender um mergulho profundo em cada uma delas, mas justamente dar a ver sua inseparabilidade na colocação, por Benjamin, dos problemas que o acompanham ao longo de sua vida.

Em seguida, o segundo tópico do capítulo I dedicou-se mais precisamente a caracterizar a ordem mítica, em sua relação com o capitalismo e com o direito, bem como com o desenrolar da experiência como realização de um destino. Não se buscou, no entanto, como se verá, abordar os textos trazidos como um comentário que os contemplasse em todos os seus aspectos – o que fica claro sobretudo na aparição de alguns apontamentos sobre o texto *Para a crítica da violência*.

Já o terceiro tópico trata justamente da experiência engendrada nessa ordem, esvaziada de seu caráter afirmativo. Buscou-se, nesses dois momentos, apresentar brevemente as características que marcam a relação entre capitalismo, direito e o tempo do destino na composição da ordem mítica, de modo a situar ao leitor a necessidade da crítica benjaminiana à resignação conformista da experiência moderna ao presente no qual se encontra enredada – e à qual responde com a filosofia da história. Em outras palavras, tratou-se de apresentar o modo como a percepção sobre o tempo e a história são determinantes para o valor da experiência autêntica e como ela se encontra em desvalor na modernidade.

Uma vez apresentados elementos para a caracterização da ordem mítica instaurada com o desenvolvimento do capitalismo – da qual o direito participa como violência para sua instauração, manutenção e reprodução –, o tema da memória pôde ser mais especificamente trabalhado, no segundo capítulo dessa dissertação.

Nesse sentido, o capítulo II trata, em um primeiro item, do problema da transmissão do passado, sobretudo a partir da leitura do texto *O narrador*. Em um segundo momento, dentro desse mesmo capítulo, tratou-se mais especificamente da memória como meio de fazer explodir a continuidade do tempo vazio e homogêneo

do progresso, buscando abordar a afirmação benjaminiana de outra uma forma para a relação entre o “agora” e o “outro”. Explosão ou interrupção que se relacionam, em Benjamin, com a possibilidade de redenção do passado e também, ou mesmo por isso, da criação de novos caminhos, de um futuro liberado do mito e do destino.

No terceiro tópico do capítulo II, o objetivo passou a ser explorar o tema da memória a partir da “técnica do despertar”. Importante para a concepção benjaminiana da memória, a percepção da época anterior como sonho envolve o despertar como o momento em que o sonho sonhado é elaborado quando lembrado e contado, no despertar. Trata-se da forma de percepção que Benjamin busca alcançar com a memória.

O último capítulo deste trabalho destoa, em certa medida, do esforço praticado nos capítulos anteriores. Isso porque, uma vez apresentado o tema da memória, no contexto da filosofia da história de Walter Benjamin, pareceu-nos possível colocar questões que ressoam as preocupações benjaminianas, mas que não se limitam a elas. Isto é, permitimo-nos abrir o trabalho para a colocação de reflexões pensando efeitos, ainda teoricamente, da afirmação benjaminiana de uma outra relação entre a experiência e o tempo histórico.

Nesse sentido, o primeiro tópico do capítulo III ainda se relaciona mais intimamente com as colocações dos capítulos anteriores; trata de compreender, a partir das reflexões apresentadas até ali, de que modo Benjamin pôde afirmar uma *outra tradição*, distante da continuidade histórica pressuposta pelas tradições historicistas baseadas na crença no progresso.

O segundo tópico desse capítulo, já impulsionando um movimento de maior abertura no trabalho para questões derivadas das reflexões anteriores, retomamos o tema da queda do valor da experiência autêntica na modernidade, agora a partir da leitura de *O narrador* realizada por Didi-Huberman, no livro *A sobrevivência dos vagalumes*.

Acompanhamos esse autor para compreender como a queda da experiência autêntica na modernidade, identificada por Benjamin no texto em questão, não se confunde com uma impossibilidade efetuada de sua ressurgência, mesmo (ou necessariamente) que se apresente por outras formas. A leitura de Didi-Huberman chama atenção para o fato de que Benjamin atribui no ensaio sobre *O narrador* justamente “uma nova beleza ao que está desaparecendo”.⁷

⁷ BENJAMIN, Walter. *O narrador*. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 219.

Em seguida, no segundo tópico do último capítulo, buscamos aproximar essa perspectiva ao tema das *sobrevivências*, trabalhado ao longo da obra de Didi-Huberman, que também introduz o anacronismo na história. Assim como, em Benjamin, a imagem dialética é o ponto a partir do qual é possível construir o objeto histórico a ser interpretado pelo materialista histórico, a sobrevivência também tem na imagem o operador temporal adequado para conhecer a história, sem forjar qualquer continuidade ou representação do passado como um todo imutável.

O terceiro e último tópico do capítulo III dedicou-se finalmente, trazendo também com Didi-Huberman, Pasolini, refletir sobre a necessidade de se perceber, sobretudo nos mais sombrios tempos, que o lampejo da experiência autêntica, isto é, a afirmação da vida sobre uma ordem que parece alheia a ela, sempre encontra maneiras de aparecer. Que perceber a história como abertura permanente para a criação de futuros envolve considerar as estruturas já formadas, mas também perceber em cada presente o menor indício, as mais minúsculas e silenciosas manifestações da vida como afirmação sobre as estruturas já formadas.

É importante ressaltar desde já que o trabalho buscou, mais do que apresentar saídas para questões políticas específicas e localizadas política e geograficamente – o que demandaria mais fôlego e mais tempo – alcançar e conquistar uma perspectiva teórica que pudesse operar outra maneira de perceber a imbricação do tempo com a experiência histórica.

O aspecto revolucionário de Walter Benjamin não se mostra tanto em respostas e sistemas fechados; mais parece-nos ser o caso de um autor que cria instrumentos, meios e formas para compreendermos a ação política a partir das mínimas chances revolucionárias que cada presente comporta.

Trata-se, assim, mais do que buscar um sistema fechado em Benjamin, de acompanhar o movimento crítico que se realiza por uma lógica de ressonâncias, e que se apresenta finalmente na criação de modos de escapar a uma racionalidade meramente funcional, facilmente capturável pela ordem capitalista e transformada em mais uma de suas estruturas conformadas. Forma e conteúdo se mesclam, então, na expressão de um pensamento criador de novas maneiras de experienciar a vida, o tempo, a experiência histórica e política.

2

A experiência no tempo vazio e homogêneo

2.1

Benjamin romântico, materialista e messiânico

A ordem do profano tem de se orientar pela ideia de felicidade⁸

Toda forte influência, ao mesmo tempo que informa, é transformada e *citada* por Benjamin na colocação de seus próprios problemas. Por mais interessante que possa ser empenhar-se em rastrear a maneira pela qual elas se exerceram sobre seu pensamento ao longo dos anos, não é exatamente a isto que se propõe este tópico. A tarefa demandaria por si só um esforço especificamente vasto, na medida em seria necessário acompanhar de perto não apenas por onde passa Benjamin como leitor e escritor, mas as próprias transformações e agenciamentos realizados entre as influências que, quando capturadas em suas reflexões, tomam novas formas e abrem-se a novos sentidos.

Pretendemos, além de situar minimamente as reflexões do autor, afastar um tipo de leitura tendente a hierarquizar o papel das influências sobre seu pensamento, como se fosse necessário buscar uma coerência que faltaria naturalmente à obra. Tal leitura correria o risco de minimizar as transformações que Benjamin produz na composição de seu próprio pensamento. Acreditamos, ao contrário, que acompanhar os movimentos realizados por Walter Benjamin implica estar atento àquilo que ele, ao apoiar-se, transforma, produzindo suas próprias destruições, construções e alquimias críticas⁹.

Ainda assim acreditamos ser possível abordar, mesmo que de maneira breve e sem pretensões exaustivas, alguns dos principais pontos nos quais se apoia o pensamento benjaminiano. Isso sem perder de vista que, aqui, importa-nos sobretudo ensaiar uma entrada na obra acompanhando o fio indicativo de sua filosofia da história (o que não se confunde com a expectativa de nela encontrar qualquer sistema fechado, ao contrário)¹⁰.

⁸ BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. Em: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 23.

⁹ O termo faz alusão ao livro: CASTRO, Claudia. *A alquimia da crítica*. – Benjamin e *As afinidades eletivas* de Goethe. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2011.

¹⁰ Michael Löwy pontua com razão que: “Não há, em Benjamin, um sistema filosófico: toda a sua reflexão toma a forma do ensaio e do fragmento – quando não da citação pura e simples, em que as passagens tiradas de seu contexto são colocadas a serviço de seu próprio itinerário.” LÖWY,

Considerando que o objeto deste trabalho é investigar a relação da memória com a abertura do presente para a criação do porvir¹¹, importa desde já pontuar certos elementos especificamente determinantes à filosofia da história benjaminiana, a partir de suas principais influências.¹² Trata-se de buscar traçar algumas das particularidades de tais influências em sua inseparabilidade – o que pode parecer, à primeira vista, paradoxal, mas que julgamos ser essencial para nos aproximarmos do problema colocado por Benjamin: a conformidade acrítica do presente na modernidade, ao qual o tema da memória parece responder.

Partindo desta perspectiva, seguimos o entendimento de Michel Löwy, quando este afirma ser possível perceber em Walter Benjamin, crítico moderno da modernidade¹³, a articulação de três principais pontos de apoio: o Romantismo alemão, o messianismo judaico e o marxismo¹⁴. Por crermos na improdutividade de remarcar uma linha ou um limite exato entre essas influências, os elementos que compõem o subtítulo deste capítulo não serão divididos em outros sub-tópicos, mas tratados conjuntamente. Procuramos com isso dar a ver alguns dos elementos desses pontos de apoio na colocação do problema benjaminiano referente à percepção da história como abertura para a criação do novo.¹⁵

Michael. *Walter Benjamin: aviso de Incêndio - uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Editora Boitempo, 2005, p. 17.

¹¹ Importa destacar que a palavra “porvir” será utilizada ao longo deste trabalho para se referir àquilo que ainda não ocorreu, que, portanto, ainda não foi construído na experiência histórica. O uso do termo neste estudo não pretende abarcar qualquer aprofundamento conceitual acerca dos sentidos que a palavra pode apresentar, e distintamente, em diferentes escolas da tradição filosófica; simplesmente, será usado como referência à perspectiva messiânica de Walter Benjamin, como a realidade ainda não criada pela experiência. Nas palavras de Rafael Vieira: “O porvir benjaminiano não é uma futurologia. Benjamin sempre evitou qualquer projeção idealizada do futuro por duas razões principais: a primeira era evitar nos recolocar em uma concepção de história que projeta um futuro idealizado e termina por anular o presente e reconduzir a percepção do tempo até esse futuro chegar como sendo um tempo linear e homogêneo; a segunda razão é rejeitar a a-historicização do pensamento ou a sobrevalorização do pensamento isolado, que termina por projetar um futuro idealizado deslocado de qualquer sujeito coletivo concreto e movimento real.” VIEIRA, Rafael. *Walter Benjamin: O direito, a política e a ascensão e colapso da República de Weimar (1918/9)*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2016, p. 208.

¹² LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de Incêndio - uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Editora Boitempo, 2005, p. 17.

¹³ Ibid, p. 15. Seguindo o entendimento de Robert Syre e Michael Löwy, por mais forte que possa ser a rebeldia com que autores românticos, como o próprio Benjamin, pensam a modernidade, eles não deixam de ser profundamente informados por seu tempo. Assim, se “reagem emocionalmente, refletindo, escrevendo contra a modernidade, estão reagindo, refletindo e escrevendo em termos modernos.” Ver: SYRE, Robert., LÖWY, Michael. *Romanticism against the tide of modernity*. Durham/London: Duke University Press, 2001, p. 21.

¹⁴ LÖWY, Michael. Op.Cit., p. 17.

¹⁵ O tema da história como abertura será desenvolvido no desenrolar deste trabalho, mas é interessante desde logo apresentar uma pequena e esclarecedora afirmação de Michel Löwy sobre este ponto: “Por meio do abandono do modelo teológico ocidental, passa-se de um tempo de necessidade para um tempo de possibilidades, um tempo aleatório, aberto em todos os momentos à

Para abordar primeiramente a ressonância do Romantismo Alemão em Benjamin, tema sobre o qual se aprofunda em sua tese de doutorado, importa ter à vista que esse movimento não se reduz necessariamente a uma postura marcada pelo desejo melancólico de retorno ao passado. Certamente uma dissonância se instala no interior do gesto romântico, evidenciando uma distância naquilo que, nos autores do Romantismo, faz mover o olhar em direção ao passado em busca da requalificação do presente¹⁶. Nesse sentido, a atitude romântica pode apresentar faces conservadoras ou, ao contrário, revolucionárias¹⁷.

Em uma das pontas dessa dissonância, o descontentamento com a época se manifesta em alguns autores como vontade de reconstituir um momento anterior, em seus valores e modos de vida, tal como idealizados no presente; na outra, paradoxalmente, busca-se não a restituição de determinada época, mas a liberação do presente para a criação do futuro. Neste ponto, Michael Löwy afirma, sobre a visão de mundo romântica, que: “Seu olhar nostálgico do passado não significa que ela seja necessariamente retrógrada: reação e revolução são aspectos possíveis da visão romântica do mundo.”¹⁸

Segundo o mesmo autor, o Romantismo não se limita a uma escola literária, mas constitui “uma estrutura de sensibilidade que se manifesta em todas as esferas da vida cultural”, uma visão de mundo (*Weltanschauung*) caracterizada como:

uma crítica cultural à civilização moderna (capitalista) em nome de valores pré-modernos (pré-capitalistas) – uma crítica ou um protesto relativo aos aspectos sentidos como insuportáveis ou degradantes: a quantificação e a mecanização da vida, a reificação das relações sociais, a dissolução da comunidade e o desencantamento do mundo¹⁹.

Em Benjamin, é pelo ímpeto revolucionário, de emancipar a ação em relação às forças *vencedoras* da história, que “não têm cessado de vencer”²⁰, que se privilegia o salto para o passado. Esta ideia se opõe à representação do passado como um conjunto de acontecimentos finalizados, cujo encadeamento deveria ser

irrupção imprevisível do novo.” LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de Incêndio - uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Editora Boitempo, 2005, p. 141.

¹⁶ SYRE, Robert., LÖWY, Michael. *Romanticism against the tide of modernity*. Durham/London: Duke University Press, 2001, p. 22.

¹⁷ Ibid, p. 5.

¹⁸ LÖWY, Michael. Op.cit., p. 18.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Na tese XI das teses *Sobre o conceito da história*, Benjamin afirma que o historiador materialista é aquele que sabe que “tampouco os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.” BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 244.

meramente “descoberto” e revelado pela História²¹. Nessa oposição, supera-se a corrente perspectiva sobre o passado como um todo fechado, imutável e do qual o presente seria a decorrência natural e necessária.

Benjamin parece extrair do movimento romântico, cujos indícios se encontram desde os escritos mais antigos, a conquista de um desvio crítico do presente, do estado atual de coisas. Já no artigo de 1913, *Diálogo sobre a religiosidade do presente*, recuperado por Löwy em *Aviso de incêndio*, Benjamin dá a ver aquilo que lhe inspira o Romantismo: “Nós tivemos o Romantismo e lhe devemos a grande percepção do lado noturno do natural... Mas vivemos como se o Romantismo jamais tivesse existido.”²²

O que Benjamin decalca dessa estrutura de sensibilidade é justamente a possibilidade de colocar o presente em crítica, de maneira que voltar os olhos para o acontecido constitui um movimento do agora, que não busca um retorno ao passado tal como foi, ou uma reconstrução factual “objetiva”, mas sim a desnaturalização do estado de coisas atual, visando com isso a qualificação do presente como abertura para a construção de um “porvir emancipado”²³.

Leitor de Nietzsche desde muito jovem²⁴, Benjamin parece compartilhar com este autor a visão de crítico da cultura, bem como a preocupação em alcançar uma concepção da história que não refletisse simplesmente um evolucionismo social “vulgar”.²⁵ Considerando o caminho benjaminiano, a relação entretida em sua obra entre o presente e o passado busca alcançar justamente uma concepção da história em que não se confundem a manutenção de determinada ordem com a natureza; isto é, alcançar uma concepção da história liberada da naturalização de uma determinada ordem econômica e social, justamente por enxergá-la como tal. Finalmente, uma concepção da história que não desviasse o olhar das ruínas em geral despercebidas pela historiografia tradicional, na organização dos

²¹ A “História” escrita com a primeira letra maiúscula faz alusão à historiografia positivista.

²² W. Benjamin, “Romantik”, 1913, em *Gesammelte Schriften* (Frankfurt, Suhrkamp, 1977), II, 1, p. 46. Apud: LÖWY, Michel. Op.Cit., p. 19.

²³ VIEIRA, Rafael. *Walter Benjamin: O direito, a política e a ascensão e colapso da República de Weimar (1918/9)*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2016, p. 27.

²⁴ Segundo Katia Muricy, o jovem Benjamin guardava intimidade com os escritos de Nietzsche, ocupando-se com a crítica da cultura e voltando-se sobretudo para a busca por uma dimensão filosófica da crítica. MURICY, Katia. *Alegorias da dialética*. Rio de Janeiro: Nau, 2009, p. 41.

²⁵ Para esclarecer o emprego da palavra vulgar, cito Benjamin nas *Passagens*: “Considerando a economia política, Marx caracteriza magnificamente como ‘seu elemento vulgar’ ‘o elemento que nela é mera reprodução da aparência como representação da aparência’. Cit. em Korsch, *Karl Marx* (manuscrito), vol. II, p. 22. Este elemento vulgar deve ser igualmente denunciado nas outras ciências.” BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 799.

acontecimentos históricos considerados relevantes à formulação de uma cadeia de continuidade entre passado, presente e futuro.

O tom romântico de Benjamin aparece, então, na busca de um desvio do presente pelo passado, e não se resume a um ar melancólico em relação a um período anterior idealizado no presente.²⁶ Jeanne Marie Gagnebin chama atenção, nesse sentido, para o fato de que:

o lado nostálgico do pensamento de Benjamin, lado certamente presente ao longo de toda sua obra, ganha um peso desmesurado em detrimento de sua dimensão exotérica, vanguardista e ‘materialista’, dimensão igualmente essencial que não pode ser reduzida ao jogo de diversas influências (...)²⁷.

O tom romântico de Benjamin compõe-se com o que pode ser entendido como um segundo ponto de apoio para seu pensamento: uma profunda crítica ao capitalismo, presente desde seus escritos iniciais e que vai ganhando contornos cada vez mais materialistas, sobretudo a partir do contato com o marxismo, em meados dos anos 1920.²⁸

Quanto mais avançava o capitalismo, mais as relações humanas e a experiência da vida moderna pareciam a Benjamin reificadas, dada a universalização do valor e o pensamento quantificador que compreende a racionalidade apenas em seu aspecto instrumental. Sua crítica à modernidade não vai, assim, desacompanhada de uma perspectiva que coloca em crise também a naturalização desse sistema de exploração e quantificação, notadamente a partir dos seus efeitos reificadores sobre a experiência, o tempo, a vida.

O alastramento do valor como operador de uma racionalidade instrumental mercantilizada e a reificação das relações humanas não se resumem a meros efeitos contornáveis da forma de produção capitalista, mas são elemento necessários para seu desenvolvimento e sua reprodução. Produz-se a partir deles, como *fisionomia da época*, a transformação da experiência individual e coletiva. A cultura e a vida

²⁶ LÖWY, Michael. Op. Cit., p. 18. É importante neste ponto fazer uma ressalva quanto à materialidade histórica desse passado utópico. Se, para Michael Löwy, esse retorno diz respeito ao reestabelecimento de uma ordem harmônica anterior, pré-capitalista, historicamente localizado da “história original” e da “pré-história”, Jeanne Marie Gagnebin aponta para uma outra direção. Para a autora, Löwy acaba privilegiando “o lado arcaizante desse conceito”, e perdendo de vista que, em Benjamin, a apreensão do tempo histórico se dá “em termos de intensidade e não de cronologia”. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, pp. 8-9.

²⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Op.Cit., p. 8.

²⁸ De acordo com Jeanne Marie Gagnebin, é certo que o interesse de Benjamin pelo marxismo ganhou força a partir de 1924, já depois de ter conhecido Asja Lascis, sua “amiga russa”. Mas também é certo que mesmo antes disso, no começo dos anos 1920, Benjamin já lia Ernst Bloch e Lukács. Já tinha, portanto, algum contato com a filosofia marxista. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 36.

tornam-se expressão da estrutura econômica; a sociedade torna-se produtora de mercadoria, sem perceber-se a si mesma como tal.²⁹ Nas palavras de Walter Benjamin:

Marx expõe a relação causal entre economia e cultura. O que conta aqui é a relação expressiva. Não se trata de apresentar a gênese econômica da cultura, e sim a expressão da economia na cultura. Em outras palavras, trata-se de apreender um processo econômico como fenômeno primevo perceptível, do qual se originam todas as manifestações de vida das passagens (e, igualmente, do século XIX).³⁰

Por sua vez, essa forma de produção econômica exige um movimento permanente de reinvenção e de reprodução de condições adequadas à manutenção de suas formas de exploração. Trata-se, então, com Benjamin, de perceber no capitalismo a conformação das relações humanas à reprodução dessa ordem econômica e ao seu modo de vida correspondente, onde a experiência se vê reduzida à homogeneização e à repetição do mesmo.

Se desde os primeiros escritos Benjamin já demonstrava um descontentamento com a experiência da vida transformada pelo capitalismo, foi a partir de 1924, quando teve contato pela primeira vez com *História e consciência de classe*, de Lukács, que o marxismo passou a fornecer-lhe novos instrumentos para a reflexão e hoje pode ser entendido, à luz da leitura de Löwy, como um dos três grandes pontos de apoio de seu pensamento. Como bem esclarece Leandro Konder:

O que Benjamin encontra no marxismo não é tanto um sistema conceitual constituído, sólido, maciço, mas um admirável conjunto de conceitos que já surgem vocacionados para radicalizar a crítica à sociedade burguesa e para impulsionar a revolução contra o capitalismo.³¹

De acordo com o mesmo autor, ainda que nem tantos detalhes sejam conhecidos acerca das particularidades próprias à leitura que Benjamin faz diretamente da obra de Marx e Engels, é notável como sua aproximação com o pensamento marxista não segue ditames propriamente doutrinários e ortodoxos. Mais do que encontrar nessa filosofia soluções prontas e fechadas parece importar-

²⁹ WEBER, Thomas. Experiência. Em: *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las quarenta, 2014, p. 517. Sublinho neste ponto o seguinte trecho das *Passagens*: “A propriedade que recai sobre a mercadoria como seu caráter fetichista é inerente à própria sociedade produtora de mercadorias, não como ele é em si, mas como ela representa a si mesma e acredita compreender-se quando faz abstração do fato de que ela produz mercadorias.” BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 1084.

³⁰ BENJAMIN, Walter. Op.Cit, p. 763.

³¹ KONDER, Leandro. *Benjamin e o marxismo*. Em: Revista Alea: Estudos Neolatinos. Volume 5, número 2, dezembro 2003, p. 165.

lhe, no marxismo, a conquista de instrumentos capazes de afinar a crítica à sociedade burguesa e à experiência na modernidade³².

Desses instrumentos, destaca-se, por exemplo, o entendimento definitivo de que a crítica e a produção teórica não serão efetivas enquanto forem alheias à prática e vice-versa. Se a prática “pede” teoria, esta só pode corresponder a tal demanda na medida em que se implica na própria prática, participando dela³³. Valorização, portanto, da relação do conhecimento com o encontro do homem com o mundo.

Especificamente importa-nos a maneira como a valorização dessa associação entre teoria e prática ilumina a crítica benjaminiana quanto ao tema do *progresso*, o que ficará mais claro no decorrer deste trabalho. Desde já, no entanto, esclarecemos que Benjamin recusa uma postura comum à sua época (e ainda hoje) que pressupõe a história humana como o caminho *contínuo* em direção a um progresso inevitável, positivo, universal.

É interessante acompanhar a crítica benjaminiana sobre a “obtusa fé no progresso”³⁴ com uma outra perspectiva, trabalhada por Hans Blumenberg.³⁵ Isto inclusive para que não percamos de vista que Benjamin não se opõe ao aperfeiçoamento da técnica e das formas da vida humana, mas sim à crença cega no desenrolar do tempo em direção a um “final” positivo e necessário, postura que acaba por minimizar o papel da ação (revolucionária) na produção da realidade.

A menção a Blumenberg interessa nesta altura porque o autor acrescenta novas cores ao espectro de análise da ideia de progresso como marcador da modernidade. Se a discussão sobre a concepção moderna do progresso tendia a ser permeada pela lente da secularização de ideias propriamente medievais, que teriam sido, nessa perspectiva, transferidas ao novo período histórico com novas roupagens, Blumenberg disputa outra perspectiva sobre a percepção moderna do progresso.

Se me é permitido apresentá-la brevemente, do ponto de vista de Blumenberg, aquilo que marca a modernidade menos diz respeito à crença no progresso como desenvolvimento natural da história, e mais à percepção de que a criação da realidade, de novos campos de possibilidade, depende unicamente da

³² Ibid.

³³ Ibid, p. 167.

³⁴ Essa expressão é empregada por Benjamin na décima tese *Sobre o conceito de História*. BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 246.

³⁵ BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Massachusetts: MIT Press, 1985.

ação humana no mundo. Segundo Blumenberg, o que as análises sobre a modernidade baseadas a partir unicamente da ideia de secularização deixam de lado é que elas desconsideram o fato de que a própria concepção de “mundo”, da existência de uma realidade propriamente “mundana”, é desenvolvida ao mesmo tempo em que se desmantelavam as expectativas escatológicas sobre a existência.³⁶

Assim, na passagem da Idade Média para a modernidade, quando o transcendental perde o estatuto de fonte principal de compreensão da ordem (ou desordem) do mundo, estala à modernidade a percepção de que cabe à ação humana criar a própria realidade. O desenvolvimento da técnica e do pensamento eram os caminhos pelos quais tornava-se possível criar formas condizentes à melhoria da vida, à criação do mundo a partir do objetivo de aperfeiçoamento da vida no mundo. Esse “progresso” afastava-se, então, do condicionamento da vida a uma instância superior, transcendente.

Para Blumenberg, a captura da noção de progresso pela crença no desenrolar evolutivo e necessário em direção a um fim determinado e positivo, diz respeito mais à *re-ocupação*, na formulação das perguntas modernas, por marcadores característicos da época anterior do que a uma atitude propriamente moderna.³⁷ A transformação da noção de progresso em crença na evolução necessária é sinal de que, ainda que a esfera transcendental tenha deixado de responder suficientemente às perguntas colocadas pela modernidade, o operador que as formulara ainda correspondia ao que era próprio da época anterior: a pergunta pelo absoluto.

Ao choque produzido pela ausência do transcendente como determinante do mundo humano, e da consequente atribuição à própria humanidade da criação de seu destino, a modernidade responde, inicialmente, com um sentimento original, qualificado por Blumenberg como *self-assertion*.³⁸ No entanto, essa resposta se transforma, com o tempo, no seu oposto. A concepção do progresso como evolução universal e necessária da humanidade é, portanto, fruto da *ocupação* dessa originalidade moderna (*self-assertion*) pela pergunta pelo absoluto, marcador da época anterior. A leitura de Blumenberg se mostra pertinente inclusive se nos mantivermos atentos ao fato de que aquilo que Benjamin critica na ideia de

³⁶ BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Massachusetts: MIT Press, 1985, p. 47.

³⁷ Ibid.

³⁸ BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Massachusetts: MIT Press, 1985, p. 47.

progresso é a “hipóstase acrítica” de ver ali “a assinatura do curso da história em sua totalidade”.³⁹

A confusão da história com a auto-realização de um progresso universal, positivo e necessário, isto é, a concepção do tempo histórico baseada na crença no progresso, Benjamin a evidencia paradoxalmente nos campos socialista e burguês de então, e a ambos atribui uma postura conformista em relação ao desenrolar histórico.⁴⁰ Se, por um lado, a burguesia se guiava pela fé no progresso, por outro, essa crença também estava presente na perspectiva socialista, que atribuía ao proletariado, de maneira por demais otimista no contexto desse “evolucionismo vulgar”, um lugar de privilégio na flecha da história em direção ao progresso.

Em ambos os casos, no historicismo burguês⁴¹ e na historiografia socialista, a crença na história como história universal e necessária acabava por desvalorizar o papel da ação criadora no presente, confundindo a experiência com uma postura de conformidade passiva. Nas palavras de Benjamin, em um trecho retirado das *Passagens*:

O conceito de progresso precisou opor-se à teoria crítica da história a partir do momento em que deixou de ser usado como medida de determinadas transformações históricas para servir como medida da tensão entre um lendário início e um lendário fim da história. Em outras palavras: tão logo o progresso se torna assinatura do curso da história *em sua totalidade*, o seu conceito aparece associado a uma hipótese acrítica, e não a um questionamento crítico. Este último se reconhece, no estudo concreto da história, pelo fato de conferir ao retrocesso contornos tão nítidos quanto a qualquer progresso. (...) ⁴²

³⁹ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 520.

³⁹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Prefácio – Walter Benjamin ou A história aberta. In: BENJAMIN, Walter. Op.Cit., p.9.

⁴⁰ Essa posição é mais expressamente evidente sobretudo, na tese XI das famosas teses *Sobre o conceito de história*. BENJAMIN, Walter. Op.Cit. p. 244.

⁴¹ Ainda que não seja objetivo deste trabalho aprofundar o debate em torno do historicismo, importa mesmo assim recorrer às palavras sintéticas de Jeanne Marie Gagnebin sobre esta filosofia da história, para que se possa perceber o que Benjamin pretendia criticar com sua filosofia da história. Para a autora, o historicismo pode ser entendido como a filosofia da história mais influente na época em que viveu Walter Benjamin, tendo nascido “da oposição à visão hegeliana do desenvolvimento progressivo da história em direção a um objetivo último, reivindica a singularidade de cada momento da história humana, independentemente do seu lugar em um processo global, cujo fim não se pode prever. Cada momento da história forma uma unidade em si, dotada do mesmo valor que as outras e só pode ser compreendida e descrita de maneira adequada se o historiador deixa de lado qualquer opinião preconcebida sobre o curso global da história, para mergulhar sem preconceitos no estudo dos fatos, e tentar reviver cada época de acordo com seus próprios critérios. (...) Os adversários do historicismo condenaram-lhe aquilo que justamente constitui sua força: um relativismo total e uma erudição maçante, já que a minuciosa descrição do passado não encontra qualquer justificativa para além de si mesma.” GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 63.

⁴² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 792.

A preocupação que seguirá permeando as reflexões de Benjamin ao longo de seu trabalho, e que se pode verificar desde os textos de juventude, como em *A vida dos estudantes*, até o último de seus escritos, as famosas teses *Sobre o conceito de história*⁴³, é uma preocupação em relação ao esvaziamento do papel da ação como determinante para a criação do porvir⁴⁴.

Nesse sentido, se a espera conformista pela auto-realização de um futuro necessário e positivo substitui a ação política, o que Benjamin vê diante de si não é a efetuação do desenvolvimento voltado à melhoria das condições da vida humana, mas, ao contrário, a catástrofe. Invertendo a proposição marxiana, enxerga o progresso como a locomotiva que se deve interromper.⁴⁵

O tema da interrupção, dada sua relação com o tempo messiânico em Benjamin, leva-nos a apresentar o último dos três pontos sobre os quais se apoia seu pensamento: a teologia, sobretudo judaica. Longe de poder ser reduzida a um recurso meramente metafórico, ela informa das primeiras às últimas reflexões do autor, atravessando sua obra.

⁴³ Se é mais corrente o reconhecimento de que há, nas teses sobre a história uma formulação crítica explícita sobre o “progresso”, pode ser interessante retomar a maneira como o tema aparece em *A vida dos estudantes*, texto de juventude, que já reunia uma série de elementos que acompanharão o autor por toda a vida. Neste texto, Benjamin afirma que: “Há uma concepção da história que, confiando na eternidade do tempo, só distingue o ritmo dos homens e das épocas que correm rápida ou lentamente na esteira do progresso. A isso corresponde a ausência de nexos, a falta de precisão e de rigor que ela coloca em relação ao presente. As considerações que se seguem visam, porém, a um determinado estado de coisas no qual a história repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os elementos do estado final não estão presentes como tendência amorfa do progresso, mas encontram-se profundamente engastados em todo presente, como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. Transformar o estado imanente de plenitude de forma pura em estado absoluto, tomá-lo visível e soberano no presente – eis a tarefa histórica”. BENJAMIN, Walter. *A vida dos estudantes*. Em: *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie (Escritos escolhidos)*. BOLLE, Willi (seleção e apresentação). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Cultrix, 1986, p. 151.

⁴⁴ É importante notar neste ponto que a busca por um conceito de experiência se manifesta de maneira diferente nos escritos de juventude e nos posteriores, de maior maturidade. Se a complicação entre crítica teórica e ação concreta está presente na maior parte dos escritos de Benjamin, isto não se verifica nos escritos de juventude. Quando, ainda vinculado ao movimento estudantil, preocupava-se em buscar um conceito de experiência distinto daquele que, aos seus olhos, se adequava ao modo de vida burguês, inclinava-se a uma perspectiva mais metafísica sobre o que seria a “experiência autêntica”, chegando a ter rejeitado qualquer aproximação do exercício filosófico com a prática das lutas, identificando qualquer movimento político com as ideologias burguesas do progresso. Para o jovem crítico da cultura e integrante do movimento estudantil, tratava-se de liberar experiência da sua concepção presa à perspectiva dos mais velhos, da moral burguesa. Como esclarece Katia Muricy, para o jovem Benjamin, “o lugar da crítica é o modo da experiência histórica, entendida como atividade do espírito. Seu exercício – uma sensibilização face às manifestações do espírito, que deve ser capaz de discernir em qualquer fenômeno – tem como preço a abdicação da intervenção ativa no curso da história.” MURICY, Katia. *Alegorias da dialética*. Rio de Janeiro: Nau, 2009, p. 44.

⁴⁵ BENJAMIN, Walter. *Paralipômenos. O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, pp.175-176.

A forte presença de motivos próprios à teologia, de centralidade inquestionável, talvez seja também um dos elementos mais desconcertantes para os seus leitores – Jeanne Marie Gagnebin lembra-nos que este pode ser o ponto do pensamento benjaminiano que representa mais significativamente o conflito que opõe a presença da teologia judaica e o materialismo histórico, inclusive entre os seus amigos mais próximos⁴⁶.

Dentre os perigos que se colocam à leitura estão, por exemplo, a tendência a identificar em Benjamin uma “intenção a conciliar aspirações religiosas e lutas políticas”⁴⁷, bem como a reduzir a presença da teologia a um recurso metafórico meramente ilustrativo de uma ideia que dela prescindiria. Ao contrário, se a teologia é “ocultada”, isso mais diz respeito ao tipo de tarefa que indica, ou seja, a de absorvê-la totalmente no pensamento, do que a minimização de sua importância ou da exaltação a formas religiosas historicamente conhecidas.

A esclarecedora proposta de Jeanne Marie Gagnebin neste ponto é que se pode distinguir no pensamento benjaminiano *teologia* de *religião*. Se, como ela, tomarmos por religião “um conjunto de teorias e práticas que visa à integração do homem no mundo, sua ligação com ele e, principalmente, a aceitação do sofrimento e da morte por meio do reconhecimento de um sentido transcendente,”⁴⁸ compreendemos que a presença da teologia nos escritos de Walter Benjamin disso se diferencia.

O motivo desta distinção aparece nas teses sobre a história (onde o assunto parece expressar-se de forma mais explícita), mas também antes disso, por exemplo, no ensaio de 1916 *Sobre linguagem em geral e a linguagem do homem* e no texto sobre Kafka.

No texto sobre a linguagem, Benjamin se preocupa em esclarecer expressamente que o recurso ao texto da *Genesis* não significa que veja na bíblia a fonte de uma verdade revelada; tampouco, que pretende realizar uma interpretação desse texto. Ao recorrer a motivos teológicos, explica, propõe-se a “indagar o que

⁴⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 29.

⁴⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 179.

⁴⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 188.

resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem.”⁴⁹

De modo semelhante, no ensaio sobre Kafka, expressa que sua perspectiva teológica se distancia de concepções religiosas, acusando-as de partirem de “certos-lugares comuns teológicos” sendo este, para ele, um dos mal-entendidos mais regularmente presentes em muitos comentários realizados sobre Kafka⁵⁰.

Nas teses *Sobre o conceito de história* os motivos teológicos aparecem de maneira explícita – o que, no entanto, não pode ser abordado sem que se leve em conta a preocupação do autor de que elas, se publicadas tal como se apresentavam, poderiam ser objeto de graves mal-entendidos.

Logo na primeira tese, a teologia aparece como aquilo que, para a ação do boneco que encarna o materialismo histórico, é ao mesmo tempo imprescindível e oculto. Ela é representada pela imagem do anão corcunda que, sob a mesa de xadrez, permanece escondido por um jogo de espelhos. A ilusão que afasta à primeira vista a presença do anão corcunda da cena é também o que garante a ele, materialismo histórico, sempre vencer. A centralidade da teologia em Benjamin diz respeito à sua absorção pelo crítico materialista a tal ponto que o próprio texto sagrado se torne dispensável⁵¹.

Mais uma vez, fica clara a razão da distinção feita por Jeanne Marie Gagnebin. Como o próprio Benjamin explica na conhecida passagem em que se utiliza da imagem do mata-borrão, a teologia se relaciona com seu pensamento na medida em que se encontra totalmente absorvida por ele: “Meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão está para a tinta. Ele está totalmente embebido dela. Mas se fosse pelo mata-borrão, nada restaria do que está escrito”.⁵²

A herética teologia benjaminiana se distingue, assim, de uma teologia “especializada” e de uma concepção religiosa da realidade.⁵³ Não busca encontrar

⁴⁹ BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. Em: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. (Organização, apresentação e notas por Jean Marie Gagnebin). São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013, p. 60.

⁵⁰ “Há dois mal-entendidos fundamentais possíveis em relação a Kafka: recorrer a uma interpretação natural e a uma interpretação sobrenatural. Ambas – a psicanalítica e a teológica – ignoram o essencial.” BENJAMIN, Walter. Franz Kafka – A propósito do décimo aniversário de sua morte. Em: BENJAMIN, Walter. Franz Kafka – a propósito do décimo aniversário de sua morte. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 165.

⁵¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin*. Op. Cit., p. 190.

⁵² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 780.

⁵³ PANGRITZ, Andreas. Teología. Em: *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las quarenta, 2014, p. 1222.

nos motivos teológicos uma utopia a ser realizada, tampouco regras para a vida profana.

Uma importante chave para compreender a articulação promovida por Benjamin entre essas influências, que podem parecer incompatíveis à primeira vista, está no fato de que sua perspectiva teológica retira do judaísmo o entendimento de que “a vinda do Messias” diz respeito a um acontecimento do mundo material e político, e não a uma realização própria ao plano transcendental.⁵⁴ Esse atravessamento de temas da teologia judaica no pensamento benjaminiano ilumina por que, para Benjamin, faz-se necessário “cruzar a destruição revolucionária com a ideia da redenção.”⁵⁵

Dessa maneira, elementos como a associação entre “tempo messiânico” e “sociedade sem classes” (“Marx secularizou na representação da sociedade sem classes a representação do tempo messiânico”⁵⁶); a realização profana do reino messiânico como “selo” de um mundo redimido; e a utilização do modo de interpretação talmúdica para o exercício da rememoração enquanto tarefa do historiador materialista são apenas alguns dos exemplos que dão a ver a impossibilidade de dissociar, em Benjamin, as influências promovidas pela teologia, pelo romantismo e pelo marxismo na elaboração de um pensamento (e sua apresentação) que lhe é original e que torna difícil sua classificação diante de categorias filosóficas tradicionais.⁵⁷ Uma vez aceita essa imbricação, a abordagem de temas benjaminianos parece-nos tornar-se mais precisa.

2.2

Ordem do mito, direito, destino

A experiência de nossa geração: o capitalismo não morrerá de morte natural.⁵⁸

Com forte presença nos primeiros textos de Walter Benjamin, caracterizados por preocupações de tom mais metafísico, e nas obras voltadas à filosofia da linguagem, as reflexões que mobilizam *mito* e *destino* ganham com o

⁵⁴ Ibid, p. 1206.

⁵⁵ Ibid, p. 1212.

⁵⁶ BENJAMIN, Walter. Paralipômenos (Arquivo Benjamin, manuscrito 1098, frente). In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, pp. 176-177.

⁵⁷ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de Incêndio - uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Editora Boitempo, 2005, p. 14. Para o autor, a obra de Benjamin “se apresenta como um bloco errático à margem das grandes tendências da filosofia moderna.”

⁵⁸ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 1080

tempo contornos mais materialistas.⁵⁹ A ordem do mito e sua vinculação com o direito e o capitalismo, ou seja, com a manutenção da ordem burguesa, compõem uma parte importante da formulação da crítica benjaminiana a respeito das concepções hegemônicas de experiência, tempo e história na modernidade, o que ressoa em sua crítica acerca da necessidade de liberação do presente para a experiência autêntica, histórica e política. Desse modo, abordar brevemente a interseção entre os três conceitos torna-se pertinente a este trabalho⁶⁰.

Nas reflexões de Walter Benjamin, o tema do mito reflete a preocupação com a desnaturalização de uma ordem que parece alheia à vida tomada em sua plenitude, enquanto busca pela justiça e pela felicidade. Tal ordem efetua, em termos benjaminianos, a incidência de forças *míticas* sobre o vivente, atrelando-o ao *destino*.

Cabe desde já esclarecer que o mito não designa, em Benjamin, uma época da humanidade superada pela racionalidade, mas se refere

a um fundo de violência que sempre ameaça submergir as construções humanas, quando estas repousam sobre a obediência às convenções sociais e não sobre decisões tomadas por sujeitos que se arriscam a agir histórica e moralmente⁶¹

Colocação que perde sentido se não se considera que “para o jovem Benjamin a moral não tem a ver com a aceitação do direito, mas sim com a busca da justiça”⁶².

A crítica à ordem do mito converge com seu olhar atento para os rumos da sociedade moderna no desenvolvimento do capitalismo e seus efeitos sobre a vida. No inacabado fragmento *Capitalismo como religião*, escrito na juventude, Benjamin relaciona explicitamente a ordem do mito ao desenvolvimento do capitalismo.

⁵⁹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. Em: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, p. 9.

⁶⁰ Ainda que não se trate do objetivo deste trabalho realizar uma análise profunda sobre esses temas, sua apresentação permanece pertinente na medida de sua relevância para a elaboração benjaminiana de uma filosofia da história. No entanto, é importante demarcar que não se buscará uma exposição que aprofunde os conceitos considerando sua aparição e sua ressonância ao longo de toda a obra benjaminiana. Trata-se mais da tentativa de apresentá-los na caracterização de uma ordem à qual corresponde a necessidade de sua filosofia da história. Não será feita, assim, uma análise minuciosa dos temas do mito, do destino e do direito, para a qual seria necessário um mergulho mais profundo tanto nas reflexões voltadas à crítica literária, de sua filosofia da linguagem – sobretudo nos trabalhos sobre a obra de Goethe e de Baudelaire e nos ensaios sobre Kafka –, quanto nos textos escritos por Benjamin na juventude. Esses esforços constituiriam por si a criação de uma outra constelação conceitual, implicando outras entradas possíveis na obra de Walter Benjamin.

⁶¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. In: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 57.

⁶² Ibid, pp. 57-8.

No texto em questão, afirma que é característica do sistema capitalista absorver os elementos míticos das religiões que o precederam para constituir seu próprio mito⁶³, e aponta alguns traços da estrutura religiosa do capitalismo⁶⁴. Apenas a título de apresentação, abordaremos esses aspectos, buscando compreender a caracterização da ordem mítica, sua relação de engendramento com a sociedade moderna capitalista e os efeitos que produz sobre a experiência na modernidade.

O primeiro desses traços diz respeito ao fato de o capitalismo ser, para Benjamin, uma religião *cultural* – sem qualquer dogma ou teologia, mas na qual “as coisas ganham significado em sua relação direta com o culto”.⁶⁵ Esse primeiro aspecto remete, para Benjamin, a um utilitarismo em formato religioso. Em segundo lugar, identifica que o culto da religião do capitalismo tem uma duração permanente – “não há dia que não seja festivo no sentido terrível da ostentação de toda pompa sagrada, da mais extrema intensidade da veneração”⁶⁶. O terceiro aspecto é que esse sistema opera pela reprodução da culpa – o culto, ainda que seja constante, não guarda qualquer caráter expiatório; diz respeito, ao contrário, à produção permanente da culpa e da dívida. Como quarto aspecto, Benjamin afirma que o Deus do capitalismo precisa ser sempre ocultado e só pode ser invocado em sua culpabilização.⁶⁷

Se a forma de produção capitalista e a forma social a ela correspondente podem ser vistas por Benjamin como um sistema religioso, José Antonio Zamora chama a atenção para o fato de que é particular a essa “religião” não se estruturar a partir da bifurcação entre imanência e transcendência.⁶⁸ Ao contrário da maioria das demais religiões, o capitalismo não conta com uma “divindade solícita com suas estruturas”⁶⁹. É na imanência da vida que os conflitos dessa ordem se realizam e se podem solucionar, mas essa imanência é ela própria muito específica porque fechada em si mesma.⁷⁰

⁶³ BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. Em: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 35.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. Em: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 36.

⁶⁸ ZAMORA, José Antonio. W. Benjamin: crítica del capitalismo y justicia mesiánica. In: RUIZ, Castor Bartolomé (org.). *Justiça e memória: Para uma crítica da violência*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009, p. 53.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid

Enquanto nos escritos de juventude a crítica benjaminiana sobre a ordem do mito recai mais diretamente sobre o capitalismo e a sociedade industrial, no texto *Para a crítica da violência*, de 1921, ela mais se dirige ao direito e ao seu papel na preservação da ordem burguesa, tratando a estrutura temporal dessa ordem como realização de um *destino* – uma palavra por si só já carregada pelo sentido de pré-determinação do futuro.

Ainda que não seja o objetivo deste trabalho debruçar-se sobre o tema das distintas violências tratadas por Benjamin no mencionado texto, o tema permanece pertinente na medida em que, para Benjamin, o direito sucede a ordem do destino e do mito⁷¹. Nesse contexto, é importante ressaltar alguns pontos a fim de evitar possíveis confusões, começando justamente pela palavra violência (o termo usado por Benjamin, *Gewalt*, ora é traduzido por violência, ora por “poder como violência”).

Sem adentrar na discussão acerca da tradução dessa palavra – cujo sentido complexo não parece poder ser facilmente traduzido para um único termo da língua portuguesa –, o sentido de violência nesse texto, já tão trabalhado por diversos comentadores⁷², guarda uma particularidade importante.

A questão da violência própria do direito trabalhada no texto *Para a crítica da violência* não diz respeito à manifestação da cólera, ao uso arbitrário da força física, tampouco à destruição ou aniquilamento do ponto da relação sobre o qual se dirige o poder, para usarmos termos mais contemporâneos; mas sim à própria instauração de determinada ordem como poder e sua manutenção, a partir de instrumentos de positivação e normatização jurídica.⁷³ Inserir comentário do Rafael (olhar a tese dele)

⁷¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 59.

⁷² São diversos e distintos os comentários já realizados sobre o ensaio *Para a crítica da violência*, no entanto, não se busca aqui nem a realização de outro comentário sobre texto em sua totalidade, o que demandaria uma análise mais envolvendo as distintas violências nele abordadas; e nem a realização de um panorama acerca dos comentadores e suas próprias reflexões a partir do texto benjaminiano. A este trabalho importa sobretudo a caracterização da ordem mítica, do tempo do destino e do enredamento da experiência moderna em sua reprodução e realização, respectivamente. Por isso, o tema do mito e do direito e sua relação com a realização do destino, com o enredamento da experiência nessa ordem, são os elementos trazidos à reflexão.

⁷³ Recorremos aqui a Rafael Vieira, que esclarece: “Benjamin demonstra nesse texto justamente o funcionamento efetivo da violência dentro dos mecanismos institucionais regulares, indeterminando o poder, a violência e a força numa análise fundada numa mesma expressão (*Gewalt*). Benjamin enfrenta a questão do exercício cotidiano do poder estatal e sua capacidade contínua de converter-se em violência para conservar uma realidade social marcadamente desigual.” VIEIRA, Rafael. *Walter Benjamin: O direito, a política e a ascensão e colapso da República de Weimar (1918/9)*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2016, p. 67.

O problema da violência é então colocado nos termos da instauração de uma ordem que se mantém não por ser apropriada ao exercício da liberdade humana, mas o seu oposto: por instaurar e reproduzir uma ordem fundada na desigualdade (porque baseada na exploração), só pode ser mantida com sua instauração como lei, pela lei.

Assim, em Benjamin, o direito equivale a uma ordem que precisa da violência para ser instaurada e que não pode abrir mão da violência para se manter – a violência lhe é imprescindível, mesmo na forma de uma ameaça latente ou de vigilância.⁷⁴ Os dois modos dessa violência instauradora e mantenedora do direito são necessários à garantia dessa ordem e encontram-se unificadas na figura da polícia⁷⁵. Nas palavras de Benjamin:

A violência na instauração do direito tem uma função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito – num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata – porque estabelece não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]. A instauração do direito é instauração de poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência.⁷⁶

Justamente, a violência inerente ao direito é aquela que garante sua instauração e sua manutenção como ordem; é a violência de uma ordem que precisa afastar ou capturar tudo aquilo que é capaz de enfraquecê-la como ordem vigente.⁷⁷

Os fins do direito são pensados, segundo Benjamin, como “fins de um direito possível – ou seja, não só como universalmente válidos (...), mas também

⁷⁴ BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. Em: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 148.

⁷⁵ “O infame de uma tal instituição – que é sentido por poucos apenas porque as competências dessa instituição raramente autorizam as intervenções mais brutais, enquanto permitem agir de maneira ainda mais cega nos domínios os mais vulneráveis e sobre os indivíduos sensatos, contra os quais o Estado não é protegido por nenhuma lei – reside no fato de que nela está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém.” BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. Em: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 135.

⁷⁶ BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. Em: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 148.

⁷⁷ “... talvez se devesse levar em conta que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito.” BENJAMIN, Walter. Op. Cit, p. 127.

como passíveis de universalização”.⁷⁸ Eles se pretendem universalizáveis. Para tanto, precisam ser garantidos pelo direito, pela sua violência.

Na medida em que os fins justificados pelos procedimentos jurídicos de um poder constituído não dizem respeito necessariamente à dimensão da justiça⁷⁹, são simplesmente aquilo que, mediados por meios do direito positivo, não representam perigo de morte ao próprio funcionamento da ordem. Enquadra-se, com isso, a vida a partir do critério de reprodução da ordem que o direito efetua – uma ordem mítica ou naturalizada, que acompanha o desenvolvimento capitalista.

Nesse contexto, sobre a suposição moderna de que a instauração do direito equivale à criação de um estado de “paz” declarada como o fim de um estado conflito ou guerra, Benjamin afirma que a instauração do direito é, na realidade, a garantia da efetivação de uma ordem como Poder. Quando *vencedores* estabelecem um novo direito – ou seja, uma nova ordem que não pode abrir mão da violência para ser instaurada e mantida –, a garantia de direitos “iguais” a vencidos e vencedores equivale à criação de uma igualdade apenas aparente e artificial - “Para ambas as partes contratantes, é a mesma linha que não pode ser transgredida...”.⁸⁰

Ao tratar dessa concepção de igualdade própria aos estados modernos e ao direito (como violência) que os institui e garante, Benjamin resgata ironicamente a frase de Anatole France sobre as leis, “quando diz: ‘Elas proíbem igualmente aos pobres e aos ricos dormir embaixo das pontes.’”⁸¹ A instauração do direito fundamenta-se, então, na criação de uma aparência de simetria e igualdade onde há, na realidade, apenas assimetrias.

Porque instaura uma ordem que efetua uma desigualdade própria ao capitalismo, ele depende da violência para ser instaurado e mantido. No mesmo sentido, Benjamin parece mais uma vez atrelar, agora no livro das *Passagens*, a ordem do mito ao capitalismo; ou melhor, qualificar a ordem do mito considerando a exploração e desigualdade próprias desse sistema, com uma frase breve: “enquanto houver um mendigo, haverá mito.”⁸²

⁷⁸ BENJAMIN, Walter. Op. Cit, p. 146.

⁷⁹ Ibid, p. 121 e 122.

⁸⁰ BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. Em: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 149.

⁸¹ BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. Em: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 149.

⁸² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 667.

A aparente imparcialidade do direito não evidencia a realização da justiça, mas sim a violência que o acompanha enquanto poder. Nesses termos, a instauração do direito como esfera de poder não se afasta do mito, não instaura a justiça, mas perpetua sua violência mascarando-a com a aparência de um acordo – dissimula, portanto, a gênese violenta do poder estabelecido.⁸³

Ambos mito e direito guardam, em Benjamin, uma relação essencial com a culpa e com o castigo; criam primeiro uma culpa para em seguida castigar aquele ao qual ela se destina. Mito e direito se afinam já que, para Benjamin, o direito, como o mito, não estabelece um castigo para a transgressão de uma lei, mas “cria a culpa para poder puni-la e manifestar sua própria força (*Gewalt*)”.⁸⁴

Para Benjamin, o direito como instauração e manutenção de poder coincide com a garantia da incidência da ordem do mito sobre a vida, a partir da transformação da vida humana em nexos de uma culpa natural. Com isso, a ordem do direito, ou do mito, tomam a vida em seu aspecto natural, reduzindo-a ao que denomina “mera vida”.

A mera vida diz respeito à vida humana tomada em seu aspecto criatural, reduzida à mera existência biológica, natural, aparente da vida –, um aspecto que não diz respeito à vida como realização da justiça e da felicidade⁸⁵. Segundo Claudia Castro, Benjamin parece orientar-se, neste ponto, pela teologia, considerando que na ordem do mito o ser humano é uma “criatura” expulsa do paraíso e que, ao se deixar apegar à inércia de sua aparência, não pode desviar das armadilhas da culpa.⁸⁶

Nesse contexto, essa ordem caracteriza-se pela incidência de forças míticas sobre a vida, mas apenas quando esta é tomada em seu aspecto meramente existencial, criatural, sobre o qual incide uma culpa inextinguível, independente de qualquer realização propriamente dita.

Os temas do mito e do direito são, então, relacionados ao da culpa. Como explica Claudia Castro, “Diante do direito ou do mito, a vida é culpa, um débito que não se pode pagar. O domínio do mito é aquele do débito que permanece impagável na medida em que a criatura acredita saudá-lo conservando a simples

⁸³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 60.

⁸⁴ Ibid, p. 59.

⁸⁵ BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. Em: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 154.

⁸⁶ CASTRO, Claudia. A alquimia da crítica – Benjamin e *As afinidades eletivas de Goethe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011, p. 95.

vida, que é sempre testemunha desta dívida.”⁸⁷ Na perspectiva do mito, o homem tomado em sua mera vida se torna culpado simplesmente por estar vivo – e é à própria vida enquanto mera vida a quem corresponde a incidência dessa culpa natural.

Se Benjamin invoca a realidade de uma “culpa natural” sobre mera vida do homem, essa indicação à natureza não remete a qualquer suposto grau de inocência primordial. A natureza remete aqui à ordem onde operam as forças míticas, que se dirigem sempre e somente à vida natural do homem.

É na dimensão da natureza, entendida nesses termos, que ocorre a transmissão da culpa sobre o vivente: a pessoa que vive torna-se veículo de transmissão de uma culpa imemorial e inexpiável que, no entanto, captura a vida transformando-a em um infrutífero esforço de expiação.

A mera vida é, então, o próprio nexos de culpa do vivente⁸⁸. Simplesmente por ser vida, é condenada e torna-se culpada⁸⁹. Diante disso, a vida natural ou a mera vida, apenas parece rica em potência; na verdade, é sobre ela que incidem as forças do mito. Pela instauração da lei, a vida é capturada numa antecipação da culpa.

Benjamin critica o ponto de vista a partir do qual “o não-ser do homem é algo de mais terrível do que o ainda-não-ser (portanto, necessariamente, mero) do homem justo.”⁹⁰ Atribui essa perspectiva inclusive a posturas “pacifistas”, reverberadas por teóricos envolvidos nas primeiras discussões sobre os direitos humanos, dos quais se distancia⁹¹.

Mas esse distanciamento, parece-me, não significa qualquer tranquilidade quanto à retirada arbitrária da vida humana, mas sim diz respeito à percepção de que a vida vai além da mera vida. Benjamin insiste que o aspecto natural e aparente da existência não basta; a redução da vida à mera vida é, na verdade, necessária para que as forças míticas, garantidas pelo direito como violência, continuem se exercendo decisivamente sobre o homem, condicionando sua experiência – dado

⁸⁷ Ibid, p. 94.

⁸⁸ BENJAMIN, Walter. Destino e caráter. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013, p. 94.

⁸⁹ Ibid.

⁹⁰ BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. Em: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013, p. 154.

⁹¹ Ibid, p. 153.

que é a balança do direito quem “erige as leis do destino, da infelicidade e da culpa à medida da pessoa”⁹².

No direito, a culpa natural incide sobre mera vida tornando-a uma condenação permanente, pois “o direito não condena à punição, mas à culpa.”⁹³ O decreto do juiz que instaura uma pena qualquer decreta, na realidade, um destino para aquele que diz punir.⁹⁴ Esse destino, em forma de pena decretada, recai não sobre a vida, mas sobre o aspecto natural dessa vida, sua mera existência.

É apenas na vida entendida como mera vida, em sua aparente potência, que o homem participa da culpa natural. E, se a culpa que incide necessariamente sobre a mera vida tem caráter inextinguível, a morte se torna a máxima punição sobre a vida⁹⁵ e a vida, sobrevivência a si mesma⁹⁶ e adiamento da morte. A morte é o que mais ameaça a preponderância da vida natural, da “mera vida”, e, reduzida a esse aspecto de mera aparência e naturalidade, a vida torna-se incapaz de vencer o mito⁹⁷.

Da vida reduzida ao aspecto de mera vida decorre a conformação da experiência à ordem mítica à qual está atrelada, e que se afirma tanto mais quanto mais for confundida com a simples realização de leis naturais, realização natural do destino, desenrolar natural da vida. Quando a experiência humana se encontra reduzida à realização do destino, ela tende à inércia, contentando-se com sua mera aparência. Em Benjamin, como em Nietzsche, somente aquele que promete mesmo contra o destino age livremente⁹⁸.

No contexto dessas reflexões, é pertinente visitar o ensaio *Destino e Caráter*, no qual Benjamin deseja opor-se à tendência corrente de associar os dois termos que dão nome ao texto. Ali, refuta a crença de que haveria entre ambos uma ordem de causalidade necessária, como se fosse possível predizer destino de alguém

⁹² BENJAMIN, Walter. Destino e caráter. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013, p. 93.

⁹³ Ibid, p. 94.

⁹⁴ CASTRO, Claudia. A alquimia da crítica – Benjamin e *As afinidades eletivas de Goethe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011, p. 94.

⁹⁵ CASTRO, Claudia. A alquimia da crítica – Benjamin e *As afinidades eletivas de Goethe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011, p. 95.

⁹⁶ Ibid, p. 96.

⁹⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 58.

⁹⁸ Ainda que o destino em Nietzsche diga respeito ao *acaso*, e, em Benjamin, refira-se mais exatamente à reprodução da ordem *mítica*. Em ambos, no entanto, trata-se das forças externas que agem sobre o sujeito.

se o caráter dessa pessoa, “isto é também, a sua maneira de reagir”⁹⁹, fosse detalhadamente conhecido.

Para Benjamin, se apenas pela leitura de certos sinais individuais fosse possível conhecer o caráter de alguém, esse caráter remeteria à existência de um “caráter geral”, algo que pudesse ser *reconhecido* pela presença de certos sinais. De maneira semelhante, relacionar o caráter, tomado a partir dos signos disponíveis a um observador, à possibilidade de se predizer o futuro de uma pessoa, é o mesmo que afirmar que também o porvir, ou aquilo que se considera “possível” de ser realizado, já se encontrariam disponíveis, apenas aguardando sua realização. Por isso, a essa concepção do futuro como destino a ser realizado por um caráter em geral é inerente a pressuposição de que o porvir está disponível antes de se realizar.

Como esclarece Claudia Castro, para Benjamin, o destino não se refere ao futuro, mas ao “já posto”, a algo que estaria “a postos”¹⁰⁰; nestes termos, predizer o destino equivale a aprisionar o sujeito em uma repetição a-histórica, no repetir-se de uma vida culpada, que condiz com a manutenção da ordem do mito¹⁰¹, e com a reprodução da ordem capitalista. Isso porque, se o capitalismo reativa as forças míticas¹⁰² (sendo ele mesmo, para o jovem Benjamin, uma religião pagã baseada na produção incessante de uma culpa inextinguível), a sua reprodução é imanente à ordem do mito.

Na medida em que o capitalismo reativa forças míticas, ele também diz respeito a elas; sua reprodução é a manutenção da dominação dessas forças sobre a vida, o aprisionamento da vida, como mera vida, na ordem do mito. O enredamento da experiência na ordem mítica e no seu respectivo esquema temporal, realização do destino, supõe a atribuição pelo vivente de um caráter de fatalidade a respeito da manutenção e da reprodução dessa ordem.

Nesse sentido, para Benjamin, o tempo do destino equivale a um tempo constante e disponível,¹⁰³ no qual “cada momento, pode tornar-se simultâneo a outro

⁹⁹ BENJAMIN, Walter. Destino e caráter. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013, p. 90.

¹⁰⁰ CASTRO, Claudia. *A alquimia da crítica – Benjamin e As afinidades eletivas de Goethe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011, p. 113.

¹⁰¹ CASTRO, Claudia. *A alquimia da crítica – Benjamin e As afinidades eletivas de Goethe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011, p. 113.

¹⁰² Nas Passagens, Benjamin afirma que “O capitalismo foi um fenômeno natural com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa e, com ele, uma reativação das forças míticas.” BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 664.

¹⁰³ BENJAMIN, Walter. Sobre o problema da fisionomia e do vaticínio. Fragmento 64. Em: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 27.

(não atual).”¹⁰⁴; Eles podem ser contemporâneos porque se entrelaçam, uma vez que cada instante está em dívida com outro e endivida o seguinte¹⁰⁵.

O presente, longe de ser um tempo qualificado, como Benjamin pretende fazê-lo ser, é, no tempo do destino aquilo que, à medida que passa, se acumula em um conjunto fechado de momentos amontoados ao qual se dá o nome de passado. No destino não cabe, então, nenhum presente, “pois apenas em romances ruins existem momentos fatídicos”¹⁰⁶.

O destino equivale ao contexto da ordem mítica, em que a culpa natural incide sobre o vivente, reduzindo-o à mera vida, ou seja, enredando sua experiência a uma ordem alheia à vida como afirmação da diferença sobre o mundo em que se encontra. A repetição ou a não interrupção da ordem mítica se dá quando a vida é reduzida ao seu aspecto mais natural, à sua aparência. Isso na medida em que é à vida esvaziada de seu caráter afirmativo sobre o destino, ou seja, à mera vida, que recaem as forças míticas.

Quando a vida não se afirma sobre as forças míticas que contam com sua fraca resistência para se reproduzirem, o destino é o que se pode se realizar. A experiência da vida no tempo do destino se refere, então, à reprodução de um certo estado de coisas; de uma ordem em que a experiência se confunde com o fatídico, onde, então, a experiência realmente criativa perde lugar.

Isso não quer dizer que a relação entre a vida e as forças externas (a ordem mítica) seja sempre de dominação irrefreável sobre a vida, de onde não se apresentaria qualquer saída. Ao contrário, a liberação da vida como experiência criativa é sempre possível, mas não enquanto o homem continuar abdicando de sua vida em nome de sua mera vida.¹⁰⁷

A incidência das forças míticas sobre a mera vida, ou a vida enfraquecida em sua potência afirmativa, condiz com a reprodução de uma ordem que retira da experiência seu caráter de criação do novo, já que, tomada apenas em sua mera

¹⁰⁴ BENJAMIN, Walter. Destino e caráter. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013, p. 95.

¹⁰⁵ ZAMORA, José Antonio. W. Benjamin: crítica del capitalismo y justicia mesiánica. In: RUIZ, Castor Bartolomé (org.). *Justiça e memória: Para uma crítica da violência*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009, p. 53.

¹⁰⁶ BENJAMIN, Walter. Destino e caráter. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013, p. 95.

¹⁰⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 54.

vida, a pessoa se encontra entregue a um jogo de forças (míticas) diante das quais não pode escolher livremente – sua vida se reduz à realização do destino¹⁰⁸.

A percepção da história como um contínuo desenrolar progressivo, própria da historiografia positivista, contribui e serve a essa perspectiva diminuidora da experiência enquanto afirmação da diferença.

Ainda que o capitalismo se alimente da imagem do desenvolvimento permanente em direção ao aperfeiçoamento da vida humana, apresentando-se sempre a par do que há de mais novo, supõe e condiciona uma experiência que apenas guarda aparência de novidade¹⁰⁹, que, por isso, não condiz com a irrupção do que é efetivamente novo, isto é, que pode romper o elo entre a vida, a experiência e o mito.

Dado o desenrolar contínuo e necessário do tempo no qual a experiência moderna parece se aprisionar, esse caminho garantido e irrefreável em direção ao “progresso”, todo acontecimento empírico passa a comportar, no contexto da história transformada em realização do destino, um tom fatídico. Aquilo que se apresenta no mundo material parece dizer respeito à realização de uma ordem da qual não se pode escapar e de onde são retirados os signos perante os quais seria possível prever o “futuro”.

Permeia essa percepção uma crença na disponibilidade do destino, passível, então, de previsão por meio de elementos empíricos; signos que dizem respeito à disposição de um certo estado de coisas passível de ser reconhecido¹¹⁰. Quando se trata apenas de realizar aquilo que se dispõe como possibilidade a partir da estrutura formada à luz da ordem mítica, a ação que *cria* o porvir perde lugar e a experiência

¹⁰⁸ Segundo Lorenz Jäger: “Nos quinze anos de intenso uso, o conceito é reinterpretado por Benjamin em várias situações (...) Desde 1920, Benjamin define o *destino* como ‘contexto culpável do vivente’”. JÄGER, Lorenz. Destino. In: *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las quarenta, 2014, p. 345.

¹⁰⁹ Pode ser importante lembrarmos que, quando uma relação qualquer entre forças se atualiza, esse processo implica necessariamente a diferenciação entre o que se forma e o que existia virtualmente antes de atualizar-se. A relação atualizada, a forma, se diferencia de si mesma enquanto ainda relação entre forças. Assim, aquilo que se atualiza, na ordem do mito reativada pelo capitalismo, diz respeito ao que já se encontrava disponível virtualmente no campo de forças que paira sobre as formas do capitalismo. Se as forças míticas se afirmam sobre as demais forças da vida, esforçando-se em condicioná-las, a esse condicionamento procedem com maior sucesso quanto menos resistência encontrarem no outro polo da relação. Em Benjamin, elas justamente se dirigem não à vida do homem que afirma sua diferença, mas sim sobre a mera vida do homem, esta que somente parece rica em potência, mas que não afirma sua diferença em relação às forças exteriores; condiciona-se a elas; preserva-se ao preservar-se adequado à ordem em que se encontra.

¹¹⁰ CASTRO, Claudia. *A alquimia da crítica – Benjamin e As afinidades eletivas de Goethe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011, p. 105.

se torna reprodução da ordem (e a vida humana não se desprende de seu aspecto de mera vida).

Cabe neste ponto lembrar o fragmento *Madame Ariadne*, em *Rua de mão única*:

Quem consulta videntes sobre o futuro renuncia, sem o saber, a um saber íntimo do futuro que é mil vezes mais exato do que tudo o que aí lhe poderiam dizer. É levado mais pela indolência do que pela curiosidade, e nada se assemelha menos à dócil imbecilidade com que assiste à revelação do seu destino do que o gesto perigoso e fulminante com que aquele que é corajoso encosta o futuro à parede. É que a sua essência é a presença de espírito, a percepção exata daquilo que acontece neste segundo, mais decisiva do que saber de antemão o que ainda vem longe¹¹¹.

Acreditar que é possível conhecer o próprio destino é ver-se atrelado a ele; é perceber a experiência como a realização de um desenrolar natural e evolutivo. A “presença de espírito” mencionada por Benjamin neste trecho e que também volta a aparecer na obra das *Passagens*, parece remeter à ação criadora do porvir como necessária afirmação da vida no encontro com o exterior, ou seja, quando o futuro pode realmente ser conhecido, porque criado na medida em que se age. Quando, portanto, diz respeito ao próprio presente da experiência como abertura à construção da história.

Para Benjamin, à realização do destino fogem a felicidade e a bem-aventurança, bem como a inocência (e aqui também podemos lembrar os personagens kafkianos dos “ajudantes”, dos tolos, que, destituídos de todo poder na ordem do mito, são os únicos que guardam alguma felicidade e para os quais talvez haja ainda “alguma esperança”¹¹²). Ela ocorre no domínio em que só são válidas a infelicidade e a culpa (“na medida em que uma coisa é destino, ela é infelicidade e culpa.”)¹¹³

Nesse cenário, ao dissociar destino e caráter no já mencionado ensaio de 1919, Benjamin demonstra que a ideia de um destino disponível antes de efetuar-se se situa necessariamente dentro de uma ordem na qual a criação do porvir não depende da relação entre o ser humano e o mundo. Desconsidera-se, nessa perspectiva, que o homem que age o faz irremediavelmente no encontro com a

¹¹¹ BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única; Infância berlinense: 1900*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, p. 59.

¹¹² BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013, p.153. Ver sobre este ponto: GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 60.

¹¹³ BENJAMIN, Walter. Destino e caráter. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013, p. 93.

exterioridade, de modo que seu caráter se apresenta não de maneira geral, mas na imanência de cada ação, na afirmação de si mesmo sobre a ordem na qual se encontra enredado.

Daí decorre que destino e caráter coincidem apenas no sentido de que, ao encontrar-se com a exterioridade, esta pode ser reconduzida ao interior daquele que age e, da mesma forma, seu interior pode ser reconduzido ao exterior¹¹⁴. Seguindo com palavras benjaminianas: “entre o conceito do homem que age e o de mundo exterior, tudo é interação, seus círculos de ação se interpenetram; suas representações podem até ser muito diferentes, mas seus conceitos são inseparáveis.”¹¹⁵

É, então, apenas no encontro do ser humano com a exterioridade que destino e caráter coincidem: no homem *sem destino*.¹¹⁶ O destino não se determina pelo caráter; ao contrário, realiza-se na ausência dele. Inversamente, é na ausência de um destino dado de antemão que a ação pode ser livre e afirmar-se. Por isso, onde há caráter não há destino; onde se realiza o destino, o caráter se apaga e, assim, apaga-se também a vida do homem “naquilo que tem de melhor”¹¹⁷.

Das forças míticas livra-se apenas aquele que decide viver contra o destino. A decisão de viver contra o destino (o que não se reduz a uma espécie de voluntarismo, de mera intencionalidade) é cara a Benjamin porque o autor relaciona esse ato à liberação da pessoa da ordem do mito. Essa decisão envolve, por sua vez, uma certa presença de espírito, uma atenção distendida para o desenrolar da história no próprio presente.

Com isso se pode afirmar novamente que, em Benjamin, uma postura propriamente moral nada tem a ver com a observância pacífica e dócil às convenções sociais; é fruto de uma decisão e, nesse sentido, invoca um risco, ao mesmo tempo que leva à ruína as edificações da civilização¹¹⁸.

¹¹⁴ Ibid, p. 91.

¹¹⁵ BENJAMIN, Walter. Destino e caráter. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013, p. 91.

¹¹⁶ “Devido a essa determinação, os dois conceitos tornar-se-ão completamente divergentes; onde há caráter, não deverá existir, certamente, destino e, no contexto do destino, o caráter não será encontrado.” BENJAMIN, Walter. Op. Cit, p. 95.

¹¹⁷ BENJAMIN, Walter. Destino e caráter. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013, p. 94.

¹¹⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 58.

É justamente a postura de alguém que decide contra o destino que marca, para Benjamin, os personagens da pequena novela no interior de *As afinidades eletivas*, de Goethe. Enquanto os personagens do romance são guiados pela realização do destino, levados pela culpa inerente à mera vida, à qual não abdicam, os personagens da novela são justamente aqueles que decidem arriscar-se (jogar-se ao mar, viver o amor...) liberar-se do mito, afirmando-se contra o destino.

Sobre esse ponto, Jeanne Marie Gagnebin lembra-nos que essa atitude reflete a oposição entre *decisão* e *afinidade* (termo retirado da química) e que é lida por Benjamin como a chave da oposição entre o agir histórico, sempre arriscado, “e a passividade sacrificial, por mais sublime que pareça, e que faz emergirem as forças míticas do destino e da catástrofe.”¹¹⁹

É, assim, na superação da ordem do mito que reside a possibilidade de liberação da vida de seu aspecto de mera vida e, conseqüentemente, a possibilidade da criação de um porvir liberado do destino. Como esclarece Jeanne Marie Gagnebin:

Enquanto a vida humana em sua mera naturalidade for a categoria mestra de sua existência, isto é, enquanto o homem não ultrapassar, por uma decisão, esse dado primeiro e arriscar colocá-lo em questão; enquanto ele não arriscar morrer, abandonando o domínio de sua mera sobrevivência natural, o homem continua entregue às forças do mito e do destino. Pelo simples fato de que vive ele será condenado ao destino.¹²⁰

No mesmo sentido, Claudia Castro afirma, a partir da leitura de Benjamin das *Afinidades eletivas* de Goethe, que “a civilização precisa remover seu passado mítico, uma necessidade que se apresenta como desejo de felicidade”¹²¹. Trata-se da desnaturalização, desmistificação da ordem que se apresenta como natural, que tende a ser carregada do aspecto fatídico que marca o destino para Benjamin. Por isso, quando não são postas à vista e então destruídas, as forças míticas envolvem o ser humano reduzindo-o à mera vida e vinculando-o ao destino.

¹¹⁹ A autora segue afirmando que, para Benjamin, o romance de Goethe parece ter como tema, ou como “teor material” a irrupção do “mítico” na história, que se deve, por sua vez, “à incapacidade de Goethe, que tange à repulsa, de compreensão da história, ou as configurações concretas do Estado e da Revolução”, de modo que a natureza parece oferecer-lhe “um ‘refúgio’ em relação à história”. GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 57.

¹²⁰ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 54 e 55.

¹²¹ CASTRO, Claudia. *A alquimia da crítica – Benjamin e As afinidades eletivas de Goethe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011, p. 85.

2.3

O declínio da experiência

As reflexões em torno do mito e do destino entrelaçam-se e produzem nessa composição importantes efeitos para a desnaturalização de uma ordem em que a ação humana criativa, livre e imersa na coletividade parece a Benjamin tender a perder-se. No tempo do destino ocorre a conformação da experiência a uma ordem alheia à vida como afirmação, na qual operam forças que, ainda que imperceptíveis porque naturalizadas, condicionam profundamente o agir.

A experiência como realização de um destino é aquela que se dobra diante das forças míticas e que acaba por resumir-se à reprodução da ordem vigente. Nesse sentido, pode-se compreender por que a felicidade, para Benjamin, “é muito mais o que liberta aquele que é feliz da cadeia do destino e da rede de seu próprio destino.”¹²²

Mas a vida não se resume à mera vida; ela “pede para ser arrancada do mito e do destino”¹²³, e é na experiência histórica que reside a possibilidade de liberação. Isso porque se trata, para o homem, de aceitar a própria finitude, encorajado a experimentar a vida não no tempo do mito, mas no da história. Liberado de viver sobrevivendo a si mesmo, sob o peso da culpa natural que recai sobre a mera vida, pode então superá-la e dar lugar à vida liberadora do desejo de salvar-se dessa ordem¹²⁴.

No entanto, a experiência própria ao indivíduo moderno parece a Benjamin desenrolar-se num tempo destituído de intensidade. O indivíduo moderno cada vez mais enclausurado em si mesmo, afastado, portanto, da coletividade, passa a buscar o calor que lhe falta no *intérieur* de seus aposentos, ou o “sentido da vida” dos finais dos romances, e vê na morte a máxima punição sobre a vida. Acaba por confundir a história com o destino, e sua experiência se transforma na realização de uma ordem dada como natural, fatídica, irreversível, para a qual não parece haver alternativa.

O condicionamento da vida pelas forças míticas na realização do destino pressupõe uma estrutura temporal em que a intensidade dos acontecimentos (e,

¹²² BENJAMIN, Walter. Destino e caráter. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013, p. 92.

¹²³ CASTRO, Claudia. *A alquimia da crítica – Benjamin e As afinidades eletivas de Goethe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011, p. 103.

¹²⁴ Ibid.

portanto, sua capacidade disruptiva) é apagada. Opõe-se à história¹²⁵ como abertura e criação – não à historiografia positivista, na medida em que, aos olhos de Benjamin, aquilo que se convencionou chamar de “História da Civilização” corresponde a “um ponto de vista que considera o curso do mundo como uma série ilimitada de fatos congelados em forma de coisas.”¹²⁶

Tratando da celebração de certos acontecimentos (maiores, *vencedores*) eleitos pelos historiadores como os passos da humanidade que, forjados em um encadeamento cronológico e sem intensidade, poderia responder à questão de “como chegamos até aqui”, na obra da *Passagens*, Benjamin afirma que:

A celebração ou a apologia está empenhada em encobrir os momentos revolucionários do curso da história. Ela almeja intensamente a produção de uma continuidade, e dá importância apenas àqueles elementos da obra que já fazem parte da influência que ela exerceu. Escapam a ela os pontos nos quais a tradição se interrompe e, com isso, escapam-lhe as asperezas e as saliências que oferecem um apoio àquele que pretende ir além¹²⁷.

Mito e destino são, então, como que o outro lado da filosofia da história benjaminiana, na medida em que esta última parte de uma concepção de tempo que se compõe com a possibilidade de criação do novo, sendo condicionada não apenas pelas estruturas existentes, mas também pela ação como afirmação criativa, que permite à história ser abertura, e não mera realização do destino.

Como afirma Jeanne Marie Gagnebin, a concepção benjaminiana do mito não diz respeito a um momento específico e localizável da história humana, mas “significa a crítica de uma concepção de vida e de destino que sempre ameaça, sob formas diversas, as tentativas humanas de agir histórica e livremente.”¹²⁸

Benjamin acompanha a transformação da percepção da experiência moderna a partir da crítica à reificação das relações conforme avança o desenvolvimento do capitalismo. A sociedade capitalista, produtora de mercadorias, tende a tudo coisificar.

Se a ordem mítica é reativada com o capitalismo, a experiência reduzida à vivência subjetiva de um indivíduo cada vez mais isolado pode também ser relacionada com a transformação do trabalho no contexto do capitalismo industrial. Quando o trabalho humano passa a integrar uma etapa do processo produtivo, a

¹²⁵ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. Em: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, p. 52.

¹²⁶ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 71.

¹²⁷ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 785.

¹²⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. Em: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, p. 9.

atividade e o tempo do trabalhador veem-se entrecortados. Simultaneamente ao tempo transformado em tempo de produção, ocorre a adequação da vida ao tempo monetizado, ou seja, ao tempo da produção industrial¹²⁹.

O tempo, no contexto da realização de um ofício, ou seja, de um trabalho não industrial e não fragmentado, conta com diversas interrupções entre as fases do processo de produção (interrupção para que o trabalhador se prepare antes de iniciar uma nova etapa, para que troque de materiais, etc.). Mas essas interrupções costumavam ser consideradas parte de um mesmo trabalho, realizado por um mesmo sujeito. Por outro lado, no trabalho industrial, a especialização do operário em fases específicas da linha produtiva busca acabar com todo tipo de interrupções, que passam a contar como tempo potencialmente produtivo desperdiçado.

Enquanto, no ofício, o trabalho contém todas as etapas da criação de um produto singular concentradas em um mesmo trabalhador – de modo que as interrupções configurassem o próprio liberar de energias criativas¹³⁰ –, no trabalho industrial, por outro lado, as interrupções passam a ser conjuradas e substituídas pela orquestração do maquinário, a fim de se suprimir qualquer tempo “inútil” à produção de mercadorias. Nesse processo, o trabalhador deixa de participar de todas as fases da produção e o resultado de seu trabalho, de produto singular, torna-se mercadoria e é dele afastado.

Nesse processo de profundas alterações no modo de se experienciar o trabalho, o ofício e o produto singular do trabalho dão lugar a uma atividade industrial envolvida pela repetição de gestos e funções especializadas. Função que se resume à produção de mercadorias (essas “‘novidades’ sempre prestes a se transformarem em sucata”¹³¹).

Essa fascinação pelo que guarda aparência de novidade, pelo “sempre novo” que marca o furor do consumo capitalista reflete, como explica Jeanne Marie

¹²⁹ Foucault nos pôde mostrar como a transformação do tempo da vida em tempo de produção foi acompanhada pela moralização da conduta dos trabalhadores. No enquadramento da vida segundo a lógica da produtividade industrial, importa ao capitalismo manter a energia e a atenção dos trabalhadores adequada às suas funções como engrenagem. A moralização das condutas dentro e fora do trabalho reflete uma face do poder que se exerce condicionando o tempo da vida, bem como reflete a preocupação com o resguardo das riquezas com as quais os trabalhadores lidam no sistema capitalista industrial. O controle do tempo da vida inerente ao capitalismo industrial tem também, nesse sentido, uma face moralizante da própria vida.

¹³⁰ WEBER, Thomas. Experiência. Em: *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las quarenta, 2014, p. 500-1.

¹³¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 50.

Gagnebin, “uma agitação irrisória que mal recobre a atividade subterrânea e tenaz de um tempo mortífero”.¹³²

Na medida em que o capitalismo industrial transforma o trabalhador em engrenagem no processo produtivo, ele passa a ser alocado na cadeia de produção preenchendo a linha de produção de modo fragmentado. Isto é, ainda que seja situado em uma grande continuidade produtiva, dela participa com movimentos repetitivos, ocupando uma fase determinada conforme a necessidade da própria produtividade. Nesse processo, o trabalhador encontra-se cada vez mais isolado.

O tempo recortado do trabalhador ressoa na modificação da própria experiência do tempo e na percepção do trabalho em sua relação com a criação. No contexto do trabalho industrial, a experiência que antes era adquirida e desenvolvida no tempo do trabalho manual, isto é, em um tempo mergulhado na dimensão geracional, muda de aspecto e de natureza.

Se o trabalho é reduzido a movimentos repetitivos e imediatos, a transmissão de um conhecimento prático transmitido de geração a geração, típico do ofício, perde importância. Nesse aspecto, o tempo investido pelo trabalhador na produção muda de qualidade e se torna não mais produto de um saber transmitido, mas resultado da realização de uma tarefa especializada.

A esse processo é imanente, no sentido de ser simultaneamente causa e efeito, o crescente enclausuramento do sujeito na figura do indivíduo. O isolamento ocorre tanto no que se refere propriamente à realização do trabalho (o trabalho que se transforma na realização de uma etapa isolada na cadeia produtiva) como em relação ao saber necessário para esse trabalho (pois o conhecimento geracional do ofício perde relevância). Com isso, tem-se que a mudança na natureza do trabalho corresponde a uma transformação da percepção coletiva e individual sobre o próprio tempo da vida, o que implica uma mudança também na concepção da experiência.

A percepção da experiência parece, nesse contexto, tender a perder seu aspecto coletivo. No livro das *Passagens*, Benjamin cita um excerto de Marx a respeito do tipo de homem engendrado no sistema capitalista da modernidade e, em particular, seu enclausuramento no indivíduo, retirado da sociedade. Essa

¹³² Ibid, p. 107.

perspectiva é importante para conseguirmos nos aproximar daquilo que Benjamin entende com a experiência que se declina, que perde lugar e valor na modernidade.

A experiência cujo valor parecia a Benjamin estar em queda se relaciona estreitamente com a percepção do homem moderno fechado no indivíduo. O mencionado trecho do livro das *Passagens* em que Benjamin parece perceber em Marx a identificação do homem moderno com o “indivíduo” é o que se segue (os grifos vêm de Benjamin):

A crítica do jovem Marx relativa aos “direitos do homem”, enquanto separados dos “direitos do cidadão”: “Nenhum dos assim chamados direitos do homem vai além ... do homem egoísta. Neles, o homem está longe de ser concebido como um membro da espécie humana; em vez disso, a própria vida da espécie, a sociedade, aparece como uma moldura exterior aos indivíduos... O único elo que os une é a carência natural, a necessidade e o interesse particular, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta. É ... um enigma ... que a cidadania, a *comunidade política*, seja rebaixada pelos emancipadores políticos a um mero *meio* de conservação dos assim chamados direitos do homem; isto é, que o cidadão seja declarado um serviçal do homem egoísta, que a esfera na qual o homem se comporta como um ser comunitário seja degradada, colocada abaixo da esfera na qual ele se comporta como um ser parcial; em suma, que não o homem como cidadão, mas o homem como burguês seja considerado como o homem *verdadeiro* e *autêntico*... A solução deste enigma é simples... Qual era o caráter da antiga sociedade?... O feudalismo. A antiga sociedade burguesa tinha *imediatamente* um caráter *político*... A revolução política *aboluiu ... o caráter político da sociedade burguesa*. Ela estilhou a sociedade burguesa ... de um lado, nos *indivíduos*, de outro, nos *elementos materiais e espirituais* que formam ... a condição burguesa desses indivíduos... A *constituição de um Estado político* e a decomposição da sociedade burguesa em *indivíduos* independentes – cuja relação é o *direito*, assim como a relação dos homens da nobreza e das corporações era o *privilegio* – realizam-se por *um único e mesmo ato*. O homem, como membro da sociedade burguesa, o homem *apolítico*, aparece necessariamente como o homem *natural*. Os direitos do homem aparecem como direitos naturais, pois a *atividade consciente* concentra-se no *ato político*. O homem *egoísta* é o resultado *passivo*, apenas *preexistente* da sociedade decomposta..., objeto *natural*. A *revolução política* ... comporta-se em relação à sociedade burguesa, em relação ao mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses particulares, do direito privado, como ... em relação à sua *base natural*. Enfim, o homem, como membro da sociedade burguesa, é considerado o homem *propriamente dito*, o homem em oposição ao cidadão, porque ele é o homem em sua existência ... sensível, enquanto o homem *político* é apenas o homem abstrato... A abstração do homem político é descrita por Rousseau de maneira precisa: ‘Aquele que ousa instituir um povo deve sentir-se em condições de *mudar ... a natureza humana*, de *transformar* cada indivíduo que, por si mesmo, é um todo perfeito e solitário, como *parte* de um todo maior do qual esse indivíduo recebe ... seu ser...’ (*Contrat Social*, vol. II, Londres, 1782, p. 67).” Marx, “Zur Judenfrage” [Sobre a questão dos judeus], in: Marx e Engels, *Gesamtausgabe*, seção I, vol. I, tomo 1, Frankfurt a. M., 1927, pp. 595-599. [X 13]¹³³

¹³³ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, pp. 1082-1084.

Não pretendemos elaborar uma análise sobre a passagem de Marx, mas apenas apontar o fato de que Benjamin se ocupara de pensar o indivíduo em sua relação com o coletivo na sociedade capitalista, o que se reflete em sua concepção sobre a experiência e a história.

A experiência enquanto mera vivência individual e realização do destino acaba confundindo a história com o desenrolar cumulativo de um certo tipo de experiência, que se desenvolve em um tempo sem intensidade, composto de instantes não preenchidos. O indivíduo que se fecha em si mesmo, que se reduz à sua mera vida, se retira da coletividade e da transmissão de saberes que dizem respeito à própria experiência compartilhável.

Por isso, a noção de *vivência* (*Erlebnis*) será utilizada por Benjamin justamente para se referir à percepção do indivíduo moderno sobre si mesmo e sua época, esvaziada de significações compartilháveis. A experiência transformada em vivência refere-se a uma forma da experiência que é individual, “retraída em sua preciosidade e solidão.”¹³⁴

A ela Benjamin opõe o que entende por verdadeira experiência (*Erfahrung*), que diz respeito “à percepção, ancorada na tradição e perdida na modernidade, da riqueza significativa, utópica, do tempo e da história, que o trabalho crítico precisa resgatar para devolver ao presente – a experiência verdadeira do novo.”¹³⁵

Como esclarece Katia Muricy, a crítica que já se encontrava no jovem Benjamin a respeito da “experiência dos mais velhos” como “inexpressiva, impenetrável, sempre igual” no ensaio “Experiência”, é a experiência corriqueira da vida individual e remete à vivência (*Erlebnis*) – experiência subjetiva cada vez mais desprovida de uma dimensão coletiva, comunicável e, portanto, transmissível.¹³⁶

Essa experiência subjetiva individualizada viria a ser identificada como repetição, sobretudo nos textos de 1930, e remete a ou pressupõe um tempo que lhe é próprio e que, nas teses *Sobre o conceito de História* de 1940, aparece como um tempo *vazio e homogêneo*.¹³⁷

¹³⁴ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 59.

¹³⁵ MURICY, Katia. *Alegorias da dialética*. Rio de Janeiro: Nau, 2009, p. 47.

¹³⁶ Ibid, p. 44 e 46.

¹³⁷ Ibid, p. 46. Ainda assim, mais uma vez, é importante pontuar que a experiência autêntica para o jovem Benjamin não tem o mesmo caráter daquela referente à experiência histórica. Ainda que

A experiência autêntica é, em Benjamin, a experiência histórica que foge à repetição de uma continuidade estéril¹³⁸. Talvez já seja possível afirmar que esse “novo” que a experiência moderna parece cada vez menos capaz de atingir – e que, mais uma vez, não se confunde com a aparência de novidade incrustada e almejada na produção de mercadorias –, não diz respeito às inovações da técnica, ao desenvolvimento de novas técnicas, mas sim à possibilidade de irrupção, no real, do que é “novo”: aquilo, portanto, que fissa a continuidade de uma ordem naturalizada, à qual a exploração, o valor e a reificação das relações são elementares.

Nesse sentido, o “novo” que a experiência autêntica, histórica, pode criar equivale à liberação do porvir, à irrupção de algo que não se resume à realização daquilo que paira como possível sobre estruturas já dadas da sociedade e de seus mecanismos de reprodução. A preocupação benjaminiana com a experiência busca reconciliar essa palavra com seu sentido original, relacionando-a à quebra de limites e à emergência do que é realmente novo¹³⁹.

O que mais parece preocupar Benjamin é que a experiência como vivência subjetiva do sujeito enclausurado no indivíduo, ou a vida reduzida à mera vida, “joguete” do mito ou do destino¹⁴⁰, leva a um estado de imobilidade inercial, de resignação passiva. A experiência parece tender a confundir-se com espera, enredada na ordem do mito; espera por um porvir que se crê garantido, e que ganha forma com a crença em um progresso natural, necessário e inevitável da humanidade.

Como já fora afirmado anteriormente neste trabalho, essa postura é identificada por Benjamin, paradoxalmente, tanto na “historiografia burguesa” (que, pela empatia com os *vencedores* de outrora¹⁴¹, *espera* a realização do

ambas digam respeito à crítica a um mesmo tipo de experiência identificado na modernidade, a distância temporal faz com que as reflexões benjaminianas ganhem tons mais materialistas.

¹³⁸ MURICY, Katia. Op.Cit., p. 44

¹³⁹ MURICY, Katia. *Alegorias da dialética*. Rio de Janeiro: Nau, 2009, p. 44.

¹⁴⁰ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 56.

¹⁴¹ Destaca-se nesse ponto, a tese VII das teses *Sobre o conceito da história*, onde se lê: “Foultel de Coulanges recomenda ao historiador interessado em reviver uma época que esqueça tudo o que sabe sobre fases posteriores da história. Impossível caracterizar melhor o método com o qual rompeu o materialismo histórico. Esse método é o da empatia. Sua origem é a inércia do coração, a *acedia*, que desanima de apropriar-se da autêntica imagem histórica, em seu relampejar fugaz. Para os teólogos medievais, a *acedia* era o primeiro fundamento da tristeza. Flaubert, que a conhecia, escreveu: ‘*Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Cartage*’. A natureza dessa tristeza se tornará mais clara se nos perguntarmos com quem o investigador historicista estabelece propriamente uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor. Ora, os

progresso, naturalizando as quedas nesse caminho); quanto em certos segmentos do campo socialista da época (que, otimistas, *esperam* a revolução como resultado natural das contradições internas do capitalismo). Em ambos os casos, compromete-se o valor da ação como criação do porvir, ou seja, a experiência se torna reprodução e repetição do mesmo.

A crítica realizada por Benjamin passa, então, pela queda, na modernidade, do valor de uma experiência que pode dar azo à criação do efetivamente novo, a partir da afirmação da vida em sua diferença sobre a ordem na qual se encontra. Essa experiência, que pressupõe o encontro do homem que age com o mundo, perde lugar na modernidade, quando se concebe cada vez mais profundamente a experiência como vivência individual, e a vida como sobrevivência a si mesma, enredada na ordem mítica e do destino.

Benjamin aborda o tema da queda da experiência autêntica remetendo-o ao declínio das formas coletivas de transmissão, reflexo, por sua vez, da desvalorização da experiência como o encontro do ser humano que age com a exterioridade. À percepção da experiência transformada cada vez mais em vivência individual corresponde uma forma de contar a história, ou transmitir o passado, que não passa pela transmissão de experiências compartilháveis, mas sim pela empatia – empatia dos vencedores de hoje com os de outrora. Essa identificação afetiva entre vencedores e seus herdeiros transforma passado, presente e futuro em um tempo linear, vazio e homogêneo¹⁴², que concebe o devir histórico independente da ação humana¹⁴³.

A relação entre a experiência moderna e as formas de perceber a história Benjamin aborda explicitamente nos textos *Experiência e pobreza* e *O narrador*. Neste último, ainda que se possa ter, à primeira vista, a impressão de que se trata puramente de um olhar melancólico às formas que o ser humano já se relacionou com a palavra e com o passado, ou seja com a história e a experiência, sua reflexão

que num dado momento dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso já diz o suficiente para o materialista histórico. (...)”. BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 244.

¹⁴² BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 249.

¹⁴³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 26.

ultrapassa esse aspecto nostálgico e está longe de poder ser resumido apenas a isso.¹⁴⁴

Benjamin não nos parece empenhado em reformar ou advogar pelo retorno de uma relação primordial do homem com certa forma de contar uma (a) história, mas justamente, como esclarece Jeanne Marie Gagnebin, identifica nos processos sociais de crescente fragmentação instrumentos que, se reconhecidos por uma política “materialista”, poderiam dar azo à sua utilização a favor da criação de uma nova relação com o tempo, com a história e com a vida na coletividade¹⁴⁵.

É nesse sentido que se pode ler o trecho de *O narrador* onde Benjamin afirma, ao evidenciar o desaparecimento da figura do narrador, que “as ações da experiência estão em baixa. E tudo indica que continuarão caindo em um buraco sem fundo”.¹⁴⁶ Continua:

Com a guerra mundial começou a tornar-se manifesto um processo que desde então segue ininterrupto. Não se notou, ao final da guerra, que os combatentes voltavam mudos do campo de batalha; não mais ricos, e sim mais pobres em experiência comunicável? E o que se derramou dez anos depois, na enxurrada de livros sobre a guerra, nada tinha em comum com uma experiência transmitida de boca a boca. E não havia nada de anormal nisso. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmentidas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência cômica pela inflação, a experiência do corpo pela batalha material e a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos encontrou-se desabrigada, numa paisagem em que nada permanecera inalterado, exceto as nuvens, e, debaixo delas, num campo de forças de torrentes e explosões destruidoras, o frágil e minúsculo corpo humano.¹⁴⁷

A experiência à qual Benjamin parece se referir quando afirma sua queda na sociedade moderna não é a vivência individual, mas mais propriamente a experiência que diz respeito à possibilidade de se compartilhar um tipo de conhecimento transmissível, um conhecimento que diz respeito ao próprio *orientar-se no mundo*. A queda do valor dessa experiência, sua tendência ao desaparecimento na modernidade, evidencia o isolamento do indivíduo e a transformação da vida em uma resignação apática a um certo estado de coisas; a uma redução da história ao destino, ao qual a ação criativa, a experiência autêntica, tende a tornar-se prescindível.

¹⁴⁴ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 57.

¹⁴⁵ Ibid, 56.

¹⁴⁶ BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 214.

¹⁴⁷ Ibid.

Ao perceber a queda da experiência autêntica, Benjamin parece querer, identificando esses instrumentos e seu novo valor na sociedade moderna, permitir que sejam usados, não em favor da reprodução da classe dominante que deles se apodera para criar novos meios de dominação, ou bem da história contada a partir de uma lógica que a pressupõe reflexo da evolução natural de um suposto progresso humano inevitável, mas que possam ser usados, ao contrário, em favor da comunidade dos excluídos da (dessa) cultura.¹⁴⁸

¹⁴⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 57.

3

Interrupção e memória

3.1

O problema da transmissão

A cada manhã recebemos notícias do mundo todo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes.¹⁴⁹

Para Walter Benjamin, a experiência autêntica, política e histórica, tende a desaparecer na modernidade. Essa percepção pode ser relacionada à sua crítica ao “mito” e à concepção moderna hegemônica sobre a história. A desvalorização da experiência em sentido pleno ressoa, para Benjamin, nas formas de transmissão do passado, dado o papel determinante da maneira como se concebe a experiência na relação engendrada pelos sujeitos entre o tempo, a vida e a história. O que a crítica benjaminiana problematiza é justamente o modo como a redução da experiência à vivência subjetiva, conformada à linha evolutiva em direção ao progresso, torna a presença ativa do sujeito prescindível para o desenrolar da história.

Na medida em que o sentido da experiência sofre profundas alterações no capitalismo avançado, o mesmo ocorre com o modo pelo qual se dá sua transmissão. Não só a arte na época da reprodutibilidade técnica ganha novas marcas e exige um novo olhar, por conta das transformações sociais, perceptivas, materiais e técnicas, também as formas de contar uma ou “a” história refletem as transformações da percepção coletiva e individual.

Nesse processo, a perspectiva sobre o porvir também é afetada. A depender da maneira como se estrutura o tempo e a transmissão das experiências, o porvir é visto como abertura para a criação ou como mera realização, manutenção e reprodução de uma ordem já naturalizada, que, por isso, *não têm cessado de vencer*.

Como se viu, os modos de conceber o tempo e a experiência próprios da historiografia positivista servem bem a essa reprodução. Sua concepção da história se baseia na coisificação de certos acontecimentos eleitos que, organizados de maneira aditiva, servem para explicar (ou justificar) o presente. Cria-se, com isso, a sensação de uma continuidade natural.

¹⁴⁹ BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 219.

Nesse contexto, o “futuro” aparece como o destino a ser meramente realizado pelos indivíduos; o “presente”, como etapa necessária de uma ordem inevitável e ascendente; e o passado como um todo fechado e imutável. Como efeito, tem-se a naturalização do estado atual de coisas enquanto etapa inevitável do percurso evolutivo da humanidade.

Essa crença no progresso, “catastrófica” aos olhos de Benjamin, supõe uma continuidade aparentemente inquebrantável da ordem (mítica, em suas palavras) que, por sua vez, se reproduz quanto menos contar com a afirmação do sujeito sobre suas estruturas – ou quanto mais for confundida com a natureza. É justamente a naturalização dessa ordem que Benjamin tensiona, permitindo-nos chegar a uma concepção da história que seja abertura; da experiência, que seja criação; e do tempo, que seja intensidade.

É nesse sentido que, se ocupando do desaparecimento crescente da narração tradicional na modernidade, no famoso texto *O narrador* de 1936, Benjamin aborda também os temas da experiência, da memória e da sua transmissão. Essa articulação implica consequências na própria forma de conceber a história e a relação do sujeito e da coletividade com o tempo. A atenção, com a leitura do ensaio, volta-se para o modo como a alteração do sentido da experiência, cada vez mais subjetiva e fechada em si mesma, afeta a forma como se dá sua transmissão.

Importa notar desde já que Benjamin, no ensaio em questão, apresenta seu pensamento a partir de figuras como o próprio “narrador” e o “romancista”. Parece-nos que estas devem ser compreendidas para além de seu sentido literal ou historicamente localizável, de modo a serem compreendidas pelo movimento crítico cuja apresentação compõem. Disso decorre que, ao invés de enquadrar as ideias benjaminianas nas significações predeterminadas de seu uso comum parece-nos mais adequado partir do movimento benjaminiano até o encontro desses termos.

Logo, ao tratar da transformação nas manifestações literárias e narrativas no período moderno, Benjamin não busca resgatar uma continuidade perdida; tampouco esse interesse dá evidência de que um tom moralizante permearia seu pensamento, como se buscasse recuperar formas de expressão arcaicas.¹⁵⁰

Ao apontar a tendência ao desaparecimento da forma tradicional de narração, o que Benjamin nos permite perceber é a própria alteração do valor atribuído a um tipo de conhecimento que depende, para sobreviver, de poder ser

¹⁵⁰ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 55.

compartilhado; e que, para ser compartilhado, depende de que o tipo de experiência que lhe serve como matéria-prima permaneça relevante.

A transformação no sentido da experiência e as suas consequências na mutação da percepção coletiva e individual na modernidade, bem como a ressonância dessas alterações nas formas de transmissão do passado, ficam evidentes no mencionado texto *O narrador*. Nele, Benjamin trata do rareamento do valor atribuído a experiências transmissíveis e compartilháveis tradicionalmente, sobretudo pela cultura oral¹⁵¹. Nas suas palavras, “sabia-se muito bem o que era experiência: as pessoas mais velhas sempre a passavam aos jovens”¹⁵². A experiência tradicional da narração é, em Benjamin, aquela que se passa “de boca em boca”.¹⁵³

Na modernidade, no entanto, a experiência parece se tornar cada vez mais subjetiva e destacada da coletividade (não apenas do *espaço* coletivo, mas também de uma *temporalidade* coletiva, intergeracional). Por esse motivo, perceber a raridade (ou mesmo a impossibilidade) do narrador moderno, ao menos em sua forma tradicional nos termos benjaminianos, é também notar que tanto o saber que ele transmite como o tipo de experiência que compõe a matéria prima desse conhecimento encontram-se desvalorizadas.

Ainda que o diagnóstico de Benjamin indique à queda do valor da experiência autêntica, é importante ressaltar que suas reflexões não determinam um conteúdo ideal dessa experiência, sendo este sempre a determinar. Nesse sentido, o autor não busca a conservação de uma certa forma de agir, mas a liberação do sujeito em relação à ordem mítica para uma experiência verdadeiramente histórica e criadora. Trata-se da afirmação de uma disposição, ou uma presença, capaz de romper a passividade e o conformismo diante do desenrolar da história. É a experiência liberada da ordem mítica que convém a criação de novos campos de possíveis, ou a possibilidade de “agir histórica e livremente”¹⁵⁴.

¹⁵¹ A oralidade mais remete à transmissão de um saber prático e compartilhável entre gerações do que reflete uma ou outra forma histórica específica da narração. Nesse sentido, nas palavras de Benjamin: “A experiência que passa de boca em boca é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos.” BENJAMIN, Walter. *O narrador*. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 214.

¹⁵² BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. Em: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 85

¹⁵³ BENJAMIN, Walter. *O narrador*. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 214.

¹⁵⁴ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. Em: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, p. 9.

Resultante do encontro do sujeito com o mundo, a experiência em desvalor é aquela emaranhada no tecido da vida vivida, e sua transmissão guarda uma utilidade prática, ainda que longe de ser pragmática ou fechada: diz respeito ao próprio orientar-se no mundo.

Dessa perspectiva, no ensaio *O narrador*, parece-nos que o autor menos lamenta o desaparecimento de uma forma narrativa tradicional, e mais afirma que é justamente na *queda* das “ações da experiência”¹⁵⁵ que podem ser identificados instrumentos para uma política materialista, isto é, passíveis de serem usados em favor dos excluídos da Cultura e da História¹⁵⁶. Assim, o texto importa a este trabalho na medida em que se abre à discussão dos sentidos da experiência e, portanto, da relação do sujeito com o tempo e a história, ou da percepção do tempo histórico e suas implicações para a ação.

Segundo Benjamin, o saber transmitido na narração é marcado por duas distâncias, uma temporal e outra espacial.¹⁵⁷ A imagem do narrador, que “tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais”¹⁵⁸, é constituída a partir da junção de duas imagens tradicionais, ou de seus “representantes arcaicos”¹⁵⁹.

O primeiro tipo fundamental remete à figura do camponês sedentário, e, o outro, à do marinho comerciante. O narrador deve ser compreendido a partir da “íntima interpenetração desses dois tipos arcaicos”¹⁶⁰, de maneira que, ao saber do trabalhador sedentário, que recolhe e conhece a tradição transmitida entre gerações – que conhece, portanto, o que se passou –, integra-se um saber típico daquele que vem de longe e que conhece terras distantes, o viajante.

As duas imagens são identificadas por Benjamin no trabalho corporativo artesanal da Idade Média, quando “o mestre sedentário e os artífices viajantes trabalhavam juntos na mesma oficina; e cada mestre tinha sido um artífice viajante antes de se fixar em sua pátria ou no estrangeiro”.¹⁶¹ Trata-se da integração entre o conhecimento oriundo de uma experiência marcada pela distância espacial com

¹⁵⁵ BENJAMIN, Walter. *O narrador*. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 214.

¹⁵⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 56.

¹⁵⁷ BENJAMIN, Walter. *Op.Cit*, p. 215.

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 231.

¹⁵⁹ *Ibid*, p. 214.

¹⁶⁰ *Ibid*, p. 215.

¹⁶¹ BENJAMIN, Walter. *O narrador*. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 215.

uma outra, marcada pela distância temporal. Ambas, unidas na figura do narrador, compõem um saber que transmite um senso prático,¹⁶² acumulado através da experiência.

Essa experiência, por sua vez, se desenrola em uma temporalidade distinta daquela sobre a qual acontece a vivência do indivíduo moderno – tempo vazio e homogêneo. A experiência transmitida pela figura benjaminiana do narrador reflete um saber que se prolonga no tempo e que é fruto de seu encontro com o mundo e com outros narradores (do encontro de outros com o mundo).

Um saber que, para se desenvolver, deve ser compartilhado¹⁶³. Assim, a memória transmitida pelo narrador é composta pela mistura de suas experiências às dos outros. Além disso, é a partir do presente que a memória do narrador floresce; de uma situação que pede orientação para ser desenvolvida, isto é, criada.

Trata-se de um conhecimento que, se transmitindo, atualiza o acontecido *utilizando-o, citando-o* no presente, em sua necessidade.¹⁶⁴ Abordando mais diretamente Leskov, Benjamin aproxima a figura do narrador da do “justo” e não descreve este último a partir de critérios ascetas. Ao contrário, sua descrição remete a uma pessoa “simples e ativa”, de modo que “seu [de Leskov] ideal de homem” é aquele que “sabe se orientar no mundo, mas sem se prender demasiadamente a ele.”¹⁶⁵

Dotado de um saber marcado pelo senso prático, a figura do narrador remete à capacidade de aconselhar, já que a narração “traz sempre consigo, de forma aberta ou latente, uma utilidade.”¹⁶⁶ Mas o conselho, como Benjamin esclarece, menos diz respeito à capacidade de responder a uma pergunta, e mais à capacidade de “fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está se desenrolando.”¹⁶⁷ O ponto crucial, parece-nos, é perceber que o conselho do narrador mobiliza um

¹⁶² Ibid, p. 216.

¹⁶³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 57.

¹⁶⁴ Sobre a *utilização* do acontecido no presente, importa lembrar que, no trabalho das *Passagens*, Benjamin escreve: “Método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não sursuruparei coisas valiosas, nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventaria-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os.” [N 1a, 8]. BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 764.

¹⁶⁵ Benjamin caracteriza o que seria o ideal de homem para Leskov como alguém que “sabe se orientar no mundo, mas sem se prender demasiadamente a ele.” BENJAMIN, Walter. *O narrador*. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 216.

¹⁶⁶ BENJAMIN, Walter. *O narrador*. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 216.

¹⁶⁷ Ibid.

conhecimento formado pela transmissão de experiências compartilháveis, misturadas à vida coletiva, que podem orientar uma história que se desdobra, sem ter como objetivo que ela se encerre de uma determinada maneira.

A imagem do narrador – ou do sábio, se considerarmos que “o conselho tecido na substância da vida vivida tem um nome: sabedoria”¹⁶⁸ –, imiscuído no coletivo e envolvido na duração da tradição, concentra e transmite um saber resultante daquilo que é, para Benjamin, a experiência autêntica. Esta, lembremos, não se confunde com a vivência conformada às estruturas da ordem mítica alheia à vida.

O conselho depende de que se possa, em primeiro lugar, narrar a história que se desenvolve¹⁶⁹. No entanto, parece a Benjamin que, na modernidade, é como se “estivéssemos sendo privados de uma faculdade que nos parecia totalmente segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências.”¹⁷⁰ Assim, se “os provérbios soam ociosos, e nada mais dizem aos jovens, e se as histórias se esgotam”¹⁷¹, o saber e o tipo de experiência que a narração transmite perderam espaço e valor na vida do indivíduo moderno.

Quando Benjamin, logo nas primeiras palavras do ensaio de 1936, afirma que o narrador “não está absolutamente presente entre nós, em sua eficácia viva”, denota tanto a impossibilidade da transmissão de experiências compartilháveis como o fato de que o próprio modo de vida na modernidade conjura a experiência mesma, em seu sentido pleno.

Daí a impossibilidade de ser transmitida na qualidade de um conhecimento que sempre serviu à humanidade. Nesse processo de profunda modificação da experiência e das formas de percepção, a narração, enquanto forma tradicional de transmissão de base oral, vê-se substituída por outras maneiras de contar.

O “ocaso da narrativa” coexiste, segundo Benjamin, com o desenvolvimento da imprensa (um dos instrumentos mais importantes, no alto capitalismo, para a consolidação da burguesia¹⁷²), que transmite *informações*, no periódico. Por outro lado, contribui também para o desaparecimento da narrativa o

¹⁶⁸ Ibid, p. 217.

¹⁶⁹ Ibid, p. 216 e 217.

¹⁷⁰ Ibid, p. 213.

¹⁷¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 57.

¹⁷² BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 218.

“surgimento do romance”, no livro (caso exemplar de tais transformações da percepção coletiva e individual)¹⁷³.

Ainda que, como nos lembra Benjamin, os primórdios do romance remontem à Antiguidade, o autor demarca o sentido de romance ao qual se refere, afirmando que este “precisou de centenas de anos para encontrar, na burguesia ascendente, os elementos favoráveis ao seu florescimento”¹⁷⁴. De modo semelhante, com o desenvolvimento da imprensa, a informação, forma de comunicação de origens antigas, passou a influenciar decisivamente a forma épica, o que não ocorria até então¹⁷⁵.

Especificamente em relação ao romance, Benjamin o distancia radicalmente da narração tradicional. Ao contrário do narrador, o romancista – e aqui, mais uma vez, lembramos que o objeto da crítica de Benjamin não nos parece ser exatamente a forma do romance, mas o que se mobiliza em torno dessa ideia –, e seu leitor segregam-se¹⁷⁶. O romance, tal como usado por Benjamin, corresponde mais adequadamente do que a narrativa ao interesse do indivíduo moderno, cuja vivência também diz respeito ao isolamento em relação à coletividade.

Benjamin aponta que a memória do romance é consagrada a “*um* herói, *uma* peregrinação, *um* combate”¹⁷⁷; é perpetuadora de *uma* história. Contrasta-a com a do narrador que, ao contrário, tira seu conhecimento do tecido da vida. Enquanto a figura do narrador é a de alguém profundamente enraizado no povo, a origem do romance, em Benjamin, é o indivíduo isolado.¹⁷⁸ Consequentemente, a memória transmitida pelo narrador é distinta daquela do romance.

O estatuto histórico distinto da narração e do romance fica evidente, para Benjamin, quando se tem, na primeira, “a moral da história” e, no segundo, “o sentido da vida”, centro a partir do qual o romance se movimenta¹⁷⁹. O romance, explica Benjamin, “não pode dar um único passo além daquele limite em que,

¹⁷³ Ibid, p. 217.

¹⁷⁴ Ibid, p. 218. Neste ponto, cabe lembrar que o sentido que carregam as figuras benjaminianas não se encerra na literalidade dos termos; seu sentido se expande precisamente na medida em que necessita o movimento crítico realizado por Benjamin. Assim, acreditamos que a crítica ao romance não é ampla a todos os contextos, ela diz respeito à discussão em voga na época entre os intelectuais marxistas acerca da crise do romance, mas também a uma forma de transmissão do passado e o tipo de experiência nela implicada.

¹⁷⁵ BENJAMIN, Walter. Op.Cit., p. 218.

¹⁷⁶ Ibid, p. 217.

¹⁷⁷ Ibid, p. 228.

¹⁷⁸ BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 217.

¹⁷⁹ Ibid, pp. 229-230.

escrevendo na parte inferior da página a palavra *fim*, convida o leitor a refletir sobre o sentido da vida.”¹⁸⁰

O tema do “sentido da vida” que o indivíduo procura e encontra no romance remete, nas reflexões benjaminianas, à relação que ele entretém com a morte e, assim, com o tempo da vida. Nas palavras de Benjamin:

“Um homem que morre com trinta e cinco anos”, disse certa vez Moritz Heimann, “é, em cada momento de sua vida, um homem que morre com trinta e cinco anos”. Nada mais duvidoso. Mas apenas porque o autor se engana na dimensão do tempo. A verdade contida na frase é a seguinte: um homem que morre aos trinta e cinco anos aparecerá para sempre, na *reminiscência* (*Eingedenken*), em cada momento de sua vida, como um homem que morre com trinta e cinco anos. Em outras palavras: a frase, que não tem nenhum sentido com relação à vida real, torna-se incontestável com relação à vida rememorada (*erinnerte*). Impossível descrever melhor a essência dos personagens do romance. A frase diz que o “sentido” da sua vida somente se revela a partir de sua morte. Se necessário, a morte verdadeira. Como esses personagens anunciam que a morte já está à sua espera, uma morte determinada, num lugar determinado? É dessa questão que se alimenta o interesse absorvente do leitor pelo enredo do romance.”¹⁸¹

Como afirma Jeanne Marie Gagnebin, “na modernidade, as transformações do tempo humano e da relação com a morte acarretam transformações profundas, se não desastrosas, para a própria possibilidade do narrar.”¹⁸² Benjamin descreve o interesse do leitor pelo romance como um interesse ardente que “se nutre de um material seco” – capaz de alimentar a chama que consome o destino alheio no romance. Esclarece que “o romance não é significativo por descrever pedagogicamente um destino alheio, mas porque esse destino alheio, graças à chama que o consome, pode nos fornecer o calor que não podemos encontrar em nosso próprio destino.”¹⁸³

A chama que move o interesse do leitor do romance aquece, então, sua “vida gelada”.¹⁸⁴ Ele, que não pode encontrar esse tipo de calor na consumação de seu próprio destino, procura “homens nos quais possa ler ‘o sentido da vida’”.¹⁸⁵ Assim, o indivíduo moderno, que não abdica da mera vida em favor da vida, que vive sobrevivendo à própria morte, compensa a frieza e o isolamento em relação ao mundo exterior com o calor decorrente do desfecho conhecido do herói do romance.

¹⁸⁰ Ibid, p. 230.

¹⁸¹ Ibid, p. 231.

¹⁸² GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 225.

¹⁸³ BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 231.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ Ibid.

A morte que o leitor encontra não necessariamente diz respeito à morte do herói; o fim do livro mesmo serve para aquecer sua existência com a perspectiva de algo que, diante de seus olhos, se encerra em um sentido.¹⁸⁶ Participando do desfecho de um destino que pode conhecer, o “sentido da vida” em torno do qual se desenvolve o romance, torna-se disponível ao indivíduo.

No caso da narração, ao contrário do romance, o moribundo, quem quer que seja, guarda um estatuto privilegiado, não porque o “sentido” de sua vida esteja em vias de desnuda-se, mas por ser possuidor de um saber que não se encerra em sua morte. Que pode se estender, como experiência transmissível, para aqueles que ficam. A morte, então, longe de revelar o “sentido da vida”, dissolve-se como experiência da vida mesma (de quem se vai e dos outros) e, por isso, remete a um conhecimento que pode, ao ser transmitido, orientar uma história que ainda se desenrola.

Assim, se o narrador é anônimo¹⁸⁷, seu anonimato nada tem a ver com o anonimato frio que marca a relação do indivíduo burguês com a coletividade, e do qual se refugia em seu *intérieur*. O narrador é anônimo, ao contrário, porque enraizado no povo. Aquilo que ele narra mistura sua vida com o saber

¹⁸⁶ No ensaio sobre *O narrador*, Benjamin afirma que “O que atrai o leitor ao romance é a esperança de aquecer sua vida gelada com a morte descrita no livro.” De maneira semelhante, utiliza-se da imagem do calor buscado pelo indivíduo burguês na caracterização de seus aposentos. Frente à frieza e ao anonimato experienciados por ele no mundo exterior, ocupa-se de transformar o interior de seus aposentos de modo que, ao menos ali, sua presença seja remarcada. Abriga-se no *intérieur* contra o anonimato transparente, duro e frio que encontra no espaço coletivo – transformado, na sociedade moderna capitalista, em um ambiente hostil, sede do encontro entre sujeitos profundamente individualizados, competidores. Como afirma Jeanne Marie Gagnebin, ao tratar das reações possíveis ao processo de perda de referências coletivas que começa a ficar patente no fim do século XIX: “Para compensar a frieza e o anonimato sociais criados pela organização capitalista do trabalho, ela [a burguesia do final do século XIX] tenta recriar um pouco de calor e de *Gemütlichkeit* através de um duplo processo de *interiorização*. No domínio psíquico, os valores individuais e privados substituem cada vez mais a crença em certezas coletivas, mesmo se estas não são nem fundamentalmente criticadas nem rejeitadas. A história do si vai, pouco a pouco, preencher o papel deixado vago pela história comum (...). Essa interiorização psicológica é acompanhada por uma interiorização especificamente espacial: a arquitetura começa a valorizar, justamente, o interior. A casa particular torna-se uma espécie de refúgio contra um mundo exterior hostil e anônimo. (...) Despossuído do sentido de sua vida, o indivíduo tenta, desesperadamente, deixar a marca de sua posse nos objetos pessoais.” De outra maneira respondem a esse processo os movimentos artísticos de vanguarda, como o surrealismo exaltado por Benjamin, ou o teatro de Brecht: se a saída do indivíduo burguês para a hostilidade do mundo é refugiar-se com a impressão de um calor não perdido, deixando suas marcas no veludo de seu *intérieur*, a resposta desses movimentos artísticos, ao contrário de mascararem esse esvaziamento do coletivo, denunciam-no e escancaram-no. Não buscam restaurar o conforto desaparecido, mas justamente denunciá-lo, torna-lo visível. O vidro, transparente, duro, liso, se torna então um material exemplar. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, pp. 59-60.

¹⁸⁷ BENJAMIN, Walter. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 214.

compartilhado coletivamente, borrando a linha que separa sua experiência subjetiva do saber oriundo da experiência alheia.

Dissolve-se assim também a expectativa de um sentido fechado, a ser alcançado com a narração. Ela, na verdade, por seu caráter prático, diz respeito a uma situação específica, e se utiliza da matéria da vida vivida sem almejar alcançar uma resposta objetiva ou definitiva para uma história.

Além do romance, e ainda mais ameaçador do que ele à narração¹⁸⁸ para Benjamin, é o desenvolvimento da imprensa e a forma de comunicação que ela implica, a *informação*. Esta, ao contrário de um “saber que vem de longe”, fornece “um ponto de apoio para o que está próximo espacial e temporalmente”¹⁸⁹. Se à narração não é essencial a preocupação com a objetividade e a verificabilidade daquilo que se transmite – pois o que mais importa é a capacidade de orientar o desenrolar de uma história –, a informação “aspira uma verificabilidade imediata”, e deve soar plausível.¹⁹⁰

Quanto menos explicações acompanharem a narração, mais ela pode alcançar o ouvinte, justamente na medida em que diz respeito, com o acúmulo de experiências pretéritas, a um passado chamado a atualizar-se no presente. Já a informação é sempre acompanhada pelo máximo de explicações, posto que deve ser compreensível por si mesma e encerrar-se num sentido. Enquanto, na narração, “o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor”, que é “livre para interpretar a história como quiser”¹⁹¹ integrando-a ao tecido da própria vida, a informação condiciona o sentido de um acontecimento e se encerra em si mesma.

A informação guarda ainda uma relação íntima com o aspecto de novidade, tipicamente desejado no fervor da sociedade produtora de mercadorias – ela só interessa se for nova. A rápida obsolescência desse conhecimento pontual e próximo não configura um saber emaranhado no tecido da vida; é como qualquer coisa que escorre na superfície lisa do vidro. Já o saber do narrador, entretecido na vida, não se esgota jamais, mantendo a possibilidade de desdobrar-se tempo afora,

¹⁸⁸ BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 218.

¹⁸⁹ Ibid, p. 219.

¹⁹⁰ BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 219.

¹⁹¹ BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 219.

como as sementes benjaminianas que, dentro das milenares pirâmides egípcias, ainda guardam seu poder germinativo¹⁹².

A capacidade de estenderem-se no tempo, própria das histórias narradas, depende da possibilidade de sua transmissão. Isso implica não apenas a presença (em extinção) do narrador, mas também a escuta distensa do ouvinte. A presença do destinatário não diz respeito somente à sua presença física, mas ao interesse primordial, ao escutar uma história, de gravá-la na memória para reproduzi-la para outros, tornando-se também narrador.

Essa presença é, segundo Walter Benjamin, cada vez mais rara na modernidade, na medida em que o tempo da vida se funcionaliza diante das mudanças promovidas pelo capitalismo. Como afirma Jeanne Marie Gagnebin “Quando o *tempo* se torna uma grandeza econômica, quando se trata de ganhar e, portanto, de poupar tempo, a *memória* também se transforma.”¹⁹³

Para Benjamin, o desaparecimento da narração (como do saber e da experiência que ela implica) guarda relação com a substituição do rito do trabalho artesanal pelo da indústria e com os efeitos disso nas transformações da percepção do indivíduo moderno. No trabalho manual, a disposição daquele que escuta uma história enquanto trabalha beneficia a assimilação daquilo que escuta: “Esse processo de assimilação se dá em camadas muito profundas e exige um estado de distensão que se torna cada vez mais raro”.¹⁹⁴

Estado que Benjamin identifica no trabalhador manual, pois: “Quando o ritmo do trabalho se apodera dele, ele escuta as histórias de tal maneira que adquire espontaneamente o dom de narrá-las.”¹⁹⁵ Segundo Benjamin, “quanto mais o ouvinte se distancia de si mesmo, mais profundamente se grava nele o que é ouvido”¹⁹⁶, de modo a poder ser transmitido a outros. No entanto, no capitalismo avançado, “ninguém mais fia ou tece enquanto ouve uma história”¹⁹⁷.

Pode-se compreender por que, para Benjamin, a narração é uma forma de comunicação artesanal. Longe de ter como objetivo transmitir “o puro em si” da coisa narrada, ela trata de mergulhar a coisa narrada “na vida do narrador para em

¹⁹² Ibid, p. 220.

¹⁹³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. O trabalho de rememoração de Penélope. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 221.

¹⁹⁴ BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 221.

¹⁹⁵ BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 221.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid.

seguida retirá-la dele”; este, por sua vez, imprime nela sua marca, “como um oleiro na argila do vaso.”¹⁹⁸

Por isso o narrador benjaminiano se move facilmente entre as camadas da experiência, numa “escada que chega até o centro da terra e que se perde nas nuvens – é a imagem de uma experiência coletiva, para a qual mesmo o mais profundo choque da experiência individual, a morte, não representa nem um escândalo nem um impedimento.”¹⁹⁹

A certa altura do texto sobre *O narrador*, Benjamin afirma que “somente uma memória abrangente permite à poesia épica apropriar-se do curso das coisas, por um lado, e resignar-se, por outro, com o desaparecimento dessas coisas, com a violência da morte.”²⁰⁰

Atestar a raridade da figura do narrador, e tudo que implica sua ausência nos termos das transformações perceptivas da modernidade, não é o mesmo, é preciso ressaltar, que afirmar esse movimento de queda como sintoma de decadência da época. Lembremos que, para Benjamin, não há sentido em se falar épocas de decadência, tanto quanto não cabe tratar a história a partir da ideia de progresso.²⁰¹ A impossibilidade moderna de narrar evidencia, na verdade, a queda do valor da experiência transmissível e compartilhável, mas não como indício de decadência, e sim como:

um sintoma das forças produtivas seculares, históricas, que expulsam gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo, conferindo, ao mesmo tempo, uma nova beleza ao que está desaparecendo.²⁰²

As reflexões a partir da leitura do ensaio sobre *O narrador* importam, portanto a este trabalho na medida em que deixam transparecer o sentido da experiência à qual recorre a figura benjaminiana do narrador como fonte de seu conhecimento. Este conhecimento deriva do encontro do sujeito com o mundo e pressupõe uma temporalidade não encerrada na vida individual. Além disso, trata-se de um saber que não se mobiliza para uma direção pré-determinada, um encerramento; a indeterminação do porvir é justamente aquilo que marca o encontro entre o passado e o presente que o atualiza.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ Ibid, p. 232

²⁰⁰ Ibid., p. 22

²⁰¹ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 761 e 765.

²⁰² BENJAMIN, Walter. *O narrador*. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 217.

A memória transmitida pelo narrador, em vias de desaparecer na modernidade, diz respeito, assim, a um conhecimento prático capaz de orientar a ação. Essa orientação não busca um fim ou meta sintética – não confunde o devir histórico com uma suposta evolução. Acaba por afirmar uma relação entre a história e a experiência que o tempo vazio e homogêneo, linear e cronológico, não alcança. Tanto a experiência que serve de matéria prima para o narrador como a forma de transmiti-la denotam essa distinção.

O salto para o passado, na narração, se dá a partir de uma situação específica do presente, que forma com um outro momento passado uma constelação. Não se busca, com esse salto, representar “o sentido” de algo que se passou (qualquer síntese tangível capaz de explicar o presente).

Ao contrário, o salto e a constelação que se forma entre o momento atual e outro, pretérito, que se atualiza, preenche o presente abrindo-o para a criação de outros caminhos possíveis, diante de uma história que se desenvolve. Como coloca Jeanne Marie Gagnebin, refletindo sobre o conselho do narrador, ponto crucial para se compreender a relação entre o modo de transmissão da experiência e a abertura do porvir:

O conselho só pode ser, portanto, dado se uma história conseguir ser dita, colocada em palavras, e isso não de maneira definitiva ou exaustiva, mas, pelo contrário, com as hesitações, as tentativas, até as angústias de uma história “que se desenvolve agora”, que admite, portanto, vários desenvolvimentos possíveis, várias sequências diferentes, várias conclusões desconhecidas que ele pode ajudar não só a escolher, mas a inventar, na retomada e na transformação por muitos de uma narrativa à primeira vista encerrada na sua solidão.²⁰³

A memória do narrador, imiscuída na coletividade, transmissível e dotada de um senso prático, se distancia de uma percepção sobre o porvir como realização de um percurso necessário e positivo da humanidade, um destino. A partir da percepção da queda da experiência e da narração, Benjamin possibilita que se recoloca o problema do porvir como abertura para uma história que se desenvolve, problema em que se relacionam a concepção temporal, a experiência que ela comporta e a sua transmissão. Um problema, portanto, acerca dos modos de rememorar.

3.2 Explodir o contínuo

Para que um fragmento do passado seja tocado pela atualidade não pode haver qualquer continuidade entre eles.²⁰⁴

²⁰³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 63.

²⁰⁴ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 779.

Um debate acerca dos modos de transmissão do passado, portanto, dos modos de rememorar-lo, não diz respeito apenas à mutação, ao longo do tempo, das formas literárias ou narrativas; é também uma discussão sobre a própria relação entre o presente que rememora e o passado lembrado nas diferentes formas de transmissão. Essa relação, por sua vez, problematiza a própria estrutura temporal que se encontra na base das distintas formas de transmissão e que influencia a percepção individual e coletiva sobre a relação entre ação e tempo, experiência e história. Em última análise, que influencia a percepção do porvir como abertura ou como caminho em direção a uma síntese positiva e necessária, pela qual se poderia esperar.

Se a crença no progresso mobiliza o olhar do historiador nas tradições historicistas e progressistas, o que ele busca é representar o passado a fim de justificar o presente. Na base do “historicismo burguês” e do “marxismo vulgar”, vimos, é pressuposta uma estrutura temporal que permite a organização de certos acontecimentos em uma linha cronológica, pelo método aditivo. Essa concepção da história forja uma relação de continuidade entre “presente, passado e futuro”.

O contínuo desenrolar, caro à historiografia burguesa e conveniente ao otimismo da social-democracia de então²⁰⁵, como Benjamin aponta, equivale a um tempo vazio e homogêneo. Nele, as experiências são destituídas de seu sentido autêntico, político e histórico.

A transmissão do que se passou para que chegássemos até aqui pela historiografia positivista, nesse contexto, reflete um conhecimento do passado a partir da concatenação de certos acontecimentos pretéritos eleitos (por quem?) para integrar uma ordem cronológica, de modo que se possa explicar o percurso da humanidade até o presente. Visita-se, então, aquilo que se passou em busca do suposto “descobrimento” de uma coerência evolutiva, uma concatenação capaz de evidenciar a continuidade do passado até o presente, por meio da identificação de elementos que podem ser encontrados agora, como podiam então.

A busca por reminiscências do passado no presente cria a impressão de uma continuidade entre os três lugares do tempo “passado, presente e futuro”. À formulação de uma continuidade a partir da busca por semelhanças entre o presente

²⁰⁵ “Nada foi mais corruptor para a classe operária alemã do que a opinião de que era *ela* que nadava com a correnteza.” BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 277.

e o passado, Benjamin chama presentificação. O autor escreve, em uma de suas notas intitulada *O agora da possibilidade de conhecer* (na tradução portuguesa de João Barrento), que “Quem vasculha o passado como se ele fosse uma arrecadação cheia de exemplos e analogias nem sequer faz ideia do muito que depende da sua presentificação em determinado momento”.²⁰⁶ Mascara-se nesse procedimento histórico a descontinuidade entre os acontecimentos selecionados (e seus sentidos), descartando a distância e a densidade histórica que os separam.

Procedendo desse modo, a historiografia tradicional se esforça em uma busca narcísica do presente²⁰⁷ por elementos do passado que lhe sejam comuns, e aos quais seriam atribuídos, nesse movimento, o estatuto de “valores eternos”. Ainda, o presente, por estar localizado posteriormente em relação ao passado na linha cronológica em que são organizados na historiografia positivista, guardaria sobre o ocorrido um olhar privilegiado. Nesses termos, o conhecimento do passado serve ou possibilita a justificação do estado atual de coisas por meio do manejo dos certos fatos que, coisificados, apresentam-se disponíveis ao historiador como a um inventariante.

A crítica benjaminiana ao conformismo decorrente dessa concepção da história e da experiência se baseia justamente no seu efeito: uma mirada acrítica sobre o presente. Se este último é considerado resultado natural da cadeia de acontecimentos selecionados e concatenados *a posteriori*, supõe-se que a história e os sentidos de cada acontecimento não são o resultado (sempre temporário, arriscado) do conflito entre as forças atuantes na sociedade. A atribuição *a posteriori* de sentidos aos fatos passados, pela historiografia positivista, produz sua concatenação de tal modo que não se perturbe o sentido da flecha em direção ao “futuro”, da qual o presente seria uma etapa necessária.

Como decorrência dessa concepção da história enquanto “caminho ascendente, com seus pontos altos e seus períodos de decadência, seus gênios e seus fracassados – em direção ao coroamento”,²⁰⁸ tem-se o apagamento da intensidade dos acontecimentos, plasmados num tempo vazio e homogêneo. Perde-se de vista

²⁰⁶ BENJAMIN, Walter. O agora da possibilidade de conhecer. Arquivo Benjamin, manuscrito 471. Apud: Walter Benjamin. O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, pp. 183-184.

²⁰⁷ Jeanne Marie Gagnebin caracteriza de narcísico o presente que busca identificar no passado semelhanças que deem a impressão de uma continuidade necessária entre o que se passou e o presente. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 48.

²⁰⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 59.

que é justamente o encontro intensivo de uma multiplicidade de forças em permanente conflito para afirmarem-se umas sobre as outras que são produzidas as formas de uma sociedade e que se disputam os sentidos dos acontecimentos. Apagando sua intensidade, ao organizá-los cronologicamente como “coisas”, deixa-se de perceber que o sentido a eles atribuído é mutável e decorre justamente da força que deles se apodera em um momento determinado.

Ainda, deixa-se de lado o fato de que nesse jogo de forças não apenas se determina a seleção dos acontecimentos “relevantes” para a História, como também a forma como serão representados, ou atualizados – pela historiografia positivista e pelo materialismo histórico, respectivamente. Mais profundamente, no caso da tradição positivista, é também determinado nesse processo aquilo que ficará de fora dessa representação: as quedas naturalizadas no caminho em direção ao progresso. Benjamin questiona:

De quem são os moinhos que essa corrente alimenta? Quem a represa – assim pergunta o materialismo histórico, que assim transforma a imagem da paisagem, ao nomear as forças que nela estiveram em ação.²⁰⁹

Tal qual um arqueólogo, o materialista histórico se volta para as camadas de tempo (e de sentido) que encobrem o “objeto” sobre o qual dedica sua atenção (obra de arte, acontecimento histórico...). Não perfila aquilo que encontra, mas compreende o objeto na teia temporal que o envolve e que é, por sua vez, determinante ao modo como aparece ao presente.²¹⁰

Importante esclarecer que, nessa perspectiva, memória e esquecimento não se resumem a decisões individuais excludentes. Ambos são considerados forças ativas na sociedade e no sujeito, e atuam de maneira simultânea; a longo prazo, produzem formas na sociedade. É a partir da permanente relação entre essas forças e as formas sociais que produzem, que se pode perceber a maneira como a representação do passado pela historiografia dominante, que seleciona os acontecimentos a serem encadeados para justificar o presente, *uma* memória se conserva e outras tantas são deixadas à margem, dormentes.

²⁰⁹ Tradução de Jeanne Marie Gagnebin em: GAGNEBIN, Jeanne Marie. Comentário filológico e crítica materialista. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 94. Para texto original ver: BENJAMIN, Walter. *G.S.*, I-3, pp. 1.160-1.

²¹⁰ GAGNEBIN, Jeanne Marie. O trabalho de rememoração de Penélope. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 248.

Perpetua-se, com isso, uma herança que os vencedores de outrora deixam para os vencedores de hoje²¹¹, ou da reprodução da classe dominante no capitalismo, posto que a essa reprodução serve um tipo de transmissão do passado a partir da concatenação de fatos, por sua vez, elevados a “acontecimentos” e encadeados de maneira causal e contínua pela historiografia positivista.

Assim, a preocupação do historiador materialista (que Benjamin espalha, por exemplo, nas figuras do narrador e do trapeiro), volta-se justamente para aquilo que a tradição dominante não recorda.²¹² Seu interesse não discrimina os grandes e os pequenos acontecimentos.²¹³

Na medida em que sua tarefa não é produzir uma representação do passado tal como ocorreu, ou identificar “valores eternos” que perduram de um passado distante até o presente evidenciando sua continuidade, o que ele procura é justamente interromper a marcha em direção ao progresso, ou a catástrofe. Em uma de suas anotações, Benjamin escreve:

Marx diz que as revoluções são a locomotiva da história universal. Mas talvez as coisas se passem de maneira diferente. Talvez as revoluções sejam o gesto de acionar o travão de emergência por parte do gênero humano que viaja nesse comboio.²¹⁴

O materialista histórico sabe que “nada do que se passou pode ser considerado perdido para a história”.²¹⁵

Ao contrário do que se possa imaginar em um primeiro momento, Benjamin não recusa o comentário filológico; considera-o parte necessária da crítica. O que o autor questiona é uma preocupação filológica desacompanhada de um “‘anacronismo’ produtivo”, que deixaria de lado “a singularidade histórica”.²¹⁶

Seguindo os passos de Nietzsche, Benjamin acredita que a filologia precisa estar vinculada a um esforço *contra o tempo*; menos para identificar o presente no passado, o que possibilita sua representação numa longa continuidade, e mais para

²¹¹ “Ora, os que num momento dado dominam são herdeiros de todos os que venceram antes.” BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 244.

²¹² GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, história, testemunho. Em: *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 54.

²¹³ BENJAMIN, Walter. Op.Cit., 2012, p. 242.

²¹⁴ BENJAMIN, Walter. O agora da possibilidade de conhecer. Arquivo Benjamin, manuscrito 471. Apud: Walter Benjamin. O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, pp. 177-178.

²¹⁵ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 242.

²¹⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Comentário filológico e crítica materialista. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 90.

contrastá-los em sua diferença. Gagnebin pontua que é exatamente “essa não-conformidade ao tempo” que serve como “fermento filológico na crítica histórica”²¹⁷. Que é justamente a partir dessa não-conformidade que se pode compreender a oposição benjaminiana ao que a autora define, de maneira pertinente, como “um amálgama de opiniões triviais que confortam as convicções do presente”.²¹⁸

Trata-se, então, de alcançar um anacronismo por meio do qual se possa destacar, e não apagar, a distância ou a densidade histórica que separa passado e presente, ou seja, a descontinuidade entre ambos²¹⁹. Ao contrário de buscar sinais de continuidade, o esforço do historiador materialista vai no sentido de dar a ver, no encontro do presente com um determinado passado, o estranhamento entre esses dois momentos, que são, então, articulados.

Nesse movimento intensivo, o anacronismo se torna um instrumento crítico de análise histórica que serve à percepção de ambos, passado e presente.²²⁰ O historiador materialista, como o narrador, não se interessa pela presentificação de acontecimentos pretéritos, mas por sua atualização. Expressamente, Benjamin vincula esse conceito ao materialismo histórico quando afirma, nas *Passagens*:

Pode-se considerar um dos objetivos metodológicos deste trabalho demonstrar um materialismo histórico que aniquilou em si a ideia de progresso. Precisamente aqui o materialismo histórico tem todos os motivos para se diferenciar rigorosamente dos hábitos burgueses. Seu conceito fundamental não é o progresso, e sim a atualização.²²¹

Ao invés de pretender representar o passado almejando alguma totalidade, ele articula momentos específicos do presente e do passado, a partir da imagem que lhe aparece num “instante de perigo”²²². Esse perigo, nas palavras de Benjamin: “Ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Ele é um e o mesmo para ambos: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso tentar arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela.”²²³

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid, p. 90.

²¹⁹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Estética e experiência histórica. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, pp. 200-201.

²²⁰ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Comentário filológico e crítica materialista. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, pp. 90-91.

²²¹ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 764.

²²² BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 243.

²²³ Ibid, pp. 243-4

“Fazer explodir o contínuo da história”²²⁴ é o mesmo, portanto, que interromper a aparente continuidade que serve apenas à manutenção e à reprodução da ordem (mítica) à qual equivale essa estrutura temporal.²²⁵ A tarefa do materialista histórico é reconhecer e capturar, num momento de perigo, a “verdadeira imagem do passado”, um lampejo “que passa voando”.²²⁶ Arrancando um momento da ordem de continuidade em que é aprisionado no tempo vazio e homogêneo do progresso, o materialista histórico desnatura a imagem representacional do passado como um todo imutável.

Com o encontro intensivo produzido pela memória do historiador materialista entre presente e passado, retomam-se os futuros pretéritos que podem então ser atualizados no presente. Isso porque, novamente com Benjamin, “o passado traz consigo um índice secreto, que o impele à redenção”.²²⁷ É justamente a distância histórica entre dois momentos que pode dar a ver os elementos materiais que formaram certa composição das forças num momento anterior e que, no presente, ao mergulhar a verdade do passado em outra materialidade, permite recuperá-la, atualizando-a de um modo totalmente novo.

Mas a verdade histórica não remete, em Benjamin, a uma suposta origem da qual o presente seria o desenrolar necessário, ou à busca de um “sentido originário”, que teria se perdido no desenvolvimento da história. Isso porque, ao contrário da historiografia positivista, o materialismo histórico benjaminiano não recusa a descontinuidade, mas a afirma.

O que se busca com o salto para o passado não é “beber ‘na fonte’, na ‘coisa em si’, atrás das costas dos homens”.²²⁸ Recorrendo mais uma vez às palavras fundamentais de Jeanne Marie Gagnebin:

É preciso descolar, por assim dizer, o núcleo do passado de um invólucro de imagens pré-fabricadas que nos impedem de percebê-lo em sua verdade. Essa

²²⁴ Ibid, p. 250.

²²⁵ Benjamin esclarece, em carta a Adorno traduzida por Jeanne Marie Gagnebin: “Se pensar retrospectivamente em outros trabalhos meus, você verá que a crítica da atitude filológica é uma antiga preocupação minha – e profundamente idêntica à crítica do mito. Ela provoca, a cada vez, a operação filológica mesma. Para dizê-lo na linguagem de *Afinidades eletivas*, ela visa ao destaque dos teores materiais nos quais o teor de verdade é historicamente folheado.” Benjamin, Walter. Apud. GAGNEBIN, Jeanne Marie. Op.Cit., p. 87.

²²⁶ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, pp. 243.

²²⁷ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, pp. 242.

²²⁸ Tradução de Jeanne Marie Gagnebin em: GAGNEBIN, Jeanne Marie. Comentário filológico e crítica materialista. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 94. Para texto original ver: BENJAMIN, Walter. *G.S.*, I-3, pp. 1.160-1.

verdade não é, na filosofia benjaminiana, a luminosidade ofuscante das origens, como se fosse possível remontar a uma fonte tanto mais pura quanto mais distanciada no tempo. Tal concepção postula uma verdade para além da história, como se esta fosse apenas a degradação progressiva de uma origem sem mácula. Não, a verdade do passado reside antes no leque dos possíveis que ele encerra, tenham eles se realizado ou não. A tarefa da crítica materialista será justamente revelar esses possíveis esquecidos, mostrar que o passado comportava outros futuros além deste que realmente ocorreu. Trata-se, para Benjamin, de resgatar do esquecimento aquilo que teria podido fazer de nossa história outra história.²²⁹

A partir de Benjamin, é possível perceber no presente as forças que se compunham num momento específico e que produziram determinada direção. Com isso, desnaturaliza-se a ordem causal que deságua num conformismo acrítico quanto ao presente, entendendo que a concatenação de fatos a princípio descontínuos forja uma continuidade que serve à justificação de um determinado estado de coisas.

Por isso, somente a partir do estranhamento entre presente que rememora e passado lembrado, num instante de perigo, a partir de uma perspectiva que não apaga a sua descontinuidade, pode-se ter sobre o presente uma mirada crítica, desnaturalizando-o. Isso porque, se a “a verdadeira imagem do passado passa voando”²³⁰, o passado perde sua imutabilidade e, conseqüentemente, o presente, sua justificativa naturalizante. É, portanto, em termos de atualização e não de continuidade que se busca a transformação do presente.²³¹ Nas palavras de Benjamin:

A história anterior e a história posterior de um fato histórico aparecem nele graças a sua apresentação dialética. Além disso: cada fato histórico apresentado dialeticamente se polariza, tornando-se um campo de forças no qual se processa o confronto entre sua história anterior e sua história posterior. Ele se transforma neste campo de forças quando a atualidade penetra nele. E assim o fato histórico se polariza em sua história anterior e posterior sempre de novo, e nunca da mesma maneira. Tal polarização ocorre fora do fato, na própria atualidade – como numa linha, dividida segundo o corte apolíneo, em que a divisão é feita fora da linha.²³²

A tarefa do historiador materialista seria então a de usar, citar, atualizar aquilo que não teve direito a um lugar no curso da História.²³³ Mais uma vez, nos deparamos com os efeitos dos modos de transmissão do passado sobre o presente e

²²⁹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: Editora n-1, 2018, p. 60.

²³⁰ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, pp. 243.

²³¹ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, história, testemunho. Em: *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 55.

²³² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, pp. 779-780.

²³³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Op.Cit., p. 55.

o porvir. À diferença do historicismo e da historiografia socialista que constrói uma “narrativa materialista épica”²³⁴, o materialista histórico, pela rememoração ou atualização do passado, quebra justamente a tranquilidade da perspectiva sobre o presente enquanto etapa necessária de uma marcha progressiva. Por isso, “a apresentação materialista da história leva o passado a colocar o presente em uma situação crítica”.²³⁵

Não se confunde, assim, o progresso da técnica com a melhoria da vida humana. Ao contrário, o materialista histórico dedica-se justamente a ver, naquilo que foi deixado de lado pela historiografia, que é acumulado como queda necessária à síntese positiva da história, o lampejar de outros futuros possíveis. Sabe que a “imagem eterna do passado” convém apenas à continuação do mito; aos vencedores da história e seus herdeiros. À continuidade, portanto, de uma ordem de dominação e exploração confundida com a natureza.

3.3

Constelação do despertar

O novo método dialético de escrever a história apresenta-se como a arte de experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos de o ocorrido. Elaborar o ocorrido na recordação do sonho! – Quer dizer: recordação e despertar estão intimamente relacionados. O despertar é, com efeito, a revolução copernicana da dialética da rememoração.²³⁶

Os conceitos de sonho e despertar aparecem, em Benjamin, como formas da percepção e compõem o “método” da rememoração para uma perspectiva materialista sobre a história. A crítica colocada com o tema da memória benjaminiana é, como se viu, o da quebra da continuidade da ordem mítica. Benjamin questiona a estrutura temporal na base dessa ordem, cujos efeitos se alastram sobre a concepção moderna da experiência, ao mesmo tempo, determinando-a.

O tempo vazio e homogêneo sobre o qual se desenrola a marcha em direção ao progresso comporta uma experiência transformada em vivência, que não se percebe ativa na criação do porvir. Isso implica que o presente é concebido de maneira acrítica e o passado como um todo imutável, um acúmulo de

²³⁴ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Comentário filológico e crítica materialista. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 87.

²³⁵ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p.780.

²³⁶ *Ibid*, p. 660.

acontecimentos já idos, que se amontoam atrás do “Era uma vez...”. O presente é então reduzido a uma mera passagem em direção ao “futuro”, por sua vez, pressuposto como resultado necessário e positivo do desenrolar de um tempo contínuo.

Nessa perspectiva, a experiência do presente enquanto abertura para a criação de futuros possíveis é anestesiada, ou seja, a experiência perde seu caráter histórico e político. A vivência do indivíduo moderno parece a Benjamin enquadrada à participação na manutenção e na reprodução de um certo estado de coisas – em termos benjaminianos, da ordem mítica.

Na sociedade capitalista, produtora de mercadorias, o lampejar no presente de uma lembrança, de uma abertura para a criação do verdadeiramente novo é ofuscado pelo brilho envernizado de tudo que guarda aparência de novidade. Para Benjamin, a impossibilidade da irrupção do verdadeiramente novo nessa ordem diz respeito justamente ao fato de que o presente não é liberado do mito, mas envolvido nele.

À reprodução do mito, por sua vez, é concomitante a impressão do tempo como um contínuo. Benjamin permite-nos perceber de que modo reside justamente na quebra dessa continuidade, pela rememoração, a possibilidade de se conquistar uma outra visada sobre a história, em que o presente se torne abertura para a criação. Com o tema da memória, momento de interrupção do contínuo, é possível conceber uma outra relação do sujeito e da coletividade com o tempo histórico.

Longe de almejar representá-lo à luz da ordem cronológica que organiza passado, presente e futuro numa linha evolutiva a partir da eleição de certos acontecimentos, a memória em Benjamin permite que se estabeleça uma outra relação entre o ocorrido e o presente – uma relação que não seja reificante. Nesse sentido, trata-se de uma nova perspectiva sobre o próprio conhecimento histórico, e mesmo pela determinação do *momento* histórico, objeto desse conhecimento.

O historiador materialista se distancia do método da presentificação, isto é, do reconhecimento de elementos do presente no passado, e também não compartilha com o historicismo o conhecimento do passado “tal como de fato foi”.²³⁷ Tampouco procura representar o passado através da atribuição de “sentidos eternos” a fatos selecionados *a posteriori*, a fim de forjar uma sensação de

²³⁷ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, pp. 243.

continuidade com o presente. Ao invés disso, o conhecimento do materialismo histórico benjaminiano deve ser compreendido em termos de atualização, articulação, constelação.

Quebrando a representação estática do passado, o conhecimento histórico para Benjamin envolve tanto o passado como presente que rememora – “a verdade está ligada ao mesmo tempo ao que é conhecido e ao que conhece”.²³⁸ Nessa perspectiva, o momento histórico a ser observado pelo historiador materialista é ele mesmo criado a partir do encontro entre o que se passou e aquilo que se passa agora. Essa complicação entre os dois momentos diz respeito ao instante da criação do momento histórico a ser conhecido e interpretado pelo historiador materialista.

O momento histórico se constrói, assim, a partir da composição da relação intensiva entre o passado e o presente, formando entre eles o que, em termos benjaminianos, ganha sentido como *constelação*. Trata-se da imobilização dessa relação, fruto da articulação entre os dois momentos separados historicamente, mas correspondentes.

O passado, da perspectiva materialista de Benjamin, deixa de ser um ponto fixo ao qual o presente se dirigiria, o que implicaria reconstruir seu contexto. Não se trata de dizer da relação presente e passado que ambos se “iluminam”, mas sim que o passado, lembrado, penetra o presente. Assim, o passado não é um todo imóvel ao qual o presente poderia se dirigir; ocorre o oposto: é o passado que penetra o presente, que vem ao seu encontro, atualizando-se de modo totalmente novo. Essa relação deriva da constelação de tensões que torna determinado passado finalmente legível em um presente que não lhe é contemporâneo, portanto, que tem a rememoração como meio.

A imagem da constelação ultrapassa um sentido meramente metafórico; diz respeito ao fato de que o momento observado pelo historiador materialista não se reduz a um fato ou objeto isolados, mas à composição formada a partir do encontro entre um determinado passado e o presente que rememora. Trata-se de uma constelação objetiva na qual o presente é implicado, pois é justamente no presente, instante de perigo, que uma imagem do passado se apresenta inesperadamente²³⁹ e pode ser atualizada de modo totalmente novo.

²³⁸ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 769.

²³⁹ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 243. O tema da memória involuntária não será aprofundado neste trabalho, mas importa ao menos destacar que o movimento da rememoração, ou melhor, o movimento dialético suspenso e cristalizado numa imagem supõe, por um lado, que a imagem do passado ocorre ao presente como

Assim como não se apreende uma constelação no céu de uma noite escura se o olhar se volta apenas a cada estrela isoladamente, a observação da constelação de tensões entre o presente e o passado pelo materialista histórico não diz respeito ao conhecimento aproximado de cada fato isoladamente – o que desaguardaria em um esforço de reconstruir seu contexto –, mas a uma certa composição de elementos que formam determinado sentido como relação.

Assim, o materialista histórico observa a constelação formada entre o passado e o presente, no instante de perigo. Sua preocupação não é reconstruir de forma pretensamente objetiva e “pura” os elementos dessa relação em si mesmos, isto é, fatos isolados. A atenção volta-se, sim, àquilo que justamente cria entre esses dois momentos descontínuos uma correspondência, que permite que sejam, ambos, transformados. Aquele que rememora determina, assim, a visão do passado a partir do ponto em que se encontra – o presente.

Ao instante em que essa constelação se dá a ver e é percebida, num momento de perigo, Benjamin chama de “agora-da-conhecibilidade”.²⁴⁰ Trata-se do instante em que “a verdade do passado”, que “passa voando”²⁴¹, encontra, num determinado agora, a chance de atualizar-se de um modo totalmente novo. O conhecimento do materialismo histórico, nesse sentido, gira em torno da criação mesma do momento histórico, ao qual se voltará o esforço interpretativo do historiador, e que diz respeito ao que ele observa com a lente do presente.

uma imagem passageira, que aparece involuntariamente. Não se trata de um exercício racional ou intencional de lembrança. Ao mesmo tempo, o historiador materialista deve manter-se atento aos momentos de perigo, nos quais essa imagem pode apresentar-se. Da passageira imagem que ocorre involuntariamente àquele que rememora no presente, isto é, quando a correlação entre momentos descontínuos se evidencia, cabe ao materialista histórico, o sujeito do conhecimento histórico, captar e interpretar essa imagem, qualificando o presente a partir dessa articulação. Por esse motivo, o tema da memória benjaminiana supõe o esquecimento tanto quanto a memória. Essa relação, aparentemente paradoxal, evidencia sobretudo a importante influência de Proust sobre o pensamento de Walter Benjamin. Jeanne Marie Gagnebin esclarece que Benjamin é um dos primeiros leitores de Proust a ressaltar a dinâmica da memória e do esquecimento. De todo modo, importa a este trabalho decantar das reflexões de Benjamin o fato de que o autor lia na *mémoire involontaire* de Proust não o ressurgimento de imagens arcaicas, mas justamente a novidade da imagem que nasce no lembrar. Uma imagem que, como Gagnebin aponta, a memória não procurou, mas soube reconhecer e acolher. Ver sobre este ponto: GAGNEBIN, Jeanne Marie. O trabalho de rememoração de Penélope. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, pp. 223-224; GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 68 e pp. 85-86; BENJAMIN, Walter. A imagem de Proust. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, pp. 37-50.

²⁴⁰ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, pp. 242.

²⁴¹ Ibid, p. 243.

Forma-se nessa constelação uma intensidade própria, que faz explodir o tempo contínuo da historiografia positivista e impossibilita qualquer tentativa de imobilizar o passado em uma representação totalizante e imutável. Para o historiador materialista, o momento da rememoração, do salto em direção ao passado, é justamente a *origem*, o ponto de partida para seu conhecimento:

cada época com a qual ele se ocupa é apenas a história anterior da época que lhe interessa. Por isso mesmo, não existe para ele a aparência da repetição na história, uma vez que precisamente os momentos do curso da história que mais lhe importam tornam-se eles mesmos – em virtude de seu índice como “história anterior” – momentos do presente, mudando seu próprio caráter conforme a definição catastrófica ou triunfante.²⁴²

É essa relação que deve ser captada pelo historiador materialista. O conhecimento histórico depende de que se apreenda a imagem que salta do encontro entre o passado e presente, no “agora da conhecibilidade”. Imagem que em Benjamin, recebe o nome de imagem dialética.²⁴³

Trata-se, mais precisamente, da construção de uma imagem formada dialeticamente entre um momento do presente e outro do passado. A constelação formada pela correlação entre esses dois momentos específicos constitui a suspensão imobilizadora de um movimento dialético entre eles. Esse “agora” em que se torna legível ao presente um momento do passado, pode perder sua chance revolucionária se a “verdadeira imagem do passado”²⁴⁴ passar despercebida. A

²⁴² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 786.

²⁴³ A imagem benjaminiana, é preciso ressaltar, não se prende ao sentido que lhe poderia ser atribuído a partir de uma dimensão fenomênica. Como explica Benjamin, em longa passagem que, no entanto, merece ser citada integralmente: “O que distingue as imagens das “essências” da fenomenologia é seu índice histórico. (Heidegger procura em vão salvar a história para a fenomenologia, de maneira abstrata, através da “historicidade”.) Estas imagens devem ser absolutamente distintas das categorias das “ciências do espírito”, do assim chamado *habitus*, do estilo, etc. O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas sobretudo, que elas só se tornam legíveis numa determinada época. E atingir essa “legibilidade” constitui um determinado ponto crítico específico do movimento em seu interior. Todo presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele, a verdade está carregada de tempo até explodir. (Esta explosão, e nada mais, é a morte da *intentio*, que coincide com o nascimento do tempo histórico autêntico, o tempo da verdade). Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a cada leitura.” BENJAMIN, Walter. *Op.Cit.*, p. 768.

²⁴⁴ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 243.

imagem dialética coincide, assim, com o momento histórico, objeto do materialismo histórico, cuja tarefa torna-se interpretá-la.

A determinação dessa correspondência entre os momentos do passado e do presente para a formação da imagem dialética não é arbitrária, mas ocorre como uma “constelação objetiva”.²⁴⁵ Esta é formada a partir do *índice secreto* que carrega dentro de si cada instante do passado, que encontra a chance de atualizar-se em um outro agora, dada a *fraca força messiânica* que todo presente carrega²⁴⁶.

Nas teses *Sobre o conceito de história*, o “índice secreto” do passado, que “o impele à redenção”,²⁴⁷ aparece conectado à reflexão sobre a ideia de felicidade. A imagem da felicidade, para Benjamin, é “totalmente tingida pela época que nos foi atribuída pelo curso de nossa própria existência”.²⁴⁸ O autor cita Lotze para dele extrair a ideia de que nenhum presente inveja seu futuro, mas que a felicidade “capaz de nos causar inveja” é aquela que permeia o “ar que respiramos, com as pessoas com as quais poderíamos ter conversado...”.²⁴⁹ Uma ideia de felicidade vinculada, portanto, à experiência da vida vivida, ao passado.

Se a ideia de felicidade de um determinado presente não pode ser separada do seu passado, ou ao desenrolar da experiência até o presente, a ideia de felicidade envolve, em termos benjaminianos, a “salvação” do passado:

Pois não somos tocados por um sopro do ar que envolveu nossos antepassados? Não existem, nas vozes que damos ouvidos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, então existe um encontro secreto marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Então, alguém esteve na terra à nossa espera. Se assim é, foi-nos concedida, como a cada geração anterior à nossa, uma *frágil força messiânica* para a qual nosso passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso.²⁵⁰

Trata-se de uma ideia de felicidade que se complica com a própria experiência histórica – em que se confundem a experiência pessoal, as lembranças pessoais e os desejos (conscientes, evidentes ou não) do coletivo. Segundo Katia Muricy:

A imagem da felicidade – o conteúdo teológico que anima a política – não se projeta no futuro. Cada época constrói essa imagem: o futuro está no presente. Mas nele está também o passado inacabado. Assim, o futuro está no presente sob a

²⁴⁵ TIEDEMANN, Rolf. Introdução à edição alemã da obra das Passagens. Em: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 37.

²⁴⁶ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 242.

²⁴⁷ Ibid, pp. 241-2.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Ibid, p. 242.

²⁵⁰ Ibid.

forma de um futuro anterior, ou futuro do pretérito (...). A imagem de felicidade de uma época procura resgatar essas possibilidades, o que poderia ter sido.²⁵¹

A concretização, ou a experiência dessa ideia de felicidade impõe que o passado não seja enclausurado em um único sentido, determinado por sua localização na organização dos acontecimentos como curso da História positivista. Isto é, que o passado não permaneça preso a um sentido eterno e imóvel, à maneira como é representado pelas tradições historicistas.

Além disso, é notável que a ideia benjaminiana de felicidade seja relacionada com a memória do passado em termos de “salvação”. Mas os acontecimentos do passado devem ser “salvos de quê?”, pergunta o próprio Benjamin nas *Passagens*. E responde:

Não apenas – nem principalmente – do descrédito e do desprezo em que caíram, mas da catástrofe, que é representada muitas vezes por um certo tipo de tradição, sua “celebração como patrimônio”. – São salvos pela demonstração de que existe neles uma ruptura ou descontinuidade [*Sprung*]. – Existe uma tradição que é catástrofe.²⁵²

Salvos, então, de que o elemento *disruptivo* que carregam passe despercebido no momento oportuno à sua salvação; de serem presos em um “sentido eterno”, por uma tradição que trata o passado como aquilo que “já passou”; de serem concatenados a partir da atribuição de um sentido estático, à luz da justificação do presente.

Esses procedimentos implicam apenas a retirada de certos fatos da linha de continuidade para depois reinseri-lo nela novamente.²⁵³ Ao contrário, o historiador materialista, como o colecionador, retira o acontecimento (ou o objeto) de seu contexto, desligando-o de todas as suas funções anteriores,²⁵⁴ de modo que possa estabelecer com ele nova relação e atribuir a ele novo sentido.

O perigo que cerca o historiador materialista, e ao qual deve permanecer atento, diz respeito ao aprisionamento do sentido do passado em “sentidos eternos”, oriundos de sua concatenação em uma ordem linear pela lógica aditiva, na qual se

²⁵¹ MURICY, Katia. *Alegorias da dialética*. Rio de Janeiro: Nau, 2009, p. 250

²⁵² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 784.

²⁵³ Nas palavras de Benjamin: “De fato, dentro do curso da história não é possível visar um objeto histórico. Tanto assim que a historiografia, desde sempre, simplesmente selecionou um objeto desse curso contínuo. Mas isso ocorria sem um princípio, como expediente; e sua primeira preocupação sempre era a de reinserir o objeto no *continuum* que ela recriava a partir da empatia. A historiografia materialista não escolhe aleatoriamente seus objetos. Ela não os toma, e sim os arranca, por uma explosão, do curso da história. Seus procedimentos são mais abrangentes, seus acontecimentos mais essenciais.” BENJAMIN, Walter. Op.Cit., p. 787.

²⁵⁴ BENJAMIN, Walter. Op.Cit., p. 347.

apaga sua intensidade. Se “a verdadeira imagem do passado” aparece como um lampejo, rápida e fugidia, o materialista histórico precisa manter-se atento aos perigos que ameaçam a apreensão dessa imagem. Isto é, precisa manter-se atento à possibilidade desse instante, em que o passado é chamado a atualizar-se de um modo totalmente novo, passar despercebido pelo presente ao qual corresponde a possibilidade de ser redimido.

Tal risco é iminente à concepção positivista da história na medida em que esta trata o passado como aquilo que “já passou”; que possui um sentido atribuído na “História da Civilização” a partir da organização do acontecido em uma forjada continuidade com o presente. À luz dessa lógica, os acontecimentos passados são inventariados, como coisas, permanecendo à disposição da justificação do presente.

Mas o materialismo histórico benjaminiano considera o passado em sua abertura, e a história em sua descontinuidade. Mais do que dizer respeito a fatos, ou seja, ao passado “tal como de fato foi”²⁵⁵, a perspectiva benjaminiana sobre a história, na qual a memória ocupa um papel disruptivo fundamental, permite que o passado seja observado sempre e a cada vez, de uma maneira inteiramente nova, determinada pelo (e determinante para o) presente que rememora. “*Télescopage* do passado através do presente.”²⁵⁶

Nesse ponto, lembremos que Benjamin aproxima memória com o estado da percepção próprio ao *despertar* de um sonho. Ao longo da inacabada obra das *Passagens*, Benjamin equipara o despertar ao “agora-da-conhecibilidade”, isto é, ao momento do presente no qual um instante do passado se torna legível em sua verdade, em que se pode alcançar, portanto, uma “visibilidade crítica”²⁵⁷ do presente.

Nota-se com clareza tanto a influência dos surrealistas, como também a de Proust²⁵⁸. Sonho e despertar são, em Benjamin, modos de percepção. Não correspondem a estados biológicos antagônicos de vigília ou sono, mas a maneiras de perceber a realidade concreta.²⁵⁹

²⁵⁵ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, pp. 243.

²⁵⁶ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 778.

²⁵⁷ MURICY, Katia. *Alegorias da dialética*. Rio de Janeiro: Nau, 2009, p. 247.

²⁵⁸ Como lembra Katia Muricy, em Proust, o estado intermediário entre sono e vigília, o momento do despertar, guarda importância para a formação da lembrança. MURICY, Katia. *Alegorias da dialética*. Rio de Janeiro: Nau, 2009, p. 247.

²⁵⁹ SCHÖTTKER, Detlev. Recordar. In: OPTIZ, Michael e WIZISLA, Erdmut (ed.). Em: *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las quarenta, 2014, p. 306.

O que Benjamin decanta das teorias dos sonhos é justamente o fato de que o sonho carrega a riqueza dos elementos inconscientes que aparecem nele “sem plano”, sem ordem.²⁶⁰ Segundo Tiedemann, “ao dirigir a ótica do sonho ao mundo da vigília, as ideias ocultas, latentes que dormitavam em seu seio, deveriam ser resgatadas”²⁶¹. Assim, Benjamin esclarece:

É um dos pressupostos tácitos da psicanálise que a oposição categórica entre sono e vigília não tem valor algum para determinar a forma de consciência empírica do ser humano, mas cede o lugar a uma infinita variedade de estados de consciência concretos, cada um deles determinado pelo grau de vigília de todos os centros possíveis. Basta, agora, transpor o estado da consciência, tal como aparece desenhado e seccionado pelo sonho e pela vigília, do indivíduo para o coletivo. Para este, são naturalmente interiores muitas coisas que são exteriores para o coletivo. A arquitetura, a moda, até mesmo o tempo atmosférico, são, no interior do coletivo, o que processos orgânicos, o sentimento de estar doente ou saudável são no interior do indivíduo. E, enquanto mantêm sua forma onírica, inconsciente e indistinta, são processos tão naturais quanto a digestão, a respiração, etc. Permanecem no ciclo da eterna repetição até que o coletivo se apodere deles na política e quando se transformam, então, em história.²⁶²

Quando Benjamin procura, no trabalho sobre as *Passagens Parisienses*, tratar o mundo das coisas do século XIX como um mundo de coisas sonhadas, busca eliminar desta época seu estatuto de passado concluído, procurando ver os desejos e sonhos coletivos da época.²⁶³ Com a aplicação do modelo onírico à realidade empírica, isto é, ao perceber uma época como um sonho, é possível perceber, como mostra Tiedemann, que os meios de produção e as formas de vida da modernidade “não se reduzem àquilo que foram naquele tempo e lugar, no interior do modo de produção dominante”.²⁶⁴ Encontra-se neles ainda “em plena função o imaginário de um inconsciente coletivo que ultrapassou em sonhos seus limites históricos, já atingindo o presente.”²⁶⁵

Nesse aspecto, o colecionador que arranca um objeto das suas funções anteriores, unindo-o a uma composição que encontra outros critérios de relação, outra realidade, no qual, portanto, ao entrar em relação com uma nova realidade

²⁶⁰ TIEDEMANN, Rolf. Introdução à edição alemã da obra das *Passagens*. Em: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, pp. 19-20.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 661.

²⁶³ TIEDEMANN, Rolf. Op.Cit., p. 20.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ TIEDEMANN, Rolf. Introdução à edição alemã da obra das *Passagens*. Em: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 20.

ganha novo sentido, permite a Benjamin afirmar que, no fundo, “o colecionador vive um pedaço de vida onírica.”²⁶⁶

Enquanto os surrealistas, que exerceram grande influência sobre o pensamento de Benjamin, tinham enfraquecido a realidade empírica, percebendo-a como conteúdo meramente onírico, Benjamin buscou transferir a percepção do sonho e do despertar para uma leitura marcada pela materialidade histórica, que exige ação concreta no mundo material; retorno, portanto à prática.²⁶⁷ Sobre isso, escreve:

Delimitação da tendência deste trabalho em relação a Aragon: enquanto Aragon persiste no domínio do sonho, deve ser encontrada aqui a constelação do despertar. Enquanto em Aragon permanece um elemento impressionista – a “mitologia” [...] trata-se aqui da dissolução da “mitologia” no espaço da história. Isso, de fato, só pode acontecer através do despertar de um saber ainda não consciente do ocorrido.²⁶⁸

Perceber uma época como um sonho do qual se deve, no entanto, despertar. A percepção do real com a lente do sonho implica que o sonho lembrado ao despertar não é dado de antemão. Ele só pode ser lembrado e interpretado no despertar. O despertar interrompe, assim, a continuidade do sonho – como a memória interrompe a continuidade do mito.

Recusa-se com isso a concepção histórica em que o passado é visitado pelo presente como um inventário, do qual se retiram certos acontecimentos para dar-lhes uma interpretação causal que os concatenasse irrecuperavelmente até o presente. Explica-nos Katia Muricy que:

Nesse momento [do despertar] os olhos são novos, aptos a ver configurações insuspeitáveis. É então que o historiador constrói seu objeto, a imagem dialética, onde o Outrora e o Agora se encontram pelo rompimento da continuidade histórica.²⁶⁹

A ideia que acompanha essas reflexões é a de que “todo o passado (em seu tempo) pode receber um grau de atualidade superior ao que teve no momento de sua existência”.²⁷⁰ O tema do despertar, assim como a tarefa de interpretar os sonhos coletivos, as imagens de desejo de uma época, cumprem um papel decisivo na concepção da dialética benjaminiana.²⁷¹

²⁶⁶ E continua: Pois também no sonho o ritmo da percepção e da experiência modificou-se de tal maneira que tudo – mesmo o que é aparentemente mais neutro – vai de encontro a nós, nos concerne.” BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 349.

²⁶⁷ TIEDEMANN, Rolf. Introdução à edição alemã da obra das *Passagens*. Em: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 18.

²⁶⁸ BENJAMIN, Walter. Op.Cit., p. 761.

²⁶⁹ MURICY, Katia. *Alegorias da dialética*. Rio de Janeiro: Nau, 2009, p. 247.

²⁷⁰ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 665.

²⁷¹ MURICY, Katia. Op.Cit., p. 247.

A rememoração do passado tem, portanto, na “técnica do despertar”²⁷² o seu método. A rememoração se aproxima, assim, da percepção de uma época como se recorda de um sonho, no momento do despertar. Esse momento, que coincide com o “agora-da-conhecibilidade”, é justamente o momento da construção do momento histórico a ser conhecido e interpretado. O materialista histórico é, nesse sentido, intérprete do sonho de uma época que desperta.

Nas *Passagens*, Benjamin aborda a reflexão marxiana sobre a relação entre superestrutura e infraestrutura, questionando a relação causal estabelecida pelo marxismo entre ambas, como se a primeira fosse mero “reflexo” da segunda. Para ele, trata-se, antes, de uma relação expressiva. De acordo com Benjamin, a superestrutura não é reflexo da infraestrutura, mas sua expressão.²⁷³

Como o sonho expressa, e não reflete, o que ocorre no interior do organismo, o sonho de uma época diz respeito àquilo que se expressa a partir do interior do coletivo. Deste modo, não se trata de ver as imagens oníricas como reflexo daquilo que se vive no mundo concreto, mas como sua expressão; que devem, por sua vez, ser interpretadas no momento do despertar: “o coletivo expressa primeiramente suas condições de vida. Estas encontram no sonho a sua expressão e no despertar a sua interpretação.”²⁷⁴

As imagens oníricas, não sendo reflexo direto daquilo que existe no interior do coletivo, como o sonho não o é para o indivíduo, expressam não só o que se encontra formado, ou aquilo que aparece à consciência, mas também aquilo que dormita, despercebido, mas ainda assim compõe a realidade. Nesse sentido, percepção da realidade como o despertar de um sonho equivale ao método adequado para “dissolver a mitologia no espaço da história”,²⁷⁵ na medida em que dá a ver os acontecimentos e os objetos de uma época, de uma forma que não é limitada pela concatenação causal da qual se retiram os sentidos de cada acontecimento, própria à interpretação historicista do passado.

A memória, ou o lembrar do sonho ao despertar, diz respeito à construção de imagens que “nunca vimos antes de recordá-las”. Que dizem respeito especificamente ao momento em que se recorda, momento do despertar, “agora-da-conhecibilidade”. Enquanto o historicismo se aproxima do passado para encontrar

²⁷² BENJAMIN, Walter. Op.Cit., p. 660.

²⁷³ Ibid, p.665.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 761.

entre o outrora e o agora uma continuidade que justifique o estado atual de coisas, o método materialista busca travar com o passado uma relação dialética, isto é, em que ambos encontrem uma correspondência justamente em sua descontinuidade.

Com isso, o materialismo histórico de Benjamin não tenta representar os acontecimentos do passado em uma linha evolutiva que se pretende “neutra”, que tenta reconstruí-los tal como ocorreram, mergulhando-os no contexto em que de fato aconteceram. Ao contrário, a rememoração benjaminiana evidencia a tentativa de perceber também os acidentes, aquilo que carrega em si a possibilidade dormente de outros desenvolvimentos possíveis para uma história que se desenrola agora. Isso se dá quando o passado, pela rememoração, passa a integrar a perspectiva sobre o próprio presente, atualizando-se e abrindo o presente para o novo, ou seja, arrancando ambos da inércia do mito.

Trata-se, com isso, de alcançar uma “desorientação positiva”,²⁷⁶ na medida em que os elementos do passado penetram o presente ao serem arrancados do sentido a eles atribuído na sua inclusão (ou exclusão) do contínuo curso da História. Uma forma de perceber a realidade empírica de modo que a verdade do passado (suas possibilidades) seja apreendida como um apelo ao presente.

Desse modo, Benjamin *des-imobiliza* o passado, tornando-o aberto e afirmando sua descontinuidade. A história pode, então, ser compreendida como uma construção permanente e inacabada. Quando, no “agora-da-conhecibilidade”, a verdade do passado forma uma constelação com o presente ao qual é impelida a atualizar-se, ela encontra justamente *nesse presente* a chance ser *citada*, de tornar-se acontecimento.

A chance, portanto, de abrir o presente (*esse presente*) à criação de novos possíveis, liberando-o da ordem mítica, da repetição do mesmo. Como os possíveis criados para uma história que se desenvolve. A criação de novos possíveis se relaciona com a memória quando se compreende que o papel da rememoração é justamente quebrar o contínuo da história, preenchendo o presente. Se o presente é qualificado e não um contínuo vazio, ele implica uma experiência histórica e política.

Isso porque a formação da imagem dialética, no momento de perigo, impele à ação, ou à criação de outros caminhos possíveis, que, ainda que sejam

²⁷⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 90.

relacionados com as estruturas prévias – isto é, com a realidade na qual aquele que rememora se encontra emaranhado –, formam uma relação criativa de afirmação desse presente, em sua intensidade, sobre essas estruturas. Sobre, portanto, aquilo que é já dado, já posto. Pela rememoração, o sujeito histórico desvia do esvaziamento do presente, abrindo-o a um novo sentido, portanto, a novos desenvolvimentos possíveis.

Desse modo, o materialista histórico abre mão da continuidade própria à narrativa histórica dos *vencedores* (que justifica sua herança como tais). Sua atenção se volta justamente àquilo que foi considerado secundário, esquecido, irrelevante, pela historiografia positivista; àquilo que “não serve” à concatenação aditiva de fatos passados eleitos *a posteriori* para justificar (acriticamente) o presente.

O que salta ao olhar do historiador materialista é aquilo que foi posto para fora do curso da história; que é considerado resto, insignificante, secundário para “explicar” uma época a partir da perspectiva historicista. Como afirma Benjamin nas *Passagens*: “queremos reconhecer, nas formas aparentemente secundárias e perdidas daquela época, a vida de hoje, as formas de hoje”.²⁷⁷

Todo o passado deve, assim, poder ser *citado* no presente, em sua atualidade, isto é, salvo e redimido. Pode-se compreender por que Benjamin insiste em afirmar que não existem épocas de decadência. O olhar benjaminiano sobre o passado não procura distinguir “nos momentos da história o elemento portador de futuro, ‘positivo’, do elemento retrógrado, ‘negativo’”, mas sim de aplicar uma nova divisão à parte considerada negativa, recém-eliminada do curso da História.²⁷⁸

Divisão esta que produz novas perspectivas, novas constelações, a partir das quais o passado ganha nova atualização em cada presente ao qual é impulsionado a atualizar-se. Nesse mesmo sentido, Benjamin afirma uma “indestrutibilidade da vida suprema em todas as coisas”, colocando-se:

Contra os profetas da decadência. (...) O que interessa não são os “grandes” contrastes, e sim os contrastes dialéticos, que frequentemente se confundem com nuances. A partir deles, no entanto, recria-se sempre a vida de novo.²⁷⁹

A tarefa do materialista histórico é, então, estabelecer entre presente e passado uma relação dialética, que se apresenta, no momento da conhecibilidade,

²⁷⁷ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 761.

²⁷⁸ Ibid, p. 762.

²⁷⁹ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 763.

suspensa em uma imagem. Trata-se justamente de que o historiador materialista seja capaz de perceber a constelação, num momento de perigo, formada pela relação entre o momento do passado e o presente que rememora. A ponto deste passado poder conhecer seu “objeto” e a si mesmo, na interpretação da imagem dialética. Imagem que, do encontro entre o outrora e o agora, constrói uma nova intensidade, e com isso salta do contínuo da História, explodindo-o.

Com isso, a verdade do passado, ou seja, os possíveis que dormitavam em um momento do passado, tornam-se legíveis justamente no instante em que reside a chance de atualizarem-se; onde podem ser retomados de maneira totalmente nova. Por isso, compreender com Benjamin a relação entre o ocorrido, o agora e o porvir não ocorre em termos de cronologia, nem de continuidade, mas sim de constelação.²⁸⁰

Pela “*Télescopage* do passado através do presente”²⁸¹, Benjamin coloca em crítica o presente. Nas suas palavras: “A especificidade da experiência dialética consiste em dissipar a aparência do sempre-igual – e mesmo da repetição – na história. A experiência política autêntica está livre desta aparência.”²⁸² O presente deixa de ser entendido e experienciado como mera passagem em direção ao progresso. Ao contrário, para Benjamin, “não há um só instante que não carregue consigo sua chance revolucionária.”²⁸³ A ação retoma seu caráter afirmativo sobre as estruturas, positivo, e criador de novos campos de possíveis.

²⁸⁰ TIEDEMANN, Rolf. Introdução à edição alemã da obra das Passagens. Em: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. I, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018, p. 36.

²⁸¹ BENJAMIN, Walter. Op.Cit., p. 778.

²⁸² Ibid, p. 784.

²⁸³ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de Incêndio - uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Editora Boitempo, 2005, p. 134.

4

Na abertura do presente

4.1

Disputar a tradição

A história dos oprimidos, um descontínuo.²⁸⁴

O tema da memória em Benjamin permite-nos conceber a história como descontinuidade e o presente como abertura para o que é efetivamente novo. É pela articulação do presente que rememora, momento do despertar, com o passado impelido a atualizar-se em um instante de perigo que se forma o próprio objeto do conhecimento histórico a ser interpretado.

Mas, afinal, quem é o sujeito do conhecimento histórico benjaminiano? Na décima segunda tese *Sobre o conceito de história*, Walter Benjamin afirma com força que é “a própria classe combatente e oprimida.”²⁸⁵ De fato, se o momento do conhecimento histórico, “agora da conhecibilidade”, coincide com a construção mesma do momento a ser conhecido, o sujeito desse conhecimento é também implicado naquilo que ele conhece.

Desse modo, enquanto a verdade do passado *passa voando* num *momento de perigo*, o sujeito do conhecimento histórico deve ser alguém a quem a não interrupção do contínuo da História represente um perigo a ser desviado; alguém a quem a verdade do passado possa se tornar legível no presente. O “perigo” se apresenta na forma do risco de uma “derrota”²⁸⁶ (mais uma, qualquer que seja) e da captura do passado pela tradição *vencedora*, forjada a partir da concatenação cumulativa de fatos pretéritos em uma continuidade pretensamente natural e objetiva até o presente.

Essa tradição historicista acaba reduzindo o presente a uma mera passagem na auto-realização do progresso, de modo que a percepção da experiência como

²⁸⁴ BENJAMIN, Walter. Paralipômenos. *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 189. Arquivo Benjamin, manuscrito 477.

²⁸⁵ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 248.

²⁸⁶ Michael Löwy escreve que “o perigo de uma derrota atual aguça a sensibilidade pelas anteriores, suscita o interesse dos vencidos pelo combate, estimula o olhar crítico voltado para a história.” LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de Incêndio - uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Editora Boitempo, 2005, p. 64.

ação concreta e criadora da realidade por vir perde espaço e valor. O presente, nesse contexto, fica destituído de seu *caráter destrutivo* em relação à ordem mítica.²⁸⁷

Interessante lembrar neste ponto a afirmação Jeanne Marie Gagnebin, quando diz que: “a problemática da tradição (*Tradition*) e, mais especificamente, da transmissão (*Überlieferung*) introduzem na questão da memória e do lembrar uma dimensão bem mais crítica e política.”²⁸⁸ Trata-se, com Benjamin, de distanciar dois tipos de tradição, ou dois modos de compor uma relação com o passado e sua transmissão, e que implicam efeitos distintos na percepção do sentido do tempo e da experiência.

Há, de um lado, a tradição que forja uma continuidade entre certos momentos do passado até o presente, e, de outro, a que encontra sua força justamente na descontinuidade, na distância que separa os acontecimentos.

Para Walter Benjamin, a primeira, tradição do historicismo e da historiografia positivista, elabora o passado do ponto de vista dos *vencedores*; transmite um conhecimento do passado relacionando-se com ele de maneira unilateral, mantendo como critério a empatia dos *vencedores* de agora com os de outrora.

Aproxima-se do acontecido como se se tratasse de uma massa de fatos já encerrados, sobre os quais guardaria um olhar privilegiado, dado seu lugar “posterior” no curso do tempo cronológico. Por esse modo de proceder, são atribuídos “sentidos eternos” aos fatos escolhidos como aptos a integrar o curso da História, isto é, aptos a concatenar o presente à sua procedência imaginada, ao mesmo tempo justificando-o de maneira acrítica, como desenrolar natural da História.

A história por vir (e, com isso, também a experiência propriamente histórica) acaba, nessa perspectiva, reduzida à realização de um destino já posto, à

²⁸⁷ Lembremos um trecho do texto de Benjamin *O caráter destrutivo* a fim de elucidar o sentido aqui utilizado com a citação da expressão benjaminiana: “O caráter destrutivo tem a consciência do homem histórico, cuja afecção fundamental é a de uma desconfiança insuperável na marcha das coisas, e a disposição para, a cada momento, tomar consciência de que as coisas podem correr mal. Por isso, o caráter destrutivo é a imagem viva da confiabilidade. O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas por isso mesmo vê caminhos por toda a parte, mesmo quando outros esbarram com muros ou montanhas. Como, porém, vê por toda parte um caminho, tem de estar sempre a remover coisas do caminho. Nem sempre com brutalidade, às vezes o faz com requinte. Como vê caminhos por toda parte, está sempre na encruzilhada. Nenhum momento pode saber o que o próximo trará. Converte em ruínas tudo o que existe, não pelas ruínas, mas pelo caminho que as atravessa.” BENJAMIN, Walter. *O caráter destrutivo*. Em: *Imagens de pensamento. Sobre o haxixe e outras drogas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017, pp. 98-99.

²⁸⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. O trabalho de rememoração de Penélope. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, pp. 226-227.

manutenção e à reprodução de uma ordem mítica (no caso do capitalismo, uma ordem de exploração) já naturalizada. O presente se torna simplesmente o próximo passado imóvel e o futuro, o próximo presente esvaziado.

Fica claro por que essa ordem supõe, segundo Benjamin, uma estrutura temporal vazia e homogênea. Ao presente restaria apenas o papel de inventariante das “vitórias” passadas da “humanidade”, apagando-se, no mesmo movimento, os *ecos das vozes que emudeceram*.²⁸⁹

A ideia da continuidade na base dessa tradição não remete somente a uma concatenação causal forjada entre os acontecimentos eleitos (vencedores); também diz respeito à continuidade das *quedas* naturalizadas na marcha em direção ao progresso, que são geralmente mantidas no esquecimento, isto é, sem lugar na transmissão da História.

Para a tradição cunhada a partir da “obtusa fé no progresso” e da empatia dos *vencedores* de hoje com os do passado, as *quedas* aparecem como acontecimentos secundários, inevitáveis de uma perspectiva pela qual a história é tratada como o desenrolar natural da experiência na direção de um sentido histórico evolutivo. São consideradas parte de um percurso natural, universal e irreversível da humanidade como um todo.

Pode-se compreender por que para Benjamin: “o assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ‘ainda’ sejam possíveis, não é um espanto filosófico”²⁹⁰. Benjamin percebe que tais “episódios” – e aqui é importante lembrar que as teses sobre a história foram escritas após o pacto de não agressão entre Hitler e Stalin²⁹¹ – são resultado do funcionamento ordinário, e não assombroso, de uma ordem que transforma profundamente a percepção moderna sobre a própria experiência da vida.

O assombro, desse modo, não encontra justificação uma vez que esses acontecimentos, que causariam espanto por ocorrerem em um momento já

²⁸⁹ “Não existem, nas vozes a que agora damos ouvidos, ecos das vozes que emudeceram?” BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 242.

²⁹⁰ BENJAMIN, Walter. Op.Cit., p. 245.

²⁹¹ O pacto Molotov–Ribbentrop foi assinado em agosto de 1939. Como lembra Jeanne Marie Gagnebin, “Para a oposição de esquerda ao fascismo, o pacto significou uma crise de confiança na capacidade e na vontade de resistência dos comunistas. Para Benjamin, judeu de esquerda no exílio, significou o começo do fim: o fim de uma esperança ainda viva na vitória contra a ‘catástrofe’”. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 20.

considerado “avançado” no “desenvolvimento humano”, são plenamente coerentes com o funcionamento ordinário da ordem à qual pertencem.

Mas, se é certo que na historiografia positivista (que serve bem à manutenção da ordem capitalista, ou mítica), o esquecimento das quedas exerce papel fundamental na naturalização do estado de coisas, isso não significa que a tarefa de rememoração do materialismo histórico prescindia, por sua vez, do esquecimento. Mas o sentido, ou o uso, do esquecimento não se encerra no papel que desempenha na tradição historicista.

Assim, mesmo que nas concepções positivistas da História, a força do esquecimento se envergue sobre a memória das vítimas e ruínas deixadas para trás pela *tempestade do progresso*²⁹², ainda assim, a tarefa de rememoração do materialismo histórico envolve também o esquecimento.

Em Benjamin, como em Nietzsche, o problema colocado pelo tema da memória é sempre atravessado pelo do esquecimento. Constituem forças simultaneamente existentes e sempre complicadas entre si. Esse conflito permanente produz formas e sentidos a longo prazo, sendo determinante para a compreensão acerca do que nos trouxe até aqui, isto é, do passado e do presente. Memória e esquecimento são, então, inseparáveis, na medida em que são polos de uma relação. Assim, no que diz respeito à atribuição de sentidos sobre determinado passado, o que se torna determinante é justamente o *quanto* se esquece, *o que* se esquece.

A partir dessas considerações, podemos novamente afirmar que a memória benjaminiana não equivale a uma busca pela representação dos fatos passados – sabemos que ela não se confunde com o esforço de conservação ou de representação do passado *tal como de fato foi*. Tampouco pode ser identificada com o desejo de alcançar a faculdade de Funes, de Borges²⁹³, que nada pode esquecer; a memória supõe o esquecimento e vice-versa.

²⁹² “Uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu. É *essa tempestade* que chamamos progresso.” BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 246.

²⁹³ *Funes, o memorioso* é o personagem do famoso conto de Jorge Luís Borges, que “ao cair, perdeu o conhecimento; quando o recobrou, o presente era quase intolerável de tão rico e tão nítido, e também as memórias mais antigas e mais triviais. Pouco depois averiguou que estava paralisado. Fato pouco o interessou. Pensou (sentiu) que a imobilidade era um preço mínimo. Agora a sua percepção e sua memória eram infalíveis”. Se Funes tudo lembrava, nada esquecia – tudo gravava em sua experiência, de modo que qualquer pensamento, ou abstração, tornou-se para ele impossível.

Dada essa inseparabilidade, a questão passa a se referir ao modo pelo qual são trançados esses dois fios na composição do tecido da experiência, o que se apresenta de modo diferentes a depender da tradição dentro da qual são operados, ou do modo como o passado é transmitido.

É nesse ponto que as formas de transmissão do passado ganham seu aspecto mais político, pois a relação que o presente entretém com o passado, a composição entre o que é rememorado e o que é esquecido, torna-se determinante para a concepção do próprio presente.

Enquanto o historicismo representa e reconstrói o passado de forma pretensamente total e objetiva, o materialismo histórico de Benjamin abre mão dessa representação, considerando-a mesmo impossível, se não se quer dar continuidade à catástrofe, ao mito.

Por isso, tarefa da rememoração do materialismo histórico de Benjamin diz respeito à criação de uma outra composição entre as forças da memória e do esquecimento, uma relação distinta daquela operada e afirmada pela tradição historicista. Enquanto o esquecimento, nessa tradição, acaba se tornando o lugar – ou, talvez seja possível dizer, o “não-lugar” – das *quedas* no curso da História, a tarefa de rememoração do materialismo histórico exige uma outra composição dessa relação.

De acordo com a filosofia benjaminiana, a história é construída, como montagem, a partir dos cacos, dos restos da História (daquilo que é considerado fatalidade secundária à transmissão do passado, ou ao caminho em direção ao progresso). Aquilo, portanto, que costuma ser relegado ao esquecimento. O esquecimento se torna, nesse aspecto, a base de onde saltam as lembranças, num instante de perigo, sendo redimidas somente ao dissolverem-se na experiência da vida, e participando enfim de um “esquecimento feliz”.

Nesse sentido, Jeanne Marie Gagnebin escreve que “se o narrador rememora o distante, é para entregá-lo a uma salvação que significa, ao mesmo tempo, redenção (*Erlösung*) e dissolução (*Auflösung*) feliz”,²⁹⁴ quando o passado é finalmente citável no presente.

O ensaio escrito por Benjamin na ocasião dos dez anos da morte de Kafka traz contribuições importantes para o tema do esquecimento. Ainda que não se trate,

BORGES, Jorge Luís. Funes, o memorioso. Em: *Ficções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 99-108.

²⁹⁴ GAGNEBIN, Jeanne Marie. O trabalho de rememoração de Penélope. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 217.

aqui, de tecer um comentário aprofundado sobre o texto em questão, nem mesmo de exaurir todos os aspectos da imbricação das reflexões benjaminianas sobre o esquecimento na obra de Kafka, ainda assim é interessante apresentar algumas conclusões de Benjamin que ressoam no papel do esquecimento em sua perspectiva sobre a rememoração como tarefa do historiador materialista.

Para Benjamin, o esquecimento impulsiona a escrita de Kafka, na qual identifica a atuação de forças arcaicas que lhe atravessam obra e vida, e que estão presentes também no mundo contemporâneo.²⁹⁵ Interessante destacar que o esquecimento em Kafka, na leitura de Benjamin, não tem um aspecto individual. Ao contrário: “tudo o que é esquecido se mescla a conteúdos esquecidos do mundo primitivo, estabelece com ele vínculos numerosos, incertos, cambiantes, para gerar criações sempre novas.”²⁹⁶ Assim,

Do mesmo modo que para Kafka o mundo dos fatos importantes era imenso, também era imenso o mundo dos seus ancestrais, e é certo que esse mundo, como o mastro totêmico dos primitivos, em seu movimento descendente, chegava até os animais. (...) Podemos entender assim por que Kafka não se cansava de escutar os animais para deles recuperar o que fora esquecido. Eles não são um fim em si, mas sem eles nada seria possível.”²⁹⁷

Segundo Jeanne Marie Gagnebin, o “grande narrador da impossibilidade contemporânea de narrar”²⁹⁸, que é Kafka segundo Benjamin, exprime em certos personagens figuras do esquecimento (que aparecem, em palavras benjaminianas, como “receptáculos do esquecimento”)²⁹⁹. São consideradas as testemunhas de um mundo primitivo, “que não conseguimos integrar e que só pode surgir como uma ameaça imemorial”.³⁰⁰

De acordo com a leitura benjaminiana, o esquecido toma forma e se materializa nos seres deformados e nos animais. Odradek, por exemplo, guarda “o aspecto assumido pelas coisas em estado de esquecimento. Elas são desfiguradas”.³⁰¹ Nas palavras de Kafka, Odradek, à primeira vista:

²⁹⁵ BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 164.

²⁹⁶ Ibid, p. 170.

²⁹⁷ Ibid.

²⁹⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Op.Cit., p. 226.

²⁹⁹ BENJAMIN, Walter. Op.Cit., p. 170.

³⁰⁰ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 68.

³⁰¹ BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 172.

Tem o aspecto de um carretel de linha achatado e em forma de estrela, e com efeito parece também revestido de fios; de qualquer modo devem ser só pedaços de linha rebentados, velhos, atados uns aos outros. Não é contudo apenas um carretel, pois do centro da estrela sai uma vareta e nela se encaixa depois uma outra, em ângulo reto. Com a ajuda desta última vareta de um lado e de um dos raios da estrela do outro, o conjunto é capaz de permanecer em pé como se estivesse sobre duas pernas.

Alguém poderia ficar tentado a acreditar que essa construção teria tido anteriormente alguma forma útil e que agora ela está apenas quebrada. Mas não parece ser este o caso; pelo menos não se encontra nenhum indício nesse sentido; em parte alguma podem ser vistas emendas ou rupturas assinalando algo dessa natureza; o todo na verdade se apresenta sem sentido, mas completo à sua maneira.³⁰²

Como afirma Jeanne Marie Gagnebin, a deformidade característica de Odradek, resulta justamente da violência que o submete ao esquecimento.³⁰³ Assim, sua presença deformada também se faz notar ora pelo seu silêncio, ora pelo riso que “só se pode emitir sem pulmões”³⁰⁴. Também por sua mobilidade constante (“é extraordinariamente móvel”)³⁰⁵ – a imagem de um não lugar que expressa também sua inadequação, sua fuga à organização familiar (de modo que, apesar de inofensivo, Odradek encarna, incompreensível, enigmático e ativo, um problema para o pai de família).

Essa presença inexplicável e que não se esgota (“a ideia de que ainda por cima ele deva me sobreviver me é quase dolorosa”)³⁰⁶ escancara, pela leitura de Benjamin, a persistência de um passado esquecido que, mesmo assim, se faz presente. Gagnebin acrescenta, sobre essas figuras do esquecimento, que: “elas só são verdadeiramente ameaçadoras porque tiveram de ser esquecidas, recalçadas”.³⁰⁷ Escancaram-nos aquilo que não podemos ou não queremos lembrar, mas que ainda assim se inscreve “no projeto messiânico de uma reintegração total do universo”.³⁰⁸ Por isso, “são as únicas que poderiam ajudar.”³⁰⁹

No que diz respeito ao passado e à sua transmissão, ou seja, à relação que o presente engendra com o passado, aquilo que não encontra representabilidade possível, ou os acontecimentos que não satisfazem a empatia dos vencedores, ainda

³⁰² KAFKA, Franz. *A preocupação do pai de família*. Em: Um médico rural: pequenas narrativas. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 43-44.

³⁰³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. Op.Cit., p. 68.

³⁰⁴ KAFKA, Franz. Op.Cit., p. 44.

³⁰⁵ Ibid..

³⁰⁶ Ibid. p. 45.

³⁰⁷ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 68.

³⁰⁸ Ibid.

³⁰⁹ Ibid.

assim tiveram e ainda têm existência nas formas atuais. Como Odradek, mesmo que apresentem a deformação das coisas esquecidas, ainda compõem, em um quase silêncio a realidade, como um “farfalhar de folhas secas”³¹⁰.

Ao darem sinal de sua presença, perturbam a naturalização da ordem que deles decide prescindir – sem lugar na casa da família, ou sem lugar na História. Por isso, “podemos entender por que Kafka não se cansava em escutar os animais para deles recuperar o que fora esquecido”.³¹¹

A inseparabilidade do esquecimento e da memória estão, assim, no seio do próprio exercício da rememoração benjaminiana. Seria necessário, para aprofundar esse entrelace e sua relação com a tarefa de rememoração do historiador materialista, abordar também os escritos de Benjamin sobre Proust. No entanto, esse tema se estenderia demasiadamente para os fins do presente trabalho.

Já com Kafka é possível perceber que o esquecimento ocupa um papel importante no pensamento de Benjamin. Com isso, a transmissão do passado como Benjamin a imagina, se afasta da pretensão de se obter um conhecimento objetivo sobre determinados fatos. Mais diz respeito ao exercício de uma articulação entre o presente que rememora e o acontecido, para a qual “o esquecimento diz sempre respeito ao melhor, porque diz respeito à possibilidade de redenção.”³¹²

Se a relação entre memória e esquecimento é refletida e exercida nas formas de transmissão do passado, Gagnebin aponta a necessidade de se desconstruir, talvez seja até possível dizer *destruir*, a narrativa vigente, à qual a autora se refere como “uma memória repetitiva”, para então tornar possível “a emergência de outras lembranças e a construção de outra história.”³¹³

Por isso, diante da tradição que é catástrofe, Benjamin afirma uma outra, que não mascara, mas afirma a descontinuidade dos momentos históricos. A diferença fundamental é que, enquanto a tradição dominante se alimenta e se reproduz sobre uma estrutura temporal que forja uma continuidade do passado em direção a um suposto progresso, a “tradição dos oprimidos”, ao contrário, assim

³¹⁰ KAFKA, Franz. *A preocupação do pai de família*. Em: Um médico rural: pequenas narrativas. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 44.

³¹¹ BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 170.

³¹² Ibid, p. 174.

³¹³ GAGNEBIN, Jeanne Marie. O trabalho de rememoração de Penélope. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 244.

como o anjo da história, crava o olhar para as ruínas do passado, colocando-se necessariamente de costas para o progresso.

A tradição dos *vencidos*, ou dos oprimidos, não perde de vista que os acontecimentos, por mais coisificados e celebrados que possam ser pela tradição da historiografia positivista, são produto de disputas entre forças que permanecem latentes nas formas da realidade empírica. As *quedas* formam a realidade atual tanto quanto as “vitórias” dos vencedores. Ainda, elas dizem respeito aos mortos, às vítimas, e, ao mesmo tempo, às tentativas de liberação da experiência da ordem do mito.

Enquanto a tradição dos vencedores considera as *quedas* necessárias ao percurso em direção ao progresso, a tradição dos oprimidos se ancora no fato de que as formas do presente não seriam as mesmas sem toda forma de resistência ocorrida ao longo do percurso da locomotiva moderna. Por isso, para Benjamin, a força da ação política depende mais da forma como a coletividade oprimida se relaciona com o passado de derrotas e tentativas de liberação, do que com o ideal de um futuro liberado. Escreve: “[A social democracia] preferiu atribuir à classe operária o papel de redentora das gerações *futuras*. Com isso, ela cortou o nervo de suas melhores forças”.³¹⁴

O trabalho de rememoração que interrompe o contínuo desenrolar da experiência no tempo vazio e homogêneo do progresso implica necessariamente que se recolham os cacos da história deixados para trás pela tradição positivista de transmissão do passado. A expressão “escovar a contrapelo a história”³¹⁵, é, portanto, literal. Para a tradição dos oprimidos, as *quedas* naturalizadas pela historiografia são nada menos do que o sinal, a força, das tentativas de liberação da experiência, que podem dirigir um apelo para o presente ao qual corresponde a chance de sua atualização, de sua utilização, dando ensejo ao aparecimento do novo.

Benjamin busca, assim, “uma concepção da história liberta do esquema da progressão num tempo vazio e homogêneo” que retomaria, a seus olhos, “as energias destrutivas do materialismo histórico, tanto tempo paralisadas.”³¹⁶ Em

³¹⁴ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 248.

³¹⁵ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 245.

³¹⁶ BENJAMIN, Walter. Paralipômenos. *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 186.

carta a Gretel Adorno, Benjamin afirma que a décima sétima tese sobre a história continha, “mesmo que escondido”, o método do materialismo histórico que vinha se construindo.³¹⁷ Cabe transcrever um trecho dessa tese:

Pensar não inclui apenas o movimento dos pensamentos, mas também sua imobilização. Quando o pensamento para, bruscamente, numa constelação saturada de tensões, ele lhe comunica um choque, através do qual ela se cristaliza numa mônada. O materialista histórico aproxima-se de um objeto histórico somente quando ele o confronta enquanto mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária na luta pelo passado oprimido. Ele aproveita essa oportunidade para explodir uma época determinada para fora do curso homogêneo da história.³¹⁸

A tradição dos oprimidos se distancia, portanto, de qualquer tentativa de elaborar uma continuidade entre acontecimentos tratados como encerrados porque a continuidade equivale à perpetuação da catástrofe. Na tradição dos oprimidos, os acontecimentos celebrados pela História possuem outras cores, ainda que aparentemente invisíveis àqueles que se beneficiam de sua impressão como *continnum* inevitável. O materialismo histórico benjaminiano dá a ver outras forças na formação dos acontecimentos. Segundo Benjamin:

O materialista histórico, ao seguir a estrutura da história, entrega-se a seu modo, a uma espécie de análise espectral. Do mesmo modo que o físico identifica o ultravioleta no espectro de cores, assim também ele identifica na história uma força messiânica. Aquele que quer saber em que condição se encontra a “humanidade redimida”, a que pressupostos está sujeita a entrada nessa condição e quando se poderá contar com ela está a fazer perguntas para as quais não há resposta. É o mesmo que perguntar qual é a cor dos raios ultravioletas.³¹⁹

Por isso, para o autor, “é a situação política que confirma ao pensador revolucionário essa oportunidade revolucionária singular de cada momento histórico.”³²⁰ E, se a aparente continuidade do desenrolar da história compromete a legibilidade da verdadeira imagem do passado no momento em que lampeja no presente, é à coletividade oprimida que corresponde a possibilidade de articular uma outra tradição, de salvar o passado.

Não se trata, então, de imaginar ou calcular (no fundo, esperar) a chegada de um certo futuro, em que se apresentem condições que favoreçam a ação revolucionária; mas sim de manter-se atento, nos instantes de perigo, ao lampear

³¹⁷ BENJAMIN, Walter. Comentário das teses Sobre o conceito da História. Em: *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 168.

³¹⁸ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Op.Cit., p. 251.

³¹⁹ BENJAMIN, Walter. Paralipômenos. *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 177.

³²⁰ Ibid.

de outros futuros possíveis no agora em que uma imagem do passado se torna legível e pode ser atualizada de modo novo, abrindo o presente para a ação criadora do porvir, liberada do mito.

Por isso, a *construção* da história comporta elementos *destrutivos*, no sentido de que implica “desmantelamento da história universal, eliminação do elemento épico, ausência de empatia com o vencedor.”³²¹ Os acontecimentos históricos se transformam, de grandes feitos celebrados pela tradição “vencedora”, em lampejos: imagens do passado que encontram a chance de atualizar-se de modo sempre novo em todo presente que são percebidas.

A tradição dos oprimidos coincide, portanto, com um “tempo-de-agora” (*Jetztzeit*)³²². Para Löwy, o *Jetztzeit*: “resume todos os momentos messiânicos do passado, toda tradição dos oprimidos é concentrada, como uma força redentora, no momento presente, o do historiador – ou o do revolucionário”.³²³

Como lembra Michael Löwy: “é preciso retomar essa constatação essencial: cada presente abre uma multiplicidade de futuros possíveis”.³²⁴ Em Benjamin, é a partir da articulação entre determinado “agora” com uma verdade do passado, um futuro pretérito, que se produz um presente aberto à criação do novo. O esquecimento não se encerra no lugar onde são acumuladas as ruínas da História; é também a base da qual salta uma lembrança que passa voando no instante de perigo.

A construção do momento histórico a partir da afirmação e não do apagamento da densidade histórica entre o passado e o presente torna-se, então, um momento político. Nas palavras de Benjamin: “a consciência da descontinuidade histórica é o próprio das classes revolucionárias no momento da sua ação.”³²⁵ Cabe à coletividade oprimida perceber-se herdeira não da cumplicidade dos vencedores de outrora e de agora, com a permanência da ordem mítica, mas, ao contrário como parte de uma outra tradição:

de vários séculos ou milênios de lutas, de combates derrotados dos escravos, dos servos, dos camponeses e dos artesãos. A força acumulada dessas tentativas torna-

³²¹ Ibid, p. 186.

³²² BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 251.

³²³ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de Incêndio - uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Editora Boitempo, 2005, pp. 138-139.

³²⁴ Ibid, p. 158.

³²⁵ BENJAMIN, Walter. *Paralipômenos. O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 182.

se a matéria explosiva com a qual a classe emancipadora do presente poderá interromper a continuidade da opressão.³²⁶

Não se trata de perceber as “quedas” como derrotas finalizadas, mas como tentativas de afirmação da vida sobre as estruturas de uma ordem alheia à vida. A imagem produzida no momento de perigo diz respeito, assim, à salvação do passado em memória daqueles que caíram, e, simultaneamente, à chance de fazer saltar o novo na história. Não com os olhos voltados para o futuro, como espera por tempos melhores, mas para o passado, para as tentativas de liberação que já tiveram lugar na história.

Didi Huberman, leitor de Benjamin, faz, então, a pergunta fundamental: “Pode-se fazer uma genealogia do poder sem desenvolver o contratema que aí constitui a ‘tradição dos oprimidos’?”³²⁷ Isto é, se a História perfila acontecimentos escolhidos para explicar a continuidade do passado até o presente, faz-se necessário colorir e perturbar essa linha, no “agora”, com os

momentos de revolta, breves instantes que salvam um momento do passado e, ao mesmo tempo, efetuam uma interrupção efêmera da continuidade do tempo do progresso, uma quebra no cerne do presente.³²⁸

O que é considerado secundário, irrelevante para as perspectivas historicistas, o que, de certa forma, foge ao controle ou à ordem de continuidade da marcha em direção ao progresso, ainda assim tem existência e está presente, ainda que latente, nas formas da sociedade.

Se, em Benjamin, essa tarefa deve ser protagonizada pela coletividade oprimida, o autor via, em sua época, que era a classe trabalhadora aquela que guardava a chance de redimir o passado e abrir o presente para novas configurações do porvir, para a liberação da experiência histórica da ordem do mito.

É notável como a luta de classes ocupa um lugar central no marxismo benjaminiano. Löwy chega a afirmar que a luta de classes é justamente “o aspecto do marxismo que mais interessa a Benjamin, e que vai permitir que ele esclareça, por uma nova ótica, sua visão do processo histórico.”³²⁹

³²⁶ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de Incêndio - uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Editora Boitempo, 2005, p. 112.

³²⁷ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 96.

³²⁸ LÖWY, Michel. Op.Cit., p. 140.

³²⁹ LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de Incêndio - uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Editora Boitempo, 2005, p. 22.

Mas Benjamin, ao falar da luta de classes, afirma que a luta por bens materiais envolve também a afirmação das coisas “refinadas e espirituais”, que também participam da luta pela liberação. São sinais de afirmação da vida sobre as estruturas que condicionam experiência a adequar-se à manutenção e ao desenvolvimento da ordem de exploração capitalista. Lê-se, nas teses *Sobre o conceito de história*:

A luta de classes, que um historiador educado por Marx jamais perde de vista, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais. Apesar disso, estas últimas não podem ser representadas na luta de classes como despojos atribuídos ao vencedor. Elas vivem nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e atuam retroativamente até os tempos mais remotos. Elas questionarão sempre cada vitória dos dominadores. Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, anseia por dirigir-se para o sol que se levanta *no céu da história*. O materialismo histórico deve ficar atento a essa transformação, a mais imperceptível de todas.³³⁰

4.2

A queda não finalizada da experiência

Ora, *imagem não é horizonte*.³³¹

A importância de se conceber a história a partir de sua descontinuidade diz respeito à tarefa de salvar o passado, e se relaciona diretamente com a concepção da experiência histórica. Isso porque, no materialismo histórico benjaminiano, o presente e a presença de espírito são implicados na articulação de um passado que dirige ao presente, num instante de perigo, um apelo; quando encontra a chance, na fraca força messiânica de todo agora, de ser atualizado de maneira totalmente nova.

Assim, o sentido da experiência, se é autêntica ou mera vivência, depende fundamentalmente da maneira como o presente se relaciona com o passado. Essa relação é expressa nas distintas formas de transmissão do acontecido, como se viu até aqui. Pensar a experiência autêntica, histórica, equivale a conceber o presente como abertura para um porvir liberado do mito, e não como mera passagem na auto-realização do destino, do progresso. Dessa forma, a relação entre a experiência, o tempo e a história diz respeito em grande medida a maneira como se transmite o passado; daí a importância do tema da transmissão na filosofia benjaminiana.

Enquanto a historiografia serve à manutenção da ordem mítica, segundo Benjamin, cabe ao materialismo histórico engendrar outra relação com o passado,

³³⁰ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 243.

³³¹ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 85.

tratando o tempo não como um vazio e homogêneo, mas em termos de intensidade. A articulação de presente, passado e até mesmo futuro faz saltar o momento histórico do contínuo desenrolar da História.

Assim, se no texto sobre *O narrador*, Benjamin mostra que o processo de declínio da narração tradicional se relaciona com a incapacidade moderna de intercambiar experiências, não se deve perder de vista que essa queda, ao mesmo tempo, “confere uma nova beleza ao que está desaparecendo.”³³²

A melancolia diante da queda do valor da experiência, ou do fim da narração tradicional, parece ser menor do que a urgência em se estabelecer novas formas de transmissão do passado que transbordem o vazio do tempo do progresso e denunciem o critério de seu encadeamento como continuidade – a empatia com os vencedores. Formas de transmissão que tampouco se baseiem unicamente na tentativa de reconstruir um passado idealizado, diante do qual o narcisismo do presente pudesse se aconchegar em “sentidos eternos”.

A leitura de *O narrador* ganha, então, quando nos desviamos da impressão de que se trata de um ensaio puramente melancólico que buscaria sem sucesso reconstruir formas tradicionais de narração. Essa leitura se afastaria do impulso benjaminiano inclusive na medida em que, como se viu, para Benjamin, a relação do presente com o passado não é movida pelo desejo de reconstituir um contexto anterior, mas sim pelo de permitir que o passado penetre o presente, de modo que ambos sejam preenchidos de sentidos e que, nessa articulação, possam ser produzidas novas formas, novos futuros.

Com isso, o tema da queda do valor da experiência não significa a decretação de seu fim efetuada, ou impossibilidade total de se pensar e agir histórica e livremente na modernidade. Expressa que as transformações fundamentais da percepção coletiva e individual pedem uma outra maneira de experienciar a relação entre “agora” e “outrora”, o que afeta o valor atribuído à ação como construtora do porvir.

Trata-se, então, de perceber a transformação da percepção coletiva e individual, e, sem negá-la, encontrar, por entre a aparentemente crescente impossibilidade de agir histórica e livremente, outras maneiras de preencher o presente. Essa tarefa passa, na modernidade, por notar justamente nos cacos, nas

³³² BENJAMIN, Walter. *O narrador*. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 219.

ruínas deixadas para trás pela historiografia positivista, indícios de que uma outra história é possível, pois a experiência *sobrevive apesar de tudo*.

Nesta altura, torna-se pertinente apresentar a leitura de Didi Huberman do ensaio benjaminiano sobre *O narrador*, no livro *A sobrevivência dos vagalumes*. Sua perspectiva retoma justamente o fato de que, ainda que o texto de Benjamin indique uma destruição eficaz³³³ da narração tradicional e da experiência autêntica, como diagnóstico da modernidade, esse diagnóstico aponta a uma queda que é ainda *movimento*, e não destruição efetuada.

Escreve: “O valor da experiência caiu de cotação, é verdade. Mas cabe somente a nós não apostarmos nesse mercado.”³³⁴ E continua em outra passagem: “cabe somente a nós, em cada situação particular, erguer *essa queda* à dignidade, à ‘nova beleza’ de uma coreografia, de uma invenção de formas.”³³⁵

Didi-Huberman revisita, então, o texto *O narrador*, acompanhando os sentidos abertos pelas palavras escolhidas por Benjamin para apresentar a queda da experiência na modernidade. Demonstra, com esse esforço, que ainda que tais palavras remetam à desvalorização da experiência, essa queda é ainda uma destruição inacabada.³³⁶ Um “vocabulário de processo”, marca, para o autor, o tratamento benjaminiano da queda da experiência autêntica.³³⁷ O filósofo retoma certas passagens do texto:

Quando Benjamin nos diz que “a arte da narrativa tende a se perder”, ele expressa ao mesmo tempo um horizonte de “fim” (*Ende*) e um movimento sem fim (*neigen*: pender/debruçar-se, inclinar, abaixar) que evoca não a própria coisa como desaparecida, mas “em vias de desaparecer”, o que o verbo *aussterben*, aqui, traduz como despovoar-se, apagar-se, ir em direção a sua desapareição. Trata-se, portanto, da questão do “declínio” e não de desapareição efetuada: a palavra *Niedergang*, empregada – aqui como, frequentemente, em outros lugares – por Benjamin, significa a descida progressiva, o pôr do sol, o ocidente (isto é, um estado do sol que desaparece de nossas vistas, mas nem por isso deixa de existir em outro lugar, sob nossos passos, nos antípodas, com a possibilidade, o “recurso” de que ele reapareça do outro lado, no oriente).³³⁸

E continua:

Um pouco mais adiante ainda – tento nada deixar na sombra –, Benjamin escreverá que “a arte de contar tornou-se coisa rara”, o que supõe de fato o vir-a-ser (*Werden*) e não a estase mortal, assim como a subsistência, fosse ela minoritária, “rara” ou

³³³ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 121.

³³⁴ Ibid, p. 126.

³³⁵ Ibid, p. 127.

³³⁶ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 120.

³³⁷ Ibid, p. 122.

³³⁸ Ibid, pp. 122-123.

“extraordinária” (*selten*), daquilo que *não* terá sido destruído. A experiência transmitida pelo narrador, sem dúvida, “caminha em direção a seu fim”, mas o verbo aqui empregado, *geben*, supõe de fato que o fim do caminho – o horizonte – não está ainda na ordem do dia. É a própria “caminhada” que deve nos ocupar inteiramente.³³⁹

Didi-Huberman recupera de Derrida a distinção entre imagem e horizonte, mencionada, por sua vez, na leitura deste último do texto benjaminiano *Para a crítica da violência*. Segundo Derrida, “um horizonte, como seu nome indica em grego, é ao mesmo tempo a abertura e o limite da abertura, que define ou um progresso infinito ou uma espera.”³⁴⁰ O horizonte envolve um processo infinito, implicando, portanto, uma espera.³⁴¹

Por outro lado, “a imagem é pouca coisa”.³⁴² Como “resto ou fissura (*flêure*)”, ela equivale a “um acidente do tempo que a torna momentaneamente visível ou legível.”³⁴³ Ela tampouco se confunde com o presente, mas o envolve. A imagem salta do contínuo porque ela é o operador temporal de uma intensidade própria. Enquanto “o horizonte nos promete o todo, constantemente oculto atrás de sua grande ‘linha’ de fuga”,³⁴⁴ a imagem aparece e passa.

A apreensão da imagem é, assim, sempre arriscada e não equivale a qualquer garantia de salvação – ao contrário: uma imagem do passado pode ser perdida para sempre se não for reconhecida pelo presente no qual é impelida a atualizar-se. Como escreve Benjamin na quinta tese sobre a história:

O passado só se deixa capturar como imagem que relampeja irreversivelmente no momento de sua conhecibilidade. “A verdade jamais nos escapará” – essa frase de Gottfried Keller indica, na imagem da história do historicismo, exatamente o local em que o materialismo histórico o esmaga. Pois é uma imagem irrecuperável do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se sente visado por ela.³⁴⁵

Já o horizonte mais diz respeito à espera por um certo futuro do que à apreensão de um momento em que o passado pode ser redimido que, para Benjamin, coincide com a interrupção revolucionária do contínuo tempo vazio e homogêneo.

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ DERRIDA, Jacques. *Força de lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.51.

³⁴¹ DIDI-HUBERMAN, Georges. Op. Cit., p. 87.

³⁴² Ibid.

³⁴³ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 87.

³⁴⁴ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

³⁴⁵ BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 243.

Há, nesse sentido, uma diferença importante em se pensar a saída messiânica de Walter Benjamin como imagem ou como horizonte.³⁴⁶

Em Benjamin, a “vinda do Messias” se dá no plano da vida, portanto, da experiência e da ação. O aparecimento da imagem diz respeito ao relampejar de uma lembrança que só se torna legível ao presente no qual ela incide; a sua legibilidade é, desse modo, indissociável do “agora” da rememoração. A salvação do passado depende que essa breve imagem seja percebida e interpretada, isto é, usada, citada no presente, que pode mergulhá-la em uma outra história *que está se desenvolvendo*.

Nesse aspecto, se, para Benjamin, a imagem dialética transpõe todo horizonte do passado, ela não diz respeito a totalidades, a horizontes pelos quais poderíamos *esperar*. É necessariamente lacunar e intermitente. Uma meta pré-determinada, *pré-visível*, não a caracteriza.

Ela não é garantia de salvação, mas potência de atualizar novos sentidos a partir das forças latentes, *sobreviventes* ao curso (ou tempestade) da História. Assim, se a vida pede para ser liberada do destino, em Benjamin, é através das imagens que se torna possível “transpor o *horizonte* das totalizações”.³⁴⁷ A imagem tem a potência de desmontar, criticar, contestar todo horizonte de futuro.³⁴⁸

É, portanto, pela imagem que opera a tradição dos oprimidos, aquela que não é catástrofe. Pelo método da montagem transferido para a construção da história parte-se da imagem (dialética) para se determinar o momento histórico. Se é somente na implicação do sujeito com o acontecimento, isto é, com a imagem que lhe ocorre e sua utilização, que o presente pode ser liberado do mito, o materialismo histórico benjaminiano, retoma o valor da experiência justamente em seu declínio.

De acordo com esse funcionamento, cujo meio é a memória, fica claro que a experiência autêntica ainda encontra, *apesar de tudo*, maneiras de fugir ao mito, de afirmar a singularidade da vida sobre as estruturas de uma ordem que tende a captura-la e transformá-la em mera vivência conformada à realização do destino.

O valor da experiência autêntica volta a aumentar, então, quando se abre mão da perspectiva do futuro como horizonte, uma vez que a imagem lacunar do futuro depende de sua articulação com o próprio presente, momento da ação e do conhecimento histórico.

³⁴⁶ DIDI-HUBERMAN, Georges. Op.Cit., pp. 86-87.

³⁴⁷ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 118.

³⁴⁸ Ibid, p. 117.

Sem a segurança de um futuro à vista a ser alcançado, a ação, nesses termos, pede uma estrutura temporal distinta de um contínuo desenrolar de um processo autorrealizável. Desse modo, a imagem responde ao contínuo vazio e homogêneo do progresso como um novo “modelo de tempo”.³⁴⁹

Como afirma Georges Didi-Huberman, a imagem não se relaciona com a história como se fosse um ponto sobre uma linha³⁵⁰ – a linha cronológica contínua até o horizonte de futuro (ou do progresso). Ela tampouco equivale a um simples evento no decorrer do devir histórico, ou a um bloco de eternidade insensível às condições desse devir³⁵¹. Comporta e produz uma temporalidade dialética, que envolve tanto o agora como o outrora, afetando, necessariamente a criação do futuro.

A queda do valor da experiência é, por isso, um processo que confere nova beleza ao que está em vias de desaparecer: “o que cai não desaparece necessariamente”.³⁵² Se a experiência autêntica, histórica, está em vias de desaparecer, é sobre o movimento de queda que deve ser dirigida a atenção do materialista histórico.

Segundo Didi-Huberman, trata-se de encontrar as ressurgências inesperadas do declínio no fundo das imagens que se movem ainda, “tal vagalumes ou astros isolados.”³⁵³ Esse movimento é fruto dos encontros entre tempos separados pela densidade histórica, que, tal como qualquer encontro, produzem novas formas.

Para aprofundar a investigação sobre essa ideia, Didi-Huberman resgata em Lucrécio o modelo cosmológico proposto em *De rerum natura*, dado que ali também se trata de perceber a produção da diferença a partir do encontro desviante entre determinados elementos dispostos na natureza. O autor explica que, segundo esse modelo:

os átomos ‘declinam’ perpetuamente, mas sua queda admite, nesse clinâmen infinito, exceções com consequências inauditas. Basta um átomo se desviar ligeiramente de sua trajetória paralela para que ele entre em coalisção com outros, de onde nascerá um mundo.³⁵⁴

³⁴⁹ O termo “modelo de tempo” é utilizado por Didi-Huberman em: DIDI-HUBERMAN, Georges. *Devant le temps*. Paris: Les éditions de minuit, 2014, p. 91.

³⁵⁰ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Devant le temps*. Paris: Les éditions de minuit, 2014, p. 91.

³⁵¹ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Devant le temps*. Histoire de l’art et anachronisme des images. Paris: Les éditions de minuit, 2014, p. 91.

³⁵² DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 121.

³⁵³ *Ibid*, p. 124.

³⁵⁴ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Op.Cit.* p. 124. O autor anota como referência nesse trecho: LUCRÉCE. *De la nature*, II, 216-250. Trad. A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1966. I, p. 50-51.

Acidentes, desvios, sobrevivências; experienciar a história a partir daquilo que, ao aparecer, já diz respeito tanto ao presente no qual aparece e à sobrevivência ou a apresentação, no presente, da “duração mais longa de um Outrora ainda latente”.³⁵⁵ O tema da sobrevivência permeia o livro de Didi-Huberman e suas reflexões sobre a história, sobretudo a história da arte. Ainda que não caiba aqui abordar profunda e detalhadamente os aspectos desse conceito, importa apresentar alguns breves apontamentos sobre ele.

Quando fala em sobrevivência, Didi-Huberman, inspirado sobretudo em Aby Warburg, se refere a um modelo temporal capaz de desorientar qualquer pretensão de estabelecer um sentido histórico. Isso porque dá a ver, com as sobrevivências, que os elementos que *aparecem* em dado presente podem ter relação com um momento histórico dele distante, cujas forças se mantiveram em estado de latência, até encontrarem no “agora” a chance de atualizarem-se de modo novo – transformando passado, presente e futuro a partir dessa articulação intensiva.

Trata-se de uma dinâmica de aparecimentos e desaparecimentos, reaparecimentos, que não se explicam pela e não se enquadram na estrutura temporal retilínea e pretensamente coerente do encadeamento cronológico de certos acontecimentos históricos, narrados pela tradição historicista. Muitos pontos de contato, portanto, com o tema da memória benjaminiana.

Didi-Huberman esclarece que a sobrevivência fornece um modelo de tempo próprio das imagens,³⁵⁶ constituindo um modo de perceber o tempo histórico em sua abertura, na medida em que abre uma margem de indeterminação na correlação histórica dos fenômenos.³⁵⁷ “O depois quase se liberta do antes, quando se une ao ‘antes do antes’ fantasmático que sobrevive”.³⁵⁸

Segundo Warburg, explica-nos o filósofo francês, a imagem cria uma *desorientação* que atravessa qualquer recorte cronológico, abrindo a história à impureza do tempo e tornando-a mais complexa.³⁵⁹ Introduce-se com isso o

³⁵⁵ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Devant le temps. Histoire de l’art et anachronisme des images*. Paris: Les éditions de minuit, 2014, p. 92.

³⁵⁶ DIDI-HUBERMAN, Georges. *A imagem sobrevivente. História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 67.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 69.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

anacronismo na história: a paradoxal constatação de que “às vezes as coisas mais antigas vêm depois das coisas menos antigas.”³⁶⁰

A sobrevivência, desta maneira, desnorteia o curso da história: mostra como “cada período é tecido por seu próprio nó de antiguidades, anacronismos, presentes e propensões para o futuro”.³⁶¹ Ela anacroniza presente, passado e futuro, abrindo uma brecha nos modelos evolucionistas; detecta paradoxos, ironias do destino e mudanças não retilíneas no curso da história.³⁶²

Didi-Huberman aproxima o tema das sobrevivências tratado por Warburg do modelo das sobrevivências pensado por Darwin. Afirma que este último, com a análise das “aparições acidentais”, isto é, “verdadeiros sintomas ou *mal-estares* da evolução”, articula a “‘regressão’ dos caracteres perdidos” com o tema das latências pelas quais sobrevivia a estrutura biológica do ‘ancestral comum’.”³⁶³ Lê-se, com Didi-Huberman, o seguinte trecho de *Origem das espécies*:

(...) Quando um caráter perdido reaparece numa raça após grande número de gerações, a hipótese mais provável não é que o indivíduo afetado venha subitamente a se assemelhar a um ancestral do qual se separa por muitas centenas de gerações, mas que o caráter em questão já se encontrasse em estado latente nos indivíduos de cada geração sucessiva e enfim se houvesse desenvolvido sob a influência de condições favoráveis cuja natureza desconhecemos.³⁶⁴

É, portanto, como o próprio nome do livro indica, através da lente das sobrevivências que Didi-Huberman lê o texto benjaminiano sobre *O narrador*. Para ele, são as sobrevivências que “nos ensinam que a destruição nunca é absoluta – mesmo que fosse ela contínua”, dado que “nos dispensam justamente da crença de que uma ‘última’ revelação ou uma salvação ‘final’ sejam necessárias à nossa liberdade”.³⁶⁵

A sobrevivência, como a imagem dialética, não promete qualquer horizonte de redenção, mas equivale ao lampejo de uma imagem que articula o encontro entre determinado passado, que encosta o presente por nele encontrar a chance de ser atualizado. As imagens sobreviventes devem, portanto, ser entendidas como operadores temporais da *anacronia* própria de uma história descontínua, ou da

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Ibid, p. 71.

³⁶³ DIDI-HUBERMAN, Georges. *A imagem sobrevivente*. História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, pp. 72-73.

³⁶⁴ DARWIN, C. Origem das espécies. Apud., DIDI-HUBERMAN, Georges. Op.Cit., p. 73.

³⁶⁵ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 84.

tradição dos oprimidos, em termos benjaminianos, da qual não se deve abrir mão em nome de nenhum horizonte de futuro, destino ou progresso.

Por isso, para Didi-Huberman, a imagem é justamente o operador político de protesto, de crise capaz de transpor o horizonte das construções totalitárias.³⁶⁶ As sobrevivências não têm qualquer valor de redenção porque concernem à imanência do tempo histórico.³⁶⁷ No mencionado livro *A sobrevivência dos vagalumes*, o autor ensaia justamente o movimento de aparecimento e desaparecimento dos “vagalumes”.

4.3

Ver a menor luz

Admirável visão dialética: capacidade de reconhecer no mínimo vagalume uma resistência, uma luz para todo o pensamento.³⁶⁸

Didi-Huberman retoma de Pasolini a imagem dos vagalumes para se referir às “pequenas luzes da vida”, imagens saltantes da imbricação sempre conflituosa entre “desejo e lei, transgressão e culpabilidade, prazer conquistado e angústia recebida.”³⁶⁹ Interessante notar, com Didi-Huberman, que, ao contrário da maioria dos animais, os vagalumes acendem não para afastar eventuais predadores, mas para aparecerem para seus parceiros, brilhando no escuro em uma *dança do desejo*.³⁷⁰

Podemos afirmar, nos termos traçados até aqui e capturando, de certa forma os conceitos apresentados, que a sobrevivência dos vagalumes se aproxima do aparecimento de um encontro contrastante entre a vida, ou a experiência autêntica – isto é, a experiência enquanto afirmação da vida –, com a ordem do mito e do destino, movida sobre uma culpa natural inexpiável, onde a experiência tende a ser esvaziada no tempo contínuo do destino.

Pasolini marca então, com os vagalumes, o contraste entre a *alegria* que irradia a luz do *desejo*, que existe apesar de tudo, e a regra de uma realidade feita

³⁶⁶ Ibid, p. 118.

³⁶⁷ Ibid, p. 84.

³⁶⁸ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 67.

³⁶⁹ Ibid, p. 18.

³⁷⁰ Ibid, p. 55.

de culpa.³⁷¹ Como escreve Didi-Huberman, “Mergulhados na grande noite culpada, os homens irradiam às vezes seus desejos, seus gritos de alegria, seus risos como *lampejos de inocência*.”³⁷²

Essa aproximação, entre o lampear dos vagalumes e a manifestação da alegria humana (inocente, diante de uma ordem baseada na culpa) foi feita pelo poeta em uma carta escrita ao seu amigo de adolescência, Franco Farolfi, recuperada por Didi-Huberman no livro já mencionado.³⁷³ Nela, Pasolini compara o aparecimento intermitente dos lampejos dos vagalumes com as risadas, os gritos, a manifestação não culpada da amizade humana, que ele era capaz de enxergar em sua própria vida. Momentos de uma “alegria poderosa que aparece como uma alternativa aos tempos muito sombrios.”³⁷⁴ Pasolini até indica, muito precisamente, que a arte e a poesia valem também como esses lampejos, “ao mesmo tempo eróticos, alegres e inventivos.”³⁷⁵

A fraca e intermitente luz dos vagalumes dá a dimensão precisa da fragilidade dos lampejos, da menor luz, que aparecem tanto mais quanto maior for escuridão os cerca. Os vagalumes não acendem para iluminar um mundo que gostariam de ver melhor; ³⁷⁶ eles metaforizam “nada mais do que a humanidade reduzida a sua mais simples potência de nos acenar na noite.”³⁷⁷

Mas, se Pasolini celebrava, em quarenta, o aparecimento da menor luz, que sobrevivia apesar de tudo aos tempos de terror fascista na Itália, se os seus olhos eram então capazes de identificar o contraste entre a escuridão dos tempos e o relampejar “improvável e minúsculo” dos vagalumes³⁷⁸, o poeta parece, anos depois, ter se colocado em um lugar de onde eles não mais podiam ser vistos.

Este momento posterior é marcado no famoso “artigo dos vagalumes”³⁷⁹, escrito em 1975 por Pasolini. Ali, anuncia o desaparecimento dos vagalumes, efetuado, para ele, desde os primeiros anos da década de sessenta. Separa o texto, então, em duas fases: uma, que vai do final da Segunda Guerra ao desaparecimento

³⁷¹ Ibid, p. 20.

³⁷² Ibid.

³⁷³ Ibid, pp. 19-20.

³⁷⁴ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, pp. 18.

³⁷⁵ Ibid, pp. 18-19.

³⁷⁶ Ibid, p. 55.

³⁷⁷ Ibid, p. 30.

³⁷⁸ Ibid.

³⁷⁹ O artigo de Pasolini que ficou conhecido como “artigo dos vagalumes”, recebe originalmente o título “O vazio do poder na Itália”. Pode ser encontrado, traduzido para o português em: PASOLINI, Pier Paolo. N.T. *Revista literária em tradução*. N.1, set. 2010, Florianópolis. Recurso eletrônico, pp. 112-117. Disponível em: <http://www.notadotradutor.com/>

dos vagalumes; o outro, do desaparecimento até o momento em que escrevia, em 1975.³⁸⁰ Como coloca Didi-Huberman, o texto expressa um “lamento fúnebre sobre o momento em que, na Itália, os vagalumes desapareceram”.³⁸¹

Aos olhos do poeta e cineasta, se o momento inicial do fascismo italiano dos anos de trinta e quarenta se encerrara, a Itália parecia-lhe encontrar-se envolvida por um outro fascismo, um “enfraquecimento cultural” relacionado a uma assimilação *total* da vida ao modo de vida burguês.³⁸²

Pasolini descreve as duas etapas e também a transição do primeiro para o segundo momento do processo histórico do fascismo italiano (“Antes de passar à segunda fase, terei que dedicar algumas linhas ao momento de transição”).³⁸³

Nesses termos, escreve que, a partir dos anos sessenta, os intelectuais não foram capazes de perceber que os vagalumes estavam desaparecendo.³⁸⁴ A relação entretida entre os tempos de normalidade, de “paz”, com o “desenvolvimento” impossibilitou que se notasse a continuação de um estado ainda insuportável da vida e, portanto, da experiência.

O filme-poema *La rabbia*, que data de 1965, época que marca, para ele, o desaparecimento dos vagalumes, já dava sinais da “insatisfação do poeta” com o estado de coisas:

a raiva do poeta contra esta normalização, que é consagração da potência e do conformismo, não pode se não crescer ainda mais.

O que é que deixa o poeta insatisfeito?

Uma infinidade de problemas que existem e ninguém é capaz de resolver. E, sem a sua resolução, a paz, a verdadeira paz, a paz do poeta, é irrealizável.

Por exemplo, o colonialismo. Esta violência retrógrada de uma nação sobre outra, com seu rastro de mártires e mortos.

Ou a fome, para milhões e milhões de subproletários.

Ou o racismo. O racismo como câncer moral do homem moderno e que, assim como o câncer, tem infinitas formas. É o ódio que nasce do conformismo, do culto da instituição, da prepotência da maioria. É o ódio por tudo o que é diferente, por tudo o que não se encaixa na norma e que, portanto, abala a ordem burguesa. Infeliz de quem é diferente! Este é o grito, a fórmula, o slogan do mundo moderno. Portanto, ódio contra os negros, os pardos, os homens de cor. Ódio contra os judeus, ódio contra os filhos rebeldes, ódio contra os poetas.³⁸⁵

³⁸⁰ PASOLINI, Pier Paolo. O vazio do poder na Itália. Em: N.T. *Revista literária em tradução*. N.1, set. 2010, Florianópolis. Recurso eletrônico, p. 112.

³⁸¹ DIDI-HUBERMAN, Georges. Op.Cit., p. 25.

³⁸² DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 29.

³⁸³ PASOLINI, Pier Paolo. O vazio do poder na Itália. Em: N.T. *Revista literária em tradução*. N.1, set. 2010, Florianópolis. Recurso eletrônico, p. 113.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ PASOLINI, Pier Paolo. *La rabbia*. Em: BUAES, A. (2012). A raiva de Pasolini - uma tradução comentada. *Magma*, (10), p. 124.

A insatisfação do poeta ao se deparar com um mundo fundado sobre violências, que, no entanto, guardava uma aparência de normalidade, de “paz”. Normalidade esta que, por sua vez, se expressava em um conformismo com esses tempos. Denuncia, de certa forma, a mesma continuidade apática do tempo vazio da História, também identificada por Benjamin na modernidade, já que se trata de um momento considerado livre da violência da guerra, mas que denota que essa mesma normalidade tranquilizadora pressupõe violências normalizadas dentro da ordem contínua. Pasolini escreve e fala, no filme:

O que aconteceu no mundo depois da guerra e do pós-guerra?
A normalidade.

Já, a normalidade. No estado de normalidade não se olha ao redor, tudo ao redor se apresenta como “normal”, sem a excitação e emoção dos anos de emergência. O homem tende a se adormecer na própria normalidade, se esquece de refletir, perde o hábito de se julgar, não sabe mais se perguntar quem é.³⁸⁶

Como a Benjamin, parecia-lhe necessário despertar de um otimismo vazio em relação ao futuro e ao presente, de um conformismo acrítico.

O poeta continua, no artigo dos vagalumes, sua argumentação a respeito da distinção entre os dois tipos de fascismo e seus efeitos para a sobrevivência dos vagalumes. Na sua perspectiva, o primeiro momento do fascismo italiano, com a violência de Estado, representava um modelo de destruição da experiência pela repressão direta. No entanto, isso não foi suficiente para fazer desaparecerem todos os vagalumes. Segundo Didi-Huberman, aos olhos de Pasolini, “ainda era possível, nos tempos do fascismo histórico, resistir, ou seja, iluminar a noite com alguns lampejos de pensamento... ou simplesmente observando a dança dos vagalumes”.³⁸⁷

O segundo momento desse processo histórico, no entanto, esse período de “normalidade” que se seguiu ao fascismo, teve como efeito o aniquilamento de “valores do velho universo agrícola e paleocapitalista”, que teriam sido capturados e transformados em valores estatais, em um movimento brutal de assimilação de toda diferença à vida e à ordem burguesas.³⁸⁸ Esse fascismo “radicalmente, totalmente, imprevisivelmente novo que nasceu daquele ‘algo’ que aconteceu há,

³⁸⁶ PASOLINI, Pier Paolo. *La rabbia*. Em: BUAES, A. (2012). A raiva de Pasolini - uma tradução comentada. *Magma*, (10), p. 123. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1769.mag.2012.48476>

³⁸⁷ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 28.

³⁸⁸ PASOLINI, Pier Paolo. O vazio do poder na Itália. Em: N.T. *Revista literária em tradução*. N.1, set. 2010, Florianópolis. Recurso eletrônico, pp. 112-113.

mais ou menos, uma década”³⁸⁹ teve como alvo os valores, as almas, as linguagens e os gestos do povo italiano.³⁹⁰

O poeta, que pudera até então ver e mostrar-nos de tantas maneiras a afirmação da vida nos mínimos gestos do povo italiano, declara, em setenta e cinco, a morte de toda menor luz, de todo vagalume. Por isso, para Pasolini, o “verdadeiro fascismo” teve como precursor o período anterior de repressão e perseguição violentas, mas durava, transformado, fazendo morrerem os vagalumes em tempos de “normalidade”.

O tema do desaparecimento dos vagalumes decretado pelo cineasta que não mais conseguia vê-los, é recuperada por Didi-Huberman para justamente questionar sua morte efetuada. Talvez os vagalumes não tenham desaparecido, argumenta Didi-Huberman; o que lhe parece ter ocorrido é que Pasolini, esgotado, deixou de percebê-los. Trata-se, então, de procurá-los em outros lugares, mais do que decretar seu desaparecimento.

Veria Pasolini, à época, o meio contemporâneo a seu redor, como uma noite que teria definitivamente devorado, assujeitado ou reduzido as diferenças que formam, na escuridão, os movimentos luminosos dos vaga-lumes em busca do amor?³⁹¹

Ver os vagalumes é, assim, uma questão de posição e de percepção: os lampejos desaparecem, mas reaparecem em algum lugar onde ainda é possível vê-los. Assim, o tema do desaparecimento e da sobrevivência dos vagalumes se relaciona, no livro de Didi-Huberman, como uma destruição não efetuada, assim como o filósofo lê, no texto de Walter Benjamin sobre *O narrador*, não o fim da experiência, mas sua tendência ao desaparecimento, movimento de queda, destruição não efetuada.

Se não se trata de pensar o fim decretado da experiência autêntica, com Benjamin, e sim, a elaboração de novas maneiras de vivê-la e percebê-la, também com os vagalumes (essas mínimas luzes de desejo, de resistência, de experiência autêntica), trata-se de percebê-los de outro modo, em outro lugar. E, para isso, não se pode perder de vista que é no mais escuro da noite que essas pequenas imagens luminosas podem ser vistas. Ver os vagalumes, perceber sua sobrevivência apesar de tudo, implica saber que a destruição nunca é absoluta.

³⁸⁹ DIDI-HUBERMAN, Georges. Op. Cit., p. 26.

³⁹⁰ Ibid, p. 29.

³⁹¹ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 30.

Benjamin, que escrevia na meia-noite da história criando saídas a partir de uma ordem alheia à vida, também parecia buscar o aparecimento de imagens intermitentes, sobreviventes. Imagens que, correspondendo a um outro modelo de tempo, pudessem preencher o presente com a criação de novos futuros, fissurando a linearidade evolutiva do tempo vazio e homogêneo do progresso. Imagens que se transpõem como feixes de luz, intermitentes, errantes, sobre um horizonte de futuro,³⁹² e que tornam visível, no escuro, os mínimos lampejos da vida, da experiência.

A imagem dialética e a sobrevivência dos vagalumes relacionam-se, assim, quando se compreende que ambas dizem respeito, em termos de aparecimento, a uma experiência que é afirmação da vida, ou da diferença, sobre as estruturas existentes; que pode, então, ultrapassá-las, deformá-las, destruí-las, ameaçá-las, como uma imagem incide sobre um horizonte, perturbando sua linearidade.

Se considerarmos que a interrupção do contínuo vazio e homogêneo do progresso envolve a reinvenção da possibilidade da experiência autêntica, quando ela parece impossível porque emaranhada no vento do progresso, ver a menor luz é o mesmo que perceber os momentos em que a afirmação da vida sobre as estruturas já formadas de uma ordem mítica ainda produzem abalos e perturbam a naturalização dessa ordem.

Assim, entender a orientação para o mundo profano a partir da ideia de felicidade³⁹³, tal como Benjamin prescrevera. Ver a menor luz, a partir de Benjamin, de Didi-Huberman e de Pasolini é o mesmo que ser capaz de perceber, no menor gesto, na menor luz, a fraca força messiânica que guarda todo presente. Breves momentos de resistência, em que a ordem do mito se vê fissurada por lampejos de outros futuros possíveis – desnaturalizando a impressão de uma continuidade, uma normalidade, interrompível da ordem mítica, reativada com o capitalismo.

Não são, portanto, os grandes acontecimentos, celebrados pela historiografia positivista, mas os pequenos, as mínimas relações, os momentos em que uma dominação se enfraquece, uma relação de poder se inverte, que guardam a potência de abrir o presente para um caminho liberado do mito, que condizem com uma experiência histórica autêntica e livre.

³⁹² DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 118.

³⁹³ BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. Em: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018, p. 23.

Interessante notar como Benjamin, procurando saídas para a experiência autêntica na ordem do mito, encontra nos contos de fadas o lugar onde ainda se pode ver a sobrevivência da figura do narrador; onde ainda podemos aprender e perceber que a experiência pode encontrar maneiras de quebrar a ordem mítica. Assim, nos ensaios sobre *O narrador* e sobre Kafka, Benjamin escreve sobre o conto de fadas como a tradição na qual se narra a vitória sobre os poderes míticos, justamente porque ali se conta como “a razão e a astúcia introduziram estratégias no mito”.³⁹⁴

Assim, se a experiência autêntica não desapareceu totalmente, ou seja, se da queda do seu valor na modernidade não pode ser inferida sua destruição efetuada, Benjamin afirma que é nos contos de fadas que a *sobrevivência* dos narradores ainda pode ser percebida:

“E se hoje não morreram, vivem até hoje”, diz o conto de fadas. Ele é ainda hoje o primeiro conselheiro das crianças porque foi o primeiro da humanidade, e sobrevive, secretamente, na narrativa. O primeiro narrador verdadeiro é e continua sendo o narrador de conto de fadas. Esse conto sabia dar um bom conselho quando ele era difícil de obter, e era o primeiro a ajudar em caso de emergência. Essa emergência era provocada pelo mito.³⁹⁵

Em ambos os textos, sobre Kafka e sobre a narração, a chance de salvação, isto é, da afirmação da experiência autêntica sobre a ordem do mito (e lembramos que “a redenção não é uma recompensa outorgada à existência, mas a última oportunidade oferecida a um homem, como diz Kafka, ‘cujo próprio crânio bloqueia... o caminho’) aparece relacionada às figuras caracterizadas pela “tolice”, nas quais incorpora-se a chance de salvação do mito.

Em Kafka, segundo Benjamin, os tolos são aqueles personagens que não guardam nenhum poder, que não podem ser, portanto, úteis ao mundo da Justiça (e Kafka poderia, para Benjamin, ter definido a organização como destino³⁹⁶), da

³⁹⁴ Primeiro, no ensaio sobre Kafka, lê-se: “A razão e a astúcia introduziram estratégias no mito; com isso, os poderes míticos deixam de ser invencíveis.”; também em *O narrador*: “O conto de fadas ensinou há muitos séculos à humanidade, e continua ensinando até hoje às crianças, que o mais aconselhável é enfrentar as forças do mundo mítico com astúcia e arrogância.” Respectivamente: BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 154; e BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 233.

³⁹⁵ BENJAMIN, Walter. Op.Cit., p. 232.

³⁹⁶ “Assim como, na célebre conversa de Erfurt entre Goethe e Napoleão, o Imperador substituiu o destino pela política, Kafka poderia – numa variação de palavras – ter definido a organização como destino. A organização está constantemente presente em Kafka, não somente nas gigantescas hierarquias de funcionários, em *O processo* e *O castelo*, mas de modo ainda mais tangível nos difíceis e incompreensíveis projetos de construção...” BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito

família. Em suma, os tolos remetem aos inábeis em uma ordem em que não têm nenhum poder. São eles, justamente por isso, que guardam ainda a possibilidade de salvação; os únicos para os quais há ainda alguma esperança.³⁹⁷

No texto sobre *O narrador*, a tolice aparece no contexto do conto de fadas, que nos ensinam ainda que a vida pede para ser liberada do mito, e que a tolice é mesmo uma importante estratégia para isso. Benjamin escreve:

O conto de fadas revela-nos as primeiras medidas tomadas pela humanidade para libertar-se do pesadelo que o mito havia infundido em nossos corações. Ele nos mostra, no personagem do “tolo”, como a humanidade se “fez de tola” para proteger-nos do mito; no personagem do irmão caçula, mostra-se como aumentam as possibilidades do homem quando ele se afasta da pré-história mítica; no personagem do rapaz que saiu de casa para aprender a ter medo, mostra que as coisas que tememos podem ser devassadas; o personagem sagaz mostra que as personagens feitas pelo mito são tão simples quanto as feitas pela esfinge; no personagem do animal que socorre uma criança, mostra que a natureza prefere associar-se ao homem do que ao mito. O conto de fadas ensinou há muitos séculos à humanidade, e continua ensinando até hoje às crianças, que o mais aconselhável é enfrentar as forças do mundo mítico com astúcia e arrogância.³⁹⁸

A astúcia e a arrogância, com as quais é possível enfrentar a ordem do mito, ressoam também dos risos e gritos “inocentes”³⁹⁹ (contrastando uma ordem que é culpa) do jovem Pasolini e seus também jovens amigos, vagalumes.

No ensaio sobre Kafka, Benjamin escreve que “Kafka é como o rapaz que saiu de casa para aprender a ter medo.”⁴⁰⁰ E Kafka, para Benjamin, “escreveu contos de fadas para dialéticos quando se propôs a narrar sagas. Introduziu nelas pequenos truques, e deles extraiu a prova de que ‘mesmo os meios insuficientes e até infantis podem ser úteis para a salvação’”.⁴⁰¹

No conto de fadas, de acordo com Benjamin, a natureza deixa de aparecer como a mera aparência da vida, sobre a qual incide uma culpa natural, como ocorre na ordem do mito. O conto de fadas carrega um feitiço liberador dessa ordem alheia à vida; nele, a natureza indica sua cumplicidade não com a culpa, mas com o homem liberado: “o adulto percebe essa cumplicidade apenas ocasionalmente, isto é,

do décimo aniversário de sua morte. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 160.

³⁹⁷ BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 153.

³⁹⁸ BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 232.

³⁹⁹ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 20.

⁴⁰⁰ BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: Op. Cit. p. 154.

⁴⁰¹ Ibid.

quando está feliz; para a criança, ela aparece pela primeira vez no conto de fadas e provoca nela uma sensação de felicidade.”⁴⁰²

Para Benjamin, também as figuras kafkianas representantes do “mundo intermediário”, os mensageiros e os tolos, guardam uma relação com a natureza totalmente distinta daquela marcada pelo vínculo da culpa. Eles:

Ainda não abandonaram o seio materno da natureza e, por isso, “instalaram-se num canto do chão, sobre dois velhos vestidos de mulher... Sua ambição era ocupar um mínimo de espaço, e, para tal, sempre sussurrando e rindo baixinho, faziam várias tentativas, cruzavam seus braços e pernas, acocoravam-se uns sobre os outros e na penumbra via-se em seu canto apenas uma grande aglomeração.” Para eles e seus semelhantes, os inábeis, ainda existe esperança.⁴⁰³

Essa relação com a natureza distanciada da culpa também marca a figura dos “justos”, presente no texto sobre a narração. São aqueles que são “salvos como nos contos de fadas”, e que encarnam a sabedoria e a bondade, permeados “pela *imago* materna”.⁴⁰⁴ Note-se que, na última frase do texto em questão, Benjamin afirma que o narrador, esse homem “que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida”, “que sabe dar conselhos”, e que “figura entre os mestres e os sábios”, é justamente “a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo”.⁴⁰⁵

Será possível aproximar, então, as figuras dos tolos de Benjamin e de Kafka com os vagalumes de Pasolini? Certamente os três empenharam-se em traçar caminhos para libertar a experiência de uma ordem que, mesmo em tempos de normalidade – e sobretudo por isso –, condiciona a experiência a esvaziar-se, a plasmar-se na corrediça de um tempo vazio e homogêneo.

Buscam, em termos benjaminianos, a interrupção, pelo despertar, de uma sensação (mítica) produzida quando a história é confundida com o desenrolar irrefreável de um caminho pretensamente progressivo e universal de toda a humanidade. Sensação que envolve tempos de guerra e também de “normalidade”.

A “tolice”, a alegria, a experiência autêntica, emitem, nesses termos, lampejos arriscados e passageiros, fracos e sem promessa, do indício de que a experiência ainda pode fissurar a normalidade de uma ordem de exploração (do

⁴⁰² BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, pp. 232-233.

⁴⁰³ BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012, p. 153.

⁴⁰⁴ BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012, p. 234.

⁴⁰⁵ Ibid. p. 240.

tempo, da vida, uma ordem de culpa). Ver a menor luz é, então, perceber nos lampejos da experiência as fissuras da ordem mítica; compreender que uma outra história é possível, e que ela não se faz como promessa, mas como ação no presente para a salvação do passado.

5

Considerações finais

Pensar a relação entre o tempo, a experiência e a transmissão do passado, (ou a história), equivale, a partir de Walter Benjamin, a colocar o problema da naturalização de uma ordem baseada na exploração do tempo e da vida, e que, por isso, pressupõe a diminuição da afirmação da vida, enquanto diferença, sobre as formas e estruturas já existentes – ou, diminuição da resistência.

A perspectiva benjaminiana sobre a história e a memória produzem instrumentos importantes para questionar a resignação acrítica da experiência a essa ordem, na medida em que alcança o fundo sobre o qual se desenrola a crença moderna no progresso como garantia de um futuro positivo, universal e irreversível. Acreditamos que Benjamin buscava saídas, como um homem judeu alemão entre guerras, da normalização de uma ordem em que a vida parecia diminuída de sua potência afirmativa, portanto, criadora da história por vir e liberada da repetição daquilo que já estava disposto, à postos, disponível como possibilidade.

Nesse sentido, o presente trabalho debruçou-se sobre aspectos da filosofia da história benjaminiana buscando perceber de que maneira o tema da memória coloca o problema da naturalização da ordem mítica, nas palavras de Benjamin. A crítica à conformação da experiência à reprodução normalizada dessa ordem encosta na própria percepção do tempo histórico, e na sua transmissão.

Se Benjamin identificava na modernidade a resignação acrítica da experiência ao presente, a um certo estado de coisas, isso para o autor se relaciona profunda e diretamente com a relação que se entretém com o passado e com sua transmissão. A saída encontrada por Benjamin pela filosofia da história é precisa quanto ao fato de que a relação entre a experiência autêntica, histórica e livre se relaciona diretamente com a perspectiva sobre o passado – como se percebe aquilo que nos trouxe até aqui.

Enquanto a experiência na modernidade, imanente ao desenvolvimento do capitalismo avançado, lhe parecia transcorrer sobre um tempo vazio e homogêneo, de modo que o passado é representado, nas tradições historicistas, como um todo imutável, já finalizado, anterior ao presente na linha cronológica em direção a um suposto progresso “da humanidade”, o materialismo histórico aparece como um outro modo de perceber a relação entre o agora e o outrora.

Afastando-se das tradições que buscam, com a história, fechar o passado em sentidos eternos atribuídos a certos fatos selecionados e concatenados *a posteriori* para justificar o estado atual de coisas, Benjamin propõe que a história seja construída como montagem. A cada momento e tendo na imagem seu operador temporal. Se a história deixa de ser contada como uma linha única e evolutiva, outras histórias podem aparecer ao presente que rememora como componentes da realidade empírica e impulsionadoras de uma outra história por vir.

Nessa perspectiva, o presente se torna o momento em que, ao materialista histórico e à coletividade oprimida, aparece uma imagem do passado, que forma com o presente o momento histórico a ser conhecido e interpretado. Que diz respeito, portanto, tanto ao passado como ao presente e que abre o momento histórico assim criado para outros possíveis, liberados do mito.

Cada agora é, então, complicado com o passado e com os futuros que se abrem nesse encontro intensivo, em que os futuros pretéritos, ou as relações entre as forças, se invertem pela afirmação da experiência sobre as estruturas da ordem vigente. Desse encontro, salta do contínuo tempo da História um pequeno lampejo, de modo que se trata, para as classes oprimidas, para o sujeito histórico, para o materialista histórico, de perceber em cada instante a menor luz; a afirmação da vida sobre uma ordem feita de culpa.

Os vagalumes de Pasolini, cujo aparecimento fora recuperado por Didi-Huberman, que também pensa com Walter Benjamin, são justamente a metáfora precisa desses sinais luminosos (fracos, ameaçados, intermitentes) que, na escuridão dos tempos, dão a ver que a experiência histórica, política, sempre encontra maneiras de afirmar-se. Sua percepção, no entanto, depende de que possam ser vistas; a atenção do materialista histórico, sua presença como estado de espírito, é, então, essencial.

O tema da memória benjaminiana, com isso, mostra-se potente para a prática de uma história que não considera as quedas no percurso em direção ao progresso, ou a produção de vítimas e a exploração da vida, como meros acontecimentos necessários. A rememoração impõe uma nova maneira de se relacionar com o passado, dando a ver que, se a História se supõe única, muitas são as histórias que na verdade a compõem. O que faz o presente, aquilo que nos trouxe até aqui, tem mais cores, e é composto de mais elementos do que aqueles encadeados pelos *vencedores*.

Esses elementos, atualizados de modo totalmente novo no presente ao qual dirigem um apelo, impelem à ação criadora de um porvir que não se distancia da salvação do passado. Nesse sentido, a história se constrói justamente a partir do presente em que podem ser atualizadas as forças em jogo nos momentos de disrupção, nas tentativas de liberação da vida da ordem que aprisiona a experiência à dinâmica de sua reprodução.

O materialismo histórico benjaminiano dá a ver que a história como abertura para a criação de novos possíveis, de novos futuros e caminhos, depende de que não se perceba o passado de lutas, como um tempo de derrotas já efetuadas, sem chance de preencherem o presente com outras luzes. Enquanto o passado for entendido e transmitido como uma massa de fatos coisificados e encadeados para a justificação do atual estado de coisas, a experiência no presente será permeada por um ar de resignação, ofuscada pela naturalização de uma ordem, mítica, que se desenvolve sobre um tempo vazio e homogêneo, à qual experiência tende a conformar-se

A filosofia da história, em Benjamin, permite conceber a construção da história como abertura permanente, impelindo não à espera de dias melhores, mas justamente à ação criadora de um porvir liberado a partir do olhar cravado nas ruínas deixadas para trás no decorrer do “progresso”.

Essa outra forma de perceber a imbricação do tempo e da experiência abre-se à utilização pelas mais distintas formas de luta contra a conformação da vida à manutenção de uma ordem baseada na exploração. Isso porque, em Benjamin, não determina qualquer conteúdo para a experiência autêntica. Apresenta um modo de construir a história para além da pretensão universal de contar o passado para justificar o presente; trata-se mais de colocá-lo em crítica a cada manifestação da vida, a cada “acessar na noite” da humanidade liberada de uma ordem feita de culpa.

6

Referências Bibliográficas

BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes. Em: *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie (Escritos escolhidos)*. BOLLE, Willi (seleção e apresentação). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/Editora Cultrix, 1986.

BENJAMIN, Walter. Comentário das teses Sobre o conceito da História. Em: *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BENJAMIN, Walter. Destino e caráter. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. Fragmento teológico-político. Em: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. O agora da possibilidade de conhecer. Arquivo Benjamin, manuscrito 471. Apud: Walter Benjamin. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BENJAMIN, Walter. O capitalismo como religião. Em: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. Para a crítica da violência. Em: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. Paralipômenos (Arquivo Benjamin, manuscrito 1098, frente). In: BENJAMIN, Walter. *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BENJAMIN, Walter. Paralipômenos. *O Anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. II. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única; Infância berlinense: 1900*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. Em: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. (Organização, apresentação e notas por Jean Marie Gagnebin). São Paulo: Duas cidades; Editora 34, 2013.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Em: *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. Em: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Em: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BLUMENBERG, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Massachusetts: MIT Press, 1985.

CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras: 1990, p. 54.

CASTRO, Claudia. *A alquimia da crítica – Benjamin e As afinidades eletivas de Goethe*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

CHAUÍ, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *A imagem sobrevivente*. História da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*. Paris: Les éditions de minuit, 2014

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. Em: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Comentário filológico e crítica materialista. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Estética e experiência histórica. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Memória, história, testemunho. Em: *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito e culpa nos escritos de juventude de Walter Benjamin. In: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. Em: *Limiar, aura e rememoração – ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: N-1 edições, 2018, p. 65.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. Em: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, p. 52.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

JÄGER, Lorenz. Destino. In: *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las quarenta, 2014.

KAFKA, Franz. *A preocupação do pai de família*. Em: Um médico rural: pequenas narrativas. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KONDER, Leandro. *Benjamin e o marxismo*. Em: Revista Alea: Estudos Neolatinos. Volume 5, número 2, dezembro 2003.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de Incêndio - uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Editora Boitempo, 2005.

MURICY, Katia. *Alegorias da dialética*. Rio de Janeiro: Nau, 2009.

PANGRITZ, Andreas. Teologia. Em: *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las quarenta, 2014.

PASOLINI, Pier Paolo. *La rabbia*. Em: BUAES, A. (2012). A raiva de Pasolini - uma tradução comentada. *Magma*, (10)

PASOLINI, Pier Paolo. O vazio do poder na Itália. Em: N.T. *Revista literária em tradução*. N.1, set. 2010, Florianópolis. Recurso eletrônico.

SCHÖTTKER, Detlev. Recordar. In: OPTIZ, Michael e WIZISLA, Erdmut (ed.). Em: *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las quarenta, 2014.

SYRE, Robert., LÖWY, Michael. *Romanticism against the tide of modernity*. Durham/London: Duke University Press, 2001.

TIEDEMANN, Rolf. Introdução à edição alemã da obra das Passagens. Em: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Vol. I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

VIEIRA, Rafael. *Walter Benjamin: O direito, a política e a ascensão e colapso da República de Weimar (1918/9)*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Direito, 2016.

WEBER, Thomas. Experiência. Em: *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las quarenta, 2014.

ZAMORA, José Antonio. W. Benjamin: crítica del capitalismo y justicia mesiánica. In: RUIZ, Castor Bartolomé (org.). *Justiça e memória: Para uma crítica da violência*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2009.