



Cultura

Revista de História e Teoria das Ideias

Vol. 23 | 2006
Ideia(s) de Tempo(s)

O “olho do tempo”

Uma abordagem a Teses Sobre a Filosofia da História, de Walter Benjamin

"The Eye of Time", an approach to Walter Benjamin's Theses on the Philosophy of History

Paulo Barcelos



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/cultura/1510>

DOI: 10.4000/cultura.1510

ISSN: 2183-2021

Editora

Centro de História da Cultura

Edição impressa

Data de publicação: 1 Janeiro 2006

Paginação: 311-329

ISSN: 0870-4546

Referência eletrónica

Paulo Barcelos, « O “olho do tempo” », *Cultura* [Online], Vol. 23 | 2006, posto online no dia 30 abril 2014, consultado a 01 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cultura/1510> ; DOI : 10.4000/cultura.1510

Este documento foi criado de forma automática no dia 1 Maio 2019.

© CHAM — Centro de Humanidades / Centre for the Humanities

O “olho do tempo”

Uma abordagem a Teses Sobre a Filosofia da História, de Walter Benjamin

"The Eye of Time", an approach to Walter Benjamin's Theses on the Philosophy of History

Paulo Barcelos

AUTHOR'S NOTE

O título do artigo reporta-se ao poema homónimo de Paul Celan (in Celan, 1993: 59).
Aluno de quarto ano da Licenciatura de Ciência Política e Relações Internacionais.

|

Há que aguardar por vezes anos até que o minuto
que nos marcou recupere a sua voz; então, fala sem
que possamos já deter o curso das suas palavras
(...)

Uma vez em posse do teu nome, o alfabeto
pertence-te; mas, em breve, serás escravo das tuas
riquezas:

Para existir é necessário primeiro ser nomeado.
Edmond Jabès

- ¹ Numa das suas *poesias verticais*, Roberto Juarroz apresenta uma possível alegoria para a noção de devir histórico que – formatada pela teleologia positivista e pelo modelo cartesiano de racionalidade que, desde o advento da ciência moderna, vêm hegemonicamente configurando a produção de sentido no ocidente – tem orientado a *weltanschauung* da modernidade:

Estamos na fila.
 Ninguém sabe para quê.
 Deve ser para a morte.
 A vida não é questão de entrar na fila.
 Ou talvez para a história ou os seus magros sucedâneos,
 que também não têm muito que ver com a vida. (...)
 E é vedado,
 Não sabemos por quem,
 Ficar à beira do caminho.
 Só resta fugir alguma noite
 E avançar como um deus contra as sombras,
 Correndo o risco de entrar noutra fila.
 Porque também os deuses,
 Pelo menos os poucos que restavam,
 Acabaram por entrar na fila. (Juarroz, 1998: 36)

- 2 De facto, a mundividência temporal-historiográfica da modernidade tem-se revelado a experiência de um contínuo enfileiramento dos acontecimentos. Este não deixar ninguém *ficar à beira do caminho*, que agrega e ordena (com as devidas subtracções amnésticas) o pretérito, constituiu-se como o termo das fantasmagorias do Moderno – "mediações falaciosas entre o velho e o novo", como afirma Benjamin no *Livro das Passagens* – que o ancoraram na noção de *época*, a grande narrativa (para usar a expressão de Lyotard) que insere e organiza (*enfileira*) a diversidade radical do existente no interior de um espaço temporal demarcado e sujeito a uma lógica de ordenação estrita.
- 3 Esta discursificação do tempo enquanto duração taxonómica joga um papel fundacional na procura de se atingir uma reunião do múltiplo em torno de narrativas canónicas e unificadas e um adestramento do disperso e do problemático – cuja latência se procura anular pelo recalçamento e posterior sublimação através de uma eufemização ou simples apagamento de traumas passados nas narrativas históricas oficiais¹ – que preside à *ordenação epocológica* do existente. Esta, que, segundo Bragança de Miranda, constitui o modelo de consciência do tempo de que depende a dialéctica da modernidade, institui um espaço de ficcionalidade em que a leitura do *aqui e agora* em termos de "época", a sua inserção na lógica arquivística do moderno, é efectuada não tanto com o intuito de cronologização do tempo mas, sobretudo, procurando a *topologização do existente* (Miranda, 1994: 218). Para se atingir tal propósito, submete-se a multiplicidade de acontecimentos a uma grelha interpretativa comum que os *hermeneutize*, impondo-lhes um sentido, agregando-os em torno de uma ficção (a noção de *época* enquanto princípio cognitivo organizador e hierarquizante da percepção temporal do indivíduo), de uma ordenação aparentemente natural que apague os traços da "parcialidade que cada figura [histórica] é em si mesma" (Miranda, 1994: 227), da manipulação semântica por parte de um inimigo [que] não tem cessado de vencer" (Benjamin, 1992: Tese VI,160).
- 4 O que é alcançado é, então, a redução do múltiplo e do disperso (e das suas possibilidades de disrupção) a um conjunto dotado de homogeneidade e ordenação que, inserido num bloco temporal uno (integrado, por sua vez, na economia epocológica do tempo), seja orientado para a "actualização de um modelo, de um ideal" (Miranda, 1994: 222) – onde, por exemplo, entendendo-se a expansão contínua do progresso como perfectibilidade ascensional do humano até à culminância num fim absoluto que está ao seu alcance, as sociedades, no processo de atingir esse estágio pós-histórico, sejam totalmente mobilizadas para o acesso ao "ponto final da evolução ideológica da humanidade e da universalização da democracia liberal ocidental como forma final de governo humano"

(Fukuyama, 1989: 458). Na periferia desta "destruição da lei dos possíveis" como forma de garantir a ordenação neguentrópica do real encontra-se o *actual* que – submerso na "imensidade de palavras, de discursos, que cobrem a experiência de um denso véu de palavras, tornando-a absolutamente opaca ao agir-livre, dominada como está pela violência, pela vontade de poderio" (Miranda, 1994: 219) – permanece opacizado, como o *ainda-não-realizado do acontecimento*.

- 5 Esta procura de uma percepção e transmissão históricas que sejam apreendidas pelo sujeito de forma estável e não-problemática é, deste modo, garantida pela prevalência de um modelo de compreensão do devir histórico marcado pela crença numa progressão contínua pelo caminho evolutivo que culminará com o alcance do *telos* redentor, de um fim da história que concretize a *explicitação e a realização do Espírito Universal* (segundo a fórmula hegeliana), que marque o esgotamento das possibilidades da modernidade enquanto *Aufklärung*.

II.

Se eu gritar, quem poderá ouvir-me nas
hierarquias dos Anjos?
Rainer Maria Rilke

- 6 Este constituir uma fila de sentido único da qual não se pode escapar representa, para Benjamin, a iniquidade do método do historicismo positivista, que entra invariavelmente em empatia com os vencedores (a mão que se oculta por detrás da pena historicista, só aparentemente movida por processos mecânicos). Ao encarar o progresso humano como marcha iluminada que vai continuamente preenchendo um "tempo homogéneo e vazio" e a história como o encadeamento narrativo natural de momentos que constituem essa marcha, o historicismo garante o triunfo, continuamente renovado, da classe opressora sobre os fracos e os vencidos. O passado é encarado pelo historicismo a partir de uma perspectiva de cognoscibilidade transparente, alcançável através da transposição automática dos axiomas metodológicos das ciências naturais para o seu estudo. A sua explicitação dependeria apenas da aplicação de "um método puramente indutivo, consistindo em acumular os acontecimentos para deles abstrair leis gerais, cuja objectividade era tida por tão segura quanto a dos factos eles próprios" (Mosès, 1992: 98). O modelo historicista de acesso ao conhecimento histórico sustentava, deste modo, a crença numa reconstrução objectiva do passado ao mesmo tempo que recusava como não-científico todo o esforço exegético a partir da falibilidade valorativa do sujeito histórico (legitimando as narrativas históricas oficiais em detrimento das visões parciais e inexatas de um indivíduo inelutavelmente encerrado no seu canto, como diria Nietzsche). Esta concepção, aliada a uma concepção do tempo formulada a partir da óptica da física newtoniana, "como um meio tanto contínuo quanto linear onde se pode desenrolar sem ruptura o encadeamento indefinido das causas e dos efeitos" (Mosès, 1992: 98), levaram à extrapolação do princípio de causalidade científica para a enunciação das leis orientadoras da história – história como trilho guiado por um padrão de encadeamento cumulativo e unímico de técnica e de cultura, ditado por um princípio de ascensionalidade linear, propulsionada, por sua vez, por uma noção de progresso enquanto marcha civilizacional.
- 7 O corolário que decorre da episteme da modernidade iluminista redundante, assim, numa noção de tempo histórico como pura matéria² – logo, um tempo tornado fundo disponível,

rex extensa que se submete sem resistência à apropriação e ordenação segundo os critérios dos fazedores de história – e na escrita da história encarada como um encadeamento imparcial de factos (como se se enfileirassem segundo uma ordenação automática, sem a intervenção distorciva da vontade humana). A este enfileiramento que naturaliza o acto de escrita da história como um exercício de espelhamento não-mediado do passado – visto ser um processo no qual o esvaziamento da subjectividade do historiador historicista é garantido pela suposta assepsia da metodologia empregue, que lhe permitiria revelar o passado "tal como ele foi efectivamente" – Benjamin responderá que não se trata tanto de um exercício histórico mas de uma movimentação ideológica dissimulada sob véu de objectividade científica. "Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo «tal como ele foi efectivamente»" (Benjamin, 1992: Tese VI, 159), dirá; isto porque nenhuma realidade é "desde o início, a título de causa, um facto já histórico. Torna-se tal, a título póstumo, através de acontecimentos que podem ser separados dela por milénios" (Benjamin, 1992: Apêndice A, 169) – este devir história de factos até então opacizados pela ordem amnésica dos opressores será, como se verá mais à frente, garantido pelo seu resgate rememorativo ao magma indiferenciado que constitui a história não redimida. A própria cognoscibilidade empírica do passado é posta em causa, encarada como impossibilidade, como conhecimento histórico hipostasiado. "«Como se passaram realmente as coisas?», uma pergunta que pode ser colocada, mas não respondida" (Benjamin, 2004: 28). O estudo científico (historicista) da história implica colocar os fenómenos em dispositivo e uma intenção de extrair dela uma verdade (o encadeamento real dos acontecimentos tais como eles realmente foram). Ora, a verdade, para Benjamin, como consta na *Origem do Drama Trágico Alemão*, é da ordem do não-fenomenico, e, como tal, irreduzível à apropriação científica: "A verdade não consiste num intencional que encontraria na empiria a sua determinação, mas na força que marca a própria essência dessa empiria"; deste modo, "O procedimento que lhe é adequado não será, assim, da ordem intencional cognitiva, mas passa, sim, pela imersão e pelo desaparecimento nela" (Benjamin, 2004: 22). A verdade é, assim, imune à cultura escópica da modernidade, não reside numa desocultação e catalogação das propriedades íntimas do objecto (neste caso: de um acontecimento histórico) mas na instauração de uma "percepção primordial" dele (potenciada, mais uma vez, pelo acto rememorativo, pelo seu resgate retrospectivo ao passado tornado imagem "eterna", fruto da cristalização operada pelo entendimento historicista). Em suma, e nas palavras de Benjamin, "A verdade não é desvelamento que destrói o mistério, mas antes uma revelação que lhe faz justiça" (Benjamin, 2004: 17), e é por isso inacessível à escrita (pretensamente) científica da história. O que esse acto configura não é, aliás, um estudo neutro da dinâmica de auto-revelação do passado mas sim uma construção, um artefacto humano que oculta, por detrás do simulacro narrativo, o momento de perigo que continuamente rodeia a história (entretanto revelada como *instância de saber-poder*, para usar terminologia foucaultiana) enquanto transmissão cultural e que ameaça tanto a existência de tradição quanto os seus receptores: "Para ela como para eles, o perigo está em entregá-los como instrumentos à classe dominante" (Benjamin, 1992: Tese VI, 160). É esta face oculta do historicismo que faz o investigador que segue os seus preceitos entrar em empatia com os vencedores (v. Tese VII) e que, dessa forma, abre o campo para a legitimação, pela manipulação da memória colectiva a que foi feita referência, do "cortejo triunfal em que os senhores de hoje marcham sobre os corpos dos vencidos de hoje" (Benjamin, 1992: 161).

- 8 É precisamente o facto de serem os vencedores quem domina as instâncias de escrita e de transmissão histórica que lhes permite exercer um poder arbitrário sobre a valoração

simbólica e a ordenação dos acontecimentos que farão ou não parte do *continuum* histórico. A isto subjaz uma configuração do passado como repousando, para usar uma imagem de Giorgio Agamben, numa *inclusão exclusiva*. Há toda uma discursificação constante sobre ele, trazendo-o incessantemente para o presente, mas essa profusão discursiva serve, contraproducentemente, de instância de obnubilação. Aparelhado a uma série de ficções que apaziguam a sua latência – a profusão livre de acontecimentos que o constituem inserida em unidades de significação epocológica, que os agregam em diversos capítulos de uma narrativa forjada "no bordel do historicismo com a prostituta «Era uma vez»" (Benjamin, 1992: Tese XVI, 168) – o pretérito vê-se importado para o aqui e agora segundo princípios que o deformam e desqualificam: exclui-se o rosto da história, o reduto de possibilidade que ele contém de fracturar o actual exigindo reparação por injustiças passadas, transforma-se o tempo em temporalidade, o caos, abertura total que clama por resgate, em ordenação silenciada. O que se importa não é passado mas máscara de passado, a sua crueza é o que se exclui no momento mesmo da inclusão. Esta inclusão exclusiva é o que garante que a história não tenha – visto que é o paradigma historicista que tem orientado a produção discursiva sobre os acontecimentos – parado de se constituir enquanto *história dos vencedores*: tautologia do triunfo e domínio da classe opressora, face à qual "nem sequer os mortos" estão em segurança.

- 9 É esta visão historicista da história e as suas consequências que impedem o *anjo da história* de cumprir a sua missão. A célebre alegoria da Tese IX explicita a natureza e a missão frustrada desta misteriosa figura:

"Existe um quadro de Klee que se intitula *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar do local em que se mantém imóvel. Os seus olhos estão escancarados, a boca está aberta, as asas desfraldadas. Tal é o aspecto que necessariamente deve ter o anjo da história. O seu rosto está voltado para o passado. Ali onde para nós parece haver uma cadeia de acontecimentos, ele vê apenas uma única e só catástrofe, que não pára de amontoar ruínas sobre ruínas e as lança a seus pés. Ele quereria ficar, despertar os mortos e reunir os vencidos. Mas do Paraíso sopra uma tempestade que se apodera das suas asas, e é tão forte que o anjo não é capaz de voltar a fechá-las. Esta tempestade impele-o incessantemente para o futuro, ao qual volta as costas, enquanto diante dele e até ao céu se acumulam ruínas. Esta tempestade é aquilo a que nós chamamos o progresso" (Benjamin, 1992: 162).

- 10 Ao anjo fora conferida a incumbência de, adaptando o aforismo de Schlegel, agir como um "profeta de olhos postos no passado" (cit. in Osborne, 1999: 87). Competia-lhe dar voz aos mortos emudecidos, ressuscitar as injustiças do passado e projectá-las para o espaço do actual como forma de reverter a ordem organizadora da temporalidade que nos rege – de desocultar o que é velado pela sucessão aparente natural de acontecimentos, ficção cristalizada pela historiografia: a catástrofe, a acumulação de ruínas como reverso da noção de progresso – e, a partir daí, procurar reconfigurar eticamente a experiência temporal da modernidade de modo a que, por cima do presente que se situa no cume do amontoado de ruínas, se construa a actualidade³ como planura redimida. Porém, até à chegada do Messias não poderá haver comunicabilidade entre o mundo divino de onde provém o anjo e o mundo profano dos vivos, neste último o *angelus novus* é inoperante, condenado à desolação em eterno retorno de Sísifo. "O anjo *gostaria* de ser o Messias, «quereria ficar, despertar os mortos e reunir os vencidos». Mas o anjo não é o Messias. No mundo profano e histórico que observa o anjo é impotente" (Osborne, 1999: 88); está, portanto, condenado a um olhar passivo para o espaço de desolação que se estende em seu redor, enquanto as suas asas são inexoravelmente compelidas para o voo.

III

O verdadeiro caminho passa por uma corda
esticada não em altura, mas um pouco acima do
solo. Parece destinada a fazer tropeçar, não a ser
ultrapassada.

Franz Kafka

- 11 Na experiência moderna, Benjamin encara o veículo de percepção e transmissão do passado como uma espécie de construção holográfica, um simulacro que cobre de manto opaco as ruínas, os despojos deixados pela caminhada triunfal da humanidade em direcção ao *estado positivo* (para usar a terminologia de Comte), e que, afastando a verdadeira face do passado da superfície do real, impede a redenção da humanidade no aqui e agora. Esta categoria escatológica – que não marca um fim dos tempos e a consequente cessação da experiência mas que, como diria Kafka, aloja o momento do Juízo final no âmagio de cada um dos dias – só poderá ser alcançada se a *força messiânica* que nos foi concedida por habitar-mos a terra (por *termos sido esperados*) for canalizada para a presentificação do passado. Na segunda tese pode ler-se o seguinte:

"O passado carrega consigo um índice temporal que o reenvia para a redenção. Na Terra fomos esperados. A nós, como a cada geração precedente, foi concedida uma frágil *força messiânica* sobre a qual o passado exerce uma pretensão. Não é justo negligenciar uma tal pretensão. Quem quer que professe o materialismo histórico sabe quais são as razões para isso" (Benjamin, 1992: 158)

- 12 A relação entre aqueles que povoam o tempo que vigora e os que habitaram o tempo findo é, desta forma, uma relação de dívida dos primeiros para com os segundos – já que, como está plasmado na segunda e terceira teses, a imagem de felicidade da qual o Homem depende é inextrincável tanto da imagem de redenção como daquela de passado; estas, por sua vez, estão intimamente ligadas entre si, o alcance de uma dependendo da abertura do outro, visto que "...só à humanidade redimida pertence plenamente o seu passado. (...) apenas para ela, em cada um dos seus momentos, o passado se tornou citável" (Benjamin, 1992: Tese III, 158). Essa é a razão pela qual não se pode negligenciar as pretensões que o passado projecta no actual, porque da resposta que os indivíduos lhes darão depende a sua plena constituição enquanto sujeitos – a qual está ancorada numa meta ética, implicando, para falar como Paul Ricoeur, uma saída do solipsismo da identidade-*idem* e uma abertura à *ipseidade* através de uma responsabilização por aquele que, neste caso, constitui o mais radicalmente Outro –, enraizada num dever de memória que faça a lógica presente-passado passar de binómio estanque para relação dialógica e que, conseqüentemente, permita a abertura de sucessivas fendas no corpus amnésico que constitui a história oficial de modo a fazer emergir aqueles aos quais não foi feita justiça, salvar do esquecimento os esquecidos, os mortos não enlutados, ampliar os seus clamores até que ressoem na esfera do presente.
- 13 Esta restituição da palavra aos que foram privados dela não deve, porém, como sustenta Stéphane Mosès, pautar-se por uma lógica acumulativa, em que o presente seria sobrecarregado de um fluxo infundável de acontecimentos que teria de armazenar e garantir a celebração do culto; essa implicaria não só manutenção da tendência arquivística da modernidade como a inserção das possibilidades disruptivas dos traumas passados numa herança normalizada, em que a previsibilidade garantisse a prevalência da

sublimação do trauma,⁴ precisamente a que se quer evitar quando se pretende "arrancar (...) a tradição ao conformismo que quer apoderar-se dela" (Benjamin, 1992: Tese VI, 160). "Tudo se passa ao contrário, escreve Mosès, como se a consciência política do presente saltasse sobre séculos para apreender um momento do passado no qual ela se reconhecesse; e isto não para o comemorar, mas para o reanimar, para lhe dar uma vida nova e tentar cumprir hoje o que antes estava em falta. (...) ...se a recordação se contentasse em restituir os acontecimentos do passado ao património colectivo e de celebrar-lhes o culto, estes ficariam para sempre prisioneiros do conformismo da tradição." (Mosès, 1992: 152). O que é proposto por Benjamin é, então, uma certa politização da *memória involuntária* proustiana – o "trabalho de Penélope da rememoração" dotado de um "poder rejuvenescente capaz de se medir com o inexorável envelhecimento (...) Ali onde o passado se reflecte no espelho auroral do «instante» (...) (Benjamin, 2000c: 150) –, elevar essa ressurreição do passado por uma presentificação rememorativa, marcada não pela reprodução mimética mas pelo espoletar afectivo de uma recordação (que não é produto de um trabalho intencional sobre o passado mas que surge como interrupção do tempo, como revelação) arrancada à errância no passado perdido, à categoria primeira de conhecimento histórico – o que implica que a fulguração da imagem do passado leve, posteriormente, a um trabalho consciente (não apenas evocativo mas transformador) sobre ela.

- 14 É essa a corveia ética a que se sujeitam os indivíduos que procurem alcançar a redenção: retirar épocas passadas e rostos anónimos do inconsciente histórico, restaurar a identidade esquecida daqueles que permitiram que vivamos no tempo presente através de um permanente "salto de tigre para o passado". "O nosso ser homens", escreve Hugo Mujica, "(...) não se enraíza na imediatez: não ancoramos no aqui. A pátria da criatura humana é o horizonte, (...) também o passado é horizonte. Relâmpago ou golpe na cegueira da imediatez, ou diante da vertigem do outro" (Mujica, 2003: 36). É na vertigem do outro (que é também, e sobretudo, "o que precede, o que originou") que o sujeito constrói a sua morada, inevitavelmente precária, edificada num tempo que não é a sucessão dos infinitos estádios fugazes que, indiferenciados, destituídos de potencial, vão sendo sequencialmente *enfileirados* num passado apaziguado, mas num presente como *latência*, "tempo suspenso" (Mujica, 2002: 99); ou, na expressão de Benjamin, num "presente que não é passagem, nas que se mantém imóvel no limiar do tempo" (Benjamin, 1992: Tese XVI, 167), latência que se desoculta, deixando emergir, em toda a sua violência, o conteúdo da história: *salto de tigre para o passado*. A vinculação efectiva do passado a uma humanidade redimida implicará, então, um trabalho de anamnese, na medida em que, como afirma Habermas, "A reparação por anamnese de uma injustiça que não pode ser anulada, mas à qual podemos pelo menos trazer uma reconciliação virtual pela rememoração, integra o presente numa cadeia comunicacional de uma solidariedade histórica universal" (Habermas, 1988: 18). Como o afirma Ortega y Gasset – que neste aspecto se aproxima de Benjamin – a historiografia tem a obrigação de colocar o passado num eterno *status nascens*, restituir a sua *fonte vital* de modo a "transformar todo o pretérito do homem num imenso e virtual presente" (Fernandes, 2005: 49).
- 15 É aqui que Benjamin, que se reclama como um materialista histórico e parte da *luta de classes* como diagnóstico histórico (opondo os *oprimidos à classe dominante*, os "herdeiros de todos os vencedores"), se afasta radicalmente da filosofia marxista da história. Enquanto para esta última a história é encarada como dialéctica cumulativa de contradições internas dos diversos sistemas de produção, propelidos pela lógica de confronto de classes

e pelo progresso tecnológico, que culminará a sua marcha vertical com a ascensão ao ponto terminal da história (a *sociedade sem classes*), Benjamin parte de uma recusa clara de uma progressão teleológica, sendo que a sua aceção de revolução não é devedora da ideia marxista do fim da história mas da "consciência de fazer explodir a continuidade da história", que "é própria das classes revolucionárias no momento da acção" (Benjamin, 1992: tese XV, 167) e que representa não uma construção futuroológica mas a ideia, retirada da mística judaica, de uma *utopia surgida do coração mesmo do presente*. Numa nota preparatória para o *Teses*, Benjamin escreve: "Marx disse que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez seja bastante diferente. Talvez as revoluções sejam a forma de as gerações da humanidade viajando neste comboio puxarem o travão de emergência" (cit. in Graeme Gilloch, 2002: 226). A história não constitui, assim, uma temporalidade provisória marcada pela promessa de fim redentor, alcançável pelo movimento imparável do progresso (o que, nesse sentido, aproxima o marxismo do historicismo, implicando igualmente uma destituição homogeneizante do tempo percorrido, um esvaziamento do seu potencial de interrupção), mas a possibilidade de lhe impor um travão, o palco onde se desenrola, a cada instante, a luta entre o eterno retorno do mesmo e do surgimento, da miríade infinita de possibilidades, do absolutamente novo que configura a redenção benjaminiana (Mosès, 1992: 154).

- 16 Talvez seja para mitigar este teleologismo marxista que Benjamin invoca, na célebre alegoria do jogador de xadrez,⁵ os serviços do "anão corcunda", da teologia que, apesar de ser "pequena e feia" e de não ousar mostrar-se, é a mão invisível que dirige os cordéis que fazem movimentar o "fantoche chamado *materialismo histórico*", uma marioneta nas suas mãos. "Um problema central do materialismo histórico que deveria, finalmente, ser percebido: a compreensão marxista da história deve ser necessariamente adquirida em detrimento da visibilidade da própria história?"; esta é uma das problemáticas com que Benjamin se debate em vários fragmentos do *Livro das Passagens*: encontrar a via que permita "associar uma visibilidade acrescida com a aplicação do método marxista" (Benjamin, 1997: 477, N2, 6). Para alcançar o historiador materialista deve renunciar ao "elemento épico da história", preterindo o modelo epocológico-finalista de progressão temporal pelo exercício do *dever de memória*, o meio que, situando a possibilidade de redenção do passado já não num *topos* exterior à história mas incrustando-a em cada um dos sucessivos momentos fugidios que vão constituindo o presente – o que faria com que o Juízo final deixasse de ser encarado como advento do fim dos dias mas, na expressão de Benjamin, referindo-se a Kafka, como "um tribunal marcial que se alojaria em cada um dos dias" (cit. in Mosès, 1992: 154) –, permitirá um fazer "explodir a homogeneidade da época" e garantir que esta é arrancada à "continuidade reificada da história" (Benjamin, 1997: 492, N9a, 5). Por outro lado, a teologia, sem se unir a uma instância de operacionalidade revolucionária, permanecerá discurso emudecido, não passando de uma "feliz notícia trazida pelo ofegante historiógrafo do passado" que sai de uma boca que "no próprio instante em que se abre, fala já no vazio" (Benjamin, 1992: Tese V, 159) a possibilidade que ela abre de restituição de instantes esquecidos no inconsciente histórico (Benjamin, 1992: Tese V, 159).⁶
- 17 Deste modo, na procura de atingir a "possibilidade de um materialismo histórico que tenha aniquilado em si mesmo a ideia de progresso" (Benjamin, 1997: 477, N2, 2), Benjamin, partindo da *rememoração* como categoria mediadora entre marxismo e teologia, justapõe vocabulário materialista e categorias místicas, política revolucionária e redenção messiânica, criando um híbrido, um exímio jogador de xadrez que pauta a sua estratégia

invencível pela conjunção da interrupção revolucionária da história pelas classes oprimidas com a fissão na textura no tempo ocasionada pelo advento do Messias.

IV.

Ó palavras desmoralizadas, entretanto salvas, ditas
 [de novo
 Poder da voz humana inventando novos vocábulos
 e dando sopro aos exaustos
 Carlos Drummond de Andrade

- 18 O método benjaminiano de resgatar as *origens* - origem (*Ursprung*) como aquilo que "nunca se dá a ver no plano do factual, cru e manifesto", o seu ritmo só se revelando "a um ponto de vista duplo, que o reconhece, por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo de incompleto e inacabado" (Benjamin, 2004: 32) - para o presente implica ir-se buscar ao *Outrora* - não ao *passé* historicizado mas ao *jadis*, onde a matéria regressa ao "estado líquido originário" (Pascal Quignard cit. in Barrento, 2005: 39), um manancial em estado puro disponível para a recuperação *des-inter-essada* (para falar como Levinas) dos sujeitos - o *índex secreto* dos vestígios do passado, o sentido que se encontra nas ruínas da história, que permitirá configurar eticamente o aqui e agora e recuperar a "percepção primordial" dos acontecimentos. A origem constitui-se não como remoto ponto de partida mas como cesura original no fluxo tempo, abertura a um passado redempto; é esse o sentido da epígrafe da Tese XIV, retirada de Karl Kraus: "a origem é o fim".
- 19 Se este aqui e agora moderno é um *estado de excepção* que se presente regra, então o que há a fazer é elaborar uma concepção histórica a partir da qual possa irromper um "verdadeiro estado de excepção" (Benjamin, 1992: Tese VIII, 161) que desintegre a continuidade do fluxo da história, que trave a marcha do progresso e a homogeneização desdiferenciadora do discurso historicista que a sustenta. Para se atingir essa "paragem messiânica do devir" impõe-se, como já foi visto, uma *mudança na respiração* (adaptando a expressão de Celan) no estudo da história. Da história do historicismo - que Nietzsche criticava na *Segunda Consideração Intempestiva* por ter prevalência sobre o valor supremo: a vida⁷ - em que os acontecimentos são engrenados "como as contas de um rosário", há que passar-se para uma concepção em que cada época seja o palco de um "resumo da história de toda a humanidade" (Benjamin, 1992: Tese XVIII, 169), isto é, deve fazer-se a transição para uma concepção em que o agora resgate mnemicamente os momentos passados, até então irremediavelmente perdidos, e em que se permita que esses *estilhaços messiânicos* do outrora - esses ressuscitados *presentes fenecidos*, nas palavras de Ortega y Gasset - ajam sobre o presente (tornado uma categoria temporal que se renova continuamente em função da relação dialéctica que tem com o passado),⁸ já que é o encontro do outrora com o agora - na recusa do tempo homogêneo e vazio do arquivismo histórico - que potencia a abertura da "porta estreita pela qual podia passar o Messias" (Benjamin, 1992: Apêndice B, 170), aquele que consumará a tarefa incumprida do *angelus novus*.⁹
- 20 A sua vinda e a conseqüente instauração da ordem messiânica não se situam num plano de alcançabilidade terrena, há um abismo intransponível entre o reino de Deus e a ordem do profano. Este não pode realizar a vinda do Messias como resultado da culminância da progressão histórica; o mundo terreno foi banhado apenas por escassos "estilhaços messiânicos" que compõem uma "frágil força messiânica". Para esta ser activada o

profano deve antes canalizar as suas energias para a sua edificação sobre a ideia de *felicidade* (que remete, como já foi visto, para a categoria de redenção anamnética, sob a qual se funda); essa será a forma de, na impossibilidade de convocá-la, imprimir uma dinâmica favorável à possível vinda da ordem messiânica. O *Fragmento teológico-político* é esclarecedor quanto a este aspecto, que se apresenta como paradoxo factível: "Se representarmos por uma flecha o fito em direcção ao qual a *dunamis* do profano é exercida, por uma outra flecha a direcção da intensidade messiânica, seguramente a procura da felicidade da uma humanidade livre tende a afastar-se desta orientação messiânica; mas do mesmo modo que uma força pode, pela sua trajectória, favorecer a acção de uma outra força numa trajectória oposta, assim a ordem do profano pode favorecer a chegada do reino messiânico. Se o profano não é, portanto, uma categoria deste reino, é uma categoria entre as mais pertinentes, da sua imperceptível aproximação" (Benjamin, 2000a: 263).

- 21 Resta saber qual é a figura em torno da qual se polariza o método benjaminiano. Visto esse método pautar-se essencialmente pela obrigação ética de uma *presentificação anamnésica* (*Eingedenken*) do ausente – como forma de entreabrir a *pequena porta* por onde poderá entrar o Messias, o "*homem justo desprovido de ponteiros (...)* que um dia sairá dos pântanos da História" (Celan cit. in Barrento, 2005: 12) – de modo a constituir-se uma *história-memória* (a expressão é de Horta Fernandes), o meio de efectivá-lo só poderia ser, como já foi sugerido, a *rememoração* enquanto categoria teológica maior do judaísmo. A necessidade de "despertar os mortos e reunir os vencidos" remete para o imperativo cabalístico do *Tikkun*, da restauração e da reparação messiânicas, e a forma de o cumprir é através da categoria judaica de *recordação* (*Zekher*), que implica não uma simples memória arquivística-historicista mas uma "reactualização [dos eventos passados] na experiência presente" (Cantinho, 2002: 42) como meio de converter o tempo vazio da pura fisicalidade em *tempo cheio, messiânico*.
- 22 Segundo Yoseph Yerushalmi, o que essa recordação rememorativa opera é um salto sobre o obscuro, o esquecido (Yerushalmi, 1988: 10). Esse obscuro e esquecido para o qual se precipita, em *salto de tigre* que quebra a continuidade histórica, o sujeito que invoca o passado através da rememoração são os mortos e os vencidos do outrora que caíram no magma indiferenciado do anonimato, votados à invisibilidade pela acção amnésica do historicismo. A recuperação far-se-á não como restituição integral do passado mas pela junção de dois momentos distantes no tempo a partir da percepção autónoma do sujeito; não há qualquer relação de causalidade entre o momento presente que restaura e o momento passado recuperado, a afinidade entre os dois é livremente criada no processo rememorativo, movido não pelo propósito de encadear narrativamente instantes passados mas de arrancá-los ao esquecimento e organizando-se como fluxo contínuo, infundável sucessão de resgates. O sentido desta é iluminado por Benjamin recorrendo à metáfora da escavação:
- "Aquele que procura abordar o seu próprio passado sepultado deve comportar-se como um homem que escava. Isto determina o tom, a postura das reminiscências genuínas. Elas não podem reecer regressar incessantemente à mesma matéria, removê-la como se remove terra, revirá-la como se revira solo. A matéria, ela própria, é apenas um depósito, um estrato que somente entrega ao mais meticuloso exame o que constitui o verdadeiro tesouro escondido no interior da terra: as imagens, apartadas de todas as anteriores associações, que se situam – como ruínas preciosas ou torsos numa galeria – nas câmaras sóbrias da nossa compreensão última (cit. in Comay, 2000: 250-251).

- 23 Esta passagem permite igualmente compreender a forma que reveste a presentificação do potencial utópico do passado: é sob a forma de imagens que os acontecimentos reprimidos do passado, quando emergem libertos de todas as ficções que lhes vão sendo aparelhadas pela escrita narrativa da história, irrompem na superfície do presente. "Só podemos reter o passado como uma imagem que no instante em que se deixa reconhecer lança um clarão que não voltará a ver-se" (Benjamin, 1992, Tese V, 159). Neste processo de retenção (também nomeado de *telescopagem*) do passado para o aqui e agora a relação entre os dois estádios temporais não é narrativa, mas icónica, não envolve uma mimese ou uma síntese mas uma dialéctica.¹⁰ "Não basta dizer que o passado ilumina o presente ou que o presente ilumina o passado", escreve Benjamin no *Livro das Passagens*. "Uma imagem, ao contrário, é aquilo no qual o Outrora reencontra o Agora num clarão para formar uma constelação. Noutros termos, a imagem é a dialéctica imobilizada. Pois, enquanto que a relação do presente com o passado é puramente temporal, contínua, a relação do Outrora com o Agora é dialéctica: não é qualquer coisa que se desenrola, mas uma imagem aos solavancos. Apenas as imagens dialécticas são imagens autênticas (...)" (Benjamin, 1997: 478-479. *N2a*, 3). É, posto isto, de uma fulguração, surgida da *memória involuntária*, que projecta um momento pretérito (acessível para apropriação no espaço de tempo ínfimo que compõe a sua revelação efémera, em clarão) e o conjuga com a vivência presente que nasce a *imagem-dialéctica* como "constelação" formada pela justaposição dos dois planos temporais numa "simultaneidade icónica semanticamente densa", segundo a expressão de Mathew Rampley (Rampley, 1998: 102). Esta, enquanto reduto de potencialidade redentora, consumará uma *cesura* no enfileiramento do tempo, uma disjunção no tempo físico que abre espaço à interrupção da história: recuperação do passado – pela ruptura da sua cadeia historicista de transmissão – que configura o presente enquanto redenção.¹¹

V.

Eu diria que não há política sem uma organização
do tempo e do espaço do luto, sem uma
topolitologia do sepulcro, sem uma relação
anamnéstica e temática com o espírito como
espectro, sem uma hospitalidade aberta ao
hóspede como ghost, a quem mantemos como
refém, assim como ele nos mantém a nós.

Jacques Derrida

- 24 Cruzando Benjamin com Levinas – estando, porém, ciente da limitação do paralelismo¹² – dir-se-á que, para que aforça *messiânica* que foi concedida às gerações presentes seja canalizada para o passado que a reclama, para que se abra a pequena porta por onde poderá começar o caminho da redenção, há que preterir-se a ideia de *totalidade* – essência do historicismo positivista enquanto construção de uma imagem "eterna" e unitária do passado – pela ideia ética de *infinito*, que remete para a inapropriabilidade do *rosto* do outro, para a injunção que ele, em toda a sua fragilidade desarmada – mas como epifania profética ("lugar da palavra de Deus") e presença de toda a humanidade em si – nos impõe: *não matarás!* (apelo que, adaptando a este contexto, poderia igualmente ser um *não esquecerás!*).

- 25 O que há a fazer, nas palavras de Levinas é deixar que "o invisível se manifeste para que a história perca o seu direito à última palavra, necessariamente injusta para a subjectividade, inevitavelmente cruel" (Levinas, 221). A forma de o fazer, diria Benjamin, é invocar os esquecidos – desvelar o rosto dos vencidos, daqueles que constituem esse *invisível* que se quer presentificado – convocando o passado para a esfera do agora para que se constitua como horizonte último da fundação do novo. Este "escovar a história a contrapelo" possibilitará, nas palavras de Maria João Cantinho, um "sopro energético da teologia, capaz de insuflar as asas esgotadas do anjo, apontando-lhe o caminho a seguir" (Cantinho: 2002, p. 43). O caminho a seguir será o da inclusão memorial do outro no eu – restituir o *bios* àqueles que foram remetidos para os *pântanos da história*, constitui-los já não enquanto meras *vidas* [ou, neste caso, *mortes*] *nuas* mas enquanto *formas-de-vida* (veja-se Giorgio Agamben, 2002), como primeiro passo para se passar de uma política como *gestell* para uma política configurada anamnesticamente –, um trilho de alteridade. "Talvez seja por isto", diz-nos Juarroz, "que pensar num homem se parece a salvá-lo" (Juarroz, 1991: 44).

BIBLIOGRAPHY

- AGAMBEN, GIORGIO (2002), *Moyens sans fins, Notes sur la politique*, Paris, Rivages.
- BARRENTO, JOÃO (2005), *Ler o que não foi escrito, Conversa inacabada entre Walter Benjamin e Paul Celan*, Lisboa, Cotovia,
- BENJAMIN, ANDREW (2000), "Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present", in Andrew Benjamin e Peter Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy, Destruction and Experience*, London, Routledge.
- BENJAMIN, ANDREW (2000), "Being Roman Now: The Time of Fashion, A Commentary on Walter Benjamin's 'Theses on the Philosophy of History' XIV", in *Thesis Eleven*, nº 75, London, Sage.
- BENJAMIN, WALTER (1992), "Teses sobre a Filosofia da História", in *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*, Lisboa, Relógio D'Água.
- BENJAMIN, WALTER (1997), *Paris, Capitale de XIXe Siècle, Le Livre des Passages*, Paris, Cerf.
- BENJAMIN, WALTER (2000), "La vie des étudiants", in *Oeuvres I*, Paris, Gallimard.
- BENJAMIN, WALTER (2000a), "Fragment théologico-politique", in *Oeuvres I*, Paris, Gallimard.
- BENJAMIN, WALTER (2000b), "Le Surréalisme", in *Oeuvres II*, Paris, Gallimard.
- BENJAMIN, WALTER (2000c), "L' image proustienne", in *Oeuvres II*, Paris, Gallimard.
- BENJAMIN, WALTER (2004), *Origem do Drama Trágico Alemão*, Lisboa, Assírio & Alvim.
- BOLLE, WILLI (2000), *Fisiogonia da metrópole moderna, Representação da história em Walter Benjamin*, São Paulo, Edusp.
- CADETE, TERESA LOUREIRO (1989), *As asas da paciência, Dialéctica da catástrofe e redenção no testamento histórico de Walter Benjamin*, Lisboa, texpo policopiado.

- CANTINHO, MARIA JOÃO (2002), *Ensaio sobre o Conceito de Alegoria na Obra de Walter Benjamin*, Coimbra, Angelus Novus.
- CELAN, PAUL (1993), *Sete Rosas mais tarde*, Lisboa, Cotovia.
- COMAY, REBBECA (2000), "Benjamin's Endgame", in Andrew Benjamin e Peter Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy, Destruction and Experience*, London, Routledge.
- FERNANDES, ANTÓNIO HORTA (2005), "Para uma história-memória através de Ortega y Gasset", in *Cultura, Revista de História e Teoria das Ideias*, IIª série, vol. XX, Lisboa, Centro de História da Cultura.
- FUKUYAMA, FRANCIS (1989), "La fin de l'Histoire?", in *Commentaire*, nº 47.
- GILLOCH, GRAEME (2002), *Walter Benjamin, Critical Constellations*, Cambridge, Blackwell.
- HABERMAS, JÜRGEN (1988), *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard.
- JUARROZ, ROBERTO (1991), *Poesia Vertical (Antología)*, Madrid, Visor Libros.
- JUARROZ, ROBERTO (1998), *Poesia Vertical*, Porto, Campo das Letras.
- KAFKA, FRANZ (2001), *Aforismos*, Lisboa, Ulmeiro.
- LEVINAS, EMMANUEL (2000), *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Edições 70.
- LEVINAS, EMMANUEL (2003), *Deus, a Morte e o Tempo*, Coimbra, Almedina.
- MIRANDA, JOSÉ BRAGANÇA DE (1994), *Analítica da actualidade*, Lisboa, Vega.
- MIRANDA, JOSÉ BRAGANÇA DE (1998), *Traços, Ensaio de crítica da cultura*, Lisboa, Vega.
- MOSÈS, STÉPHANE (1992), *L'Ange de l'Histoire*, Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Paris, Seuil.
- MUJICA, HUGO (2002), *Poéticas del vacío: Orfeo, Juan de la Cruz, Paul Celan, la utopia, el sueño y la poesia*, Madrid, Trotta.
- MUJICA, HUGO (2003), *Flecha en la niebla: Identidad, palabra y hendidura*, Madrid, Trotta.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1998), *Seconde considération intempestive, De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, Paris, GF Flammarion.
- PELLETIER, VICKY (2005), "Walter Benjamin: histoire et utopie", in *Actes du colloque sur le legs benjaminien. Pensée, critique et histoire après Walter Benjamin*, in http://konstellations.net/asmb/asmb_pdf/0501.09.pdf [acedido em 20/11/2006]
- OSBORNE, PETER (2000), "Large-scale victories, Large-scale Defeats: Walter Benjamin's Politics of Time", in Andrew Benjamin e Peter Osborne (eds.), *Walter Benjamin's Philosophy, Destruction and Experience*, London, Routledge.
- RAMPLEY, MATTHEW (1998), "Archives of Memory: Walter Benjamin's 'Arcades Project' and Aby Warburg's 'Mnemosyne Atlas'", in Alex Coles (ed.), *The Optic of Walter Benjamin*, London, Black Dog.
- RICOEUR, PAUL (2000), *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil.
- SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2003), *Um discurso sobre as Ciências*, Porto, Afrontamento.
- SCHOLEM, GERSHOM (1995), *Benjamin et son auge*, Paris, Rivages.
- WOLIN, RICHARD (1994), *Walter Benjamin, An Aesthetic of Redemption*, London, University of California Press.

NOTES

1. Um exemplo claro são as contendas diplomáticas entre Estados relativas ao teor da descrição de factos patente nos discursos históricos oficiais, a última das quais ocorreu entre a China e o Japão, devido à referência ao massacre de Nanquim nos manuais escolares oficiais japoneses como mero "incidente" – o que, adoptando a tipologia de Paul Ricoeur, configura uma instância de *memória manipulada* (in Ricoeur, 2001: pp. 97-105), uma distorção ideológica da memória colectiva pela acção discursiva do Estado ou dos micropoderes sociais. A invasão da cidade chinesa de Nanquim por tropas japonesas, em 1937 (o "holocausto esquecido da segunda guerra mundial", tomando a expressão de Iris Chang), e a subsequente ocupação redundou no extermínio deliberado de cerca de 300,000 chineses (veja-se, por exemplo, Iris Chang, "The rape of Nanking: the forgotten holocaust of World War II", London, Penguin Books, 1997). Apesar do reconhecimento das atrocidades cometidas e dos inúmeros pedidos de desculpa efectuados pelos sucessivos governos japoneses a partir de 1970, desde essa mesma altura que as autoridades japonesas (nomeadamente o ministério da educação) têm sucessivamente empreendido tentativas de apagamento dos traços do massacre, pela sua desvalorização semântica e distorção factual nos manuais de história utilizados no ensino oficial. A continuação desta lógica negacionista no *Novo Livro de História*, adoptado nos estabelecimentos públicos de ensino, aliada às sucessivas visitas de Junichiro Koizumi (ex-primeiro-ministro japonês) ao templo de Yasukuni, onde estão sepultados alguns dos responsáveis máximos pelo massacre, fez deflagrar uma reacção de veemente protesto quer por parte do governo chinês quer por parte dos cidadãos, organizados em massivas manifestações anti-japonesas.

2. O modo historicista de abordar a história e o tempo, partindo de um método exclusivamente aditivo, utilizando a "massa de factos para encher o tempo homogéneo e vazio", contentando-se em "estabelecer um laço causal entre os diversos momentos da história" (Benjamin, 1992: 168, 169), é aqui encarado como decorrente do modelo de racionalidade científica hegemónico na modernidade. Este, fundado a partir da revolução científica do século XVI e adoptado pelas ciências sociais aquando da sua génese positivista, instaurou uma modalidade exclusiva, baseada na transposição do método experimental das ciências naturais para a apreensão de todo o existente, de acesso à verdade contida no real (partindo-se, igualmente, do pressuposto que o real tem uma verdade que lhe pode ser extraída): um modelo único de conhecimento universalmente válido assente – como, na óptica de Benjamin, assenta o historicismo – na mera quantificação objectiva das parcelas que compõe cada objecto (e conseqüente desqualificação das suas qualidades intrínsecas, da sua significação). Um modelo que, deste modo, parte da negação do "carácter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas" (Santos, 2003: 10), negando qualquer validade analítica à experiência subjectiva: o senso comum é depreciado como sendo destituído da cientificidade necessária para apreender as leis de funcionamento interno de um "mundo-máquina" no qual "um conhecimento baseado na formulação de leis tem como pressuposto metateórico a ideia de ordem e de estabilidade do mundo, a ideia de que o *passado se repete no futuro*" (Santos, 2003: 17).

3. O conceito de *actualidade*, em Benjamin, não designa a sucessão contínua de estádios efémeros que vão incessantemente transitando do presente para o já consumado; designa antes, nas palavras de João Barrento, "uma iluminação súbita do passado pelo presente (e vice-versa), motivada por uma afinidade electiva e despoletada por uma explosão de sentidos que põe a nu secretas e imprevisíveis coincidências entre presente e passado. Actual é então, não apenas aquilo de que o presente se reclama contra o passado (...), mas também, (...), aquilo que no

passado era já matéria em latência, decisiva para a configuração de um futuro presente à espera de ser descoberto e activado" (in Benjamin, 2004: 330).

4. Nas palavras de Benjamin, "a forma como honramos o passado fazendo dele uma herança é mais funesta que o seria o seu puro e simples desaparecimento" (cit. in Mosès, 1992: 152).

5. "É conhecida a lenda do autómato capaz de responder, numa partida de xadrez, a cada lance do seu adversário e de assegurar a vitória na partida. Um fantoche em trajes turcos, narguilé na boca, está sentado diante do tabuleiro assente numa vasta mesa. Um sistema de espelhos cria a ilusão de que o olhar pode atravessar esta mesa de lés a lés. Na verdade, um anão corcunda, mestre na arte do xadrez, ocultou-se aí e através de cordelinhos dirige a mão do fantoche. É possível representar em Filosofia uma réplica deste aparelho. O fantoche chamado «materialismo histórico» ganhará sempre. Ele pode audaciosamente desafiar quem quer que seja se tomar ao seu serviço a teologia que como se sabe hoje é pequena e feia e além disso não ousa mostrar-se" (Benjamin, 1992: Tese I, 157).

6. "O meu pensamento", escreve Benjamin num outro fragmento do *Livro das Passagens*, "repor-ta-se à teologia como o mata-borrão à tinta: está totalmente embebido dela. Mas se existisse apenas mata-borrão, não restaria nada do que está escrito" (Benjamin, 1997, 488, N7a, 7). O que garante a prevalência desse texto messiânico será a acção da classe oprimida, "a classe vingadora que, em nome das gerações vencidas, leva até ao fim a obra de libertação" (Benjamin, 1992: Tese XII, 165).

7. Embora com propósitos diferentes, Nietzsche partilha da crítica da acepção historicista dos estudos históricos, encarada como "ciência que paralisa a actividade" e que, como tal, deve ser "objecto de raiva". Nas suas palavras: "É certo que precisamos da história, mas de forma distinta da necessidade que experimenta aquele que passeia ociosamente no jardim da ciência (...) Isto significa que precisamos da história para viver e para agir, e não para nos desviar negligentemente da vida e da acção, ou ainda para embelezar a vida egoísta e a acção frouxa e má. Queremos servir a história apenas enquanto ele serve a vida." (Nietzsche, 1998: 71).

8. Esse redimensionamento ontológico das categorias temporais configurará, segundo Maria Teresa Cadete, "um presente alargado, um passado em constantes aproximações evocativas (...) e um futuro perante o qual é mantida uma expectativa aberta, tendo este porém cessado de tyrannizar o presente com uma imposição teológica de progresso e de reduzir o passado a um monte de ruínas" (Cantinho, 2002: 43).

9. Segundo Gershom Scholem, a função teológica do Messias no judaísmo é vir colmatar a incompletude da tarefa do *anjo da história* que afinal – por implicar um salto messiânico para além do continuum da histórica que não poderá ser feito por uma figura que lhe seja imanente – estava *a priori* votado ao fracasso: "...o anjo da história é no fundo, uma figura melancólica, que fracassa na imanência da história, porque esta apenas pode ser ultrapassada por um salto: não pelo salvamento de um passado histórico através de uma sua «imagem eterna», mas por um salto levando para fora do continuum da história até ao «a-presente», seja este dotado de um sentido revolucionário ou messiânico" (Scholem 1995, 149).

10. O modo como a revolução francesa citou Roma imperial, como está descrita na tese XVI, não implicou uma identificação empática que levasse a uma repetição mimética mas uma separação da significação de Roma e a retenção e transporte desse "passado carregado de «agora»" para o presente, descontextualizada das idiosincrasias históricas que a marcaram. Nesta *relação de não-relação*, como a apelida Andrew Benjamin, o que está em causa é uma apropriação subjectiva do passado que toma forma de uma "arte de citar sem aspas" (segundo a expressão constante no *Livro das Passagens*), constante tanto no método historiográfico benjaminiano como nas citações de trajes antigos empreendidas pela moda, que "percorre a selva de outrora" cheirando "o aroma daquilo que é actual" (Benjamin, 1992: Tese XIV, 166).

11. Outro fragmento do *Livro das Passagens* é esclarecedor quanto a este aspecto: "De que perigo são salvos os fenómenos? Não apenas, e não principalmente do descrédito e do desprezo nos

quais caíram, mas da catástrofe que representa uma certa forma de os transmitir ao «celebrá-los» como «património? – Eles são salvos quando se põe em evidência a fenda que contêm. (Benjamin, 1997: 491, N9, 4).

12. Em termos esquemáticos, poder-se-á dizer que o que aproxima os dois autores é o essencial: a compreensão que o *tempo* remete para uma injunção responsabilizadora que o Outro já desaparecido impõe ao sobrevivente, uma "responsabilidade por ele no desconhecido", inquietude do Mesmo pelo Outro que opera uma "desembriaguez do Mesmo cheio de si", um "despertar pela desmesura ou pelo infinito do outro" (Levinas, 2003: 48, 126). Mas se em Benjamin o *despertar* designa a desmistificação, o desvelamento do simulacro que sustentava a narrativa historicista como momento anamnésico fundador da nova consciência histórica orientada rememorativamente para a recuperação dos ecos daqueles que foram oprimidos e que se encontram, anónimos, no desconhecido, o seu resgate para o mundo dos viventes, em Levinas, esse *desconhecido* (que, para Benjamin, é o "depósito" sobre o qual a recordação actua, desenterrando as imagens carregadas de *agora* que o povoam) "não é objectivado e tematizado, visado ou visto, mas antes inquietude onde se interroga uma interrogação inconvertível em resposta – uma inquietude onde a resposta se reduz à responsabilidade do questionante ou do questionador" (Levinas, 2003: 44). A relação com a morte de outrem surge-nos aqui como irrepresentável e, desse modo, inassimilável; é uma relação *ex-cepcional*, não pode assentar sobre nenhum saber. O despertar, para Levinas, reside no acto de o Mesmo despir-se de si e alojar nele o Outro ("dilaceramento do Mesmo pelo Outro"), é esse o momento fundador da temporalidade enquanto categoria ética. Mas é um acto destituído de potência, uma *afectividade sem intencionalidade*, uma inquietude que responsabiliza mas que não pode resgatar o desaparecido pois este permanecerá sempre num plano de inapropriabilidade. Se a abordagem benjaminiana ao tempo implica uma intencionalidade orientada para a sua reunião anamnésica – uma sincronização do espírito de duas épocas em plenos temporais distintos –, a acepção levinasiana, assentando na diacronia, recusa essa possibilidade; tempo será sempre *espera diacronia da paciência*: "relação de deferência para com o que não pode ser representado" (Levinas, 2003: 130), mas, por isso mesmo, relação com o Infinito.

ABSTRACTS

O presente artigo, tendo por referência principal o *Teses Sobre a Filosofia da História*, procura abordar o método benjaminiano de restauração anamnésica do passado. Benjamin parte de uma recusa do historicismo positivista, pautado por uma desqualificação do passado e por um emudecimento do que nele permanece irresoluto.

Pretere-o em favor de um modelo de resgate das ruínas da história e de invocação dos esquecidos para o campo do presente, recuperados através de uma dialéctica rememorativa entre o agora e o que o precedeu. Este "escovar a história a contrapelo", ao potenciar uma constituição ética do *actual*, abre espaço à possibilidade de redenção da humanidade no *aqui e agora*, instituindo cada segundo como "porta estreita" por onde poderá passar o Messias.

This article, focusing fundamentally on Walter Benjamin's *Theses on the Philosophy of History*, seeks to present his method of anamnestic restoration of the past. Benjamin commences by refusing positivistic historicism, founded on a disqualification of the past, and rendering mute that which in it remains unresolved.

Benjamin passes this over in favour of a model of rescuing the wreckages of history and invocation of the forgotten to the confines of the present, recovered through a rememorative dialectics between the now and that which has preceded it. This "brushing history against the grain", by allowing an ethical configuration of the *actual*, opens the way to the possibility of the redemption of humanity in the *here-and-now*, establishing each second as a "narrow door" through which the Messiah can pass.

INDEX

Keywords: history, memory, time, ethics, theology, otherness

Palavras-chave: história, memória, tempo, ética, teologia, alteridade

AUTHOR

PAULO BARCELOS

Lic. CP/RI - FCSH-UNL

Estudante finalista do curso de Ciência Política e Relações Internacionais da Universidade Nova de Lisboa, tendo igualmente estudado no Institut d'Études Politiques de Paris. Publicou "Donna Haraway: um feminismo pós-moderno na era da técnica; uma abordagem ao Manifesto Cyborg" (in Faces de Eva, nº 13, 2005).