

Repensar o passado – recobrar o futuro: história, memória e redenção em Walter Benjamin

Rethinking the past – recovering the future: history, memory and redemption in Walter Benjamin's philosophy

Marcelo de Andrade Pereira¹

marcelo.virtual@pop.com.br

Resumo. O presente artigo analisa, basicamente, a crítica de Walter Benjamin – filósofo do século XX – ao método de leitura historiográfica da era moderna. Procura demonstrar, de maneira sistemática e pontual, de que maneira a crítica benjaminiana se justifica a partir da discussão dos conceitos de História, Experiência e Tradição no *corpus* do ensaio *Sobre o conceito de História* (Benjamin, 1994) desse mesmo autor. Ademais, intenta recuperar problemas filosóficos adjacentes ao campo para o qual se dirige o presente estudo, tais como a relação do homem com o tempo, a linguagem e a política (essa, entrevista na idéia marxista da luta de classes).

Palavras-chave: história, memória, redenção, método, revolução.

Abstract. The article analyzes the critique made by Walter Benjamin against the traditional method of historical research in the modern age. It intends to be a systematic and specific discussion of the concepts of history, experience and tradition in Benjamin's essay *On the Concept of History* (a.k.a. *Theses on the Philosophy of History*). It also intends to recover some philosophical problems adjacent to the field of historical research, such as the relation between man and time, language and politics (considering the Marxist idea of class struggle).

Keywords: history, memory, redemption, method, revolution.

¹ Doutor em Educação, UFRGS. Professor do Departamento de Estudos Básicos da Faculdade de Educação da UFRGS. Membro do GETEPE – Grupo de Estudos em Teatro, Performance e Educação, UFRGS.

Preâmbulo: uma história que se antecipa

Talvez autor algum tenha despertado, nos últimos anos, tamanho interesse quanto Walter Benjamin, não apenas por parte dos pesquisadores da Filosofia e da História, mas de maneira semelhante, aos da Antropologia, da Arte, da Psicanálise e da Literatura. Afinal,

são várias as áreas abrangidas pelos escritos deste filósofo que no século anterior trouxe à berlinda problemas de considerável envergadura. É Benjamin, por exemplo, quem desvela o problema da reprodutibilidade técnica nas Artes, e também o da aura; é ele quem traça a fisio-nomia da metrópole moderna, tornando legíveis as imagens da modernidade, suas histórias e figuras. As tarefas por Benjamin realizadas não abdicam da crítica e nem

sequer da dimensão mística e espiritual da experiência humana que produziu, por seu turno, as histórias e figuras e noções por ele apresentadas. Benjamin relê as imagens de um mundo profano (ou profanado) sob um prisma metafísico. Isso não desqualifica sua pesquisa, porém, coloca-a num outro patamar, mais diverso, mais sensível, mais sutil. E é do sensível que trata, fundamentalmente, a sua teoria. Não obstante, os problemas por Benjamin suscitados justificam de um certo modo o caráter multidisciplinar de sua obra.

Com efeito, não causa estranhamento o fato de que áreas tão distintas converjam num só pensamento, o que acontece neste caso em particular. Por ciência, Benjamin entende, tal como os antigos a entendiam, sabedoria, experiência, ou seja, o conjunto de saberes que participam efetivamente no aprimoramento do ser e não somente de suas habilidades. O pensamento benjaminiano se ancora, inclusive, nessa idéia. O filósofo da aura – como se convencionou chamar Walter Benjamin – se ampara numa noção de ciência mais abrangente que a usual – iluminista, que vê na segmentação dos saberes o caminho para a verdadeira ciência –, ou seja, a sabedoria, a ciência da tradição.

A filosofia de Benjamin está, por certo, embebida no divino: ela se inscreve no registro da teologia: macrocosmo da experiência em cujo domínio confundem-se o místico e o político. Esse pequeno fio argumentativo permite enlaçar as referências de maior impacto na filosofia da história benjaminiana, quais sejam: o materialismo histórico e o misticismo judaico. É da análise das relações entre os termos correlatos a cada um desses registros – o material e o espiritual – que se poderá deduzir as categorias de um pensamento que conjuga o eterno com o efêmero e o sagrado com o profano.

O modo de ler e escrever a história deve, por isso mesmo e necessariamente, remeter ao arcabouço da tradição. Não obstante, será exatamente ela, a tradição, o ponto em que se aglutina uma variedade de experiência (do tempo, da linguagem, da história) qualitativamente distinta de tantas outras que o mesmo haveria de salvar, isso porque, para Benjamin, a tradição seria o único lastro sobre o qual se preservaria a possibilidade da redenção. A tradição é a memória coletiva que inscreve um indivíduo num conjunto de representações de sentido comum, laço que une o presente ao passado.

O presente artigo ousa, assim, se apoiar na frágil suposição de que, pela atualização destes conceitos

– experiência, vivência, tradição, rememoração – seja possível, via Benjamin, redimir ou pelo menos redimensionar o modo de abordagem da história, ao investigar, por exemplo, de que maneira a história e sua investigação se configuraram, ou melhor, se alinharam a partir e com determinadas ideologias – nesse caso em particular, a da modernidade². Deve-se assinalar, contudo, que esse intento não é novo, pois reincide em boa parte das pesquisas dedicadas ao pensamento benjaminiano.

Escrever a história: crônica de uma morte anunciada

Benjamin foi sempre sensível ao processo de degradação da experiência e, por conseguinte, do tempo e da história. Toda a discussão sobre a modernidade – termo chave de sua teorização – gira basicamente em torno de problemas que hora manifestariam essa condição. Em seu derradeiro e último ensaio, as *Teses sobre o conceito de História* (Benjamin, 1994), o filósofo não foge à regra e enfoca, mais uma vez, a experiência da vida moderna como alheia e distanciada da tradição. É a experiência do tempo (própria da modernidade) o mote para uma crítica radical da história baseada sobre a Filosofia do Progresso e de toda sorte de ideologias positivistas, evolucionistas e totalitárias.

O fato histórico do fascismo reforça essa condição. Segundo Löwy (2001, p. 86), o fascismo é uma manifestação patológica da modernidade industrial e capitalista, que se apoiaria nas grandes conquistas técnicas do século XX. Com efeito, é a partir dessa compreensão da ideologia fascista que Benjamin reconhece o progresso como algo nefasto.

A mais célebre das *Teses* de Walter Benjamin denuncia alegoricamente essa situação. É na figura de um anjo alado e feroz, que Benjamin delinea a fisionomia da história. O *Angelus Novus* testemunha inerte, com seus “olhos escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas”, uma catástrofe³. Essa catástrofe é, por sua vez, causada por uma tempestade que não cessa de acontecer, ela é “o que chamamos progresso” (Benjamin, 1994, p. 226).

Benjamin parece se antecipar aos acontecimentos de seu tempo, ele intui, num tom tanto profético quanto niilista, que a evolução histórica caminha para destruição. Se a catástrofe é, segundo ele, a imagem que melhor

² A modernidade foi, por certo, o elemento histórico-filosófico de maior impacto no pensamento benjaminiano. No que concerne ao nosso objeto de pesquisa ela é, em sentido estrito, a era do esquecimento, ou seja, o “império do efêmero”. Ao associar diversas características a um só conceito, Benjamin acabou por desvelar o caráter profano e fragmentário da vida moderna. A rapidez com que tudo aparece e desaparece constitui o fundamento da experiência na era moderna, *tempus fugit*, tempo da fugacidade, do continuum, tempo que na sanha do progresso não agrega consigo seu passado; a experiência nele contida é simplesmente esvaziada de sua função e aplicação.

³ O *Angelus Novus* é originalmente um quadro de Paul Klee a partir do qual Benjamin depreende suas especulações. O quadro sintetiza para Benjamin o exposto em sua nona tese.

caracteriza o progresso, ela é, também, a imagem que melhor caracterizaria a modernidade. Nela se condensa a vivência do choque como parte fundamental da ideologia do progresso, do funcionamento dos mecanismos sociais que se assemelhavam às máquinas. Para Benjamin, a humanidade pode sucumbir às ameaças de catástrofe caso não interrompa o fluxo e o curso interminável e implacável do progresso.

Para que se possa compreender a real dimensão desses argumentos iniciais no conjunto das *Teses*, é necessário, primeiramente, analisar, de maneira pormenorizada, os aspectos e conceitos sobre os quais Benjamin formula um novo conceito de história, em contraposição ao da filosofia do progresso. Vejamos.

A teologia é o “anão corcunda” que determina, em um jogo de xadrez⁴, a ação de seu “fantoche”, o materialismo histórico (Benjamin, 1994, p. 222). Sob essa imagem Benjamin apresenta a dinâmica de seu novo conceito de história, estabelecendo, de antemão, uma relação paradoxal e, portanto, dialética, entre o materialismo e a teologia no curso dos acontecimentos. Para ele, a teologia representa o pano de fundo sobre o qual a história se desdobra, isto é, o materialismo histórico. Isso não implica, todavia, que a história seja ou deva ser escrita pelos conceitos da teologia. A teologia, como reflexão da natureza do eu divino, deve incidir necessariamente sobre o real, deve estar necessariamente a serviço dos mais necessitados (Löwy, 2001, p. 33).

O princípio teológico de que partem as *Teses* é, nesse sentido, o substrato da experiência histórica por Benjamin defendida, a *Erfahrung*, experiência real do tempo, não alienada, não unilateral, não disjuntiva, não fragmentária. Benjamin atribui, por certo, ao materialismo histórico, a tarefa de recuperar o sentido originário dessa experiência, o político-teológico. É desse modo que a teologia aparece como a responsável pela formulação de um novo conceito de história, como um conceito que compreende a experiência em seu sentido amplo e significativo, multidimensional. Seguindo o percurso de Benjamin, Norbert Bolz (1992, p. 26) afirma que “a religião é a totalidade concreta da experiência”. Para Benjamin, só a religião permite contemplar todos os aspectos que comporiam a autêntica experiência e somente esse tipo de experiência seria realmente

capaz de compreender os conteúdos da tradição, de seu conhecimento⁵.

De acordo com Bolz (1992), Benjamin opera sob o registro de uma teologia negativa ou inversa, em outras palavras, com uma política teológica que procederia nihilisticamente, de modo profano, mundano. Sob esse mesmo aspecto Jeanne Marie Gagnebin (1999, p. 67) infere que a teologia negativa é, em Benjamin, um recurso inescapável “que permite converter a experiência do nada em seu contrário, na epifania de um Deus esquecido”. Para o filósofo da aura, o materialismo necessita da ativação espiritual dada pela teologia, pois somente ela poderia revitalizar a força explosiva, messiânica e revolucionária que se esconderia no materialismo histórico (Löwy, 2001, p. 33). Em Benjamin, a história co-pertence a ambos os registros: o teológico e o político⁶. Seu esforço é precisamente o de coadunar por um equilíbrio de tensões o motivo que regula tanto a teologia quanto o materialismo, qual seja, a felicidade.

Nossa imagem de felicidade é totalmente marcada pela época que nos foi atribuída pelo curso da nossa existência. A felicidade capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que já respiramos, nos homens com os quais poderíamos ter conversado, nas mulheres que poderíamos ter possuído. Em outras palavras, a imagem da felicidade está indissolúvelmente ligada à da salvação. O mesmo ocorre com a imagem do passado, que a história transforma em coisa sua. O passado traz consigo um índice misterioso que o impele à redenção (Benjamin, 1994, p. 222-223).

A felicidade é, para o filósofo da aura, o termo que permite vislumbrar o que já foi e o que poderia ter sido na base da “ainda presente esperança”, ou seja, daquilo que está sendo e vindo a ser. Em outras palavras, Benjamin intui o presente como algo ainda inacabado, passível de ser modificado, salvo, redimido, se lembrado. Essa “esperança” deduzida a partir do potencial irrealizado da felicidade se mantém no caráter messiânico do passado, ou seja, em sua lembrança que impele o presente à sua redenção (Tiburi, 2005, p. 165-166)⁷. O conceito teológico da redenção encontra, por sua vez, na imagem profana da felicidade sua real correspon-

⁴ O jogo de xadrez reproduz de maneira alegórica a luta de classes, a sua divisão por sua função e papel representativo: reis, bispos, peões. Como sabemos, sempre os peões são sacrificados para a preservação e o prolongamento da vida das peças “superiores”.

⁵ Essa afirmação, que procede de um comentário de Bolz (1992) acerca da função da teologia na filosofia da história benjaminiana, se coaduna às intuições de um texto da juventude de Benjamin, qual seja, o ensaio *Sur le programme de la philosophie qui vient* (Benjamin, 1971a).

⁶ Essa afirmação pretende esclarecer porque o sentido de teológico não se coaduna ao de político. A teocracia, o governo de Deus, é onipotente.

⁷ Marcia Tiburi (2005, p. 166) considera, ainda, ser a redenção um conceito negativo no pensamento benjaminiano. Segundo ela, o conceito negativo de redenção “não espera mais a totalidade a qualquer custo, mas [tão somente] salvar o particular do desgarrado [...] e o pessimismo benjaminiano define a impossibilidade da redenção e da reconciliação”. Essa seria, pelo menos, uma medida de salvação do presente.

dência. A felicidade não pode ser uma promessa, mas uma possibilidade real e histórica. A felicidade parte sempre de uma tentativa de auto-redenção, que através de seu método, a rememoração, alça a um outro nível, o coletivo. Disso resulta, um *desejo utópico* cuja motivação é fundamentalmente política. É esse o laço que une, para Susan Buck-Morss (2002), o tempo histórico ao tempo messiânico na filosofia da história benjaminiana. A autora de *Dialética do olhar* verifica que toda a experiência de felicidade ou de desespero de cada indivíduo “ensina que o curso atual dos acontecimentos não esgota o potencial da realidade; isso porque a revolução é a ruptura messiânica do curso da história e não sua culminação” (Buck-Morss, 2002, p. 291). Benjamin, ao colocar os acontecimentos históricos em relação a um registro temporal de fundo messiânico, acaba por fundir “exegese teológica e marxista em nome do materialismo histórico” (Buck-Morss, 2002, p. 293). E é sob essa armação teórica que Benjamin desenvolve sua filosofia da história – a despeito de ser um dos pontos mais contestados de sua filosofia da história.

O filósofo, no entanto, pretende ir além desta “moldura teológica”⁸ que delimitaria, segundo o mesmo, a ação histórica. A concepção de história de Benjamin é construída sobre a idéia de *redenção* pela via *material*. Isso implica, por conseguinte, compreender a luta de classes como a base material da discussão, como a noção aplicada de história a partir da qual toda a investigação se desdobraria. Se a luta de classes representa a dimensão materialista da formulação de Benjamin para um novo conceito de história, a rememoração (*Eigedenken*) e a redenção messiânica (*Erlösung*) representam os conteúdos da teologia na composição daquele mesmo conceito. É justamente essa tensão dialética – que, segundo Benjamin, não vislumbraria qualquer síntese – o substrato do novo conceito de história, o modo mesmo a partir do qual pode e deve ser lida a mesma, interpretada.

Há um fundo teológico na rememoração, ela carrega consigo um poder messiânico que não se reduz à mera contemplação do passado. A rememoração é uma ação de transformação ativa do presente pelo passado (Löwy, 2001, p. 40). O presente deve ser compreendido, nesse sentido, como um momento único e irreversível para o qual, se perdido, não há consolo ou chance de restauração. É justamente por isso que Benjamin atribui à rememoração a função de despertar do passado “as centelhas da esperança”. Para ele, “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma re-

miniscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”. Esse perigo de que trata Benjamin é o conformismo: “entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento” (Benjamin, 1994, p. 224). Tanto é assim, que considera ser a *acedia*, a inércia do coração, o sentimento daquele que escreve a história sob a perspectiva dos vencedores. O investigador historicista contribui, assim, para a manutenção de um estado de dominação, na medida em que concebe os eventos como já dados, definidos, fechados. Essa percepção do mundo e da história procede da tristeza que caracteriza a descrição tradicional da história, mítica, por assim dizer. O historiador tradicional estabelece, exatamente desse modo, uma relação de empatia com os vencedores, uma espécie de *identificação afetiva* que só faz da suposta “distinção” da classe privilegiada o sinal, a marca indelével de sua natureza atroz. Não obstante, isso explica porque Benjamin considera serem os *monumentos de cultura monumentos de barbárie*. A história dos vencedores celebra sempre uma vitória conquistada através da subjugação dos mais fracos.

Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também, um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo (Benjamin, 1994, p. 225).

Benjamin pretende “escovar a história a contrapelo”, isso significa que ele pretende dar à história uma outra interpretação que não aquela apologética do historicismo, que, ao encobrir a história real, verdadeira, mantém o domínio de uma classe sobre a outra. O historicismo, a história contada sob o ponto de vista dos vencedores, é sempre unilateral e salvaguarda, tão somente, o interesse da classe mais privilegiada, a dos vencedores. Benjamin, entretanto, vai exatamente contra a “narrativa cumulativa e complacente” própria do historicismo; ele lê a história sob o ponto de vista dos vencidos, ou seja, *a contrapelo*, no lado “avesso da meia”, como um historiador materialista (Gagnebin, 1999, p. 99). Isso resulta menos da empatia, da identificação afetiva e funesta que mantém o investigador historicista com a classe opressora, que uma escolha metodológica – que não procede de ranço algum, de visão de mundo ressentida e auto-referencial alguma, como antes poderia parecer, mas da possibilidade de narrar a história em conformidade com seu real significado,

⁸ Termo de que se utiliza Norbert Bolz (1992) para determinar a real função da teologia na composição de sua filosofia da história.

o da derrota, o da perda, o da destruição.⁹ Isso explica porque o historiador materialista analisa a história com um certo distanciamento. Ele nunca se deixa envolver pelas vitórias que a história oficial – a dos vencedores – celebra, pois “todos os bens culturais que ele vê têm uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror” (Benjamin, 1994, p. 225).

Ao historiador materialista não cabe recuperar o passado tal como ele se deu, mas sim, como ele ressurge no presente sob a forma daquilo que se lhe contrapõe, as tensões, os antagonismos, as lacunas da história. O presente está carregado das tensões do passado, de lutas, sofrimentos e frustrações, de sonhos e esperanças não realizadas. A tarefa do historiador materialista é, por conseguinte, descobrir as correspondências que ligariam o presente ao passado, interpretá-las, traduzi-las.¹⁰

O historicismo culmina legitimamente na história universal. Em seu método, a historiografia materialista se distancia dela talvez mais radicalmente que de qualquer outra. A história universal não tem qualquer armação teórica. Seu procedimento é aditivo. Ele utiliza a massa dos fatos, para com eles preencher o tempo homogêneo e vazio. Ao contrário, a historiografia marxista tem em sua base um princípio construtivo. Pensar não inclui apenas o movimento das idéias, mas também sua imobilização (Benjamin, 1994, p. 231).

Esse aspecto das *Teses* de Benjamin remete, com efeito, à escolha de um método que fosse capaz de contemplar a história sob o ponto de vista total, não universal, mas, do todo singular, isso é, o singular do todo: tanto a dos vencedores quanto dos vencidos. Entrementes, para Benjamin, a verdade da narração da história não está em seu desenrolar, na descrição dos eventos tais como se deram. Ela está exatamente no que não foi escrito, nas lacunas da história propriamente ditas, no mutismo dos sem-nomes. O historiador materialista, por sua vez, confere voz ao indivíduo a quem não foi permitido falar. O historicista encobre a história, silencia o vencido. O historiador materialista descobre a história, revela-a; para ele “nada do que aconteceu pode ser considerado perdido para a história” (Benjamin, 1994, p. 223). Ele

não distingue em sua narração os eventos grandes dos pequenos. Isso explica porque o método do historiador materialista tem um certo caráter de crônica e não de ciência histórica.

O cronista que narra os acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história. Sem dúvida, somente a humanidade redimida poderá apropriar-se totalmente do seu passado. Isso quer dizer: somente para a humanidade redimida o passado é citável, em cada um dos seus momentos. Cada momento vivido transforma-se numa citation à l'ordre du jour – e esse dia é justamente o do juízo final (Benjamin, 1994, p. 223).

Se a história pertence, também, aos vencidos, então, a eles deveria ser dada a possibilidade de julgar o passado, pois somente esse julgamento se guiaria pelas urgências do presente, e somente esse passado seria digno de ser citado. Essa autocitação consiste, por sua vez, numa forma particularmente evidente de releitura (Misac, 1998, p. 87). O presente, o agora vivido, é o verdadeiro lugar e momento do juízo final. A história, sob o ponto de vista do historiador materialista, está em constante elaboração. Como observa Benjamin (1994, p. 229), “a história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’”. O historiador materialista compreende a história sob um ponto de vista construtivo. Em contrapartida, o historicismo concebe a história como algo previamente consumado, determinado. Com efeito, o discurso nivelador, pretensamente universal, totalizante, cujo paradigma é positivista, caracteriza, para Benjamin, o historicismo, a historiografia moderna. Jeanne Marie Gagnebin (2006), em seu livro *Lembrar escrever esquecer*, nos alerta, acerca disso, que esse tal modelo historiográfico, delinea, sob a aparência da exatidão científica, uma história, “uma **narração** que obedece a interesses precisos” (Gagnebin, 2006, p. 40). Ela observa, ainda, que pouco importa qual seja intenção daqueles que preconizam a necessidade de se estabelecer uma “*história universal*”. Para a autora, o que é essencial saber “é que o

⁹ Também o esquecimento ocupa um papel fundamental para a narração da história no pensamento de Walter Benjamin. O esquecimento na filosofia da história benjaminiana é tomado como uma noção positiva, que visa, basicamente, evitar uma abordagem ressentida da recordação do passado. Jeanne Marie Gagnebin identifica, nesse aspecto, a íntima relação entre Walter Benjamin e Nietzsche, sua correlação. “Essa noção positiva de esquecimento é certamente no pensamento de Benjamin, e como várias passagens das ‘Teses’ o testemunham, o eco da crítica nietzscheana à concepção de uma memória reivindicadora e infinita. Em Nietzsche, como em Benjamin, trata-se de lutar contra a transformação da memória do passado numa espécie de repetência eternamente vingativa, nesse discurso interminável do ressentimento cuja primeira meta não é, sob suas aparências piedosas, a fidelidade ao passado, mas sim a infidelidade ao presente. O esquecimento significa aqui a resposta ativa ao apelo do presente e à promessa do futuro” (Gagnebin, 1999, p. 110).

¹⁰ A relação que ora poderia ser estabelecida entre o historiador materialista, narrador da história, e o tradutor já foi sugerida por Márcio Seligmann-Silva (1999) em seu artigo *Double Bind: Walter Benjamin, a tradução como modelo de criação absoluta e como crítica*.

paradigma positivista elimina a historicidade mesma do discurso histórico: a saber: o presente do historiador e a relação específica que esse presente mantém com um tal momento do passado” (Gagnebin, 2006, p. 41). De resto, vale sublinhar que, para Benjamin, é exatamente aí que reside a catástrofe, na imobilização da história e no *continuum* de dominação que ele, o historicismo, professa.

Em outras palavras, o *continuum* do progresso é também o *continuum* da dominação. É à classe revolucionária – que toda sorte de vencido representa – que cabe a tarefa de interromper o *continuum* da história, explodilo, suspendê-lo. Para o filósofo da aura (Benjamin, 1994, p. 228), “o sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida”. A exigência da revolução é um imperativo. Vale sublinhar, contudo, que o sentido da revolução não pode ser compreendido apenas como uma resposta reativa, emocional, frente à sucessiva série de desmandos e opressões da classe privilegiada. Não é de vingança que trata o desejo revolucionário, mas da equalização das forças produtivas; é da contraposição a um sistema opressor e não a indivíduos em particular que consistiria a revolução de acordo com Benjamin.

E revolução significa, aqui, insurreição: é, por isso mesmo, uma espécie de negativa, atitude de recusa frente à continuidade, ao fluxo interminável do progresso que oprime e destrói. Ademais, pode-se dizer que é exatamente o movimento espartaquista que representará, para Benjamin, esse posicionamento. Löwy (2001, p. 96), por sua vez, pontua esse aspecto do pensamento benjaminiano, observando que os herdeiros de Espartacus, dos escravos revoltados à época e contra o império romano, seriam, na modernidade, o proletariado. À interrupção da história corresponde a consciência histórica de uma classe que deixa como ensinamento às gerações futuras a hostilidade contra a opressão¹¹.

Talvez em nenhum outro texto Benjamin tenha explicitado, tão nitidamente, como nas *Teses*, a necessidade de interrupção do fluxo desenfreado do progresso. O progresso representa nesse ensaio a instância sobre a qual natureza e sujeito são subjugados, destituídos de sua autonomia e integridade; ele diz menos do desenvolvimento que da decadência e da destruição. Isso porque, de acordo com Benjamin (1994, p. 229) “a idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo”.

Como se pode observar, Benjamin encara o tempo sob uma dupla acepção. Ao tempo “homogêneo e vazio” do progresso, ele opõe o tempo messiânico, o tempo da rememoração. No curso de sua especulação, essa distinção permite definir a própria possibilidade de redenção da história. Se o tempo do progresso representa a “terra devastada” sobre a qual nada mais se deposita senão sangue, cinzas e ruínas, o tempo messiânico é o único possível para a restauração integral do passado no presente, sua experiência e conhecimento. O tempo do progresso é o tempo da sucessão cronológica niveladora, o tempo da vivência, noção de tempo demasiadamente positiva e abstrata, lisa, e, por que não dizer, a-histórica. Em contrapartida, o tempo da rememoração é o *tempo do agora*, ou dos *agoras*, em que o recalcado é trazido à tona, reivindicando seu lugar.

Através da leitura atenta e delicada de Jeanne Marie Gagnebin a distinção benjaminiana sobre o tempo adquire uma maior amplitude; ela permite visualizar com maior nitidez a real significação dessas noções ao explicitar o antagonismo entre a noção mecânica de tempo, a do progresso, e a orgânica, da rememoração. O tempo do progresso é, como mencionado, o tempo da sucessão cronológica niveladora; sendo assim representa *Chronos*. Em contrapartida, *Kairós* é o tempo que melhor caracteriza o tempo da rememoração, tempo do “despertar, de concentração de energias, de tensão de todas as forças do sujeito prenhe das riquezas da lembrança, [que responde, por sua vez] aos apelos do presente [...]” (Gagnebin, 1999, p. 80). Salienta-se, assim, que esse exercício de rememoração não consiste num lembrar por lembrar, “numa espécie de culto ao passado”, mas na reflexão desse passado como forma de esclarecer o presente. Eis o que significa, para Benjamin, nas palavras de Gagnebin (2006, p. 103), elaborar o passado.

Ademais, a noção positiva de progresso a que hora Benjamin se contrapõe atesta tão somente a vacuidade da experiência que a constitui; o sentido do progresso se relaciona ao sentido de aprimoramento do indivíduo humano na história; ele remete ao desenvolvimento mecânico e automático das forças produtivas. Ao sujeito moderno cabe incorporar o modo de funcionamento da máquina que “suporia” ele manipular. A experiência da vivência na modernidade manifesta de modo inequívoco essa condição temporal e existencial.

¹¹ Isso posto, não surpreende que a recepção das Teses de Benjamin seja, no Brasil, sintomática, haja visto coincidir com uma situação que, de um certo modo, plasma essa história de opressão (e sua eventual revolução) a que se refere Benjamin. Como observa Gunter Karl Pressler (2006), as idéias de Benjamin se proliferam no Brasil a partir da publicação, em meados dos anos 1980, pela Editora Brasiliense, das Obras Escolhidas. De acordo com o autor, o contexto brasileiro, em 1985, ressoa no texto de Jeanne Marie Gagnebin – que apresenta as Teses aos leitores brasileiros – mostrando o momento importante de sua recepção: “o fim da ditadura militar e o início de uma reformulação democrática. A inteligência da esquerda entra numa fase de auto-crítica e tenta redefinir teoricamente as forças da história” (Pressler, 2006, p. 211).

Escrever a história: presentear o passado

O sujeito moderno é um sujeito enredado nas malhas de um *continuum* para a qual a história se apresenta como destino, e, portanto, sem possibilidade de redenção. A redenção, todavia, só pode se realizar a partir de transformações sociais realmente revolucionárias. Como já mencionado, a redenção se inscreve num domínio material, histórico, ela é ação transformadora da realidade político-social. Isso explica, de uma certa maneira, porque nas *Teses* a teologia adquire um sentido mais pragmático do que propriamente doutrinário. Para Benjamin, é à filosofia que caberia a doutrina¹².

Entrementes, à rememoração caberia retirar a história de seu *continuum*. Ela cinde de maneira crítica e efetiva o fluxo irrefreável do progresso; é um salto para fora do tempo saturnal, cronológico, devorador que caracterizaria, para Benjamin, a modernidade¹³. A rememoração contém potencialmente a redenção; ela, por sua vez, consiste, fundamentalmente, da rememoração integral do passado, de uma espécie de *recapitulação atenta*, tal como deduz Gagnebin (1999, p. 80), que não distingue os acontecimentos e/ou indivíduos “grandes” dos “pequenos”.

A respeito disso, pode-se dizer que, essa recapitulação resulta, não obstante, na recuperação do caráter orgânico de um tempo que traria consigo a sua história. A rememoração comporta, por certo, as significações latentes que constituem o passado: as aspirações, os sonhos, o espírito do tempo. Ela restitui não só o passado tal como teria se dado, mas as possibilidades de futuro que nele haviam sido inscritas – ainda que não realizadas. Esse é precisamente o sentido do “*futuro do pretérito*” a que se refere Leandro Konder (1999) a respeito do papel da rememoração na filosofia da história de Walter Benjamin.

Nesse sentido, como assinala Michael Löwy (2001, p. 37), a rememoração seria, também, a consciência das injustiças passadas; ela remeteria, no contexto do misticismo judaico, ao sentido da *Tikkun*, reparação do sofrimento e da desolação das gerações esquecidas. De igual modo, Susan Buck-Morss (2002, p. 282) apresenta um sentido para a *Tikkun*, embasada na doutrina cabalística de Isaac Luria. Segundo essa doutrina,

a ruptura dos ‘vasos’ que continham os atributos de Deus, disseminou chispas divinas como fragmentos do mundo material. A tarefa de reparar esses vasos

quebrados, empresa em que ‘homem e deus estão associados’, restabelece a condição harmoniosa do mundo’, não como restauração, mas como ‘algo novo’ (Buck-Morss, 2002, p. 282).

Como vimos, a rememoração é redentora, sob um duplo sentido: profano, ao remeter a reparação de injustiças passadas; e teológico, como possibilidade de redenção messiânica, de restauração de um suposto “*paraíso perdido*”, estado originário de harmonia entre os indivíduos humanos e a natureza. Sob o ponto de vista profano da história, a idéia do “*paraíso perdido*” se cristaliza em uma sociedade sem classes (Bolz, 1992).

Essa transformação revolucionária consiste em sua reflexão e prática revolucionária do agora. Jeanne Marie Gagnebin (1999) caracteriza tal exercício de reflexão como uma espécie de inacabamento constitutivo. Em outras palavras, a redenção se caracterizaria como a possibilidade sempre viva de reformulação, ou seja, de manter a história aberta e indeterminada, arrancá-la ao poder mítico do progresso. É por isso que o sentido da rememoração adquire em Benjamin, e sob o ponto de vista materialista, um sentido de engajamento ativo (Löwy, 2001, p. 48). Benjamin, movido pela lúcida percepção de seu contexto histórico – a ascensão dos regimes nazi-fascistas na Europa do século XX – busca formular um conceito de história que corresponda a uma espécie de pré-escritura do presente, que, por sua vez, se anteciparia à história configurada pelas ações políticas a ele contemporâneas que comprometeriam de antemão o futuro. É assim que ele, de acordo com Gunter Karl Pressler (2006, p. 219), “articula a esperança de uma história aberta, em que se encontram os motivos teológicos da redenção e os motivos marxistas de uma contra-história”. Para Benjamin (1994), com efeito, o presente encontra-se prenunciado no passado.

A verdadeira imagem do passado perpassa, veloz. O passado só se deixa fixar como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido. [...] Pois irrecuperável é cada imagem do presente que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela (Benjamin, 1994, p. 224).

Isso equivale dizer que o passado *ilumina* o presente. No entanto, para um mundo em que o passado é aniquilado, essa possibilidade é subtraída. A única possibilidade de se antecipar à catástrofe que o progresso representa (a fim de salvar o presente) é reconhecê-la nas

¹² A noção de filosofia como doutrina em Benjamin encontra-se esboçada em seu ensaio *Sur le programme de la philosophie qui vient* (Benjamin, 1971a).

¹³ Benjamin já havia trabalhado com a imagem de Saturno em outros textos para ilustrar a noção de tempo, tais como *Origem do Drama Barroco Alemão* (1984) e *Sobre alguns temas em Baudelaire* (1989). Nas *Teses* (1994), o tempo adquire esta fisionomia, ou melhor, se cristaliza. O tempo de saturno é, como mencionado por Benjamin, em seu ensaio sobre Baudelaire (1989), o tempo do eterno retorno, infernal, improdutivo, infértil, finito.

imagens que o passado fornece, realizando as correspondências necessárias para a compreensão do tempo presente. Da articulação do passado com o presente é dada ao sujeito da história a chance de se subtrair ao conformismo próprio da classe menos privilegiada que engendraria, segundo Benjamin, a dominação. A “*verdadeira imagem do passado*” interrompe o fluxo do progresso. Ela arranca a tradição do conformismo, ao restituir, num instante redentor, num lampejo, a possibilidade de escrita da própria história. O passado atualiza o presente, presentifica-o.

Para levar a cabo a proposta revolucionária de ruptura com o “tempo vazio e homogêneo” do progresso Benjamin faz uso da noção político-teológica da *apocatástase*. O conceito de *apocatástase* refletiria, em termos cristãos, o mesmo significado que a *Tikkun* teria para o misticismo judaico, ou seja, o retorno de todas as coisas ao seu estado originário, “desejo de restituição integral”, “a reunião de todas as almas no Paraíso”, salvando-as, portanto, de toda ameaça do mal (Gagnebin, 1999, p. 62). A apocatástase é, assim, uma dimensão utópico-revolucionária do pensamento benjaminiano que consistiria, sob o ponto de vista profano da história, em assimilar “**todas** as experiências vividas pelos homens de maneira enriquecedora, **todos** os sonhos generosos” (Konder, 1999, p. 106). Ou seja, a capacidade de acolher e realizar as aspirações libertárias das gerações passadas no transcorrer do presente (Konder, 1999, p. 95).

No *Fragmento Político-Teológico* essa idéia reaparece sob a noção de *restitutio ad integrum* ou *restitutio omnium*. Essa restituição, reparação, é *restitutio* do passado e, ao mesmo tempo, do novo, *novum*. Ela não corresponde à vinda do Messias, ao alcance hipotético do Reino de Deus, mas à possibilidade real da felicidade. Essa, como já mencionado, não pode ser uma promessa. A felicidade, por não se referir ao messianismo, deve se realizar no mundo profano, real e histórico. “*O Reino de Deus não é o telos da dynamis histórica*” (Benjamin, 1971b, p.149). A reparação a que se refere Benjamin está a serviço do tempo do agora.

“A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de ‘agoras’” (Benjamin, 1994, p. 229). Assim sendo, a rememoração seria justamente aquilo que possibilitaria ao indivíduo se subtrair ao tempo cronológico, para ascender, por conseguinte, a um outro tempo qualitativamente distinto daquele em que comumente as coisas sucederiam, o *tempo do agora*.

O *tempo do agora* (*Jetztzeit*) é, como observa Löwy (2001, p. 117), o tempo da prefiguração do tempo messiânico, “breve minuto de plena possessão da história, onde o todo é vislumbrado, onde toda a tradição dos oprimidos é concentrada, de total recapitulação”. Benjamin considera em sua décima oitava tese que “o ‘agora’, que como modelo do messiânico abrevia num resumo incomensurável a his-

tória de toda a humanidade, coincide rigorosamente com o lugar ocupado no universo pela história humana” (Benjamin, 1994, p. 232). Disso resulta uma “*constelação*” que salvaria simultaneamente o presente e o passado no presente. Assim infere Jeanne Marie Gagnebin (1999, p. 97), ao nos mostrar de maneira muito precisa a intensidade do *tempo do agora* que quebra a continuidade do fluxo ininterrupto e infinito da cronologia histórica e que instaura, por sua vez, “o instante e a instância da salvação”. Para ela:

O instante imobiliza esse desenvolvimento temporal infinito que se esvazia e se esgota e que chamamos – rapidamente demais – de história; Benjamin lhe opõe a exigência do presente, que ela seja o exercício árduo da paciência ou o risco da decisão. Se o lembrar do passado não for uma simples enumeração oca, mas a tentativa, sempre retomada, de uma fidelidade àquilo que nele pedia um outro devir, a estes signos dos quais o futuro se esqueceu em nossa casa como as luvas ou o regalo que uma mulher desconhecida, que nos visitou em nossa ausência, deixou numa cadeira, então a história que se lembra do passado também e sempre escrita no presente e para o presente (Gagnebin, 1999, p. 97).

O *Jetztzeit* retém a extensão do tempo, de maneira intensa e transformadora. Ele possui uma *aura*; guarda, portanto, relação com o espaço e o tempo. Isso significa dizer que o tempo passado vivido na rememoração não é vazio e nem homogêneo, mas sim, um tempo pleno de “agoras” (Benjamin, 1994, p. 232). O conceito de *tempo do agora* se baseia, por sua vez, no salto (*Sprung*) de que procede a paralisação da história. Salto porque diz respeito ao surgimento (*Ursprung*) do passado no presente e paralisação porque deriva de um instante que imobiliza o *continuum* da história, seu desenvolvimento temporal infinito vazio e homogêneo.

O *tempo do agora* é o tempo para o qual a felicidade não é somente uma promessa, mas fato. É o tempo do *Kairós* em que, segundo Giorgio Agamben (2005, p. 128), “a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide no átimo a própria liberdade”. O *tempo do agora* é, não obstante, também o tempo da experiência – no sentido mesmo abrangente que Benjamin atribui a *Erfahrung*.

Para Benjamin (1989), a *Erfahrung* é sabedoria que se acumula historicamente, que se prolonga; ela é disponibilizada através de sua transmissão pela tradição. A tradição, por sua vez, é o arcabouço no qual se sedimenta essa experiência. Em outras palavras, o indivíduo da experiência é aquele que soube acolher a sabedoria da tradição, aquele que permitiu ao passado intervir no presente. A experiência (*Erfahrung*) será, assim, uma espécie de ressonância: ela se confunde com a experiência vivida do agora, mas não é vivência, ela dá à vivência sua real amplitude. Essa experiência Benjamin operará a vivência. Para ele, a

vivência é um tipo de experiência cujo sentido se reduz à sua própria duração. A vivência ou *Erlebnis* é uma forma de experiência disjuntiva, cindida e isolada, que não agrega valor algum, saber algum da história, e, por conseguinte, da tradição. Ela é alheia às datas festivas, aos ritos, aos nomes; pontuando, assim, apenas o distanciamento que se estabelece entre os indivíduos e as coisas. Para Benjamin (1989), na forma do afastamento assumida pela vivência, os acontecimentos tornam-se alheios.

Por fim, pode-se afirmar que é justamente por isso que Benjamin entende a história não apenas sob o ponto de vista dos fatos, mas, sobretudo, sob o ponto de vista da transmissão dos mesmos. Para Benjamin, com efeito, a história não é salvaguardada pela descrição dos fatos tal como se deram, e sim, na rememoração do que ela poderia ter sido – de uma história inscrita sob o marco da esperança, da igualdade e da justiça. A história se perfaz para o filósofo da aura, numa espécie de interpretação de-multiplicadora dos sentidos – via rememoração – e não na mera descrição reducionista dos fatos¹⁴. Essa hermenêutica, no filósofo da aura, está para além do método, ela é, na verdade, tarefa, pois “busca salvar o passado oprimido como momento de orientação para tarefas contemporâneas e futuras, na moldura de uma fundamentalmente nova compreensão da história” (Pressler, 2006, p.227).

Vale pontuar, entretanto, que essa nova compreensão da história passa, necessariamente, pelo crivo imanente de sua crítica, de atualização do passado como forma compensatória do tempo, de furtar o tempo de uma existência vazia e quantificável para um tempo de prazer e plenitude.¹⁵

Nesse sentido, não admira que Benjamin veja o materialista histórico como aquele que subtrai do tempo, a cada instante, a lembrança de que a pátria original do homem é o prazer, a felicidade, recusando, por conseguinte, a vã miragem de um progresso contínuo e infinito, dado por um tempo linear, irrefreável e inexpressivo, mudo – pela falta do que dizer (Agamben, 2005, p. 128).

Referências

- AGAMBEN, G. 2005. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 188 p.
- BENJAMIN, W. 1994. Teses sobre o conceito de História. In: W. BENJAMIN, *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo, Brasiliense, p. 222-232.
- BENJAMIN, W. 1984. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo, Brasiliense, 277 p.
- BENJAMIN, W. 1989. Sobre alguns temas em Baudelaire. In: W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo, Brasiliense, p. 103-147.
- BENJAMIN, W. 1971a. Sur le programme de la philosophie qui vient. In: W. BENJAMIN, *Mythe et violence*. Paris, Editions Denoël, p. 99-114.
- BENJAMIN, W. 1971b. Fragment théologico-politique. In: W. BENJAMIN, *Mythe et violence*. Paris, Editions Denoël, p. 149-150.
- BOLZ, N. 1992. É preciso teologia para pensar o fim da história? *Revista USP, Dossiê Walter Benjamin*, 15(3):26-32.
- BUCK-MORSS, S. 2002. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. Belo Horizonte, Editora UFMG; Chapecó/SC, Editora Universitária Argos, 566 p.
- GAGNEBIN, J-M. 1999. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo, Perspectiva, 114 p.
- GAGNEBIN, J-M. 2005. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 188 p.
- GAGNEBIN, J-M. 2006. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo, Ed. 34, 224 p.
- KONDER, L. 1999. *Walter Benjamin – O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 126 p.
- LÖWY, M. 2001. *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie – Une lecture des thèses “Sur le concept d'histoire”*. Paris, PUF, 137 p.
- MISAC, P. 1998. *Passagem de Walter Benjamin*. São Paulo, Editora Iluminuras, 255 p.
- PRESSLER, G. 2006. *Benjamin, Brasil – a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005: um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira*. São Paulo, Annablume, 406 p.
- SELIGMANN-SILVA, M. 1999. *Double Bind: Walter Benjamin, a tradução como modelo de criação absoluta e como crítica*. In: M. SELIGMANN-SILVA, *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo, FAPESP, Annablume, p. 15-46.
- TIBURI, M. 2005. *Metamorfoses do conceito: ética e dialética negativa em Theodor Adorno*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 272 p.

Submetido em: 22/03/2007

Aceito em: 17/03/2008

Marcelo de Andrade Pereira
 UFRGS - Faculdade de Educação, Departamento de Estudos Básicos
 Rua Paulo Gama, s/n, Prédio 12201, 9º andar
 90046-900, Porto Alegre, RS, Brasil

¹⁴ Jeanne Marie Gagnebin compara, em vista disso, dois “historiadores” clássicos, Heródoto e Tucídides. Para ela (Gagnebin, 2005), Heródoto representa o narrador da história, nele a história é escrita sob o ponto de vista daquele que a testemunha, por experiência da mesma, tanto a sua quanto dos outros. Nesse sentido, sua autenticidade não se dá pela explicação dos fatos por eles mesmos, e sim como os mesmos foram vividos. É exatamente isso que constitui as histórias de Heródoto, que remete à idéia “daquele que viu, testemunhou”, daquele que ao ver, soube (Gagnebin, 2005, p. 14). Tucídides, em contrapartida, quer ter uma idéia clara do passado; ele não deseja salvar o passado do esquecimento, mas, tão somente, penetrar racionalmente, analiticamente, “nesse magma informe que são os fatos do passado” (Gagnebin, 2005, p. 29).

¹⁵ De acordo com Giorgio Agamben (2005, p. 111), nitidamente inspirado por Benjamin, “toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona [...]”. Nesse sentido, pode-se afirmar que a concepção de um tempo homogêneo e vazio parte, basicamente, de uma espécie de laicização do tempo cristão, retilíneo e irreversível, que se plasma, na modernidade, na experiência do trabalho nas manufaturas – que é, por sua vez, sancionada “pela mecânica moderna, a qual estabelece a prioridade do movimento retilíneo e uniforme sobre o movimento circular” (Agamben, 2005, p. 117). Para Agamben, a noção que guia essa concepção de história é processual e não mais de um agora pontual e inapreensível.