

TRISTEZA, CÓLERA E A QUESTÃO DA EMPATIA PELOS VENCEDORES: WALTER BENJAMIN E A ESCRITA DISRUPTIVA DA HISTÓRIA

Luciano Gomes Brazil¹

Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

 <https://orcid.org/0000-0002-8000-3724>

E-mail: brazil.filosofia@gmail.com

RESUMO:

Neste artigo estudo uma disposição afetiva abordada por Walter Benjamin nas *Teses sobre o conceito de história*, mais precisamente, estudo a empatia (*Einfühlung*). Este afeto estaria presente no tipo de historiografia rejeitada pelo autor, uma vez que ela seria a “empatia pelos vencedores”. Trabalho no presente estudo com uma hipótese “ou-ou”. Benjamin diferencia dois tipos de escrita da história, a inautêntica e a autêntica: ou bem o historiógrafo parte do horror (*Grauen*) inerente aos acontecimentos históricos, ou bem ele elege certos passados e sente empatia (*Einfühlung*) pelos espólios da transmissão cultural. Também em outros escritos de Benjamin encontramos uma atribuição pejorativa à empatia, e a razão para tal, sugerimos, é a de que o historiador deve “fazer explodir” a linha de continuidade da história, enfatizando, em vez de um afeto conciliador ou mesmo apaziguador e conformista, o afeto colérico com relação aos acontecimentos opressores e, portanto, um aspecto “destrutivo”, “disruptivo” da história.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia da história; Benjamin; Teoria dos afetos; Transmissão cultural; Cólera; Melancolia.

SADNESS, CHOLERA AND THE QUESTION OF THE EMPATHY WITH THE VICTOR: WALTER BENJAMIN AND THE DIRUPTIVE WRITTEN OF HISTORY

ABSTRACT:

In this article I study an affective mood tackled by Walter Benjamin in the *Thesis on the Philosophy of History*, more precisely, I study the empathy (*Einfühlung*). This affect would be presented in the kind of historiography rejected by Benjamin, once it could be an “empathy with the victor”. I work in the present study with an “or-or” hypothesis. Benjamin differentiates two kinds of history writing, one that is inauthentic, and other that is authentic: or the historiographer starts from the inherent horror (*Grauen*) of the historical events, or he elects some pasts and feel empathy (*Einfühlung*) for the spoils of cultural transmission. Also, in other Benjamin’s writings we found a pejorative attribution to the empathy, and the reason for that, I suggest, it is that the historiographer must “blast out” the continuity line of the history, emphasizing not a conciliator affect or even a reliever and conformist affect, but a choleric affect regarding the oppressive events and, therefore, a “destructive”, disruptive, aspect of the history.

KEYWORDS: Philosophy of history; Benjamin, Affects theory; Cultural transmission; Cholera; Melancholy.

¹ Doutor(a) em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Pós-doutorando(a) na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), Ouro Preto – MG, Brasil.

Perante vós... eu mando precisamente fuzilarem todos os antisemitas.
Nietzsche, em uma carta de 1889 a Overbeck e sua família.

Gostaria de me deter na dimensão afetiva das *Teses sobre o conceito de história*, mais precisamente, gostaria de me deter com o conceito de *empatia (Einfühlung)*. Este termo aparece nas *teses* em suas diversas versões. Cito abaixo a passagem da cópia pessoal de Walter Benjamin, que é um pouco diferente de algumas outras versões:

Fustel de Coulanges recomendava ao historiador que quisesse reviver uma época, que ele tirasse da cabeça tudo o que soubesse do que ocorreu posteriormente a ela. Não se pode dar melhor definição do procedimento a que o materialista histórico se contrapõe. É um procedimento de empatia. Sua origem é a inércia do coração, a acedia que falha em capturar a autêntica imagem histórica, que relampeja fugaz. (BENJAMIN, 2020, p.71)

Nesta passagem encontramos em poucas linhas diversos elementos que estão presentes no pensamento mais maduro de Benjamin: o materialismo histórico que bem a seu modo o leva a rejeitar o historicismo e a historiografia do progresso; a acedia, tristeza e inércia do coração; a imagem histórica que relampeja fugaz; e também a empatia, que me chama a atenção.

Benjamin está dizendo que o procedimento do tipo de conceito de história que ele rejeita é “um procedimento de empatia” (*ein Verfahren der Einfühlung*). Empatia pelos vencedores, ele dirá linhas abaixo: “A natureza dessa tristeza se tornará mais evidente quando nos perguntarmos com quem propriamente o historiógrafo do historicismo tem empatia (*einfühlt*). A resposta é inevitavelmente: com o vencedor” (*den Sieger*). (BENJAMIN, 2020, p.71-72). O que ele quer dizer com o vencedor? Quem é o vencedor? Resposta simples e direta: “os que dominam são herdeiros de todos os que venceram”. E continua:

A empatia com os vencedores beneficia, portanto, sempre os que ora dominam. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje foram vencedores vão junto ao cortejo triunfal dos dominantes, que marcham sobre aqueles que jazem hoje no chão. Os espólios, como de costume, são levados no cortejo triunfal. São os chamados bens culturais. O materialista histórico os observa sempre com o devido distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele contempla têm uma origem sobre a qual não pode refletir sem horror (*nicht ohne Grauen bendenken kann*). Devem a sua existência não apenas ao esforço dos grandes gênios, que os criaram, mas também à corveia anônima dos contemporâneos destes. Não há um documento de cultura que não seja ao mesmo tempo um documento de barbárie. E assim como a cultura não está livre da barbárie, assim também ocorre com o processo de sua transmissão, na qual ela é passada adiante. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico dela se afasta ao máximo. Ele considera que a sua tarefa é escovar a história a contrapelo. (2020, p.74)

Então há uma grafia da história autêntica e que se contrapõe com outras escritas da história consideradas por Benjamin inautênticas, na medida em que elas apenas narram a história como um processo de transmissão dos espólios culturais sem considerar o horror (*Grauen*) inerente a esta transmissão. Ou ora há o horror, pois todos os bens culturais têm uma origem sobre a qual não se pode refletir sem horror; ou ora há a empatia pelos vencedores na medida em que esta história inautêntica procurar narrar os acontecimentos como transmissão destes bens culturais. Ou bem há o horror, ou em lugar deste, a empatia, e é tarefa do filósofo historiador proceder como certa vez disse Nietzsche na *Genealogia da Moral*: “quanto sangue e horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’”. Prendo-me a este argumento (ou-ou) uma vez que Benjamin se cala a respeito de uma empatia *contra* os vencedores, uma empatia pelos oprimidos da história, salientando com

este calar-se o aspecto destrutivo da história, ou seja, a dimensão colérica daquela melancolia (KONDER, 1999), a sua dimensão *explosiva*.

O termo *empathia* não foi escolhido arbitrariamente pelo autor das teses. A *Einfühlung* remonta ao idealismo alemão e ao primeiro romantismo, e de início pode parecer estranho que Benjamin use este termo para rejeitar uma forma de grafia da história, ainda mais se tratando do idealismo alemão, que Benjamin tão bem conhecia. O sentido do termo remonta a uma fusão emotiva com outros seres ou objetos (ABBAGNANO, 2007). Não me parece ser produtivo traçar a história do termo que teria surgido da filosofia da natureza do século XVIII, passando então para a estética no século XIX e por fim chegando à psicanálise de Freud no século XX por meio de um dos autores que mais propagaram o termo, o filósofo Theodor Lipps. No entanto, em um artigo traduzido para o português em 2016 e publicado em uma revista de arte e dança, a autora canadense erradicada na Alemanha Robin Curtis traz questões interessantes e que mostrarei aqui. Ela mostra que a *Einfühlung* é um conceito que foi trabalhado nos limiares entre o afeto e a percepção e por isso seus autores se dividiram entre o campo da estética e da psicologia. E mais, a despeito de uma citação de Panofsky feita lá nos anos 1920 por Kracauer, amigo de Benjamin, sobre a experiência cinematográfica, que observa no espectador uma atividade, um movimento vivenciado esteticamente, embora fixado no assento do cinema, Curtis em suas palavras observa que Lipps concebe a empatia como “sensação de afinidade com uma força motriz cinética” (CURTIS, 2016, p.15). Este envolvimento cinético com o mundo se estende até mesmo às coisas estáticas como obras arquitetônicas. Para Lipps, a forma cilíndrica da coluna Dórica gera este tipo de prazer estético, porque a forma cilíndrica seria “natural e agradável”. Curtis, por sua vez, procura reabilitar para a teoria do cinema alguns usos e atribuições estéticas para a *Einfühlung*. Encontramos inclusive uma referência a Benjamin, salientando que este, junto a seu amigo Kracauer, vinham desenvolvendo uma crítica cinematográfica que já vinha sendo desenvolvida uma década antes por Georg Lucács e por Ernst Bloch. A finalidade de Curtis é a de reabilitar este entendimento da *Einfühlung* para a estética do cinema, aproveitando-se destes teóricos do cinema da época da República de Weimar.

Por finalidades práticas, preciso afirmar que este caminho crítico elaborado por Robin Curtis para a relação entre *Einfühlung* e cinema é o oposto ao que trabalharei aqui, na medida em que textualmente não encontramos qualquer uso por parte de Benjamin para uma *Einfühlung* da outra história, antes, como salientamos, ele parece muito mais enfatizar o horror, embora, por outro lado, parece que há sim pontos de contato entre uma experiência cinematográfica revolucionária e a filosofia da história de Benjamin, a despeito da *Einfühlung*, conforme vários ensaios seus parecem indicar:

Nossos cafés e nossas ruas, nossos escritórios e nossos quartos alugados, nossas estações e nossas fábricas pareciam aprisionar-nos inapelavelmente. Veio então o cinema, que fez *explodir* este universo carcerário com a dinamite dos seus décimos de segundo, permitindo-nos empreender viagens aventureosas entre as ruínas arremessadas à distância. (BENJAMIN, 1987, p.189, grifo meu)

Tenho, no entanto, ainda outra hipótese que vem a se somar com a anterior, qual seja, a de que o horror deve tomar o lugar da empatia na grafia da autêntica história. Se considerarmos a filiação da *Einfühlung* ao primeiro romantismo, especialmente em Novalis, podemos perceber algo como uma evolução conceitual de algumas concepções da obra de Benjamin desde sua tese de doutoramento sobre o *Conceito de crítica de arte no romantismo alemão* (2018). O que ele produz e encontra lá precisa ser contrastado com seus escritos que datam desde meados da década de 1920. Senão vejamos.

Neste texto, um de seus poucos escritos eminentemente acadêmicos, Benjamin observa o conceito de reflexão entre os primeiros românticos em comparação com uma importante influência para estes, qual seja, o filósofo do idealismo Johann Gottlieb Fichte. Benjamin salienta um importante deslocamento oriundo dos projetos filosóficos deste com relação àqueles. É que Fichte, em favor de seu idealismo, procura fundar um sujeito do conhecimento à revelia do que será posteriormente o projeto dos românticos, em específico Novalis. À diferença de Fichte, a teoria do conhecimento romântica constitui-se não centrada em um sujeito do conhecimento, concedendo autonomia do meio em vez de um conhecimento como posse por um sujeito sobre determinado objeto. Benjamin elabora, a partir da proposição “eu penso”, esta virada romântica da teoria do conhecimento. Partindo do verbo pensar, elaborado ao lado da reflexão, teríamos um primeiro grau, o simples pensar (algo), e um segundo grau “pensar do pensar”, considerado por Fichte como a forma imediata de um conhecimento pretensamente absoluto, desde que se pudesse reter a infinitude, isto é, cobrir os espaços do não-Eu pelo Eu. Mas isto se mostra intangível e um terceiro grau é elaborado pelos românticos, o “pensar do pensar do pensar” onde os espaços do eu se desintegram na exterioridade do sujeito. Mas a partir daí o que se encontra, nesta pura exterioridade, não é um não conhecimento, mas uma outra forma de conhecimento onde se pode encontrar ou atribuir autonomia dos meios. A isto se deu o nome de idealismo mágico.

Benjamin tinha por intenção com sua tese e também com o ensaio ‘*As afinidades eletivas*’ de Goethe, escrito poucos anos depois, reabilitar a crítica literária do equívoco vitalista, que conferia centralidade na *bios* do escritor em vez de conferir centralidade à *opus*. Selligman-Silva em seu prefácio à tese de doutorado de Benjamin salienta esta questão: “[Benjamin] pretendeu [...] criticar um determinado modelo de crítica de arte e estética que se havia cristalizado ao longo do século XIX, nomeadamente o modelo de Dilthey e de alguns membros do círculo de Stefan George, baseado na ‘empatia’ (2018, p.12).

Em atenção a Novalis e Schlegel, Benjamin nota que em contraposição ao projeto gnosiológico de Fichte que precisa delimitar um si-mesmo ao âmbito da consciência, o deslocamento para a exterioridade do sujeito e da consciência atribui este si-mesmo a todos os entes, “tudo é um si mesmo”. A reflexão possui duas dimensões, a imediatidade e a infinitude. Interessa ao projeto fichteano a imediatidade, pois com ele se conseguiria fechar a reflexão no sujeito. Por outro lado, o projeto fichteano precisa eliminar a infinitude da reflexão através de um “processo filosófico”. Benjamin nesta tese diferencia duas infinitudes, a infinitude de continuidade e a infinitude de conexão. A infinitude fichteana seria a do primeiro caso, de continuidade, mas os românticos conceberam uma infinitude do segundo caso, infinitude de conexão, e ao fazer isto eles transgrediram com uma suposta diferença qualitativa entre os diversos níveis de reflexão, concedendo autonomia do meio. Por isto a conclusão benjaminiana é a da reflexão como *medium*, medium de e da reflexão, pois por um lado a própria reflexão é um medium, por outro a reflexão move-se nele (BRAZIL, 2022, p.26; SELLIGMAN-SILVA, 1999). Para encerrarmos o argumento e voltarmos ao conceito de história, os românticos conceberam a reflexão como medium e conceberam o si mesmo como mediação para o absoluto. Alguns autores salientam que Benjamin procurou se afastar dos autores românticos na medida em que busca se afastar dos resquícios do idealismo alemão, uma vez que haveria ainda neles certos resquícios, os românticos não teriam rompido integralmente com o idealismo. Fred Rush observa que a imediaticidade denota “o modo como os românticos de Iena ainda seguem no encaixo do projeto de desenvolver uma caracterização sobre a subjetividade” (BRAZIL, 2022, p.27). Isto porque os românticos trabalham com a ideia de um sujeito absoluto que se confunde com a totalidade e também com a multiplicidade.

Anos depois, Benjamin parece completar estas noções encontradas com os românticos. Com a obra de arte barroca, Benjamin encontra a concepção de alegoria e com esta concepção ele

parece ter conquistado algo a mais que ele talvez tivesse anteriormente procurado nos românticos. Se a autonomia do meio como *medium de e da reflexão* retira da centralidade do sujeito do conhecimento e ao mesmo tempo permite que a infinitude de conexão, em vez da infinitude de continuidade, como um processo, com a alegoria Benjamin parece ter encontrado algo que seria estranho aos românticos, qual seja, o envelhecimento, quero dizer, a categoria do passado que se atualiza no presente. Benjamin é um autor que trabalha com o devir histórico e com a descontinuidade, o que em suma caracteriza o lugar e a importância da crítica como secundidade (WEBER, 2008) e a filosofia benjaminiana caracterizada como uma filosofia da *life after life* (WEIDNER, 2012), isto é, do reconhecimento da morte como elemento a ser considerado, e de um algo depois da morte, de uma paradoxal “vida após vida”. Como disse Márcio Jarek da UFRJ, o que ocorre é que Benjamin parece fazer uma distinção entre uma vida que pode ser entendida a partir de um sentido biológico, a mera vida, e as vidas que podem permanecer vivas ao longo da história (JAREK, 2016, p. 108). A partir da teoria da alegoria, Benjamin passa a reconhecer um movimento duplo do tempo, ou uma encruzilhada entre dois tempos, o do devir e o da rememoração. O que a arte barroca como estética do epígono acrescenta e com isso se contrapõe ao classicismo, tal como o romantismo também procurou se contrapor, é uma profunda oposição à beleza aparente e à forma perfeita. A presença da morte no âmbito daquilo que é efêmero é inegável, por isto o rosto alegórico não é bem um rosto, mas uma caveira, o cenário, uma ruína, e a história começa a se parecer com um acúmulo de desastres, “inevitável declínio” (BENJAMIN, 1984, p.200). Assim, se o efêmero e o transitório não possuem imagem, a estética barroca cria a imagem do efêmero e do transitório e a isto se chama alegoria.

No ensaio *A imagem de Proust*, de 1929, Benjamin encontra um entrecruzamento do tempo: tempos que correm em diferentes direções e se encontram em um instante. Este entrecruzamento de tempos, do tempo da reminiscência e tempo do envelhecimento constitui a grandiosa obra de Proust, *Em busca do tempo perdido*, a ponto de transgredir, segundo Benjamin, com a forma do texto. Se pensarmos o texto como um tecido, a superfície onde se aloja e se acomoda tudo aquilo que é profundo e que somente encontra sua chance na escrita, um trabalho como o de Proust, que é um trabalho de reminiscência, torna qualquer texto caótico. Nenhum texto, diz Benjamin, é mais tecido que o de Proust (1987, p.37). De tal maneira que o texto e sua forma são preenchidos ao mesmo tempo por uma memória e por um esquecimento, ou melhor, memória e esquecimento não são retidos em uma dicotomia lógica: memória é esquecimento e sua forma textual é a forma da reminiscência. Este me parece ser o modelo de escrita da história que Benjamin procurará adotar e que podemos atribuir em suas teses. Mas me parece também que se possa talvez se afirmar que Benjamin não procura distinguir muito bem a diferença entre a grafia da história e o acontecimento histórico, dado o caráter ativo do historiador, isto é, a forma da grafia e da reminiscência se fundem ou mesmo se confundem na medida em que o tecido da memória se atualiza no acontecimento. Mas esta simples afirmação me parece ainda insuficiente para atingir a autenticidade de que fala o autor nascido em Berlim acerca do tempo histórico.

Segundo Benjamin, Proust concebe um tempo entrecruzado e não infinito: “É o mundo em estado de semelhança, e nele reinam as ‘correspondências’, captadas inicialmente pelos românticos, e de modo mais íntimo por Baudelaire, mas que Proust foi o único a incorporar em sua existência vivida” (BENJAMIN, 1987, p.45). Parece haver alguma ressonância daquela infinitude de conexão de que falava Benjamin em sua tese de doutorado. O fluxo mais real do tempo é este em que a memória, índice de interioridade, e o envelhecimento, índice de exterioridade, se encontram. Este trabalho da memória involuntária no instante do cruzamento do tempo serve a Benjamin para rejeitar de maneira *explosiva* qualquer procedimento de *empatia* na grafia da história. A empatia é ambígua demais, ela não lida com o estranhamento necessário ao historiador. O conceito de *Einfühlung* serviu para os teóricos da psicologia, da filosofia da

natureza ou da estética para tratar de um pertencimento ou de unidade de sentimento com algo ou alguém, e ela se contrasta com o frequente uso da imagem da explosão na escrita da história e no acontecimento histórico, isto é, em sentido literal e em sentido figurado. A explosão é uma imagem e não uma metáfora. O termo neste caso é *heraussprengte*, como na tese IV (tese XII nas outras variadas versões, mas que está ausente na cópia pessoal de Benjamin e também na versão francesa). Este termo, cujo sentido é o de explosão, provem da forma verbal *heraussprengen*, cujo sentido seria o de “pular para fora”, como se pula para fora da janela, por exemplo:

A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele que vem preenchido pelo tempo-agora. Assim, para Robespierre, a Roma antiga era um passado carregado de tempo-agora, que ele fez explodir (*heraussprengte*) do *continuum* da história. (BENJAMIN, 2020, p.50, 51)

Benjamin desde muito antes da escrita das *teses* confere um sentido pejorativo para a *Einführung*. Basta ler alguns trechos das *Passagens* (2018). Ele chega a atribuir ao *Flâneur* certa virtude da empatia, mas para mostrar nisto sua conformação, seu pertencimento ao movimento da multidão:

Basicamente a empatia pela mercadoria é empatia pelo próprio valor de troca. O flâneur é o virtuoso dessa empatia. Ele leva para passear o próprio conceito de venalidade. Assim como sua última passarela é a loja de departamentos, sua última encarnação é o homem-sanduíche. (M 17a, 2)

Mas esta empatia não designa tão somente a do modo de vida do *Flâneur* imerso na multidão, integrando esta ampla forma de vida baseada na troca comercial. É o que mostra a seguinte passagem:

A ‘empatia’ ocorre por um *délic*, uma espécie de comutação [*Umschaltung*]. Com ela, a vida interior se torna um correspondente do elemento de choque na percepção sensorial. (A empatia é uma sincronização [*Gleichshaltung*] no sentido íntimo). (2018, p.1283, m4, 4)

Este fragmento da fase tardia dos esboços das *Passagens* possui uma nota atribuída tanto aos seus tradutores e organizadores norte-americanos quanto ao tradutor francês que diz o seguinte:

Articulada em forma de um trocadilho entre *Umschaltung* e *Gleichshaltung*, a crítica benjaminiana da empatia é também uma crítica política, na medida em que o segundo termo (“sincronização” ou “alinhamento”) foi um eufemismo usado pelo regime nazista para eliminar pessoas indesejáveis da vida pública e profissional. (2018, p.1283)

A historiografia materialista tem de prescindir das formas que não tragam qualquer tipo de rompimento. É contra isto que sua invectiva contra a empatia visa, pois a empatia não demarca o campo de oposição, é um afeto que tende ao conformismo, este afeto tão pungentemente propalado ao progresso. Mas ao mesmo tempo é por causa da empatia que a historiografia inautêntica, isto é, toda forma de registro historiográfico continuísta, elege certos objetos (os vencedores), isto a despeito ou ao lado da acedia, da tristeza paralisante. Haveria para este tipo de escrita da história e, portanto, de memória, certos passados que fazem parte de um seletivo grupo que o historiador aloja na linha do tempo cronológica. Para cada época uma grande civilização, um grande acontecimento, um herói. Sua narrativa parece conter alguns elementos épicos. Eu diria, talvez equivocadamente, que há um hibridismo épico inadvertidamente alocado no interior da constituição historicista e valeria a pena em outro momento procurar identificar

quais seriam estes elementos. A empatia tende a uma conformação com uma totalidade de sentidos falsamente homogêneos e que na modernidade contradizem o sujeito histórico e, por isso, há a acedia. Seria interessante traçar uma análise esboçando um cruzamento entre a *Teoria do romance* (2000), de Lukács, e as teses de Benjamin.

Em contraste com a eleição dos passados considerados grandiosos, Benjamin no aforismo seguinte àquele que citamos inicialmente, aforismo seguinte no manuscrito da Hannah Arendt, pois nas outras versões, Benjamin colocou os aforismos em outra ordem. Refiro-me à tese III de todas as outras demais versões, a que diz o seguinte:

O cronista que narra os acontecimentos sem distinguir os grandes dos pequenos leva em conta a verdade de que nada do que já ocorreu pode ser considerado perdido para a história. Decerto, apenas a uma humanidade redimida cabe a totalidade do seu passado. (2020, p.71)

Esta passagem citada, que remonta ao caráter religioso do conceito benjaminiano de história, enfatiza também sua dimensão destrutiva da outra, isto porque a distinção entre grandes e pequenos acontecimentos é exclusivo daquele tipo de narrativa que o materialista precisa romper, o que significa simultaneamente considerar que tudo o que já passou é digno de ser lembrado. Se tudo é digno de ser lembrado, revertemos a própria axiologia da dignidade e a “totalidade do passado” corresponde a uma humanidade redimida: não há nenhum acontecimento que valha mais que outro acontecimento.

A memória histórica funciona mais ou menos como a memória individual, o sujeito é resultado de um conjunto de acontecimentos que em sua maioria a consciência não dá conta de deter, mas acredita, por uma inversão dos fatos, que foi o próprio sujeito a causa e gerador dos efeitos. Mas sabemos que o sujeito é sim o resultado daquilo que na maioria das vezes ele próprio não decidiu e que muitas vezes é fruto do acaso. De modo semelhante podemos conceber a atualidade e a atualização dos acontecimentos. Tudo se dá em uma perspectiva abrangente demais, mas tendemos a compreender o que se passa como resultado de uma lei histórica e necessária. Esta minha descrição sobre o modo de funcionamento da história poderia ser nomeada de uma descrição psicológica da história, por isso diz Benjamin que “a história não é uma ciência, mas [...] uma forma de lembrança”. E de fato há aproximações fortuitas entre a história e a psicanálise, sobretudo porque estamos dimensionados pelo âmbito afetivo da memória histórica. Podemos remeter esta descrição psicológica e subjetiva da lembrança a uma dimensão transindividual, já que há “um encontro secreto entre as gerações passadas e a nossa” (Tese II, p.33).

Benjamin aparentemente não delimita a história a um campo empírico, visto que ele não destitui do domínio da escrita da história uma dimensão mística ou, pelo menos, religiosa. A ideia de uma felicidade se encontra ambientada nesta dimensão e é possível aludir a um caráter destruidor da história se tivermos em vista que a felicidade está em jogo enquanto possibilidade e enquanto passado ocluído, por isso diz Benjamin que “a autêntica concepção do tempo histórico baseia-se na imagem da redenção” Temos então o principal da concepção do conceito de história por Benjamin, perfeitamente apresentada na imagem do anjo da história e que também serve para fundamentar uma antropologia benjaminiana, qual seja, a de que somos orientados pelo passado e que, portanto, a história em sentido messiânico não visa uma redenção - e por isso uma diferenciação - antes de mais nada abstrata, mas sim como redenção *do passado* ou *de passados*.

O belo artigo de Sami Katib (2013) elabora este âmbito messiânico da filosofia da história benjaminiana destituindo-o, no entanto, de seu caráter propriamente messiânico, ou seja, afirmando certo paradoxo da concepção de Benjamin. A questão de Katib é a seguinte: Benjamin elabora uma relação dialética, sem ser hegeliana, isto é, sem supor uma síntese, sem uma

Aufhebung, entre o mundo profano e o teológico. Se Benjamin alude a uma dimensão teológica e messiânica, são duas implicações que esta alusão deve remeter: este messianismo encontra-se despersonalizado na filosofia da história de Benjamin, ou seja, não há um messias senão um messianismo; e este messianismo é de caráter profano, o que quer dizer que não tem implicações fideístas e teológicas. Katib relaciona esta dicotomia a um âmbito abismal e irrelacionável entre ambas, entre a dimensão profana e a teológica, mas também relata que há no pensamento de Benjamin algo como uma ambiência daquilo que é indiferenciável, algo como uma não fronteira que separa as duas dimensões, uma indiferença, um limiar. Segundo Katib, a “história evidencia um direcionamento messiânico para a redenção” (2013, p.2). A redenção, entretanto, embora remeta a uma compreensão teológica, há de ser profana, isto é, “a esperança de redenção não possui um horizonte messiânico de expectativa” (KATIB, 2013, p.2), mas sim um horizonte profano. Mas esta organização temporal, já afirmamos acima, é feita tendo em vista que antropologicamente somos direcionados ou orientados pelo passado, por isso Katib remete esta condição à frase final do ensaio ‘*As afinidades eletivas*’ de Goethe, qual seja, a de que “somente em razão dos desesperançados é nos dada a esperança” (BENJAMIN *apud* Katib, 2013, p.2).

Há um índice de incompletude no passado que encontra sua chance de resolução na atualização não empática do presente, sem que esta relação entre o passado e o presente se disponha objetivamente como o deseja a historiografia, o idealismo neokantiano, a ideologia do progresso, o conformismo social-democrata e o marxismo vulgar. Contra todas estas tendências, Benjamin enfatiza o afeto destruidor e colérico que encontra na tensão do presente e na repetição a chance explosiva de emancipação.

Podemos então retomar o que estávamos vendo acima. Benjamin difere dois tipos de historiografia e junto com estas dois afetos e duas concepções diferentes de tempo. A historiografia autêntica é de caráter explosivo e tem de testemunhar o horror da transmissão dos espólios culturais; a historiografia inautêntica não rompe com nada e procura alocar em um tempo contínuo a sequência de grandes acontecimentos. A primeira mostra o horror, a segunda move-se por empatia. A primeira ele dá o nome de materialismo histórico, e à segunda podemos incluir a ideologia do progresso, o historicismo, o marxismo vulgar, o idealismo. Todas estas se encontram no mesmo pressuposto, a de que a história possui certa autonomia e os acontecimentos movem-se como numa antecâmara, para a qual haverá a entrada do momento revolucionário de maneira pacífica. Na versão pessoal de Benjamin para as teses, encontramos na tese XVIII uma passagem com a qual gostaria de encerrar esta digressão:

Marx secularizou a ideia de tempo messiânico com a sua ideia de sociedade sem classes. E foi bem assim. A desgraça se iniciou quando a socialdemocracia elevou essa ideia à categoria de “ideal”. O Ideal foi definido dentro da doutrina neokantiana como a “tarefa infinita”. E essa doutrina foi a filosofia elementar do partido socialdemocrata – de Schmidt e Stadler até Natorp e Vorländer. Uma vez que a sociedade sem classe foi definida como tarefa infinita, então o tempo vazio e homogêneo se transforma, por assim dizer, em uma antecâmara, na qual pode-se aguardar com certa serenidade pela entrada da situação revolucionária. Na verdade, não existe um instante que não traga consigo a *sua* oportunidade revolucionária [...]. É de uma dada situação política que o pensador revolucionário confirma a oportunidade revolucionária singular. Ela, porém, confirma-se a ele não em menor medida com base em um poder irrenunciável de um instante sobre uma câmara do passado bem determinada, até então fechada. A entrada nessa câmara coincide precisamente com a ação política e é por essa entrada que a ação, por mais aniquiladora que seja, dá-se a conhecer como messiânica. (2020, p.88-89)

Parece-nos que esta pequena conclusão a que tomamos aqui neste escrito ainda é muito pouco diante das questões que o texto de Benjamin coloca para nós. Embora tenhamos elaborado

uma diferença qualitativa entre dois tipos de escrita da história, uma que parte da empatia pelos passados considerados grandiosos e outra que, em vez da empatia por estes passados, sente o horror, fica faltando ainda descrever os detalhes que possam definir com maior precisão conceitual o caráter de opressão de que fala o autor. O que constitui uma opressão propriamente? O que a constitui a tal ponto de produzir uma memória que se atualiza nos instantes de perigo? Penso que se nos propusermos a esta definição, teríamos de recomeçar lá onde Benjamin está elaborando aquele mesmo “ou-ou”, entre a continuidade e a interrupção. Talvez por isso mesmo, a verdadeira chance revolucionária que ele concebe tenha esta característica marcante, qual seja, a de ser muito mais uma interrupção no tempo. Uma saída de emergência ou um alarme de incêndio também são imagens bastante constitutivas desta interrupção.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bossi e revisão da tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- ADORNO, Theodor. Correspondência, 1928-1940. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: editora UNESP, 2012
- BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história: edição crítica*. Organização e tradução de Alberto Müller e Márcio Selligman-Silva. São Paulo: Alameda, 2020
- BENJAMIN, Walter. *Arquivo N [Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso] in Passagens*. Edição alemão de Rolf Tiedemann; organização da edição brasileira de Willi Bolle; colaboração na organização da edição brasileira Olgária Matos; tradução do alemão Irene Aron, tradução do francês Cleonice Mourão; revisão técnica Patrícia de Freitas Camargo. Belo Horizonte: editora UFMG, 2018 (Volume 2, p.759-807)
- BENJAMIN, Walter. *O Conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. Tradução, prefácio e notas de Márcio Selligman-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2018
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre Mito e Linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. (Coleção Espírito Crítico). São Paulo: Duas Cidades: ed. 34, 2013.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: editora brasiliense, 1987 (obras escolhidas, volume 1)
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: editora brasiliense, 1984
- BRAZIL, Luciano. *Pensar do pensar do pensar. A crítica como medium- de-reflexão na tese de doutoramento de Walter Benjamin*. Dissonância: Revista de Teoria Crítica. Publicação Online Avançada, p. 1-31, 2021
- CURTIS, Robin. *Einführung e Abstração na Imagem em Movimento: reflexões histórica e contemporânea*. Tradução: Ivani Santana. Revista Eletrônica MAPA D2 - Mapa e Programa de Artes em Dança (e Performance) Digital, Salvador, jun. 2016; 3(1): 9-38.
- FREUD, Sigmund. *Luto e Melancolia in Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Tradução e notas de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010
- JAREK, Márcio. *A constelação vida: política e linguagem na juventude de Walter Benjamin*. 2016. 185 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- KHATIB, Sami. *The Messianic Without Messianism, Anthropology & Materialism* [Online], 1 | 2013, Online since 15 October 2013 <http://journals.openedition.org/> Acessado em 06 de junho de 2023
- KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- LUKÁCS, George. *A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*. Tradução, posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; ed.34, 2000 (Coleção Espírito Crítico)
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: companhia das letras, 1998
- RANGEL, Marcelo de Mello. *A História e o impossível: Walter Benjamin e Derrida*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

- RANGEL, Marcelo de Mello. *A melancolia benjaminiana: fúria, amor e delicadeza*. 2023 (no prelo)
- RUSH, Fred. *Jena Romanticism and Benjamin's critical epistemology* in BENJAMIN, Andrew; HANSSEN, Beatrice (org). *Walter Benjamin and romanticism*. New York/London: Continuum, 2002. p.123-136
- SELLIGMAN-SILVA, Márcio. *Ler o livro do mundo*. Walter Benjamin e crítica literária. São Paulo: Fapesp, Iluminuras, 1999
- WEBER, Samuel. *Benjamin's -abilities*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- WEIDNER, D. *Life after life: a figure of thought in Walter Benjamin*. Conferência realizada no Colóquio Internacional Nachleben. Escrita e imagem em Walter Benjamin e Aby Warburg, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Brasil, out. 2012. Disponível em: <http://www.zfl-berlin.org/tl_files/zfl/downloads/personen/weidner/life_after_life.pdf>. Acesso em: 16 set. 2020.

Autor(a) para correspondência / Corresponding author: Luciano Gomes Brazil. brazil.filosofia@gmail.com