

Na contra-mão da História: um olhar das *Teses sobre o conceito de história* de Walter Benjamin

Benjamim Julião de Góis Filho *

Resumo

No presente artigo, pretende-se refletir acerca do conceito de história de Walter Benjamin, que apesar de suas semelhanças com os demais teóricos frankfurtianos com relação ao caráter descontínuo da história, afasta-se dos mesmos, na medida em que se serve da teologia para prestar um serviço ao materialismo histórico. Essa concepção de história rompe com uma noção de tempo homogêneo e vazio do historicismo e advoga uma temporalidade marcada pela “agoridade” (*Jetztzeit*). Uma “hermenêutica messiânica” que dá um caráter de coesão ao que se tornou fragmentário, redimindo através da memória o sofrimento do passado humano.

Palavras-chave: História; tempo; memória.

Abstract

In the article present, intend to reflect about of the concept of history of Walter Benjamin, although of the similarity with the others theoretical of Frankfurt with relation when discontinuous character of history, to move off from them, as use the theology for to provide a service when historic materialism. That conception of history breaks with a notion of homogeneous and empty time of the historicism and defends a time which mark is “now” (*Jetztzeit*). A “messianic hermeneutics” to give a character of consistency when because fragment, reminiscing through of the memory the suffering of the human past.

Keywords: History; time; memory.

* Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), bolsista Capes, licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), licenciado e bacharel em História pela UFRN.

Introdução

Walter Benjamin é um daqueles pensadores que escapam aos esquemas classificatórios. Como põe em relevo Michel Löwi (2005, p. 19), ele pode ser visto como um “crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do ‘progressismo’, um nostálgico do passado que sonha com o futuro, um romântico partidário do materialismo. Ele é, em todas as acepções da palavra, inclassificável”. Sua origem judaica e sua proximidade com essa cultura o levaram a elaborar uma reflexão filosófica *sui generis* que foge à lógica do pensamento e categorias ocidentais.

Nas suas *Teses sobre o conceito de história*¹, objeto de estudo do presente artigo, Benjamin critica duas tradições que se colocam em posições opostas, mas que segundo a sua análise se complementam: o historicismo burguês e o determinismo do marxismo materialista vulgar (que ele atribuía muito mais aos seguidores de Marx do que a este). Como destaca Gagnebin (2006, p. 52), Benjamin caracteriza o historicismo na esteira da *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche, pelo seu ideal e pretensão de completude como também pela sua exaustiva erudição. Com esse ideal de completude, a Escola Histórica Alemã pretendia criticar os pressupostos da História da Razão de Hegel, na qual significativos aspectos do passado eram desconsiderados ou condenados ao esquecimento por não contribuírem para o desenvolvimento do “Espírito”. Embora Benjamin concordasse com a crítica a Hegel e com essa atenção aos detalhes, aos resquícios, ao resto da história, sua grande preocupação, entretanto, não era com a descrição exaustiva, mas sim fazer uma “história a contrapelo”, ou seja, ele pretendia pentear ao contrário o pêlo da história. Não mais a história dos vencedores, mas uma outra história que poderia ter sido concretizada, que foi sufocada, abortada, mas que deixou interrogações, lacunas que, como ainda afirma no mesmo lugar Gagnebin, “são tantos sinais de alteridade e de resistência; esses sinais, cabe ao presente, justamente, reconhecê-los e, quem sabe, retomá-los e assumir suas promessas de alteridade e de resistência na luta histórica e política atual”.

O hegelianismo em seu percurso dialético substituiu a história linear do progresso por uma filosofia da contradição. Pressupõe uma visão unitária do Espírito que coloca os homens num beco sem saída, num determinismo histórico, na medida em que “cada indivíduo é um elo cego na cadeia de necessidade absoluta pela qual o mundo se cultiva” (Hegel *apud* Dosse, 2003, p. 236). Dito de outra forma, como afirma Dosse:

¹ Último escrito de Walter Benjamin, publicado em 1940, após a sua morte.

Os homens acreditam que fazem sua história, enquanto ela prossegue às suas costas, segundo a famosa idéia de uma astúcia da razão [...] Cada ator acredita realizar as suas paixões quando, na verdade, ele só cumpre, a pesar dele um destino mais vasto que o engloba. (*loc. cit.*)

Como afirma Plekhanov (1980, p. 30), a história para Hegel é governada por uma razão inconsciente. O movimento histórico é determinado por um conjunto de leis que acaba desembocando na idéia de um progresso inevitável. Para Benjamin essa concepção de história teleológica se mostra conivente com a elaboração de uma história que exalta os grandes heróis do passado, a “História dos vencedores”, em detrimento de outras possibilidades narrativas e históricas que foram recalcadas ou silenciadas.

Na ótica de Benjamin a historiografia de pretensão materialista que determinou a prática política da Social Democracia Alemã e da Segunda Internacional também segue o modelo burguês-historicista, uma vez que se entrega de forma incondicional a uma fé no progresso e a um determinismo econômico que deveriam garantir tanto uma representatividade de classe quanto uma vitória final, como destaca Gagnebin (2006, p. 53). Assim, a crítica de Benjamin é muito mais ao marxismo, melhor dizendo, a um “marxismo evolucionista vulgar” do que ao próprio Marx.

Walter Benjamin, a Escola de Frankfurt e a História: aproximações e singularidades

Como destaca Olgária Mattos, no seu livro *Os arcanos do inteiramente outro* (1989), na ótica dos principais pensadores do que se denominou Escola de Frankfurt², a história não pode ser pensada a partir da idéia hegeliana de que nela há progresso, nem tampouco pela via marxista de um *telos* inevitável que conduz à sociedade sem classes. A descontinuidade é a marca da história, cujo processo está permanentemente em aberto. Não há garantia de identidade da razão e da realidade na história. Dizendo de outra forma, o desenvolvimento da história acontece “nos espaços entre sujeito e objeto, homem e natureza, cuja identidade garante as transformações

² A expressão foi cunhada por críticos que não pertenciam ao grupo, depois de 1950, e, além disso, raramente usada e aceita apenas com uma certa má vontade por Adorno e Horkheimer. (Mattos, 1989, p. 17-18).

históricas” (Mattos, 1989, p. 13). A idéia de progresso, de um “*telos* inevitável”, traz em si, o risco da racionalização do sofrimento.

Dessa forma, a Teoria Crítica³ se propõe, através do seu “olhar melancólico”, de descrédito gerado pelo fracasso do socialismo, diante da experiência do nazismo e do fascismo, vislumbrar a desordem que se esconde do outro lado do véu da aparente ordem das coisas. E nesse sentido, como destacou Wolin (1995, p. 86-87), a influência de Benjamin foi significativa, sobretudo do ponto de vista do messianismo secular que passa a exercer um importante papel na teoria crítica da Escola de Frankfurt. Essa influência é patente na rejeição às filosofias progressistas, evolutivas da história presente em *A dialética do esclarecimento* (Adorno; Horkheimer, 1985), constituindo-se um traço característico da crítica messiânica ao contínuo homogêneo e vazio da história da vida, desenvolvida por Benjamin. A crítica ao progresso, a concepção da história como perda e declínio, assim como, o tema da relação entre Iluminismo e mito, seriam inconcebíveis sem o cabedal das *Teses sobre o conceito de história* e outros textos. Contrariando o marxismo e o hegelianismo, Benjamin e os demais críticos de Frankfurt desacreditaram na possibilidade histórica da redenção. Contudo, a seguinte ressalva deve ser feita: “Horkheimer e Adorno nunca deixaram de manifestar restrições com relação a Benjamin, que se afasta das orientações políticas e teóricas da ‘linha dominante’ entre os autores frankfurtianos” (Mattos, 1989, p. 18).

Materialismo histórico e messianismo judaico

Se por um lado, Adorno, Horkheimer e Benjamin se aproximam, por outro, afastam-se significativamente, na medida em que Benjamin se serve da teologia para prestar um serviço ao materialismo histórico. Na parte III de *Rua de mão única*, “Imagens de pensamento”, Benjamin (1995) faz uma abordagem da relação entre história e política na qual ele “atualiza” o materialismo histórico. Propõe-se a vivificar este último com elementos do misticismo teológico. “A teologia parece oferecer os meios de uma ruptura com um marxismo esclerosado” (Rochlitz, 2003, p. 305). Como afirma o próprio Benjamin (1994, p. 222), “o fantoche chamado ‘materialismo

³ Termo criado por Horkheimer e adotado com mais frequência até 1950. Para os trabalhos posteriores a 1950 emprega Teoria da sociedade, expressão mais presente nos escritos deste período. Entretanto, no presente trabalho, será adotada ou a expressão Escola de Frankfurt ou a expressão Teoria Crítica.

histórico' ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje ela é reconhecidamente feia e não ousa mostrar-se".

Na ótica de Benjamin, nas mãos dos ideólogos da II e da III Internacional, o materialismo histórico torna-se um método que concebe a história como uma espécie de maquinário capaz de conduzir, de forma automática, à vitória do socialismo. Para essa concepção mecânica de materialismo, o progresso econômico com o desenvolvimento das forças produtivas e as "leis da história" levariam ao colapso do capitalismo e à vitória do proletariado ou às reformas que transformariam, de modo gradativo, a sociedade. Entretanto, esse boneco mecânico (esse autômato) é incapaz de "ganhar a partida": interpretar corretamente a história, lutar contra a visão da "história dos vencedores/opressores, como também, vencer o próprio inimigo histórico: o fascismo. É necessária a intervenção da teologia, o anão da alegoria (da tese I) que só pode agir de forma velada, no interior do materialismo histórico" (Löwy, 2005, p. 42).

Foi exatamente essa tendência em atribuir poder escatológico e redentor à teoria, que provocara mal entendidos entre Benjamin e os demais teóricos frankfurtianos do Instituto de Estudos Sociais, de orientação notadamente empírica, o que fez Horkheimer, numa carta do final dos anos 30, tentar equilibrar a tendência especulativa de Benjamin, ao afirmar o caráter de irreparabilidade do passado, ou seja, para Horkheimer a dor, o horror do passado, a injustiça cometida no passado são irreparáveis, a menos que se acredite no Juízo Final. (Wolin, 1995, p. 130-131).

Em resposta a objeção feita por Horkheimer, Benjamin (*apud* Wolin, 1995, p. 131) afirma:

O corretivo para esta maneira de pensar reside na convicção de que a história é, não só uma ciência, mas também uma forma de recordação. Aquilo que a ciência "estabeleceu" pode ser modificado pela recordação. A recordação pode transformar a (felicidade) ilimitada em algo concluído e o (sofrimento) concluído em algo ilimitado. Isto é teologia; contudo, na recordação temos uma experiência que nos proíbe de conceber a história de um modo fundamentalmente ateológico, a pesar de dificilmente sermos capazes de a escrever em conceitos teológicos que seja mediatamente teológicos.

O que se percebe é que Benjamin advoga uma "teoria messiânica da história" – uma espécie de fusão entre a Cabala (o pensamento judaico) e o ideário de Marx, por intermédio da qual aquelas promessas de uma "vida redimida" sejam "generalizadas e tornadas profanas". A significativa

mudança acrescentada pela teoria benjaminiana da modernidade sugere que, contra Marx e Weber, o desencantamento do mundo é acompanhado por um reencantamento, ou seja, por um ressurgimento de forças mitológicas travestidas com roupagem moderna. (Wolin, 1995, p. 110).

Benjamin se convenceu de que uma infusão de pensamento messiânico seria o único remédio capaz de resgatar a “idéia socialista” do marxismo em crise, tão evidente no caráter reformista do partido socialista dos seus dias. Benjamin se propôs a “retrabalhar” o materialismo dialético e o messianismo, de forma a fundir, concomitantemente, a “facticidade do histórico” com a “experiência do mito”. Recorre ao pensamento dialético para encarar o particular, a exceção à regra. O que esse messianismo em sua radicalidade reivindicava era o “lixo” da história. Dessa forma,

Um passeio público, selos de correio, livros infantis, tirar os próprios livros de caixa, comer e inúmeros outros elementos da vida cotidiana tornaram-se objeto de um exame crítico e de múltiplas associações; cada um desses temas assume um significado alegórico, mítico (Bronner, 1997, p. 161).

Essa visão inusitada da história expôs Benjamin às críticas do marxismo oficial. O que ele pretendia era fazer ver como o macrocosmo é espelhado pelo microcosmo, deixar que o objeto em sua singularidade falasse por si mesmo. Queria restaurar a “totalidade” dilacerada pela história. O passado é um amontoado de ruínas que necessitam ser restauradas e o presente é bem mais do que parece ser à primeira vista.

Quando Benjamin (1994, p. 225) afirma que “nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie”, ele parte da pressuposição da existência de uma ligação da transcendência com a imanência. Dessa forma, a fusão do materialismo marxista com o messianismo judaico é justificada pela existência de um “mundo metafórico” (Bronner, 1997), e essa fusão deixa Benjamin munido de uma concepção com a qual é possível superar o relativismo. É somente a partir dela que se torna possível resgatar das ruínas o conteúdo que não foi aproveitado.

Nessa ótica, a utopia não morreu, ela continua. Só que, como afirma Bronner (1997, p. 165), “com Benjamin, ela é uma condição reflexivamente possível, mas materialmente inatingível, privada de toda interconexão com o progresso linear”. Isso se dá porque o progresso não se lança simplesmente para o futuro, mas depende da apropriação que se faz do passado. A experiência histórica já mostrou a fragilidade da noção afirmativa de progresso unilinear, principalmente depois da Primeira Guerra Mundial e da ascensão do Fascismo.

Trilhas Filosóficas

Nesse sentido, pode-se falar em “História aberta” (Gagnebin no seu prefácio à *Magia e técnica, arte e política* (Benjamin, 1994)), uma vez que cada momento do passado abre-se para a redenção no dia do juízo final messiânico (Tese III), ou seja, Benjamin dá uma versão secular ao apocalipse que possibilita a reinserção de um ponto de referência emancipatório (utópico), especialmente depois da percepção da impossibilidade de instauração de uma sociedade sem classes.

Um panorama como este exige do crítico, do historiador, uma nova responsabilidade. Benjamin tinha em mente que o papel da história não consistia meramente em possibilitar ao oprimido o acesso à tradição, mas também produzi-la. O passado precisava ser rememorado, o que acontece “quando o momento teológico ressurge e converge com a ênfase modernista na montagem e no inconsciente. Uma intervenção crítica é necessária para sacudir o público de sua complacência”. (Bronner, 1997, p. 166).

Como afirma Benjamin (1994, p. 224-225):

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja num momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso [...]. Em cada época é preciso arrancar a tradição do conformismo, que quer apoderar-se dela [...] o dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer.

Portanto, para Benjamin, o historiador tem o papel de se reapropriar de certos significados que estiveram velados, que são capazes de revelar o presente a ele mesmo e de direcionar uma ação decisiva capaz de colocar fim a toda opressão. Isso não significa, simplesmente, transferir, para o mundo das idéias, estilhaços, fragmentos da herança literária que foram esquecidos, mas trata-se também de uma intervenção na história, através da descoberta de um significado (sentido) oculto que seja potencialmente esclarecedor, de importância capital para sua época. Trata-se de conferir à atividade crítica uma função política imediata.

A História a contrapelo

O esforço empreendido por Benjamin em seu trabalho crítico se deu sempre no intuito de tirar do “conformismo ameaçador” uma tradição que foi injustamente oprimida ou esquecida. Nisso residiu o perigo, para o qual atentou Benjamin, na historiografia do século XIX: no fato de que a mesma se tornou cúmplice da barbárie, subjacente, até então, em toda cultura. Dessa forma, Benjamin considera seu trabalho crítico o de um historiador que se mostra solidário aos oprimidos e esquecidos. Nessa perspectiva, o sujeito da história é a classe oprimida, a classe combatente (Tese XII). Rompe com o historicismo e com a história dita “científica” na medida em que concebe a narração em função de um horizonte de interesse específico, determinado, no qual o passado é reapropriado. Como endossa Paul Veyne (1998, p. 37), “a história é a projeção de nossos valores e as respostas às perguntas que houvéssemos por bem fazer-lhe”.

Benjamin propõe-se a escrever a história numa perspectiva do “fim da história”. Desconfiar daquela perspectiva historiográfica racionalista que se coloca como capaz de “explicar os fatos” por meio da lógica das causalidades e motivações. O autor das *Teses sobre o conceito de história* herdou certos atributos do cronista “que narra os acontecimentos sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que nada do que aconteceu pode ser considerado perdido para a história” (Tese III). Não existe hierarquização de fatos ou mesmo de um fato em relação ao outro. Tudo se constitui interesse para o historiador, como posteriormente observou Veyne (1998, p. 31). Dito de outra forma, o cronista, na ótica de Benjamin permanece o modelo do historiador. Ao dar primazia a uma história narrativa em detrimento da história explicativa, Benjamin “emancipa” a historiografia de todo caráter pretensamente “científico”, uma vez que a “ciência da história” é suspeita, aos seus olhos, de empatia e complacência para com os vencedores.

Fustel de Coulanges recomenda ao historiador interessado em ressuscitar uma época que esqueça tudo que sabe sobre fases posteriores da história. Impossível caracterizar melhor o método com o qual rompeu o materialismo histórico. Esse método é o da empatia [...] ora, os que num dado momento dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes. A empatia com o vencedor beneficia sempre, portanto, esses dominadores. Isso diz tudo para o materialista histórico. Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. (Benjamin, 1994, p. 225)

Trilhas Filosóficas

Segundo Benjamin, a história escrita e contada até então, era a história de uma sucessão de vitórias dos poderosos. É contra essa visão evolucionista da história, como uma acumulação de conquistas, marcada pelo progresso contínuo, que Benjamin se coloca “de baixo” (Löwy, 2005), do lado dos vencidos.

Como ressalta Bronner (1997, p. 166), Benjamin pretendeu recuperar o que Hegel ou o que o hegelianismo tinha colocado na “lata do lixo da história”. Intentou descobrir um potencial emancipatório não realizado naqueles fatos, eventos considerados irrelevantes, inúteis, pelas classes dominantes.

Benjamin se insurge contra a perspectiva historiográfica de Ranke que pretendia retratar o passado “tal como ele propriamente foi” (Tese VI), fazer inventário dos fatos. O historiador pretensamente neutro que tem se proposto a narrar os fatos “reais”, na verdade só tem confirmado a visão dos vencedores, dos reis, dos papas de todas as épocas. É exatamente a esse historicismo servil que Benjamin se opõe, ao propor-se a “escovar a história a contrapelo” (Tese VII).

Como ressalta Löwy (2005, p. 72-73), Benjamin se inspira, aqui, no primeiro Nietzsche, da *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, obra pela qual nutria grande admiração, citada inclusive nas teses. Nietzsche desprezava os historiadores que “nadam e se afogam no rio do futuro”, que praticam a “admiração ruim do sucesso” e a “idolatria factual”. O que diferencia, de forma decisiva, Benjamin de Nietzsche é que a crítica deste último é feita em favor do “indivíduo rebelde”, o herói, o super-homem. A crítica de Benjamin é solidária àqueles que caíram sob as rodas das imponentes carruagens da civilização, do progresso e da modernidade. Dessa forma, escovar a história a contrapelo consiste, primeiramente, em rejeitar o cortejo triunfal que até hoje continua a marchar sobre os vencidos que se encontram caídos pelo caminho.

Assim, Benjamin advoga uma “história aberta” que, sem a pretensão de dar explicações definitivas, admita uma variedade de interpretações. Como mais tarde destacou Veyne (1998, p. 26), a história não é acabada, dada pronta, é construída pelo historiador. Há sempre a possibilidade de novas construções, novos olhares e leituras da história. A história é descontínua subjetiva, lacunar e seletiva.

Progresso e barbárie

Para Benjamin (1994, p. 229), a noção de história que é alvo de sua crítica, tem como correlata à concepção de um progresso da espécie humana ao longo do curso da história que está diretamente relacionada à concepção de sua sucessão ininterrupta através de um tempo homogêneo e vazio. A referência a este “tempo homogêneo e vazio” denuncia a crítica benjaminiana à social-democracia alemã dos anos 30. Tal crítica é empreendida contra a indevida apropriação da concepção kantiana de tempo, já influenciada pelo neokantismo (Mattos, 1989, p. 47).

Como destaca Löwy (2005, p. 20), o ataque de Benjamin à ideologia do progresso não é fruto de um conservadorismo passadista, mas de uma perspectiva revolucionária. Na ótica benjaminiana, as questões que verdadeiramente se impõem para a sociedade, não são problemas técnicos que encontram limites num caráter científico, mas questões metafísicas de Platão e Espinoza, dos românticos e de Nietzsche. Entre as referidas questões “metafísicas”, a temporalidade histórica se apresenta como essencial.

Em sua conferência sobre “A vida dos estudantes”, Benjamin (2002, p. 31) afirma:

Há uma concepção de História que, confiando na infinitude do tempo, distingue apenas o ritmo dos homens e das épocas que rápida ou lentamente avançam pela via do progresso. A isso corresponde a ausência do nexos, a falta de precisão e de rigor na exigência que ela faz do presente. A consideração que se segue visa, porém, um estado determinado, no qual a história repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os elementos do estado final não afloram à superfície enquanto tendência amorfa do progresso, mas se encontram profundamente engastados em todo o presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. Converter, de forma pura o estado imanente de perfeição em estado absoluto, torná-lo visível e soberano no presente, esta é a tarefa da história. Esse estado [...] só pode ser apreendido em sua estrutura metafísica, como o reino messiânico ou a idéia da Revolução Francesa.

Benjamin nega a idéia de uma marcha inexorável do progresso que tende a enquadrar os mais diferentes “eventos históricos” num *continuum* inevitável. Contrapõe as imagens utópicas à tendência amorfa do progresso. Coloca em questão a concepção de tempo infinitamente vazio, característico da ideologia moderna, em nome de uma concepção qualitativa de tempo infinito, decorrente de um “messianismo romântico”, segundo a qual a vida

Trilhas Filosóficas

da humanidade é resultado de um processo de realização e não simplesmente um devir.

Benjamin mostrava-se pessimista com relação à noção de progresso. Sua filosofia pessimista da história se revela de forma particularmente aguda nas suas expectativas em relação ao futuro europeu. Esse pensador foi um dos poucos, se não o único, entre os pensadores daqueles anos, que vislumbrara, quase que de forma premonitória, os bárbaros desastres que a civilização industrial burguesa em crise logo estaria provocando (Löwy, 2005, p. 25).

Em *Rua de mão única*, na parte III (“Imagens de pensamento”), já aparecia essa premonição histórica das ameaças do progresso, dos riscos que um desenvolvimento econômico e técnico (a inflação e a guerra de gases) fora dos trilhos oferecia (Benjamin, 1995, p. 46). É por causa do perigo catastrófico que Benjamin evoca o pessimismo. Sua preocupação não é necessariamente com o declínio das elites, da burguesia, mas sim com as ameaças do progresso econômico e técnico, promovido pelo capitalismo sobre a humanidade.

Na Tese IX, Benjamin se refere ao progresso como uma tempestade que sopra do paraíso. O anjo da história até gostaria de deter-se com o fim de acordar os mortos, cuidar das feridas daqueles que foram vitimados, esmagados pelos escombros. Mas a tempestade (O progresso) sopra do paraíso de forma a prender-se em suas asas com tanta força, que o anjo não é capaz de fechá-las. Tal tempestade o lança veementemente para o futuro, para o qual ele dá as costas, enquanto o montão de ruínas cresce cada vez mais até o firmamento (Benjamin, 1994, p. 226).

A tempestade que sopra do paraíso remete à idéia do Éden, no qual a humanidade (em Adão e Eva) caíra. Adorno e Horkheimer, na *Dialética do esclarecimento* retoma essa imagem: “O anjo com a espada em chamas, que expulsou os seres humanos do paraíso em direção ao caminho do progresso técnico, é ele mesmo a imagem sensível desse progresso” (1985, p. 162).

Dessa forma, o que para muitos era sinal de progresso, de civilização, para Benjamin, era signo da barbárie. Por isso, ele chegou a afirmar que

nunca houve um monumento de 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)

Escovar a história a contrapelo significa, primeiramente, a recusa em se associar, de uma forma ou de outra, ao cortejo triunfal que prossegue sua

marcha sobre aqueles que jazem caídos no chão da história. Assim, os arcos do triunfo se constituem num notável exemplo de documento de cultura que é, simultânea e indissolúvelmente documento de barbárie, pelo fato de serem fruto da injustiça de classes, da opressão social e política, da desigualdade. Portanto, a postura de Benjamin consiste justamente em inverter essa visão da história, de forma a desmistificar o progresso e a fixar um olhar marcado por uma profunda e inconsolável dor por causa das ruínas que ele produz (Löwy, 2005, p. 73, 75, 78).

A noção de que há um progresso inevitável da humanidade na história está intimamente relacionada à idéia de sua marcha no âmago de um tempo vazio e homogêneo. Portanto, a crítica à idéia de progresso tem como base a crítica da idéia dessa marcha. Hobsbawn (1998, p. 25) parece corroborar a idéia de Benjamin ao afirmar que “o domínio do passado não implica uma imagem de imobilidade social. É compatível com visões cíclicas de mudança histórica, e certamente com a regressão e a catástrofe [...] É incompatível com a idéia de progresso contínuo”.

Do tempo pendular à agoridade (*Jetztzeit*)

Para Benjamin (1994, p. 229) “a história é o objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de agoras”. Adorno comparou essa concepção de tempo da Tese XIV com a noção de tempo do teólogo Paul Tillich, para quem o tempo da graça é *Kairos*, tempo histórico “pleno”, no qual cada instante contém uma chance singular, uma constelação única entre o relativo e o absoluto, oposto ao *Chronos*, o tempo formal, o tempo do relógio. Nessa concepção de tempo benjaminiana, o passado contém o presente, o *Jetztzeit* – “Tempo de agora” ou “Tempo atual”. Em uma das variantes da tese XIV, o *Jetztzeit* é definido como sendo um “material explosivo” que associado ao materialismo histórico constitui o estopim, no sentido de fazer explodir o *continuum* da história com o auxílio de uma concepção do tempo histórico que o percebe como pleno, cheio, carregado de momentos explosivos “atuais”, com alto teor subversivo. O “salto tigrino” na direção do passado consiste na salvação da herança dos oprimidos e nela se inspira a fim de interromper a catastrófica situação presente (Löwy, 2005, p. 119-120).

Assim, a Roma Antiga era para Robespierre um passado carregado de “agoras”, que ele fez explodir do *continuum* da história. A Revolução Francesa se via como uma Roma ressurreta. Ela citava a Roma Antiga como a moda cita um vestuário antigo. A moda tem um faro para o atual, onde

Trilhas Filosóficas

quer que ele esteja na folhagem do antigamente. Ela é um salto de tigre em direção ao passado. Somente, ele se dá numa arena comandada pela classe dominante. O mesmo salto, sob o livre céu da história, é o salto dialético da Revolução, como o concebeu Marx. (Benjamin, 1994, p. 229-230)

Arrancada de seu contexto, a República Romana torna-se um material com grande potencial explosivo no combate a monarquia, com o fim de interromper mil anos de continuidade da história da Europa. A Revolução atual se nutre do passado, como o tigre se alimenta do que encontra na selva. Entretanto, trata-se de um momento frágil, fugidio, que é preciso ser apreendido. Por isso, a imagem do salto do tigre no tempo. Benjamin refere-se a uma imagem furtiva, célere, visível apenas no instante de um relâmpago.

Na Tese XIV, citada acima, pode-se perceber que o tema do idêntico no novo, do velho no novo, e do novo no velho é basilar para a concepção benjaminiana da história. Como já foi discutido, para Benjamin não há verdadeiro progresso na história. Como destaca Mattos (1989, p. 41), o progresso se funde no seu eterno retorno, eventualmente sob um disfarce pior. A tarefa do revolucionário é, no interior desta história que se repete, romper a continuidade histórica, isto é, tanto a continuidade linear, quanto o ciclo infernal do eterno retorno.

A Tese XIV exprime exemplarmente o que de fato interessa a Benjamin: o conteúdo de experiências da Revolução Francesa e não as transformações objetivas a que ela conduziu. Assim, esta idéia de história antilinear, como uma construção, mostra como Robespierre arrancava a “agoridade” do *continuum* do passado. O agora benjaminiano é o “absolutamente presente” como unidade do presente, do futuro e do passado (hegeliano), é o choque, a explosão, a interrupção do curso do mundo. O agora é salto cuja determinação não se encontra nas “leis da História”, mas é realizada por aqueles que constroem a história, são os “heróis”, em sentido benjaminiano. Caso a construção seja realizada pela classe dominante, tem-se a repetição, caso seja pelos dominados, ou pelos oprimidos (os heróis) tem-se a revolução (Mattos, 1989, p. 51-52).

Na Tese XV, Benjamin atribui às classe revolucionárias a consciência de fazer explodir o *continuum* da história. Entretanto, faz-se necessário destacar, ainda com Mattos (1989, p. 68-69), que a agoridade, a noção de tempo benjaminiano não pode ser identificada com um líder, um partido, com uma vanguarda. O herói benjaminiano é qualquer um que esteja à margem e que por isso, tenha a experiência de um tempo que não é homogêneo, nem vazio. Os novos heróis, no sentido benjaminiano da modernidade são marginais, sem vez e nem voz, os a-sociais, os

inadaptados, os vagabundos, os infames, homens que não têm função necessária ou nitidamente definida na economia social. Nessa perspectiva, Benjamin insere novos personagens na “trama histórica”, que antes não eram contemplados pela historiografia dos seus dias, que até então privilegiava os feitos dos “grandes personagens da história”: generais, governadores, estadistas. A concepção benjaminiana de temporalidade viabiliza a inserção daqueles que, como diria Foucault em “A vida dos homens infames”,

nada tendo sido na história, não tendo desempenhado nenhum papel apreciável nos acontecimentos ou entre as pessoas importantes, não tendo deixado à sua roda qualquer traço que possa ser referido, não tem e nunca mais terão existência a não ser ao abrigo precário destas palavras (Foucault, 1994, p. 100).

Faz-se necessário observar que a Tese XII se refere ao proletariado não como “classe revolucionária”, mas sim “classe oprimida, combatente”: aqui, a categoria proletariado é ampliada. Nessa ótica, só é classe revolucionária quem estiver em situação de rompimento com o tempo histórico vazio e homogêneo, dominante. O proletariado não é classe revolucionária em si, como na tradição marxista, mas apenas se torna revolucionária, caso arrisque a interrupção do *continuum* histórico, de forma a ocasionar a instauração do tempo messiânico (Mattos, 1989, p. 68-69).

Na Tese XV, Benjamin acentua a sua crítica à concepção homogênea de tempo, ao identificar, de modo mais preciso, uma temporalidade vazia: a dos relógios. Refere-se a um tempo estritamente automático, quantitativo, sempre idêntico a si mesmo: o tempo dos pêndulos, uma redução do tempo ao espaço. Desde o século XIX, a civilização industrial vive sob a égide do tempo do relógio de bolso ou mesmo de pulso, que oferecem uma medida exata e exclusivamente quantitativa, diferentemente das chamadas sociedades pré-capitalistas, cujo tempo era carregado de significados qualitativos. Para Benjamin, o tempo histórico não deveria ser confundido com o tempo pendular. Ele faz oposição ao tempo mecânico dos relógios em defesa de uma temporalidade histórica messiânica. Contrasta o “infinito temporal qualitativo do messianismo romântico” com o “infinito temporal vazio”, próprio das ideologias do progresso (Löwy, 2005, p. 124-125).

O que é então o tempo messiânico? Como seria possível exprimi-lo por meio de palavras? Na tese XVIII, o tempo de agora (*Jetztzeit*) é definido como pré-figuração do tempo messiânico da legítima história universal. Com a intenção de explicar o conceito de interrupção da história, Benjamin recorre à idéia de mônada messiânica, um breve instante de plena posse da

Trilhas Filosóficas

história que resume a história universal libertada, ou seja, o *Jetztzeit* contém de forma pré-figurada todos os momentos messiânicos do passado. Dessa forma, toda tradição dos oprimidos é concentrada como uma forma capaz de redimir, no tempo presente do historiador (revolucionário), a história do seu estado de petrificação. (Löwy, 2005, p.138-139)

Experiência, memória e redenção

No ensaio *O narrador*, Benjamin acusa o capitalismo de fundar um tipo de sociedade cuja marca é a extinção progressiva da experiência. O homem moderno, exposto aos mais diversos perigos e forçado a concentrar todas as suas forças no sentido de proteger-se do choque, vai perdendo sua memória (individual e coletiva). Viver privado de experiência é o mesmo que viver privado de história, como também da capacidade de integrar-se numa tradição. A experiência “é matéria de tradição, na vida coletiva e particular. Ela se constitui menos a partir de dados individuais fixados na recordação, que de dados acumulados muitas vezes inconscientes, que afluem para a memória” (Benjamin *apud* Rouanet, 1990, p. 49).

O homem comum, ordinário, o passante, totalmente imerso na interceptação do choque, não tem energias disponíveis para a reflexão. Carente de memória, de experiência, destituído de passado, ele se deixa conduzir pela massa, completamente atento aos riscos imediatos, totalmente inconsciente das profundas ameaças que o cerca (Rouanet, 1990, p. 52).

É exatamente nesse fato que consiste a tragédia da modernidade: na descoberta de que o homem moderno é um ser destituído de memória, razão pela qual se deu o erro do historicismo, ao postular uma “imagem eterna do passado”. Entretanto, como já se discutiu, as revoluções instauram uma nova concepção de tempo, que traz novos elementos aceleradores históricos do tempo. A memória, a lembrança, são potencialmente capazes de acalantar a dor, o sofrimento e a morte no sentido de sua redenção. Afinal, não se deve agir de forma que o passado seja recalçado, com o fim de arquivá-lo e de reproduzir a apologia, a perpetuação acrítica do presente. A história, até então, tinha sido crônica destruição do tempo e das coisas corroídas pelo mesmo. A história representa o massacre, somente a memória é possibilidade de redenção, é luta contra a morte. A história só pode ser redenção do destino se a mesma constituir-se de memória. Neste horizonte não haverá distinção entre história e memória (Mattos, 1989, p. 57-58).

A abertura da história no século XIX propicia a busca de uma outra racionalidade, que por ser dialética, quebra a temporalidade informe, rejeita a armadilha da “previsão científica” de cunho positivista e considera a constelação de novidades, o *Jetztzeit* carregado de oportunidades estratégicas. A história aberta significa então numa perspectiva política, por um lado, levar em conta a possibilidade, não a inevitabilidade, do catastrófico; e por outro, a possibilidade de grandes movimentos subversivos, emancipatórios. Com o fim dos grandes relatos, o pior não é mais inevitável, a história continua aberta, ou seja, ela comporta outras possibilidades de desfechos. Faz-se necessário retomar a constatação essencial: cada presente abre uma infinidade de possibilidades de futuro. A abertura do passado quer também dizer que os estandardizados “julgamentos da história” não guardam nada que seja definitivo, imutável. Os “dossiês históricos” podem ser reabertos, as vítimas que foram caluniadas pela história podem ser reabilitadas, as esperanças e aspirações vencidas podem ser reatualizadas, combates que foram esquecidos podem ser redescobertos (Löwy, 2005, p. 150, 152, 157).

De acordo com a concepção de temporalidade benjaminiana, a redenção consiste em, pacientemente, escavar o amontoado de ruínas que o passado esconde; recolher os indícios historiográficos não para repetir, reproduzir o passado como ele foi, mas garimpar o que nele foi suprimido, a fim de reconstruir o passado dos esquecidos, dos que tiveram suas vozes silenciadas, trazer à tona o que foi relegado ao esquecimento, ou no máximo, às notas de rodapé da dita “História Oficial”: nisto consiste o caminhar na contra-mão da história. A honra da pesquisa histórica é clarear a obscuridade daqueles que morreram no esquecimento e na irrealização. E nesse sentido, pode-se falar em memória redentora ou em uma história aberta.

Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, v. 1).

Trilhas Filosóficas

- BENJAMIM, Walter. *Rua de mão única*. Trad. Rúbens Torres Filho. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. (Obras escolhidas, v. 2).
- BENJAMIM, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Trad. Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas cidades; Ed. 34, 2002.
- BRONNER, Stephen Eric. *Da teoria crítica e seus teóricos*. Trad. Tomas R. Bueno e Cristina Meneguelo. Campinas: Papirus, 1997.
- DOSSE, François. *A história*. Trad. Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003.
- FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Presença, 1994. p. 89-128.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Seis teses sobre as “Teses”. *Cult*: revista brasileira de cultura, São Paulo, ano 9, n. 106, set. 2006, p. 50-53.
- HOBBSAWN, Eric. *Sobre história*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “sobre o conceito de história”*. Trad. Vanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MATTOS, Olgária C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- PLEKHANOV, Guiorgui. *A concepção materialista da história*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- ROCHLITZ, Rainer. *O desencantamento da arte: a filosofia de Walter Benjamin*. Trad. Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru: EDUSC, 2003.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o Anjo*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- WOLIN, Richard. *Labirintos: em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros*. Trad. Maria José Figuerêdo. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. 4. ed. Brasília: UnB, 1998.