



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE – ICA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JOAQUIM IARLEY BRITO ROQUE**

**CONTINUIDADE E DESCONTINUIDADE: A LÓGICA DO FRAGMENTO NA  
FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN**

**FORTALEZA**  
**2013**

**JOAQUIM IARLEY BRITO ROQUE**

**CONTINUIDADE E DESCONTINUIDADE: A LÓGICA DO FRAGMENTO NA  
FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN**

Dissertação submetida à Coordenação do  
Curso de Pós-Graduação em Filosofia da  
Universidade Federal do Ceará como  
requisito parcial para obtenção do grau de  
Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Epistemologia

Orientador: Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque  
Leal.

**FORTALEZA  
2013**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca de Ciências Humanas

- 
- R69c Roque, Joaquim Iarley Brito.  
Continuidade e descontinuidade : a lógica do fragmento na filosofia de Walter Benjamin / Joaquim Iarley Brito Roque. – 2013.  
116 f. , enc. ; 30 cm.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2013.  
Área de Concentração: Epistemologia e filosofia social e política.  
Orientação: Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal.
1. Benjamin, Walter, 1892-1940 – Crítica e interpretação. 2. Teoria do conhecimento. 3. Alegoria.  
4. Apresentação (Filosofia). 5. Monadologia. I. Título.

**JOAQUIM IARLEY BRITO ROQUE**

**CONTINUIDADE E DESCONTINUIDADE: A LÓGICA DO FRAGMENTO NA  
FILOSOFIA DE WALTER BENJAMIN**

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Filosofia, da  
Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre  
em Filosofia. Área de Concentração: Epistemologia

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará – UFC

---

Prof. Dr. Eduardo Jorge Oliveira Triandópolis  
Universidade Estadual do Ceará – UECE

---

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros  
Universidade Federal do Ceará – UFC

Aos meus Pais, Joaquim Roque e Lucélia Brito. Aos meus irmãos Isana, Ianna e Isaac, e aos meus sobrinhos, fontes que emanam energia infinita.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à minha mãe, Raimunda Lucélia Roque de Brito, que sempre se fez apoiadora e presente nas minhas decisões, me orientando para o melhor caminho com todo amor e dedicação;

Aos meus irmãos Isana, Ianna e Isaac, a meu sobrinho e sobrinhas, e ao meu pai, Joaquim Roque Neto, por colaborarem na construção do meu caráter e fazerem minha vida ganhar cada vez mais sentido;

Ao meu orientador, Professor Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal, por acreditar em minha capacidade, acompanhando o desenvolvimento das pesquisas e pelo incentivo contínuo;

Ao professor Dr. Eduardo Triandópolis pela atenção e disposição em acompanhar a finalização de mais um trabalho produzido por mim;

Ao professor Dr. Fernando Barros pela atenção e dedicação na orientação tanto dos trabalhos de pesquisa, quanto das vidas acadêmicas de seus alunos;

À Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Maria Terezinha de Castro Callado pelas orientações conceituais e “conversas benjaminianas” que contribuíram para a realização do presente trabalho;

Ao corpo docente do Curso de Pós-Graduação em Filosofia UFC, pela dedicação e empenho, e principalmente pelos incessantes sermões que nos orientaram para o caminho da ética em nossas relações;

À CAPES, pelo apoio que me foi concedido em forma de bolsa de estudos para que eu pudesse continuar minha trajetória acadêmica com menos adversidades.

*“Não quero de modo algum que fabriquemos teorias, elas têm que aparecer de repente na nossa casa feito convidados inesperados, na hora em que estamos ocupados com pesquisas de detalhes”.*

*Sigmund Freud*

## RESUMO

O presente trabalho se propõe a apresentar o itinerário filosófico seguido por Walter Benjamin (1892-1940) destacando o quanto sua “gnoseologia” pretende superar a lógica dedutiva e sistemática das ciências e alcançar a lógica fragmentária da realidade atual sem encobrir todos os elementos que a constituem. O pensador lança na introdução crítica-epistemológica de sua obra *Origem do Drama Barroco Alemão* e em sua *Passagens* conceitos como os de alegoria, monadologia, montagem, apresentação, dentre outros, em uma perspectiva filosófica que de forma inovadora e original tenta ressaltar a necessidade de levantarmos questões referentes ao primado do fragmentário sobre o sistemático no âmbito dos métodos e das teorias filosóficas de nosso tempo. Ressaltando as particularidades de tal proposta epistemológica, e como esta se aplica no todo de sua filosofia apresentaremos o quanto sua crítica se direciona para o positivismo, o historicismo, e principalmente às concepções filosóficas oriundas do idealismo absoluto. Contra tal perspectiva o pensador aplica a lógica do fragmento, da descontinuidade, na construção de suas *Teses sobre o conceito de história* destacando o quanto é emergente a necessidade de se fundar uma filosofia contrária ao procedimento lógico-dedutivo e matemático por estes se realizarem de forma resumida e didática, deixando de lado o problema da expressão do singular. Por fim, o presente trabalho pretende demonstrar o quanto o método filosófico de Benjamin se baseia em uma apresentação contemplativa da verdade posta a partir de uma configuração descontínua e intencional na qual os fenômenos são salvos sem perderem sua particularidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Gnoseologia, alegoria, apresentação, fragmento, monadologia.

## **ABSTRACT**

This paper aims to present the philosophical itinerary followed by Walter Benjamin (1892-1940) highlighting how their "gnoseology" aims to overcome the systematic deductive logic and science and achieve fragmentary logic of current reality without cover all elements that form. The Thinker launches in the introduction-epistemological critique of his work *Origin of German Baroque Drama* and its Cheap concepts like allegory, monadology, assembly, presentation, among others, in a philosophical perspective that in an innovative and original attempts to highlight the need for we raise questions regarding the primacy of fragmentary on systematic within the methods and philosophical theories of our time. Emphasizing the particularities of such epistemological proposal, and how it applies in all of his philosophy present how his criticism is directed to the positivism, historicism, and especially the philosophical conceptions derived from the absolute idealism. Against such a perspective thinker applies the logic of the fragment, the discontinuity in the construction of his *Theses on the Philosophy of History* is emerging as highlighting the need to establish a philosophy contrary to procedure and logical-deductive mathematical for these are held in a summarized and didactic, leaving aside the problem of singular expression. Finally, the present work aims to demonstrate how the philosophical method Benjamin is based on a presentation called contemplative truth from a discontinuous and intentional setting in which phenomena are saved without losing their distinctiveness.

**KEYWORDS:** Gnoseology, allegory, presentation, fragment, monadology.

## SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | 8   |
| <b>CAPÍTULO I – A TEORIA CRÍTICA DO CONHECIMENTO</b> .....             | 16  |
| 1.1 O modelo tratadístico e a reflexão filosófica .....                | 16  |
| 1.2 Monadologia e Linguagem .....                                      | 30  |
| 1.3 O drama barroco e a análise dos extremos .....                     | 39  |
| <b>CAPÍTULO II – O PROBLEMA DA VERDADE</b> .....                       | 47  |
| 2.1 Uma Crítica ao conceito de Experiência em Kant .....               | 47  |
| 2.2 A impossibilidade da narração e a reminiscência .....              | 54  |
| 2.3 A narração e o lado épico da verdade .....                         | 61  |
| <b>CAPÍTULO III – A LÓGICA DO FRAGMENTO</b> .....                      | 69  |
| 3.1 A lógica do fragmento nas teses sobre o conceito de história ..... | 69  |
| 3.2 Continuidade, descontinuidade e rememoração histórica .....        | 81  |
| 3.3 A história enquanto mônada .....                                   | 92  |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....                                      | 105 |
| <b>REFERÊNCIAS</b> .....   | 108 |

## INTRODUÇÃO

Realizando uma breve aproximação histórico-cultural diante da Alemanha do século XX, podemos encontrar no que concerne à singular produção de conhecimento, um vasto campo fértil, onde não somente foram criados e desenvolvidos estudos voltados para o melhoramento da indústria tecno-científica, mas também, e na contramão desta ideia de “progresso” pela via econômica, a instauração de um movimento voltado para a análise crítica das condições político-sociais da Alemanha, a saber, o movimento filosófico, sociológico e político caracterizado pelas investigações da “Teoria Crítica”, agrupado quando da criação, por decreto do Ministério da Educação em 1923, do *Institut für Sozialforschung*, conhecido após a Segunda Guerra, por volta da década de 50, como Escola de Frankfurt.

Por volta das décadas de 20 e 30 o cenário intelectual de grande parte da Europa estava marcado principalmente pelos pensamentos de Sigmund Freud (1856-1939)<sup>1</sup> e Karl Marx (1818-1883). Tais visadas teóricas pareciam proporcionar ao frankfurthianos os princípios básicos para que pudessem promover a partir da análise de acontecimentos históricos como a Primeira Guerra Mundial e a ascensão do nazismo e da necessidade de discutir temas antes esquecidos, um vigoroso debate sobre cultura, política, arte, ciência, dentre outros temas. Pensadores como Adorno (1913-1969), Horkheimer (1895-1973), Habermas (1929) e Marcuse (1898-1979) estavam sempre presentes nas discussões promovidas pela Escola de Frankfurt. Já outros pensadores preferiam apenas contribuir com tais discussões sem tomar para si mesmos o título de integrantes do movimento. Dentre esses pensadores se encontrava o filósofo alemão Walter Benjamin (1892-1940).

Como afirmam Andrew Benjamin e Peter Osborne,<sup>2</sup> nós podemos apontar diversos “Benjamins”: o crítico aguçado do mundo literário, o marxista, o judeu, o melancólico. Mas mesmo envoltos em perspectivas tão díspares, da aparentemente contraditoriedade de um mesmo pensador, estaremos a buscar o fundamento de todos os seus apontamentos e proposições em suas singulares reflexões filosóficas. Nesse sentido, para compreendermos pelo menos minimamente um autor como Benjamin, não podemos deixar de reconstituir,

---

<sup>1</sup> Quando afirmamos essa nova vertente não queremos dizer que as ideias de Freud foram incorporadas a teoria crítica, mas sim, afirmar que o freudismo é: “uma interioridade constitutiva, que habita seu corpo teórico e permite a Teoria Crítica pensar seu objeto, pensar-se a si mesma, e pensar o próprio freudismo enquanto momento da cultura” (ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p.1).

<sup>2</sup> BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. *A filosofia de Walter Benjamin: Destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.

ainda que em linhas muito gerais, os fatos históricos que a transformaram sua vida e seu itinerário filosófico.

Walter Benjamin, como afirma Konder,<sup>3</sup> se defrontou, na Alemanha, com os problemas de uma sociedade que havia realizado com bastante atraso sua unificação nacional e com o fato de seu país de origem está marcado por uma forte tradição antidemocrática, que como tal, não reservara espaço para a participação popular na política. Nesse contexto, os trabalhadores unidos mesmo que ilegalmente criaram o Partido Social Democrático dos Trabalhadores Alemães que já no início do século XX era o partido com o maior número de integrantes pertencentes à massa. Esse processo de construção política teve consequências importantes para a assimilação das ideias introduzidas por Marx em *O Capital*. O pensamento de Marx uniu-se ainda às reflexões cientificistas de Darwin e Spencer, que já possuíam grande respeito por parte dos trabalhadores “esclarecidos”. Tais perspectivas ao se cruzarem promoveram efetivamente mudanças na forma de pensar dos integrantes do movimento socialista, que assim, tomaram consciência de que o sujeito humano não era nenhuma marionete que pudesse ser controlada pela economia. Os trabalhadores, a partir de então, não apenas podiam ter consciência de tal fato, como podiam também conhecer alguns meios para alterar a ordem das coisas.

Benjamin observava, embora com muita desconfiança, o sucesso do operariado ao conquistar alguns direitos diante da burguesia e o fato de alguns líderes socialistas tomarem o marxismo a partir de diversas interpretações. Mas foi quando Lênin, Stálin, embora com modelos dispares de governo, e outros líderes socialistas chegaram ao governo que pensadores como Benjamin puderam comprovar os motivos de sua desconfiança, pois o marxismo, antes visto como teoria revolucionária passava a aceitar contraditoriamente a objetividade dos métodos cientificistas. Foi nesse espaço que surgiu o mito do *progresso* (*Fortschritt*). Esse receio por parte do pensador em aceitar que nas várias esferas do mundo da vida o progresso se apresentava é oriundo de sua recusa imediata ao positivismo enquanto ideologia mais adequada para se pensar a sociedade. A nova ideia que surgira com o capitalismo de que o curso histórico está sempre em direção positiva, de crescimento, de evolução, para Benjamin é ariscada, pois coloca o homem não mais como o responsável por dirigir o curso de sua própria história e o curso da sociedade que deseja. A nova ideologia do progresso então, marcada por certo determinismo, seria para o pensador, algo bastante prejudicial ao movimento socialista e ao curso da civilização, pois na sua concepção não

---

<sup>3</sup> KONDER Leandro. *O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 3.

existe um progresso histórico contínuo como apontava a historiografia de seu tempo, mas sim, uma história que só pode ser entendida com justiça pela perspectiva dos vencidos. Esta história não é contínua, linear, mas sim marcada por rupturas, relances, momentos, essa visada seria a única capaz de recuperar o papel da singularidade sem perder a imagem do todo.<sup>4</sup> Por fim, as próprias experiências vividas por Benjamin o fizeram repelir qualquer ideia de triunfalismo, de que a história era construída por vencedores, de que estávamos sempre embarcados no trem do progresso, como afirmavam muitos historiadores europeus. O pensador, embora promova tal crítica, não põe em jogo uma ou outra ideologia, mas sim, prefere tratar de suas consequências. É na tentativa de construir uma nova visão de seu tempo que Benjamin escreve suas *Teses sobre o conceito de história*, que versa principalmente sobre qual deveria ser o papel do verdadeiro pensador *materialista histórico* diante da sua tarefa de escrever a própria história diante dos fatos.

Nesse sentido, Benjamin tenta resgatar em seu livro sobre o *Drama Barroco* algumas das multiplicidades de estímulos que possibilitam uma reflexão minuciosa sobre como o barroco está presente em nós, em nossa capacidade de ver na história “tudo que é prematuro, sofrido e malogrado”<sup>5</sup> para que, assim, afastemo-nos da perspectiva dos historiadores que sustentam o discurso dos opressores, dos regimes totalitaristas, os quais contribuem para a disseminação da forma linear e positivista de se compreender a história.<sup>6</sup> Para tal, Benjamin recorre à apresentação (*Darstellung*) alegórica e promove o confronto do passado com o presente em uma perspectiva política e epistemológica na qual se apresentam o sistema jurídico do principado barroco e as figuras do tirano e do mártir enquanto mônadas temporais da pré-história da ambivalência da condição da cultura em seu estágio avançado.<sup>7</sup>

Foi a partir de leituras singulares da cultura, da política, da arte, e da proposta epistemológica que dominava a academia de seu tempo, feitas diretamente ao desenvolver o tema do *more geométrico* cartesiano e da história ininterrupta, que mesmo diante de várias rejeições do público especializado, Benjamin traçou uma crítica veemente à filosofia sistemática de seu tempo ao confrontar e colocar temas até então esquecidos de volta à

---

<sup>4</sup> Tal concepção nos remete à Teoria do Conhecimento de Benjamin, que congrega como veremos melhor adiante, o idealismo de Platão, as mônadas de Leibniz, em uma perspectiva que tenta escapar do universalismo conceitual hegeliano ao salvar as ideias no âmbito dos fenômenos.

<sup>5</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. br. de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 46.

<sup>6</sup> Aqui reside a temática principal a ser discutida por Benjamin nas teses *Sobre o conceito de história*. Vale ressaltar que a análise de um escrito benjaminiano requer necessariamente visitas a outras obras, pois o primado do fragmentário sobre o sistemático nos impele a tal movimento.

<sup>7</sup> Benjamin procura mostrar como a política da corte, assim como a de seu tempo, são estagnadas. Para tal, expõe a dinâmica política do principado barroco apontando que a manutenção da “ordem” social e política eram possíveis pelo consenso entre os indivíduos.

perspectiva do desvelamento da totalidade da realidade. Assim se colocam ainda, por exemplo, sua dissertação produzida com o intuito de conquistar a livre-docência (que lhe foi negada), *Origem do Drama Barroco Alemão (Ursprung des deutschen Trauerspiels)* e sua obra sobre as *Passagens (Das Passagen-Werk)*.

Torna-se central para o entendimento de como se estrutura o pensamento filosófico de um autor que tentemos compreender a partir de quais concepções se estrutura sua Teoria do Conhecimento. Tal tarefa se torna ainda mais crucial pela própria forma de exposição filosófica escolhida por Benjamin e por este ter se dedicado pouco (se compararmos ao quanto ele se dedicou a outros temas) à construção de uma proposta epistemológica extensa, embora defenda que sem ela o prédio em que habita o conhecimento humano corra o risco de se fechar em um sistema inerte e improdutivo. Portanto, tomando como base a indicação de que o pensamento benjaminiano é na sua singularidade filosófico, como afirmava seu amigo e incentivador G. Scholem (1897-1982), o qual negava a posição defendida por Hannah Arendt (1906- 1975) de que Benjamin era acima de tudo um crítico literário, um “homem de letras”,<sup>8</sup> nos lançaremos à tarefa de realizar uma leitura de seu pensamento acerca de uma temática bastante específica, a saber, a sua teoria ou crítica do conhecimento.<sup>9</sup>

As considerações postas no prefácio epistemológico-crítico do *Trauerspielbuch (livro sobre o Drama Trágico)* e seu objetivo principal, que constitui verdadeiramente o desenvolvimento de uma lógica singular para o conhecimento, estão ligadas à necessidade benjaminiana de discutir como ocorreu a transformação do saber (*Wissen*) em poder (*Haben*), processo no qual a verdade (*Wahrheit*) acabou por ser excluída. Benjamin, portanto, mostra que o processo de objetivação posta pelo positivismo cientificista marcado pela matematização do mundo ao ser incorporado pela filosofia acaba por transformar o conhecimento em conteúdo despojado de algum tipo de verdade. O pensamento produzido pelos moldes do sistema filosófico promove, segundo Benjamin, um aniquilamento do particular a partir das generalizações postas pela dedução. O prefácio *Erkenntniskritische Vorrede (prefácio epistemológico-crítico)* é dedicado, como afirma Callado,<sup>10</sup> portanto, à

---

<sup>8</sup> Cf. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses Sobre o conceito de história*. São Paulo: Boitempo, 2005, p.13.

<sup>9</sup> Tal afirmação tem como base o apontamento que nos foi dado na apresentação da obra “Origem do Drama Barroco Alemão”, na qual Sérgio Paulo Rouanet aponta a teoria do conhecimento benjaminiana como a chave que nos abrirá diversas portas no estudo e leitura do pensador judeu alemão (Cf. BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*, p. 13).

<sup>10</sup> CALLADO, Tereza de Castro. *Walter Benjamin e a Experiência da Origem*. Fortaleza: Ed. UECE, 2006, p. 35.

tarefa de denunciar a normatização ideológica e substituí-la pela atitude de retornar da investigação ao mesmo objeto, sem a mediação de qualquer processo dedutivo.

Como o procedimento epistemológico benjaminiano procede por apresentação de ideias e estas não podem ser postas *more geométrico*, o pensador lança mão de um novo elemento reflexivo possibilitado pelo modelo dos tratados medievais, a saber, a contemplação (*Betrachtung*). A contemplação é que proporciona ao homem a capacidade de refletir e meditar verdadeiramente sobre o mundo das coisas. Assim, Benjamin elege e aplica em seus escritos o modelo tratadístico, pois, na sua concepção, os tratados, assim como os mosaicos da idade média, são capazes de justapor elementos isolados e heterogêneos que representam a situação de ambiguidade e dispersão em que se dá a cultura e a verdade. Portanto, Benjamin reage à continuidade própria dos sistemas filosóficos e apresenta uma nova forma de abordar os problemas. Na sua concepção, se existe um procedimento capaz de não se perder no pseudo-universal da média este é construído seguindo a lógica do fragmento, pois nela, o particular não mais está obrigatoriamente condenado a concordar com o universal. É a partir dessa leitura, por exemplo, que o pensador afirma que os conceitos da história tradicional não podem deixar de ser analisados pelo caleidoscópio, pois ele é capaz de, a partir de cada giro, demonstrar uma nova ordem para as coisas.<sup>11</sup>

Também em *Das Passagen-Werk (Projeto das Passagens)*, mais precisamente no caderno *N - Teoria do conhecimento, Teoria do progresso*, Benjamin apresenta a partir de uma disposição metacrítica acerca da possibilidade do conhecimento, tanto a planta teórica de seu pensamento, quanto o cerne, o núcleo epistemológico de suas reflexões. Montando uma colagem material através da idealização do projeto em torno das passagens parisienses Benjamin ocupa-se de uma crítica às teorias míticas da história atacando fundamentalmente o mito do automático *progresso* histórico e, por conseguinte, teleológico, que fora cristalizado, propagado e acentuado pelas teorias metafísicas da história e criticado durante a ascensão das correntes historiográficas europeias do século XIX. Tal tarefa é realizada à medida que Benjamin observa que as galerias e personagens típicos da capital francesa, podem ser entendidos enquanto pedaços, *fragmentos* que não devem ser vistos simplesmente como partes, mas enquanto mônadas,<sup>12</sup> remetendo-se a um conceito posto por Leibniz, pois estas se

---

<sup>11</sup> BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Trad. br. de Carlos Barbosa e Hemerson Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 154.

<sup>12</sup> LEIBNIZ, G. W. *A monadologia e outros textos*. Trad. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.

apresentam como *indivíduos exemplares*, na perspectiva em que estes podem revelar uma época.

Nesta mesma perspectiva epistemológica Benjamin escreve textos como *Experiência e Pobreza* e *O Narrador*. Escritos que apresentam algumas semelhanças básicas, embora, como afirma Jeanne Marie Gagnebin, promovam diagnósticos diferenciados a cerca da condição da cultura.<sup>13</sup> Oferecendo-nos referências essenciais para a compreensão da articulação entre os conceitos de Experiência (*Erfahrung*) e Vivência (*Erlebnis*), através dos quais Benjamin elabora sua análise crítica da modernidade e sua crítica ao positivismo, tais produções apresentam fixamente a ideia de que em sentido estrito, a realidade, de alguma forma é estruturada linguisticamente, e como tal, sua interpretação necessita de uma hermenêutica filologicamente articulada. Tal concepção sofre grande influência da Psicanálise, que mesmo na época de Freud dedicava um lugar especial à linguagem no processo de construção e estruturação da personalidade individual e coletiva e consequentemente ao processo de passagem do estado selvagem ao cultural.<sup>14</sup>

As transformações da pós-modernidade,<sup>15</sup> na ótica benjaminiana, afetaram as relações entre os homens nas mais variadas esferas, tais como: a educação, a tecnologia, o direito, a cultura, o trabalho, e por fim, a sua capacidade intelectual crítica. Benjamin aponta, portanto, que tais mudanças promoveram um duplo movimento, a transformação dos modos de vida objetivos e o modo de funcionamento psíquico daqueles que se encontram atingidos de alguma forma por esse novo ritmo de vida.

Benjamin afirma que após o triste e pobre acontecimento da primeira guerra mundial nada mais pode ser chamado de experiência, visto que esta é passada quase sempre pela tradição oral, pois “os combatentes tinham voltado silenciosos dos campos de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos”.<sup>16</sup> O silêncio daqueles que tinham passado pelo terror da guerra somente representava que algo tinha mudado na forma como estes se colocavam na sociedade. Os que antes eram cidadãos ávidos por lutar em prol de sua nação se tornaram indivíduos perdidos no tempo e no espaço, homens cuja experiência da

---

<sup>13</sup> No prefácio da coletânea de escritos, conhecida como: *magia e técnica, arte e política*, Jeanne Marie Gagnebin afirma que Benjamin aponta o mesmo diagnóstico quanto à questão da narratividade embora siga vias diferentes de apreciação (Cf. BENJAMIN, Walter. “Prefácio”, in *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. Trad. br. de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.10).

<sup>14</sup> FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Editora Standart brasileira, Imago, 2006.

<sup>15</sup> O uso do termo pós-moderno pode nos levar a uma extensa discussão sobre o que foi fundamental para afirmarmos que a modernidade foi ultrapassada de fato e deve ser aqui entendido no mesmo sentido próprio e estrito tal como foi cunhado por Lyotard em sua obra sobre a condição pós-moderna. Cf. LYOTARD, J. -F. *A Condição Pós-Moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. José Olímpio, 2000.

<sup>16</sup> BENJAMIN, Walter. *Experiência e Pobreza*, in *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*, p. 115.

guerra tinha atingido de forma tal, que suas mentes estariam buscando nas *fantasias da loucura* um mundo menos tenebroso. A fuga da padronização, da disciplina, das formas de controle das massas pode ser observada se analisarmos, por exemplo, o movimento da arte moderna, que para Benjamin, deveria ser entendida enquanto uma reação ao processo de universalização ideológica.

O discurso benjaminiano, apresentado nos textos da década de 30, mostra-nos quais os principais motivos da derrocada da experiência diante da vivência, assim como a necessidade de seu resgate. Quando Benjamin afirma que “as ações da experiência estão em baixa”,<sup>17</sup> ele quer ressaltar a situação de ambivalência em que vivemos, pois no mesmo espaço onde ocorre o processo rápido de desenvolvimento do capitalismo, da técnica, da destruição dos moldes artesanais de produção, a experiência fundada na narrativa, na relação entre o narrador e o ouvinte, também se perde devido a força do processo de secularização,<sup>18</sup> que na sua concepção toca todas as relações, sejam dos grupos humanos, sejam das próprias relações de trabalho. O processo de secularização, segundo Benjamin provoca certa disseminação de valores e de discursos. O homem contemporâneo não encontra mais nenhum discurso que possa nortear suas ações. Assim, assistimos na modernidade a “mudança na estrutura da experiência”: a experiência, que antes era inscrita numa temporalidade comum a várias gerações, garantindo a existência de uma memória coletiva e, por conseguinte, de uma íntegra e verdadeira formação (*Bildung*), transforma-se em vivência, tornando-se assim, inelutavelmente privada, inacessível e incomunicável, envolta pelo tempo acelerado do capitalismo, em que a imediatividade molda as ações do homem.

Benjamin reúne também nas *Teses sobre o conceito de história*, imagens do que é desprezado e esquecido pela ordenação da história progressiva. Sua tarefa parece ser voltada ao ato de salvar a história dos sofrimentos acumulados da humanidade e, ao mesmo tempo, dar uma nova face às suas esperanças frustradas. Seu grande desafio, portanto, é construir um conceito de história que corresponda à verdade daqueles a quem a tradição da dominação e o ritmo contínuo da história fizeram calar. O futuro, como posto nas *Teses* não é essa projeção grandiosa do tempo na linha evolutiva da história, mas o justamente o seu desvio em direção ao passado, para que um ato de justiça possa libertá-lo de sua eterna repetição como

---

<sup>17</sup> Idem, p.114.

<sup>18</sup> O processo de secularização, tal qual como compreende Benjamin, coincide com a concepção de MARRAMAIO. Este entende que o processo de secularização é o resultado da confluência no tempo e no espaço de uma série de processos de longa duração, analiticamente distinguíveis e às vezes concreta ou historicamente identificáveis. (Cf. MARRAMAIO, Giacomo. *Poder e secularização: As categorias do tempo*. São Paulo: Editora da universidade Estadual Paulista, UNESP, 1995, p. 32).

sofrimento e opressão. O que está em questão é a crítica de Benjamin à teoria social-democrata do progresso e à filosofia da história de sua época, e isso em nome de uma tradição da injustiça, que ele resgata do esquecimento. A história, nesse sentido, deve ser entendida a partir da lógica do fragmento, da descontinuidade e não enquanto uma rede ininterrupta de fatos que por continuidade parecem realizar uma teleologia.

Neste sentido Benjamin lança em sua crítica-epistemológica conceitos como: alegoria, monadologia, montagem, dentre outros, em uma perspectiva dialética que de forma inovadora e original tenta apontar para a necessidade de levantarmos questões referentes ao primado do fragmentário sobre o sistemático no âmbito dos métodos e das teorias filosóficas de nosso tempo. Ressaltando as particularidades de tal proposta epistemológica, como a nítida crítica direcionada para a ideia de filosofia enquanto sistema e sua defesa do modelo tratadístico e da apresentação, tentaremos apontar quais os elementos presentes na crítica do conhecimento posta por Benjamin que o levam a afirmar que a ideia de filosofia enquanto sistema traz consigo o perigo da instauração de um sincretismo metodológico que tenta pretensamente capturar a verdade numa rede linear de entendimento.

O presente trabalho, portanto, pretende seguir uma linha de compreensão conceitual que possibilite a elucidação de alguns temas cruciais para o entendimento do pensamento filosófico de Walter Benjamin a partir da explicitação de como se articula sua crítica do conhecimento a partir da lógica do fragmento. Uma das maiores dificuldades apresentadas para a realização de uma leitura filosófica de Benjamin pode residir na hercúlea tarefa de encontrar alguma linha conceitual que possa acompanhar o itinerário de seu pensamento, promovendo a destruição de alguns conceitos e o autoquestionamento, que como tal, acompanha suas reflexões. Entretanto, se seguirmos a lógica da descontinuidade posta pelo autor podemos notar no quadro geral de suas reflexões uma forte continuidade, mesmo que subterrânea, que o leva e nos faz sermos levados com frequência, a reassumirmos ideias que antes pareciam ter sido esgotadas.

Apoiado no materialismo histórico, no itinerário freudiano, nas suas origens judaicas e articulando influências tão contraditórias e ricas como o romantismo alemão, o messianismo judaico e o marxismo, o pensamento de Walter Benjamin se constitui a partir de uma análise própria e original da situação cultural, econômica e política da Alemanha de seu tempo. Tarefa que só poderá ser realizada a partir de uma concepção epistemológica capaz de captar as nuances de um tempo marcado pela dispersão de seus elementos.

# CAPÍTULO I

## A teoria crítica do conhecimento

### 1.1 O modelo tratadístico e a reflexão filosófica

A tese sobre a *Origem do Drama Barroco Alemão* apresentada por Walter Benjamin à Universidade de Frankfurt em 1925, como dissertação (*Habilitationsschrift*) para conquistar a Livre-docência, e as suas *Passagens* configuram obras de suma importância, digamos até obrigatórias, para quem quer se lançar sobre os inúmeros escritos benjaminianos. O livro sobre o Drama Barroco se torna ainda mais crucial à medida que nos lança diante de uma leitura repleta de desdobramentos e nuances própria dessa época. Benjamin nos fornece um caminho que nos permite saltar as dificuldades inerentes à própria compreensão da época Barroca.

Benjamin inicia sua exposição quanto à Teoria do Conhecimento na medida em que afirma sob qual modelo de filosofia pretende erigir suas reflexões. E no prefácio afirma: “É característico do texto filosófico confrontar-se, sempre de novo, com a questão da apresentação (*Darstellung*).<sup>19</sup> Partindo da presente afirmação o autor desenvolve seu método, seu procedimento filosófico, e assim, sua Teoria do Conhecimento. O conceito de apresentação, ou ainda, exposição, tem um papel central no contexto seu prefácio epistemológico-crítico, pois sua amplitude nos coloca diante da visada benjaminiana de que esse conceito é determinante em seu método justamente por defender que a apresentação é um procedimento filosófico capaz de se diferenciar tanto do procedimento matemático cartesiano como de todo sistema construído lógica e dedutivamente.

Benjamin tece de imediato uma crítica a toda proposta de filosofia que se mostre subjugada e reduzida ao conceito de sistema, pois, segundo o seu entendimento, este conceito, característico da filosofia, defendido e exposto por G.W. F. Hegel (1770-1831) e aceita ainda por alguns pensadores do século XIX, faz a reflexão filosófica sofrer uma constante ameaça.

Na medida em que a filosofia é determinada por esse conceito de sistema, ela corre o perigo de acomodar-se num sincretismo que tenta capturar a

---

<sup>19</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*, p.15.

verdade numa rede estendida entre vários tipos de conhecimento, como se a verdade voasse de fora para dentro.<sup>20</sup>

Devemos entender que uma proposta filosófica, dita sistemática, possui algumas características que devem por nós ser apresentadas a título de diferenciação. Um sistema filosófico só pode ser compreendido como tal se, no momento de sua construção, a totalidade de seu discurso não tenha se levantado a partir de algumas premissas iniciais que, quando ligadas umas as outras dedutivamente, possibilitam a construção de um projeto filosófico coerente, coeso e lógico, o qual permite a compreensão do universal numa rede estendida de relações interdependentes. Este entendimento de filosofia enquanto saber absolutamente sistemático configura para Benjamin o caminho mais próximo do abismo profundo onde muitos pensadores tendem a cair. Somente aqueles que não se deixam levar pela ilusória clareza do sistema podem compreender a verdadeira relação entre o universal e o particular.<sup>21</sup>

Benjamin não tece uma crítica destrutiva e vazia, que sem propor algo novo faça seu apontamento se dissipar no abismo do nada, ele prefere e propõe cobrir esse vazio apresentado pelo sistema com o modelo do tratado, onde o “Método é caminho indireto, é desvio”.<sup>22</sup> Assim, para não cair em uma absoluta ausência de rigor metodológico, Benjamin elege e aplica em seus escritos o modelo tratadístico, pois, na sua concepção, os tratados, assim como os mosaicos da idade média, “justapõem elementos isolados e heterogêneos e nada manifesta com mais força o impacto transcendente, quer da imagem sagrada quer da verdade”.<sup>23</sup> Tal afirmação aponta para o fato de que a mudança de postura filosófica diante da realidade é uma exigência daquele que pretende defender a descontinuidade perante a falsa ideia de coerência ininterrupta do sistema. Assim, a alternativa ao sistema, indicada por Benjamin pelo tratado, visto como a melhor forma, e pela contemplação, vista como o procedimento mais apropriado para a filosofia, resultam não em um sistema lógico matemático fechado, mas em um todo aberto, que pode ser pensado a partir de diversas perspectivas.

Na epígrafe posta como abertura da obra sobre o Drama Barroco o filósofo lança mão de um fragmento retirado da obra de Goethe intitulada *Materiais para a história da doutrina das cores*, e nos apresenta de forma aforismática um traço determinante de sua filosofia, a

---

<sup>20</sup> Idem, p.50.

<sup>21</sup> Trata-se aqui de abandonar um modelo de filosofia que se mostrou durante séculos bastante rigoroso em seu método, mas que não foi capaz de acompanhar e analisar adequadamente a totalidade de fenômenos que se apresentaram na modernidade. Apresentação e representação possuem sentidos diferentes, mas aqui utilizaremos os dois termos no sentido não cartesiano de representação.

<sup>22</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.50.

<sup>23</sup> Ibidem, p.51.

saber, que a totalidade só pode ser alcançada pela apresentação do singular. Na passagem apontada por Benjamin, a filosofia e a ciência acabam por ser equiparadas com a arte e, com isso, nos levam a notar que para o autor no mínimo duas novas condições para o método filosófico se apresentam.

Dado que nem no conhecimento nem na reflexão nos é possível chegar à totalidade, porque àquele falta a dimensão interior e a esta a exterior, temos necessariamente de pensar a ciência como arte, se esperarmos encontrar nela alguma espécie de totalidade. Essa totalidade não deve ser procurada no universal, no excessivo; pelo contrário, do mesmo modo que a arte se manifesta sempre como um todo em cada obra de arte particular, assim também a ciência deveria poder ser demonstrada em cada um dos objetos de que se ocupa.<sup>24</sup>

Como notamos no fragmento, na concepção de Benjamin, tanto a ciência quanto a filosofia procuram abarcar a totalidade e nesse sentido, devem ser pensadas enquanto arte, pois é na arte que se realizam exemplarmente a síntese entre o saber externo e a reflexão interna, bem como entre sujeito e objeto. É por meio desse modelo de conhecimento de caráter estético que o conceito de apresentação acaba por tomar lugar central na filosofia Benjaminiana. O problema da universalidade/singularidade, unidade/multiplicidade, é tratado pelo filósofo com muita atenção. Em seu método qualquer totalidade deve ser buscada a partir do singular. O universal não é entendido como algo puramente abstrato, mas sim como algo concreto, pois ele se revela no singular. É nesse sentido que Benjamin cita Goethe e compara a arte à ciência e à filosofia, pois ambas devem trabalhar com a apresentação do universal pela obra ou objeto singular.

Corroborando com nosso entendimento Sérgio Paulo Rouanet, afirma que “para Benjamin o caminho da verdadeira investigação filosófica é o da representação”<sup>25</sup> posta no tratado, mas não qualquer representação, e sim aquela que por uma mudança de direção do universal se encontra com as ideias. Na concepção benjaminiana, a ideia não deve se colocar distante do particular, do mundo dos fenômenos, pois essas ideias só deixam de ser “obscuras” na medida em que os fenômenos passam a reconhecê-las envolvendo todo seu âmbito periférico. Longe das particularidades dos fenômenos, as ideias são vazias, assim como os fenômenos se tornam vazios longe das ideias. Nesse sentido, “a tarefa do filósofo é

---

<sup>24</sup> BENJAMIN, Walter. “Epígrafe”, in *Origem do Drama Barroco Alemão*.

<sup>25</sup> BENJAMIN, Walter. “Apresentação”, in *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.13.

assim a de injetar nas ideias o sangue vigoroso da empiria e de salvar os fenômenos, guardando-os no ‘recinto das ideias’”.<sup>26</sup>

Assim, deixamos claro que para o pensador judeu alemão o papel da reflexão filosófica e epistemológica é sempre buscar uma aproximação das ideias com os fenômenos e assim “guardá-los” na própria ideia, para que assim, o particular não perca sua singularidade em detrimento do universal. Como afirma Rouanet:

Mas a empiria não pode penetrar diretamente no mundo das ideias. Donde a função mediadora do conceito. Pelo conceito, as coisas são divididas em seus elementos constitutivos, e enquanto elementos, podem ingressar na esfera das ideias, salvando-se; inversamente, pelo conceito, as ideias podem ser representadas, tornando-se concretas, graças à empiria desmembrada em seus elementos materiais. Os conceitos conseguem assim “de um golpe dois resultados: salvar os fenômenos e representar as ideias.”<sup>27</sup>

Apontando para a diferenciação fundamental existente entre a ideia e o conceito, Benjamin não só torna mais lúcida sua posição quanto aos limites do universal posto pelo conceito, como também demonstra sua desconfiança para com a filosofia sistemática de Hegel. Se o pensador encontrava no sistema universal hegeliano o apontamento de que o conceito deve se colocar como o ponto mais alto do trabalho do espírito, no seu entendimento, também a crítica direcionada ao entendimento de que os conceitos são as vias mais seguras na apreensão da realidade, de algum conteúdo de verdade, também deve ser levada a sério. Segundo Benjamin, o conceito entendido conforme apontava a filosofia hegeliana só pode ser tomado como um mediador, presente entre um fenômeno singular e uma ideia universal.<sup>28</sup> Nas ideias reside o universal, só elas são universais. Os conceitos, assim, precisam das ideias para se agruparem e serem divididos em seus elementos constitutivos, evitando que estes se percam no mundo dos fenômenos sem que tenham acesso à ideia de totalidade. Já quanto à condição da ideia, Benjamin afirma que esta necessita da vitalidade que os conceitos proporcionam enquanto singulares. Neste sentido, na perspectiva benjaminiana, o conceito não pode ser universal como propõe a filosofia hegeliana, pois a parte para Hegel só existe em detrimento do todo. O conceito, inerente à ideia de totalidade e universalidade na filosofia

---

<sup>26</sup> Ibidem, p.13.

<sup>27</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 57.

<sup>28</sup> A aplicação desse modelo na realidade da sociedade civil e sociedade política significa que o particular coincide com o universal. (Cf. HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.16).

hegeliana, precisa sempre se manter ligado à singularidade dos fenômenos, à realidade empírica.

Mas se o universalismo fraudulento das ciências ou o sistema é impotente para salvar as coisas, é porque as homogeneiza, ignorando as diferenças entre seus elementos. Salvar as coisas é preservar essas diferenças. Subsumidas na média, esses extremos desaparecem; é preciso, ao contrário, manter sua integridade.<sup>29</sup>

Fundamentando-se o método filosófico na apresentação, a própria filosofia deixa de se assemelhar com o procedimento dedutivo ou lógico matemático, pois estes se realizam de forma resumida e didática, deixando de lado o problema da expressão do singular. Benjamin afirma que quanto mais claramente a matemática demonstra que a eliminação total do problema da apresentação, a qual todo sistema didático eficaz se entrega, nos leva ao conhecimento genuíno, mas torna-se evidente que esta renúncia que seus pressupostos visitam o campo da verdade. Ou seja, para o filósofo, a matemática é uma linguagem que limita-se ao uso de sinais que ordenadamente e seguindo regras cada vez mais rigorosas e lógicas pretende provar um determinado enunciado absoluto. Essa forma de buscar qualquer conhecimento de imediato para Benjamin exclui qualquer conteúdo de verdade, pois esta se caracteriza por ter um lado esotérico<sup>30</sup> que, enquanto tal, não pode ser devidamente apresentado pela linearidade ininterrupta comum ao procedimento matemático-dedutivo. Se a verdade é uma totalidade, a sua apresentação não pode trazê-la de uma só vez à luz, pois ela não se deixa separar de sua concretude. Na forma de exposição dedutiva, ao contrário, nenhum sinal ou encadeamento de sinais pode ficar sem ser esclarecido, e nisso consiste sua força didática e sua autoridade.

Longe do conceito de apresentação visado por Benjamin está também o método da filosofia sistemática. Nesta concepção de filosofia, compreende-se o sistema como uma rede de conhecimento que subjuga qualquer conteúdo de verdade vindo de fora ao invés de apresentá-la em sua imanência. Para Benjamin, no procedimento filosófico do sistema o próprio conceito de sistema não diz respeito somente a um objetivo da razão como condição para se elevar os conhecimentos advindos da empiria ao nível científico, como posto em Kant, mas também ao fato de que a própria realidade é tomada como sistema, na medida em que o todo é definido como o verdadeiro ou o real. No contexto do sistema, onde o todo é entendido como a soma das partes ordenadas e ligadas necessariamente umas às outras a partir de regras

---

<sup>29</sup> BENJAMIN, Walter. “Apresentação”, in *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.14.

<sup>30</sup> O termo esotérico, na filosofia benjaminiana, toma o sentido de algo “obscuro” ou de difícil compreensão, e não no sentido de algo místico ou mágico.

e leis determinadas e explícitas, a verdade não encontra espaço. Deste modo, notamos que na perspectiva benjaminiana o procedimento matemático, assim como o lógico-sistemático são incapazes de fazer justiça à verdade ao apresentá-la.

O filósofo propõe uma alternativa à crise do conhecimento posta pelo sistema ao apresentar o modelo escolástico do tratado medieval como a forma mais adequada para se erguer uma filosofia que tenha “consciência do Ser indefinível da verdade”.<sup>31</sup> O tratado, de maneira similar ao à forma moderna do ensaio, não parte de qualquer lógica rigorosa de coerência e não recorre em momento algum às regras de demonstração coercitivas da matemática. O tratado não encontra sua autoridade na mesma fonte do método sistemático, mas caracteriza-se pelo “modo especificamente teológico da modéstia”.<sup>32</sup> A verdade na lógica do tratado é estritamente ensaiada e não vista como a finalidade última buscada por seu procedimento. O tratado, ao contrário do método lógico-matemático que procura se apropriar da verdade por intermédio do sistema, realiza antes uma tentativa de aproximação cuidadosa à verdade na forma de apresentação:

Apresentação é a quintessência de seu método. Método é desvio. Apresentação enquanto desvio – nisto constitui-se o caráter metodológico do tratado. A renúncia ao ininterrupto movimento da intenção consiste na sua marca primeira.<sup>33</sup>

Desvio, nesse sentido, significa que a apresentação da verdade sempre diz respeito a um exercício visando descrevê-la como unidade. O procedimento do tratado refere-se muito mais a uma interpretação descritiva que a uma definição discursiva e determinadora. O caminho para a verdade é assim indireto, pois não há uma linearidade necessária, que a leve até ela, a não ser ignorando seu lado esotérico e incompreensível. Nesse contexto, o pensamento precisa insistentemente iniciar-se de novo, sempre e incansavelmente voltar à coisa mesma e observá-la com cuidado. Esse modesto esforço do pensamento, de sempre se aprofundar na imanência das coisas e de se deixar determinar por elas, pode ser encontrado na contemplação:

O objeto mesmo está sempre mais próximo dela [contemplação] do que tudo o que ela poderia pensar em dizer sobre ele. Ela nunca o abandona para entregar-se a si mesma – isso diferencia o espírito observador do espírito

<sup>31</sup> BENJAMIN, Walter. “Prefácio”, in *Origem do Drama Barroco Alemão*.

<sup>32</sup> Idem.

<sup>33</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.50.

ensimesmado – e cada pensamento encontra-se bem orientado sobretudo para o objeto em questão.<sup>34</sup>

Por meio de sua rítmica quebrada, a contemplação segue o objeto nas suas diferentes camadas ou estratos de sentido (*Sinnstufen*). Ela o observa de vários pontos de vista e em suas possíveis significações: “não há passagens entre uma camada e outra”,<sup>35</sup> por isso a contemplação procede de forma intermitente, corresponde à constituição das coisas.

A apresentação contemplativa “deve praticar assim uma espécie de mimese do que é apresentado”.<sup>36</sup> Ela se caracteriza pela sobriedade e deve sempre levar o leitor a parar em estações de reflexão. Nesse processo observa-se o objeto como que por meio de um microscópio, que traz à luz, mediante diferentes ampliações, variadas camadas e partes possivelmente desconhecidas deste. Desta forma, o objeto é observado e descrito em suas diferentes formas de aparecer, em seus planos e estruturas.

Na forma do tratado, a contemplação desemboca em despedaçamento do objeto. Deste trabalho atento e paciente resulta, portanto, fragmentos de pensamento (*Denkbruchstücke*) dos mais diferentes tipos, entre os quais dificilmente encontra-se uma relação lógico-matemática ou causal. Isso não significa, porém, que uma totalidade não se forme, mas a totalidade deve ser pensada como um mosaico, no qual os elementos isolados, fragmentados, desiguais podem tomar parte. A metáfora do mosaico indica o paradoxo na relação entre o indivíduo singular e o todo: quanto mais fundo nos aprofundarmos no singular e quanto menos esse singular tiver a ver com a concepção básica do mosaico, tanto mais brilhante será o todo.

Benjamin ressalta em no prefácio que somente pela precisa consideração do objeto, da cuidadosa descrição de suas partes e de sua estrutura, compõe-se uma multifacetada coleção de dados. Esses são agrupados em um novo contexto, que não se apresenta como classificação, mas, por assim dizer, como um todo aberto:

Considerados os fragmentos, os objetos perdem sua identidade de coisas ou de obras acabadas, reconhecíveis, para ingressar num estado de “desintegração atômica” (...). Sua fragmentalidade corresponde à do “real”, que em Benjamin se dissolve em um “idealismo mágico”, onde se apaga a fronteira entre sujeito e objeto.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> BENJAMIN, Walter. “Prefácio”, in *Origem do Drama Barroco Alemão*.

<sup>35</sup> Idem

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> MATOS, Olgária. *O iluminismo visionário: Benjamin leitor de Descartes e Kant*. Brasília: Brasiliense, 1993.

Por fim, podemos afirmar que Benjamin ao lançar seus apontamentos propõe que o método filosófico deve fundamentar-se na apresentação contemplativa, cuja forma mais exemplar é o tratado. A apresentação contemplativa caracteriza-se pela orientação microscópica e indireta ao objeto mesmo, sendo com isso capaz de expor uma totalidade constituída, como um mosaico, de elementos isolados e desiguais, garantindo dessa forma espaço suficiente para o lado esotérico e de difícil acesso da verdade.

Como notamos até aqui, o método filosófico benjaminiano consiste basicamente na apresentação contemplativa alcançada por meio do tratado. Mas se a apresentação quiser se afirmar como método singular do tratado filosófico precisa fazer justiça às ideias. Nesse sentido, Benjamin desenvolve uma teoria das ideias recorrendo a Platão. Porém, não aceitando a teoria platônica das ideias completamente, o pensador nega a cisão fundamental entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Mas não é somente nesse ponto que a filosofia platônica fornece a Benjamin recursos para fundar sua própria doutrina das ideias. A verdade é também colocada pelo filósofo em contraposição ao conhecimento e os aspectos estéticos e filosóficos são analisados a partir da relação existente entre o belo e a verdade. Outra problemática muito observada por Benjamin é a relação existente entre a ideia e o fenômeno, bem como a tarefa do conceito no processo do conhecimento.

A diferenciação posta por Benjamin entre conhecimento e verdade é apresentada sem maiores distorções: “A verdade presente na roda das ideias apresentadas, escapa a qualquer forma de projeção no campo do conhecimento. O conhecimento é um possuir.”<sup>38</sup> Esse caráter possessivo do conhecimento significa que o objeto constrói-se na consciência, seja ela transcendental ou não, e ali permanece como sua propriedade. O método neste ponto seria um caminho retilíneo para se apropriar do objeto, apanhá-lo, tratando-se, pois, de uma aquisição,<sup>39</sup> de tal forma que sua apresentação fica relegada a um segundo plano. Por meio desse método, o singular não é exposto imediatamente em sua unidade, “a unidade do conhecimento, em existindo, seria apenas uma coerência mediada, produzida por conhecimentos particulares e de certa maneira por seu equilíbrio”.<sup>40</sup>

A verdade, pelo contrário, possui para Benjamin um status ontológico, sua unidade não é dada na consciência, mas existe como ser, por isso é imediata e apresentada por ela mesma, não se deixando dessa maneira se colocar em questão:

---

<sup>38</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.51.

<sup>39</sup> Idem, 52.

<sup>40</sup> Ibidem.

Como unidade no ser, e não como unidade no conceito, a verdade está fora de qualquer questionamento. Enquanto o conceito surge da espontaneidade do entendimento, as ideias se dão à contemplação. As ideias são preexistentes. Assim a distinção entre a verdade e a coerência do conhecimento define a ideia como ser. Este é o alcance da doutrina das ideias para o conceito da verdade.<sup>41</sup>

Expressões como *construção na consciência*, *caráter possessivo* ou *unidade como coerência produzida* implicam o lado ativo do sujeito no ato do conhecimento pelo qual ele tenta apreender o objeto. Para Benjamin, a verdade não se encontra, no entanto, em tal relação intencional sujeito-objeto. Não se deixando apreender por um conceito, a verdade define-se como um ser não-intencional. Ela é dada como um presente a ser contemplado, apresentado, sendo que método para ela; “consiste na apresentação de si mesma e por isso já é dado com ela como forma”.<sup>42</sup>

Dessa maneira o filósofo faz uma crítica à filosofia transcendental e à teoria do conhecimento desta, que se baseia na subjetividade; rejeitando toda e qualquer determinação crítica da verdade no sentido kantiano, para apresentar como oposição a determinação ontológica no sentido platônico.

Segundo Benjamin, o *Symposium* de Platão constitui o diálogo mais adequado para esclarecer, por meio da doutrina platônica das ideias, a contraposição entre conhecimento e verdade, justamente porque, nesse texto, Platão trata da relação entre a verdade e o belo, evidenciando um dos fundamentos de sua doutrina das ideias. Benjamin considera duas afirmações presentes no diálogo como decisivas:

Nele, a verdade é apresentada como o conteúdo essencial do belo, o reino das ideias, e a verdade é considerada bela. A compreensão dessas teses platônicas sobre a relação entre verdade e beleza tem importância capital não somente para qualquer filosofia da arte, como para a própria determinação do conceito de verdade.<sup>43</sup>

Trata-se a esse respeito do aspecto estético ou filosófico-artístico na teoria de Benjamin. Para ele o belo preenche a função de abrir um acesso sensível para a verdade. A interpretação de Benjamin do *Symposium* fundamenta-se então nessas duas teses. Na segunda tese, a de que a própria verdade é bela, cabe realçar que não se trata da verdade enquanto ideia do belo, mas antes da beleza da própria ideia: Eros (assim devemos entender o argumento)

---

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.52-53.

não traiçoa seu impulso original quando dirige sua paixão para a verdade, porque também a verdade é bela.”<sup>44</sup>

Já nesta primeira afirmação demonstra-se que a concepção de Benjamin elabora-se em outra direção que a da interpretação coerente do *Symposium*, segundo a qual o belo é subsumido à verdade. Nesta concepção, a sequência dos momentos eróticos, descrita por Platão, consistiria tão-somente em um meio de ajuda de que necessitaríamos para se chegar à verdade, pois do contrário sua luz nos ofuscaria como o sol na saída da caverna. Assim, no início da procura pela verdade, só poderíamos contar com os fenômenos secundários, tais como o belo. Nesse sentido o *Symposium* empreenderia não apenas uma descrição dos desejos eróticos, mas também a sua justificação, ou seja, no fundo Eros não deseja o belo, seu anseio volta-se propriamente para o verdadeiro, só que ele não sabe disso desde o início. O belo para Benjamin não se subsume à verdade, o que não significa, porém, que a verdade seja a mesma coisa que o belo. De um lado, o belo é brilho ou aparência (*Schein*), e somente enquanto tal ele pode persuadir e provocar a inteligência a persegui-lo. Sendo reduzido ao brilho e tendo que permanecer brilho, o belo foge tanto da inteligência como do amante (Eros) para o espaço da verdade. Por outro lado, a verdade é bela, “não tanto em si mesma, mas para aquele que a procura”.<sup>45</sup> Isso não significa que a beleza da verdade seja uma simples metáfora, mas sim que ambas pertencem a duas ordens diferentes, que se condicionam mutuamente sem que uma se submeta à outra.

A primeira tese do *Symposium*, na qual a verdade empresta ao belo participação no ser, na medida em que ela constitui o conteúdo essencial do belo, Benjamin a desenvolve no seguinte pensamento. A entrada do belo no mundo das ideias não acontece como desvelamento ou aniquilamento do segredo, como é o caso do conhecimento enquanto produção na consciência, mas sim como um:

Processo que pode ser caracterizado metaforicamente como um incêndio, no qual o invólucro do objeto, ao penetrar na esfera das ideias, consome-se em chamas, uma destruição, pelo fogo, da obra, durante a qual sua forma atinge o ponto mais alto de sua intensidade luminosa.<sup>46</sup>

O belo dirige o amante e a inteligência para a verdade, porque a verdade compreende o conteúdo mesmo do objeto belo. Quando a verdade, portanto, se apresenta, o belo, que é sua

---

<sup>44</sup> Idem, 53.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>46</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.53-54.

forma, se salva: “Na verdade aquele momento da apresentação é o refúgio do belo por excelência.”<sup>47</sup> A forma da verdade consiste na apresentação, que já é com ela dada, e o belo ganha existência exatamente na apresentação da verdade, ele é nesse sentido a forma da verdade.

A relação entre verdade e o belo não consiste, portanto, em ser o belo subsumido hierarquicamente à verdade, mas numa relação essência-forma; enquanto forma da verdade o belo não pode existir sem a verdade, se ele não quiser permanecer só brilho; enquanto essência do belo a verdade deve, se ela não quiser desaparecer como mera abstração, colocar-se como verdade que se apresenta.<sup>48</sup>

A relação entre a verdade e o belo esclarece como o caminho, ou melhor, o desvio para a verdade torna-se possível dentro do contexto da doutrina das ideias e em oposição ao método tradicional da ciência. Dessa forma, Benjamin formula uma concepção de filosofia sob um paradigma artístico ou estético fundado na doutrina das ideias. Sem dúvida, Benjamin recorre a uma distinção entre o mundo sensível e mundo inteligível, mas com a existência de uma abertura e uma interdependência entre ambos que supera a própria separação. Essa questão constitui uma primeira diferença para com a doutrina das ideias de Platão.

A relação entre a verdade e o belo indica que há um acesso à verdade. Este caminho difere daquele que leva ao conhecimento. Nisso consiste o aspecto filosófico da doutrina das ideias do pensador. Agora se coloca a questão da relação entre fenômeno e ideia. Neste, momento Benjamin precisa sua interpretação da doutrina das ideias.

Nessa relação entre fenômeno e ideia, tal como destacamos anteriormente, os conceitos tem um papel intermediador em um duplo sentido: do fenômeno para a ideia, como salvação dos fenômenos particulares no mundo das ideias; e das ideias para os fenômenos, enquanto apresentação das ideias, formando uma configuração descontínua por meio da empiria. Finalmente, os fenômenos são considerados dentro desse contexto como extremos, tanto em relação às ideias, como entre si. Novamente Benjamin se distancia de Platão. Vale notar ainda que o conceito como intermediador exerce aqui uma função diferente da função de aquisição, que já foi criticada anteriormente no contexto matemático-mecânico do conhecimento em contraposição ao estatuto ontológico da verdade.

---

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins: die Unabgeschlossenheit des Sinnes*. p.10.

A primeira tarefa dos conceitos caracteriza-se pela dissolução e salvação dos fenômenos, consistindo, pois, em dois movimentos contrários: por um lado, a dissolução que liberta os fenômenos de sua falsa unidade; por outro, a salvação que reúne em elementos inserindo-os na ordem das ideias. Nesse sentido os fenômenos:

Não entram integralmente no reino das ideias em sua existência bruta, empírica, e parcialmente ilusória, mas apenas em seus elementos que se salvam. Eles são depurados de sua falsa unidade, para que possam participar, divididos, da unidade autêntica da verdade.<sup>49</sup>

Em outras palavras, os fenômenos são analisados pelo conceito, dissolvidos, e divididos em elementos, tendo seu lado ilusório desmascarado, revelando-se como desordem e necessitando, portanto de uma nova reorganização ideal. Dessa maneira, os fenômenos são separados do falso contínuo das aparências e admitidos como elementos no reino das ideias. A separação dos fenômenos de sua falsa unidade ocorre, porém, com destruição de seu contexto. Na menção que fizemos anteriormente à metáfora do incêndio, como momento de entrada do belo no mundo das ideias, as imagens do incêndio e do consumir-se em chamas devem ser compreendidas num sentido estrito de destruição. A distinção entre o crítico e o comentador de uma obra, que Benjamin elabora em *Afinidades Eletivas de Goethe* com uma metáfora semelhante, pode nos ajudar a entender a questão da destruição na teoria de Benjamin.

Se quisermos, a título de metáfora, tomar a obra crescente como fogueira em chamas, então diante dela coloca-se o comentador como químico e o crítico como um alquimista. Enquanto para aquele unicamente a madeira e a cinza são os objetos de sua análise, para este só a chama mesma guarda um enigma: o do vivo. Assim o crítico pergunta pela verdade, cuja flama vivaz segue queimando sobre as pesadas toras do acontecido e a leve cinza do vivenciado.<sup>50</sup>

Vemos então como o conteúdo material (*Sachgehalt*) da obra precisa consumir-se como madeira que se torna cinza, para que seu conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*) venha à luz como chama. É nesse sentido, que os fenômenos singulares precisam ser retirados de seu contexto espaço-temporal, da ordem material do acontecido e do vivenciado, para poderem ser considerados em outra ordem, a do vivo, e tornarem-se objeto do saber. Esse procedimento assemelha-se ao tipo de abstração que Benjamin justamente parecia querer excluir de seu procedimento filosófico. Aqui, porém, o fenômeno não perde sua singularidade

---

<sup>49</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, pp.55-56.

<sup>50</sup> BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: afinidades eletivas de Goethe*, Lisboa: Editora 34, 2009.

concreta, pois não é igualado ao nivelado a outros fenômenos, permanecendo heterogêneo dentro da nova ordem.

A análise dos fenômenos, sua dissolução e divisão em elementos significam uma crítica radical à ordem habitual na qual eles aparecem. Essa ordem determina os fenômenos apenas exteriormente, por isso os fenômenos não perdem sua singularidade. Incêndio dos invólucros e dissolução da falsa unidade dos fenômenos são então pré-requisitos para a salvação deles e descrevem o lado crítico e até mesmo destrutivo da primeira tarefa do conceito.

A filosofia não deve, no entanto, parar nesse necessário, mas não suficiente, momento da destruição crítica. Seu objetivo consiste em que os fenômenos sejam salvos, sem perderem sua singularidade. Os conceitos devem também agrupar os fenômenos, agora livres da falsa unidade, em elementos, e elevá-los ao mundo das ideias, onde estarão protegidos. Benjamin recorre aqui ao *tà phainómena sósein* (salvação dos fenômenos) de Platão, e este parece ser o motivo mais forte para ele desenvolver uma doutrina das ideias de tipo platônico, do que estabelecer uma separação entre o mundo inteligível e sensível. Vale ressaltar, ainda, que esse procedimento não se aproxima de nenhum procedimento lógico matemático. Não se trata de pura abstração, dedução ou indução com base nos fenômenos, mas sim de uma análise crítica e descritiva dos fenômenos e sua transposição em outro contexto:

No que diz respeito aos fenômenos, a condição de sua elucidação filosófica está na sua repartição e dissolução, e não no seu enredamento num contexto dedutivo interminável. Somente quando repartidos em grupos familiares de parentesco estreito, talvez mesmo somente como indivíduos, os fenômenos alcançam aquela circunscrição, na qual eles permanecem protegidos e salvos pelo mundo das ideias.<sup>51</sup>

Já a segunda tarefa do conceito formula-se na apresentação das ideias, pois é através de seu papel de intermediador que os conceitos emprestam aos fenômenos participação no ser das ideias. E segundo Benjamin, justamente esse papel de intermediador que lhe é oferecido que o faz útil para a outra e igualmente originária tarefa da filosofia, a apresentação das ideias. Como visto, as ideias necessitam dos fenômenos para serem apresentadas e concretizadas, como por seu lado os fenômenos precisam das ideias para sua salvação. Ambos pressupõem-se mutuamente. Sem as ideias, os fenômenos correm o risco de ficarem no esquecimento, sem unidade ou perdidos na abstração redutora. Do outro lado, as ideias sem os

---

<sup>51</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p. 56.

fenômenos ou sem empiria são vazias, permanecendo no escuro à espera que os fenômenos as reconheçam.

Os conceitos, por sua vez, colocam-se no meio. A salvação dos fenômenos e a apresentação das ideias são simultâneas, sendo que os conceitos preenchem sua função somente quando as suas duas tarefas se realizam de uma só vez. Assim as ideias são apresentadas pelo conceito. Há ainda duas considerações a serem feitas: primeiro, que a apresentação ou presentificação das ideias se dá na forma de uma configuração descontínua; segundo, que os fenômenos são salvos enquanto extremos. Se a salvação dos fenômenos é um processo diferente de sua inserção em uma cadeia dedutiva sem lacunas, então o mundo das ideias difere de um sistema lógico. Como afirma Machado:

Nesse sentido, a relação entre fenômeno e ideia não pode ser comparada a uma relação entre gênero e espécie. Além disso, a ideia não pode ser tratada como lei do fenômeno ou deixar-se determinar por ele. Para descrever essa complexa relação, Benjamin faz uso de uma analogia ao afirmar que “As ideias relacionam-se com as coisas assim como as constelações com as estrelas”.<sup>52</sup>

Não se pode ainda encontrar qualquer determinação diante da apresentação de um astro mediante um processo dedutivo que parta da constelação; da mesma maneira não podemos pensar que possamos chegar ao alcance da definição acabada da própria constelação pela indução a partir dos astros que nela se apresentam. As ideias, então, são responsáveis por determinar o cooptencimento dos fenômenos. Entre os elementos mesmos e entre os elementos e as ideias não é possível encontramos qualquer relação lógica-causal, pois esta relação se configura a partir de uma descontinuidade.

A última questão apresentada pela doutrina das ideias de Benjamin está relacionada ao papel exercido pelo fenômeno enquanto extremo. Para Benjamin os elementos que os conceitos acabam por retirar dos fenômenos são mais visíveis nos extremos. Aqui Benjamin acaba por se diferenciar de Platão e da tradição científica ao apontar que o universal não pode ser retirado de uma média, mas sim quando o procedimento gnosiológico assumir a tarefa de analisar os extremos enquanto vestígios de uma ordem não observada imediatamente.

Dentro do espaço de discussão referente ao *problema dos universais* Benjamin se coloca distante do nominalismo e mais avesso ainda diante do realismo ingênuo. Machado<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> MACHADO, Francisco De Ambrosio Pinheiro. *Imanência e História: A crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. p. 64.

<sup>53</sup> Idem, p. 66.

afirma que essa posição benjaminiana diante da postura estética de sua época se reflete em sua teoria das ideias. A posição dos nominalistas diante do problema dos universais parte do princípio de que só existe o universal no conceito, e portanto, não existe qualquer estatuto ontológico no próprio universal. Esse universal, defendido pelos nominalistas, então, pode ser alcançado por processos de dedução e indução. Benjamin rejeita, portanto, o nominalismo e o realismo ao promover sua crítica ao método de R. M. Meyer, este considerado como o teórico fundador de uma proposta totalmente oposta da apresentada no Prefácio. O realismo ingênuo aceita que existe uma ordem real para as ideias, mas esquece qual a relação delas com os fenômenos. O acesso às ideias fica limitado à visão (*Anschauung*) subjetiva. Nesse procedimento exclui-se também o objeto particular, à medida que o objeto é substituído pela empatia do sujeito que nele se projeta. Por fim, notamos que o método filosófico em Benjamin deve se basear em uma apresentação contemplativa da verdade posta a partir de uma configuração descontínua na qual os fenômenos são salvos sem perderem sua particularidade, pois “a verdade é a morte da intenção”.<sup>54</sup>

## 1.2 A monadologia e a linguagem

Walter Benjamin encontra na crítica desenvolvida por Leibniz (1646-1716) à teoria mecanicista de interpretação do mundo posta por Descartes a proposta que faltava para formatar uma imagem mais coerente de sua concepção epistemológica. Em sua obra intitulada *A Monadologia*, Leibniz trata da questão da ordem do mundo a partir de uma viagem conceitual onde relaciona o uno e o múltiplo, o particular e o universal, o simples e o composto. Tais conceitos sustentam o aspecto teológico da filosofia do autor ao serem postos à favor do criacionismo. Deus para o filósofo seria o único ser necessário, criador mundo e artífice do universo inteiro. Nesse ponto sua filosofia parece se basear na concepção da tradição medieval, porém seu pensamento segue em outra linha de compreensão quando trata da posição do homem diante de Deus.

O mundo para Leibniz é formado por substâncias simples, assim como o homem. Se algo nos possibilita a compreensão do mundo é nossa condição de identidade perante ele. Se o mundo é nada mais que a soma de substâncias simples, o homem como ente que faz parte desse mundo, também pode ser considerado uma substância simples. Somos mônadas, um tipo muito particular de mônadas, pois temos o poder de refletir sobre nós mesmos e sobre a

---

<sup>54</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.58.

estrutura do mundo. Mônada, portanto, era para Leibniz o nome atribuído a um elemento sem partes, simples e imaterial pelo qual são constituídas as ínfimas partes da matéria; um átomo real da natureza, uma força simples e irreduzível, que contém em si mesma a fonte de toda a atividade material do universo.

O que talvez tenha levado o filósofo a construir tal teoria foi sua recusa à ideia de que qualquer compreensão do mundo, da matéria, e dos elementos que os compõem, deveria perpassar pelo método da divisão, pois quando afirma que as mônadas não possuem partes concomitantemente defende que estas são indestrutíveis, pois não se pode destruir algo que não se decompõe em partes menores.

Embora as mônadas sejam todas únicas e não possam ser classificadas pela quantidade, já que assim não encontraríamos suas singularidades, podemos diferenciá-las em termos de qualidade. A qualidade de cada mônada só pode ser captada a partir de princípios que estabelecem sua estrutura interna, pois a mônada não possui janelas,<sup>55</sup> ou seja, não pode ser penetrada por substância ou acidente externo a ela. Benjamin vai traçar uma leitura bastante particular desta concepção e levá-la ao âmbito de seu estudo sobre o drama barroco ao afirmar que a ideia então é mônada, pois, em sua singularidade está presente a “totalidade do mundo das ideias”.<sup>56</sup>

A apreensão da amplitude e dimensão que o conceito de mônada tem na teoria do conhecimento benjaminiana pode ser compreendida quando tomamos como base a afirmação apresentada por Rouanet<sup>57</sup> de que o conceito de “origem” (*Ursprung*), trabalhado por Benjamin, não nos deve remeter ao conceito de gênese, pois, a partir de seu entendimento, “origem” significa um “salto em direção ao novo, onde o objeto originado se liberta do vir-a-ser e da extinção”. Nesse sentido as ideias que têm sua origem na história, de forma intemporal, remetem sempre à sua pré-história e à sua pós-história.

E a estrutura dessa ideia, resultante do contraste entre seu isolamento inalienável e a totalidade, é monadológica. A ideia é mônada. O Ser que nela penetra com sua pré e pós-história traz em si, oculta, a figura do restante do mundo das ideias, da mesma forma que segundo Leibniz, em seu Discurso

---

<sup>55</sup> LEIBNIZ, G. W. *A monadologia e outros textos*. Trad. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009, p. 25.

<sup>56</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.69.

<sup>57</sup> MACHADO, Francisco De Ambrosio Pinheiro. *Imanência e História: A crítica do conhecimento em Walter Benjamin*, p. 53.

sobre Metafísica, de 1686, em cada mônada estão indistintamente presentes todas as demais.<sup>58</sup>

O conceito de mônada cabe no todo da proposta epistemológica benjaminiana por possibilitar ao procedimento a valorização do fragmento extraído a partir dos extremos. A mônada, na concepção do filósofo, traz em si, mesmo que de forma oculta, o restante do mundo inteligível. Na mônada está presente tanto a força da representação dos fenômenos como a possibilidade de sua interpretação objetiva. A tarefa de representar as ideias para Benjamin depende da altura em que esta ideia se encontra. Quanto mais alta a instância da ideia, mais precisamos mergulhar em todo o real para captarmos sua essência, pois somente assim podemos a partir de tal representação descrever a imagem abreviada do mundo.

Em Benjamin a ideia de mônada se apresenta mais claramente aos nossos olhos quando o autor trata de fenômenos aparentemente muito particulares, como na sua obra das *Passagens*. Quando Benjamin disserta sobre Paris, está tratando dos cafés, das galerias, dos bulevares. A leitura da cidade moderna (no sentido restrito) não aparece em Benjamin como uma totalidade. Ele escolhe partes eleitas, pedaços, *fragmentos* que não podem ser entendidos simplesmente como partes, mas principalmente enquanto mônadas. As mônadas se apresentam como “indivíduos exemplares”, na perspectiva em que esses revelam uma época. Como afirma Benjamin na *Exposé* de 1935:

Um guia ilustrado de Paris diz: “Estas passagens, uma recente invenção do luxo industrial, são galerias cobertas de vidros e com paredes revestidas de mármore, que atravessam quarteirões inteiros cujos proprietários se uniram para esse tipo de especulação. Em ambos os lados dessas galerias, que recebem a luz do alto, alinham-se as lojas mais elegantes, de modo que tal passagem é uma cidade, um mundo em miniatura.”<sup>59</sup>

Analisar a ideia monadologicamente significa ter acesso tanto ao particular quanto ao todo, pois ela é resultado da análise dos extremos e não de uma média. A obra de Benjamin no geral é construída a partir dessa noção de mônada, por tal motivo notamos que o pensador muda livremente o campo próprio de sua temática para elucidar com mais intensidade sua proposta. Podemos notar que não existe uma lógica rigorosa em forma de sistema e nem uma intencionalidade aparente. Trabalhar com os fragmentos, a mônada, o mosaico, o nome, com essas partes eleitas, significa fazer justiça à verdade que se revela por apresentação contemplativa das ideias.

<sup>58</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, pp.69-70.

<sup>59</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Tradução de Irene Aron. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007, p.40.

Segundo Benjamin, a verdade só pode ser encontrada no ser livre da fenomenalidade e esse ser livre é o “nome” enquanto ideia. “A ideia é algo de linguístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra”.<sup>60</sup> Neste ponto Benjamin acaba por voltar à sua teoria das ideias, porém de forma inovadora, pois articula agora o conceito de ideia com sua filosofia da linguagem. Para determinar a existência das ideias o filósofo nega, em primeiro lugar, a possibilidade de qualquer forma de visão (*Anschauung*) ou intuição (*Schau*) intelectuais, pois a verdade constitui-se essencialmente enquanto um ser não-intencional. Em segundo lugar, o que parece corresponder a essa falta de intencionalidade da verdade é o ser do Nome, a ideia posta enquanto forma linguística originária.

No entendimento benjaminiano, a teoria platônica afirma que as ideias se situam em uma realidade à parte do mundo das coisas, elas são realidades superiores que nós só poderíamos apreender por uma intuição intelectual. Porém não existe nenhum tipo de intuição que seja capaz de entrar numa relação direta com a verdade. Nem mesmo a noção de *intellectus archetypus* é capaz de resolver o problema da determinação intencional. Também o Ser da verdade não pode ser confundido com o modo de ser das aparências, pois a estrutura própria da verdade é uma essência livre da fenomenalidade. Por fim, o nome é a estrutura básica de qualquer conteúdo de verdade pelo qual se apresentam as ideias.

Segundo Leandro Konder, em *O Marxismo da Melancolia*,<sup>61</sup> o historiador Richard Wolin afirma que na origem da concepção de linguagem elaborada por Benjamin se achavam as teorias de um teólogo do século XIII, chamado Abraham Abulafia, comentador assíduo da Kabbala, para o qual a verdadeira redenção dos seres humanos só seria possível através de uma recuperação das experiências que a humanidade viveu na sua origem e a experiência mais marcante de todas seria a da gênese da linguagem, do verbo, mediante o qual Deus criou o mundo. A apropriação deste verbo pelo homem ocasionou além da separação entre criar e conhecer, um duplo movimento contraditório, a saber, o de refinamento da linguagem e de sua degradação.

Nesta imagem original do paraíso os homens inventavam nomes para as coisas de forma muito mais próxima, direta e essencial do que após a “queda” da dimensão nomeadora da linguagem. Portanto, é na linguagem adamítica que reside a possibilidade de encontrar as ideias de uma forma não-intencional. Porém, vale ressaltar que como afirma Konder:

---

<sup>60</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.58.

<sup>61</sup> Cf. KONDER, Leandro, *Walter Benjamin: O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p.31.

Após a sua assimilação da perspectiva marxista, nos anos trinta, os fenômenos da degradação da dimensão nomeadora da linguagem e do uso crescente instrumental das palavras, em função comunicativa, passaram a ser analisados menos em decorrência do pecado original e da expulsão do paraíso do que em consequência da ascensão da burguesia e do modo de produção capitalista.<sup>62</sup>

Se para o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) em *A essência da linguagem*, “a linguagem é a casa do ser”,<sup>63</sup> para Benjamin, é na linguagem adamítica que encontramos a ideia enquanto mônada. A linguagem adamítica desperta as coisas quando as chama pelo seu verdadeiro nome. Já a linguagem, na sua dimensão comunicativa, transforma o nome em palavra, célula de um sistema complexo de signos.<sup>64</sup> Para Benjamin, a ideia enquanto representação da mônada, da imagem do todo, está inscrita na ordem do “nome”. Neste sentido devemos nos indagar: como e onde podemos encontrar na contemporaneidade esta dimensão nomeadora da linguagem? O pensador responde que podemos encontrá-la no ato da recordação (*anamnesis*), na análise da palavra profana, na lembrança da dimensão nomeadora original. Rouanet, captando vivamente a dimensão da concepção benjaminiana da linguagem afirma que “o drama barroco, em sua existência empírica é o fenômeno, e como Nome é a ideia”.<sup>65</sup>

Mesmo que a apresentação das ideias só ocorra quando os fenômenos extremos reúnem-se em torno dela, e mesmo que o acesso ao conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*) dependa do aprofundamento na singularidade do conteúdo material (*Sachgehalt*), as ideias não são dadas no mundo dos fenômenos. Nesse sentido, coloca-se uma nova questão sobre como as ideias são dadas e como podemos ter acesso ao seu conteúdo. Benjamin propõe resolver esse problema sem recorrer ao conceito de visão ou intuição intelectual (*intellektuelle Anschauung*), como o faz o idealismo alemão, ou ao conceito de intuição (*Schau*), tão caro aos neoplatônicos. Benjamin tenta se afastar desses conceitos por julgar que ambos fundamentam-se erroneamente em um princípio absoluto, seja o uno em Plotino, seja o eu absoluto em Fichte. Benjamin nega as duas posturas filosóficas por renunciar à necessidade de recorrer à intuição, pois esta implica uma relação de intencionalidade que em nada faz justiça ao conceito de verdade.

---

<sup>62</sup> Ibidem

<sup>63</sup> HEIDEGGER, Martin, *A essência da linguagem in A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.127

<sup>64</sup> Para Benjamin, as terminologias são tentativas mal sucedidas de nomeação em que a intenção tem um peso maior que a linguagem. (Cf. BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.59).

<sup>65</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.17.

A verdade é um ser não-intencional formado por ideias. O comportamento que lhe é adequado não é, portanto, uma intenção dirigida ao conhecimento, mas sim um aprofundar-se e desaparecer nela. A verdade é a morte da intenção (...) A verdade não existe como intenção, que encontrasse sua determinação através da empiria, mas antes como força que determina a essência da empiria.<sup>66</sup>

Dessa forma Benjamin novamente difere verdade de conhecimento. Essa ideia de que a verdade é algo não-intencional nos mostra o quanto Benjamin pretende se distanciar de qualquer filosofia que possua em seu método uma linearidade ou teleologia predeterminada. Se a verdade não se apresenta a partir de seu próprio brilho e força sem sofrer influência da intencionalidade de qualquer subjetividade corre o risco de ser apenas uma verdade presa ao falso mundo da média. O filósofo tenta se afastar de tal procedimento redutor ao propor em sua teoria da linguagem que o nome é o único ser que não está presente no mundo dos fenômenos e que pode ter acesso à estrutura não-intencional da verdade, podendo, assim, determinar como as próprias ideias se apresentam.

Sobre a questão da linguagem originária posta por sua capacidade de nomeação em contraposição à compreensão da profana ou instrumental da linguagem podemos afirmar que esta representa uma tentativa de desenvolver uma teoria da linguagem que não se reduza a postulações pragmáticas do uso da linguagem enquanto mero instrumento. O que se coloca por trás dessa concepção benjaminiana é a ideia de que toda comunicação ocorre *na* linguagem, e não *através* da linguagem, e por isso nada que está dentro da linguagem pode ser medido ou limitado fora dela.<sup>67</sup> Porém, nessa teoria, como apontamos anteriormente, o nome possui um lugar central, pois nele, e somente nele, a linguagem torna-se capaz de comunicar-se a si mesma. Além disso, o homem é considerado aqui como aquele que nomeia ou dá o nome, ou seja, a linguagem é inerente à essência espiritual do homem. Porém o homem através do ato do conhecimento do bem e do mal acaba por abandonar a esfera do nome. Abandona a esfera do nome e se lança ao campo da palavra, esta que perdeu com sua queda do paraíso seu conteúdo de verdade, pois agora o que ela julga enquanto bem ou mal depende do julgamento posto a partir da empiria.

Dessa forma o homem perde, depois da queda, sua relação direta com o mundo e afasta-se do conhecimento objetivo, que se fundamenta na linguagem dos nomes. Para alcançar o conhecimento do bem e do mal, para

---

<sup>66</sup> Idem, p. 58.

<sup>67</sup> MACHADO, Francisco De Ambrosio Pinheiro. *Imanência e História: A crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. p. 72.

pode julgar as coisas através de sua subjetividade, o homem degrada a sua linguagem em um mero instrumento, em convenção, o nome em um signo casual das coisas e o nomear em sobredenominação (*Überhebenennung*) que leva às diferentes línguas. Esse estado caracteriza, enfim, a compreensão burguesa da linguagem.<sup>68</sup>

Nesse contexto, Benjamin aponta que a tarefa da filosofia e assim do filósofo consiste primeiramente em retornar, fazendo-se uso da apresentação contemplativa, à dimensão simbólica da palavra. Assim o ato de filosofar requer uma redescoberta da linguagem profana que seja capaz de saltar sua limitação até atingir sua dimensão nomeadora. Machado<sup>69</sup> aponta ainda para a estreita relação existente entre a teoria da linguagem de Benjamin e sua teoria das ideias. Tal ligação pode ser notada relacionarmos, por exemplo, o nome e a palavra à ideia e o fenômeno. Tanto nos fenômenos como na linguagem podemos encontrar restos de outra ordem. Assim como a salvação de qualquer fenômeno só ocorre quando estes são retirados de uma falsa unidade e, enquanto elementos extremos e singulares, adentrem na ordem das ideias, também as palavras humanas precisam deixar seu lado cognoscente-instrumental e julgador, para poderem novamente expressar alguma essência.

Para Benjamin a filosofia não pode trazer para si a responsabilidade de revelar os conteúdos de verdade, mas antes promover o exercício da reminiscência, caminho pelo qual poderá o homem captar uma dimensão mais originária. Por tal motivo Benjamin critica as disciplinas que trabalham com um método distante da contemplação e próximas da descrição dos fenômenos, pois julga que a utilização das terminologias no campo das ciências está cheia de intenções, e como vimos, a intenção é a morte de qualquer verdade. A filosofia, portanto, não pode se deixar levar pelo jogo de palavras, mas sim deve restaurar a força redentora do nome pela apresentação das ideias no campo da linguagem. Por fim, notamos como a correspondência entre a doutrina das ideias e da linguagem permite então compreender como se realiza a salvação crítica dos fenômenos e a apresentação das ideias. A linguagem, portanto, é para Benjamin um *médium* natural objetivo para o conhecimento, ou seja, qualquer método, para fazer justiça ao conhecimento precisa levar em consideração o papel da linguagem nesse processo.

Porém, existe outro ponto essencial para a compreensão da proposta gnoseológica posta por Benjamin no prefácio, a saber, como se articula o conceito de origem (*Ursprung*) em sua fundamentação. Além da compreensão da importância que assumem os procedimentos

---

<sup>68</sup> Idem, p. 75.

<sup>69</sup> Idem, p. 77.

de contemplação, a doutrina das ideias e a linguagem na teoria de Benjamin para a formatação de uma lógica do fragmento em detrimento da lógica do sistema, devemos notar que o conceito de origem fundamenta cada um deles. A própria teoria das ideias de Platão é tomada como a origem da filosofia e a teoria da linguagem nomeadora faz referência direta ao gênesis, e assim, ao original. Mesmo que o conceito de origem esteja presente implicitamente no arcabouço teórico benjaminiano pouco podemos conhecer de sua amplitude na construção de tal quadro referencial teórico, pois o próprio filósofo desenvolveu pouco tal questão e aquilo que por ele foi apresentado ainda nos parece insuficiente.

O conceito de origem ocupa lugares e funções diferentes na teoria de Benjamin. No caso do Prefácio sua dimensão é tão central que o pensador chega até a afirmar que a ideia é a origem. Posição que o conceito não assume diretamente quando o autor se refere à história. O termo *origem* não deve se referir ao vir-a-ser daquilo que se origina, mas sim a algo que emerge desse vir-a-ser e da extinção.<sup>70</sup> A questão da origem parece apresentar como Benjamin concebe a relação entre o fenômeno e a ideia no contexto do Prefácio.

O originário não se encontra nunca no mundo dos fatos brutos e manifestos, e seu ritmo só se revela a uma visão dupla, que o reconhece, por um lado, como restauração e reprodução, e por outro lado, e por isso mesmo, como incompleto e inacabado. Em cada fenômeno de origem se determina a forma com a qual uma ideia se confronta com o mundo histórico, até que ela atinja a plenitude na totalidade de sua história.<sup>71</sup>

Nesse sentido notamos que a contemplação filosófica está pautada nas diretrizes da dialética imanente à origem. Nessa dialética notamos como podem o uno e o múltiplo, o singular e o universal passarem por um condicionamento mútuo. Contrariando a concepção hegeliana a dialética de que trata Benjamin não é puramente lógica, mas sim histórica e o papel do filósofo ou pesquisador não é unicamente perceber a relação entre as essências, mas sim, esperar que a estrutura interna se revele com tanta essencialidade que se revele enquanto origem.

Benjamin antes de nos apresentar o conceito de origem e sua tarefa no campo do conhecimento e da história retoma sua crítica ao antes citado nominalismo, porém no campo estético desenvolvido por Benedetto Croce. Para Benjamin tal autor não seria radical em sua filosofia da arte de cunho nominalista por não aceitar a possibilidade de uma classificação teórica da obra de arte em diferentes gêneros e espécies e por não acreditar que a arte possa

---

<sup>70</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.67.

<sup>71</sup> Idem, p.68.

passar pelo mesmo procedimento gnosiológico aplicado às ciências exatas, tais como: a ciência da natureza e a matemática. Segundo Benjamin o procedimento valorizado por Croce também leva em conta o papel da intuição, onde esta se coloca como possibilitadora do acesso ao mundo. Por tal motivo Benjamin afirma que Croce sempre se refere às obras de arte como produções singulares que devem ser compreendidas como expressões puramente individuais.

Croce<sup>72</sup> ainda aponta a diferença existente entre o conhecimento lógico e o estético afirmando que através do espírito humano somos capazes de progredir do nível intuitivo e estético ao nível lógico. Se para Croce não existe razão alguma para realizar qualquer oposição a este procedimento, justamente por ele se assemelhar ao método das ciências, para Benjamin a teoria dos gêneros literários e artísticos peca ao reduzir-se diante do psicologismo e subjetivismo que acaba por confundir a ideia de expressão com intuição. É a partir de tal crítica que o pensador desenvolve seu conceito de origem. Como vimos, diferentemente de Croce, o autor aceita o termo origem não como início determinado por cronologia, mas sim enquanto momento da interrupção do vir-a-ser no qual uma ideia se constitui.

Poderíamos levantar a objeção de que nada pode ser concebido dentro da história cronológica sem obedecer à suas leis, porém para Benjamin a ideia é atemporal, ou seja, pertence ao histórico, mas não se subordina a ele quando não se altera no desenvolvimento do tempo. A ideia é, portanto, aquilo que permanece na mudança.

Mesmo que a ideia surja na história cronológica, ela é atemporal, não se alterando pelo curso do tempo, mas é somente levada ao seu complemento. Esse processo se dá desta forma, pois o confronto da ideia com o mundo histórico, no qual ela alcança sua totalidade, já está configurado na origem.<sup>73</sup>

A história filosófica, tratada enquanto ciência da origem, na percepção benjaminiana é a única forma que permite o surgimento da ideia enquanto todo a partir dos extremos distanciados capazes de coexistirem a seus contrates.<sup>74</sup> A representação de qualquer ideia só pode ser considerada acabada se percorrer o ciclo dos extremos. Nesse movimento o originário não se deixa reconhecer imediatamente no mundo histórico, pois não pertence como tal ao mundo dos fenômenos, mas sim se destaca dele ao apresentar-se em um só tempo como momento de restauração e reprodução. O originário, assim, faz referência simultânea ao

---

<sup>72</sup> MACHADO, Francisco De Ambrosio Pinheiro. *Imanência e História: A crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. p. 87.

<sup>73</sup> Idem, 90.

<sup>74</sup> Idem, p. 69.

passado e ao futuro. Configura-se, portanto, uma oposição dialética que se cristaliza no originário, assim como acontece na relação entre os fenômenos e as ideias.

Esse procedimento serve de base para a leitura feita pelo autor do Barroco literário alemão. Aqui Benjamin aplica seu método ao analisar esse período ou escola a partir de uma de suas formas principais. O autor sem se preocupar com a fixação ou determinação de regras e tendências para o Barroco desloca suas observações para a metafísica dessa forma singular, pois:

Sobrecarregada com tantos preconceitos, a teoria literária, ao tentar uma avaliação objetiva do drama barroco – condenada, desde o início, a permanecer alheia a seu objeto – só fez aumentar a confusão, e qualquer outra reflexão sobre o assunto parece estar fadada ao mesmo destino. É quase inacreditável que se tenha afirmado que o drama barroco é uma verdadeira tragédia, pelo simples fato de que ele evoca os sentimentos de piedade e terror, que Aristóteles considerava típicos da tragédia – sem levar em conta que Aristóteles jamais disse que *somente* a tragédia podia evocar tais emoções.<sup>75</sup>

Notamos aqui o quanto Benjamin pretende superar as formas tradicionais de análise dos conteúdos. Na sua ótica os erros mais comuns cometidos no campo dos problemas estão relacionados à inadequação metodológica que habita o espaço do conhecimento. O lugar da verdade é dilacerado e esquecido nos métodos tradicionais que partem da sistematização conceitual quando a intenção de quem aplica esse método lógico-dedutivo é direcionada para um ou outro lugar predeterminado. A verdade não pode ser encontrada, pois ela é marcada por sua auto-apresentação. Cabe apenas ao filósofo se abrir à contemplação de sua essência manifesta pelas ideias.

### **1.3 O drama barroco e a análise dos extremos**

A totalidade da produção literária e filosófica de Benjamin é classificada normalmente a partir de duas grandes fases dispostas segundo certa cronologia. A chamada primeira fase de seu pensamento é chamada de metafísica e judaico-teológica e corresponde a um período que vai de 1916 até 1925. Nesse período foram produzidos escritos como “*Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens*” (1916), “A tarefa do tradutor” (1921), e sua dissertação de doutorado antes citada “*O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*” (1919). Textos pertencentes ao campo da filosofia política, tal como “*Por uma crítica da*

---

<sup>75</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*, p.74.

*violência*” (1921) e seu trabalho com o texto “*As afinidades eletivas de Goethe*” (1922) também pertencem à sua primeira fase. Devemos destacar principalmente nesse período sua obra sobre a “Origem do Drama Barroco Alemão” (1925). Já a segunda fase de sua produção abrange o período que vai desde 1925 até sua morte em 1940. Tal fase é considerada e denominada político-marxista, mesmo que esse marxismo tenha sido colocado do ponto de vista messiânico. Foram também escritos diversos textos no campo da arte, da crítica literária, e suas teses “*Sobre o conceito de História*” (1940). O livro que é alvo de estudo até aqui, portanto, marca o fim da sua primeira fase, esta marcada pela influência da mística judaica e pela metafísica e inaugura uma transição, talvez isso explique o caráter dialógico que permeia toda a obra. Se observarmos as reflexões epistemológicas contidas no Prefácio podemos notar uma crescente secularização do uso da linguagem o que aponta para uma tentativa de afastamento de Benjamin das concepções teológicas e uma aproximação cada vez maior com uma nova terminologia mais próxima da estética-filosófica.

O livro sobre o drama barroco constitui-se em um prefácio e duas partes principais: “Drama barroco e tragédia” e “Alegoria e drama barroco”, as quais Benjamin acaba por subdividir. Na primeira parte o autor realiza uma análise da estrutura do drama barroco em seus elementos, personagens, local e tempo e chega à conclusão de que a estrutura própria do barroco se sustenta em uma concepção imanente de mundo. No drama barroco a história não se realiza enquanto história da salvação, como na Idade Média, mas como história descontínua e não teleológica. Nesse sentido a história acaba por significar destino cego e morte ou enquanto lugar seguro devido ao poder secular do soberano.

Já na segunda parte da obra Benjamin nos apresenta sua Teoria da Alegoria, pois entende que a alegoria é a forma de expressão essencial do drama barroco. O recurso da alegoria representa na esfera da análise estética uma recusa ao Classicismo e sua valorização dos elementos simbólicos. Na concepção do Classicismo qualquer consideração sobre arte deve ser capaz de representar a pureza e a harmonia da forma para eternizar seu sentido. Enquanto o Classicismo só é capaz de enxergar um lado da história natural, a alegoria é capaz de expressar os dois lados da história. Se na alegoria a morte se apresenta como conteúdo mais marcante, no Classicismo através do símbolo a história é contada pela perspectiva da salvação.

Com tal ideia geral sobre o alegórico Benjamin fecha seu estudo sobre o drama barroco ao apontar como as fronteiras da alegoria se fundamentam no triunfo da

subjetividade. A compreensão da amplitude e direcionamento que a alegoria exerce na teoria benjaminiana pode nos oferecer melhores referências para a leitura de sua obra.

Benjamin recorre ao alegórico em sua interpretação do barroco alemão por entender que este despedaça todas as coisas em *fragmentos* e atribui a esses pedaços uma pluralidade de significados. O autor pretende, a partir desse procedimento, retirar o objeto de sua morada e transpô-lo ao campo da múltipla significação. Porém, o próprio autor nos alerta para os limites do alegórico no final da obra sobre o drama barroco quando afirma que este intenciona atingir o saber absoluto por meio de um imediato e melancólico mergulho reflexivo, ao invés de se direcionar intencionalmente à verdade.

Benjamin acaba opor realizar no Prefácio uma crítica ao método cartesiano. As quatro etapas do método podem ser criticadas<sup>76</sup> do ponto de vista de um pensamento que se opõe à intencionalidade incondicional. Com Descartes a História da Filosofia se depara com os problemas da autonomia e liberdade do ato de pensar. O pensador francês recusa a tradição filosófica ao afirmar que para pensar o homem precisa estar livre de quaisquer preconceitos e utilizar sua razão de forma livre. O método, portanto, é para Descartes a garantia e seguridade de que a razão pode entrar em contato com a verdade.

Na obra de Adorno notamos o quanto este reconhece a tentativa de superação de Benjamin do ideal de sistema, mesmo que este não abandone o pensamento sistemático. Benjamin acaba por criticar o método cartesiano por negar a validade de suas regras. Como notamos, a primeira regra do método cartesiano, a da evidência, se afirma pela ideia de que a verdade se impõe à consciência livre, a consciência, portanto, é capaz de captar e anunciar a verdade. Para Benjamin, o pensar cartesiano não pode conferir validade aos conceitos, pois este aparece em Descartes apenas como simples instrumentos para fazer referências uma pretensa verdade.

A segunda regra, da divisão, postula que o pensamento deve recortar o objeto observado de seu lugar originário para que possa conhecê-lo de fato. Nesse sentido, tal regra parece pressupor que é possível chegar até a verdade de forma linear pressupondo que a ordem do pensamento é a mesma ordem do ser. A terceira regra, da composição, defende que o pensamento deve avançar do mais simples ao mais composto, procedimento que para Benjamin e Adorno, não faz justiça à necessidade de se pensar a coisa em sua unidade e singularidade.

---

<sup>76</sup> Cf. ADORNO, T. “*Der Essay als Form*”, in *Noten zur Literatur*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1978, pp.9-49.

A quarta e última regra do método cartesiano nos pede que façamos uma revisão geral das etapas anteriores para que não deixemos passar nada como não analisado. Tal regra nos mostra contraditoriamente, o quanto Descartes desconfia de sua própria proposta, pois não teria apontado a necessidade de revisão se as etapas anteriores não fossem falhas. Além disso tal pressuposição é própria da filosofia da identidade, que se torna incapaz de penetrar no campo da diferenciação, do contraditório e do diverso. O procedimento alegórico benjaminiano pode ser entendido, portanto, enquanto projeto alternativo à ideia das etapas que asseguram o conhecimento via *more geométrico*, como se conhecimento e verdade fossem o mesmo.

Como sabemos, na obra sobre o drama barroco, Benjamin discorre sobre várias peças de teatro escritas por autores alemães do século XVII; são peças, em geral, conhecidas apenas por alguns poucos especialistas, portanto, não nos cabe uma análise minuciosa de tais escritos. Porém, para tratarmos com justiça o procedimento epistemológico posto no Prefácio faz-se necessário um mergulho no campo do teatro alemão, mesmo que possua a finalidade de apenas traçar linhas gerais descritivas de suas formas.

Dentre as principais características do drama barroco está sua função política e propagandística, visto que o teatro barroco era apresentado nas festas das cortes e tratava quase sempre de temas religiosos que representavam os conflitos existentes entre católicos e protestantes. O caráter religioso se expressava até mesmo na divisão do palco, que ficava em três patamares, representando cada um, o céu, o inferno e a terra. Para serem expressos os sentimentos inerentes a cada narrativa encenada os atores recorriam a mímicas, gesticulários e principalmente faziam uso da música.

Existe uma forma comum de definição do teatro barroco que se estabelece a partir de sua função e do local em que era apresentado. Os teatros ambulantes (*Wanderbühne*), principalmente da Inglaterra e Itália, eram aqueles que percorriam e se apresentavam em toda a Europa. Este tipo de teatro era considerado popular e não tinha função política ou religiosa alguma, pois visavam simplesmente fornecer o sustento de seus atores. O teatro da corte tinha uma função política e acabava quase sempre realizando a confirmação do poder estabelecido pelos senhores. A língua utilizada nas encenações era o italiano, que acabou depois migrando para a ópera. Outro tipo de teatro era o jesuítico, este também chamado de teatro da Ordem, que se voltava para fins humanísticos por servir ao ensino da língua latina e da retórica por via dos oradores e de suas declamações. Por fim, o último tipo era o drama protestante, este que era apresentado em alemão nas escolas e tinha cunho literário e humanístico.

Durante o século XIX a literatura produzida no período correspondente ao Barroco era considerada de baixa qualidade e muitas vezes rejeitada em sua originalidade, pois os especialistas em crítica literária afirmavam que as obras produzidas neste espaço eram resultado de um sincretismo desordenado que mais desfigurava o sentido da literatura do que lhe atribuía força e unidade. Porém, no começo do século XX surgiram alguns poucos ensaístas que passaram a se dedicar ao estudo do Barroco, revalorizando essa literatura. O interesse por essa época aumenta ainda mais após o fim da Primeira Guerra, pois alguns valores antes considerados inquestionáveis tinham sido destruídos, assim como certo tédio pairava sobre as mentes dos intelectuais. Benjamin foi um entusiasta na tarefa de revitalizar o barroco e mostrar o quanto ele ainda está presente em nós. Nesse sentido, vale ressaltar que o pensador não estava tratando simplesmente do que costumamos chamar de literatura morta, embora Asja Lacis (1891-1979), segundo Konder, tenha julgado que sim. O filósofo estava, na realidade, promovendo uma revisão no próprio conceito de *barroco* tradicionalmente utilizado pela maioria dos historiadores da literatura. Mas como foi possível a realização desta revisão? Benjamin afirma que:

A história filosófica, enquanto ciência da origem, é a forma que permite a emergência, a partir dos extremos mais distantes e dos aparentes excessos do processo de desenvolvimento, da configuração da ideia, enquanto Todo caracterizado pela possibilidade de uma coexistência significativa desses contrastes. A representação de uma ideia não pode de maneira alguma ser vista como bem-sucedida, enquanto o ciclo dos extremos não for virtualmente percorrido”.<sup>77</sup>

Foi pela *análise dos extremos*<sup>78</sup> que nosso crítico contrapôs o *drama barroco* à tragédia clássica, sustentando que as duas formas são expressões de dois universos espirituais distintos: a tragédia, através da piedade e do terror, provoca a catarse purificadora e nesta, que surge no palco, um acontecimento único manifesta um conflito que está sendo julgado por uma instância mais alta; o “drama barroco” se passa num palco que não é um lugar real, que é um lugar “dialeticamente dilacerado”, transformado em espaço interno do sentimento, “sem nenhuma relação com o cosmo”. Enquanto a tragédia introjeta a violência mítica, o drama introjeta a história como catástrofe, assim, a corte é o palco da história da ambição e do poder, retrato da degradação da civilização. Neste sentido, o espaço do “drama barroco” pressupõe espectadores inseguros, submergidos na iminência do movimento da história, condenados a

---

<sup>77</sup> Idem, p.69.

<sup>78</sup> Idem, pp.29; 57.

refletir melancolicamente sobre problemas insolúveis; a “instância mais alta” não é a mais competente para formular julgamentos claros, os valores absolutos estão morrendo.

Na tragédia, o herói é um príncipe, um soberano dotado de qualidades que o distingue e que o elevam diante dos homens comuns. Na tragédia o público é deslocado para um tempo monárquico, mítico e anterior. O herói no drama barroco também é um príncipe ou um soberano, porém representa mais as fraquezas por meio dos seus erros do que um ser iluminado por Deus. Se a morte para o trágico representa apenas um caminho individual que desafia a própria ordem mítica, uma penitência que liberta o soberano do mal, já para o barroco a morte é a eternização da culpa. Partindo destas e outras diferenciações, Benjamin traça sua análise do drama barroco e o apresenta enquanto forma artística singular. O barroco agora pode ser salvo do esquecimento quando analisado pela lógica do fragmento.

Segundo a concepção desenvolvida por Benjamin, desde o barroco estamos distantes da “interioridade não contraditória do classicismo”, que era capaz de se expressar pela simplicidade e luminosidade dos símbolos. Se “cada pessoa, cada coisa, cada relação pode significar qualquer outra”,<sup>79</sup> devemos seguramente nos expressar pela via alegórica. Ou seja, o recurso da alegoria nos é imposto pelas condições históricas em que nos encontramos, pois, somos sobreviventes de uma destruição de todos os valores antigos, que foram transformados em escombros pela mercantilização da vida. Como afirma Benjamin: “As alegorias são, no reino dos pensamentos, o que as ruínas são no reino das coisas”.<sup>80</sup>

Entender o gesto alegórico, o “*abismo*” baudelaireano - abismo do espaço, mas também alegoria do abismo do tempo -, tentando pôr à vista a estrutura essencial da sua obra (obra que, em si mesma, quer deixar ver esse esqueleto, surgindo destinado ao olhar alegórico), tornou-se um dos principais objetivos de Benjamin, que parecia pretender também, promover a revalorização desse procedimento estético.

Ainda no percurso do contexto da fundamentação de sua crítica ou teoria do conhecimento, Walter Benjamin alarga suas considerações na textura escritural presente no livro das *Passagens* e enfaticamente ressaltadas no caderno *N - Teoria do conhecimento, Teoria do progresso*. Envoltos numa disposição metacrítica acerca da possibilidade do conhecimento, ali também estão acentuados tanto a planta teórica da obra que ainda está por vir, quanto o cerne, o núcleo epistemológico do pensamento benjaminiano. Montando uma colagem material através da idealização do projeto em torno das passagens parisienses (que

---

<sup>79</sup> Ibidem, pp.196-197.

<sup>80</sup> Ibidem, p.200.

tem no centro a figura do *flâneur*), Benjamin ocupa-se de uma crítica às teorias ditas míticas da história.

Poderíamos afirmar que o fascínio apresentado por Benjamin pelo barroco, nasce da tentativa de compreender e lançar apontamentos sobre a lei oculta de um determinado procedimento estético que teve aqui, nesta época, o seu clímax e que foi, com efeito, o procedimento alegórico. É deste esforço, que procurou levar a cabo, que nasceu a sua obra. Tal como uma obra “refletindo” (no pensamento) a estrutura arquitetônica da cidade de Paris e das *galerias* francesas do século XIX, ela é construída a partir de um método, tão caro ao presente trabalho, o qual Benjamin chama de *método da montagem*.<sup>81</sup>

Para Benjamin, a cidade de Paris cristaliza um cenário cultural altamente esclarecedor do movimento da arte enquanto mercadoria, uma vez que a cidade materializa e irradia o sonho da modernidade, a ilusão da novidade na circulação das mercadorias e da moda. Diante disso, é revelador o esforço de Benjamin com relação ao trato do problema histórico que deveria tomar configuração a partir da envergadura metodológica de seu projeto. Consciente de que tal questão não seria alcançada simplesmente por meio de um dito “materialismo histórico vulgar”, Benjamin procurou desvincular-se da ortodoxia marxista referente à relação causal entre aspectos da gênese econômica e superestrutura.

Um problema central do materialismo histórico a ser considerado: será que a compreensão marxista da história tem que ser necessariamente adquirida ao preço da visibilidade [*Anschaulichkeit*] da história? Ou: de que maneira seria possível conciliar o incremento da visibilidade com a realização do método marxista? A primeira etapa desse caminho será aplicar à história o princípio da montagem. Isto é: erguer as grandes construções a partir de elementos minúsculos, recortados com clareza e precisão. E, mesmo, descobrir na análise do pequeno momento individual o cristal do acontecimento total. Portanto, romper com o naturalismo histórico vulgar. Aprender a construção da história como tal.<sup>82</sup>

O foco de análise do autor fecha-se, então, num complexo artefato urbano, avaliando, em suas dimensões materiais e simbólicas, não apenas a cidade de Paris, mas também a espacialização do capitalismo e da arte moderna. É, pois, no alargamento deste horizonte, acerca da espacialização do capitalismo e da arte moderna, onde se dimensiona a problematização histórica do projeto das *Passagens*. A análise benjaminiana coloca o século XIX em relação com século XX. Por fim, podemos afirmar que o gesto alegórico enquanto

---

<sup>81</sup> O método da montagem, na perspectiva benjaminiana, possibilita a formação de uma imagem do todo a partir da reunião dos “cacos da história”. Os “fragmentos” justapostos apontam para uma representação do todo.

<sup>82</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, p.503, [N 2,6].

forma de representação, segundo Benjamin, é nossa única saída, o caminho pelo qual podemos expressar a multiplicidade em que a cultura se apresenta.

Visto que afirmamos nesta exposição como se constitui a recusa benjaminiana dos grandes sistemas filosóficos, do processo de dedução lógico-matemática, notamos a existência de um primado do fragmentário sob o sistêmico na obra de nosso autor. A partir de sua crítica à intencionalidade e ao subjetivismo Benjamin nos apresenta a *contemplação* das ideias, o recurso da *alegoria* e o método da *montagem*, como partes que constituem sua lógica epistemológica, algo que é de crucial importância para a compreensão do todo de sua postura filosófica.

## CAPÍTULO II

### O problema da verdade

#### 2.1 Uma crítica ao conceito de Experiência em Kant

Para compreendermos o conteúdo exposto por Benjamin em alguns de seus escritos, devemos apontar algumas considerações sobre a diferenciação estabelecida pelo pensador entre o conceito de experiência (*Erfahrung*) e de vivência (*Erlebnis*), diferenciação que segundo Gagnebin<sup>83</sup> começou a ser delineada ainda na sua juventude, quando Benjamin escreveu em 1913 o texto *Experiência*, presente na obra *A criança, o brinquedo, a educação*, e levada adiante um pouco mais tarde no seu ensaio sobre o conceito de experiência em Kant (*Über das Programm der kommenden Philosophie*) e em diversos textos dos anos 30, tais como *O Narrador, Experiência e Pobreza*, em seus trabalhos sobre Baudelaire, e por fim, nas teses *Sobre o conceito de história* em 1940. Vejamos em linhas gerais aonde Benjamin chegou em cada um dos textos para depois nos lançarmos nos pormenores de suas reflexões.

No texto de 1913, o filósofo contesta a banalização dos entusiasmos juvenis diante de uma pretensa afirmação de que a experiência verdadeira e superior somente poderia ser fundada pelos adultos; no texto sobre a experiência em Kant, critica um conceito de conhecimento de orientação unilateral, mecânica e matematizante; e nos textos dos anos 30, Walter Benjamin retoma a temática dentro da problemática de seu enfraquecimento no mundo capitalista.

Em cada obra antes citada, conforme afirma Gagnebin,<sup>84</sup> Walter Benjamin tenta desenvolver um olhar cada vez menos redutor, limitado, sobre o conceito de “experiência”, e o faz na tentativa de encontrar uma conceituação mais ampliada, que o possibilite apontar, como nos textos dos anos 30, uma nítida diferenciação diante da “experiência vivida”. Segundo Benjamin, a diferenciação básica entre os conceitos de experiência e de vivência reside no caráter universal do primeiro e no âmbito particular, individual, pelo qual tem origem o segundo. Enquanto a experiência tem sua gênese no todo coeso da realidade social, na proximidade das relações entre os homens, na “arte de narrar”, a vivência se manifesta cotidianamente como resultado do distanciamento dos indivíduos, da imposição do que é

---

<sup>83</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. “Prefácio”, in *magia e técnica, arte e política – Obras Escolhidas I*, p.8.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

atual, da instauração de um ritmo de vida próprio do mundo capitalista moderno, da ritmia da aceleração, lugar onde:

A natureza e a técnica, o primitivismo e o conforto se unificam completamente, e os olhos das pessoas, fatigadas com as complicações da vida diária e que veem o objetivo da vida apenas como o mais remoto ponto de fuga numa interminável perspectiva de meios, surge uma existência que se basta a si mesma, em cada episódio, do modo mais simples e mais cômodo, e na qual um automóvel não pesa mais que um chapéu de palha, e uma fruta na árvore se arredonda como gôndola de um balão.<sup>85</sup>

O discurso benjaminiano, apresentado nos textos da década de 30, mostra-nos quais os principais motivos da derrocada da experiência diante da vivência, assim como a necessidade de seu resgate. Quando Benjamin afirma que “as ações da experiência (*Erfahrung*) estão em baixa”,<sup>86</sup> ele quer ressaltar que no mesmo espaço onde ocorre o processo rápido de desenvolvimento do capitalismo, da técnica, da destruição dos moldes artesanais de produção, a experiência fundada na narrativa, na relação entre o narrador e o ouvinte, também se perde devido ao caráter fragmentário e a força do processo de secularização<sup>87</sup> que na sua concepção toca todas as relações, sejam dos grupos humanos, sejam das próprias relações de trabalho. Assim, assistimos na modernidade a “mudança na estrutura da experiência”: a experiência, que antes era inscrita numa temporalidade comum a várias gerações, garantindo a existência de uma memória coletiva e, por conseguinte, de uma íntegra e verdadeira formação (*Bildung*), transforma-se em vivência, tornando-se assim, inelutavelmente privada, inacessível e incomunicável, envolta pelo tempo acelerado do capitalismo, em que a imediaticidade molda as ações do homem.

Walter Benjamin nos apresenta esta imagem dicotômica da realidade recorrendo à diferenciação estabelecida por um pensador que lhe foi contemporâneo, a saber, o médico neurologista judeu austríaco Sigmund Freud, conhecido como o fundador e maior teórico da psicanálise. A teoria psicanalítica freudiana, ao tratar da dinâmica funcional do aparelho psíquico, afirma que no momento em que se apresenta ao sujeito uma situação “traumática” a instância encarregada de absorver este “trauma”, este “choque”,<sup>88</sup> passa a predominar sobre as

---

<sup>85</sup> BENJAMIN, Walter. *Experiência e Pobreza*, in *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*, p.119.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p.114.

<sup>87</sup> O processo de secularização, tal qual como compreende Benjamin, coincide com a concepção de MARRAMAIO. Este entende que o processo de secularização é o resultado da confluência no tempo e no espaço de uma série de processos de longa duração, analiticamente distinguíveis e às vezes concreta ou historicamente identificáveis. (Cf. MARRAMAIO, Giacomo. *Poder e secularização: As categorias do tempo*. São Paulo: Editora da universidade Estadual Paulista, UNESP, 1995, p. 32).

<sup>88</sup> Nas sociedades industriais avançadas a experiência do “choque” se apresenta no trabalho dos operários, que muitas vezes chega a se confundir com um adestramento. Benjamin então afirma que esta “experiência do

instâncias encarregadas de armazenar as impressões na memória. Neste sentido, podemos notar uma nítida influência da teoria psicanalítica quanto a sua própria concepção do fenômeno antes apontado. Benjamin aceita a oposição entre consciência e memória tal como afirma a psicanálise, mas complementa esta concepção ao afirmar que a experiência é fundada através das impressões que o psiquismo acumula na memória de forma inconsciente, formando assim, traços mnêmicos duráveis. O filósofo, ao explicar como ocorre no aparelho psíquico a fundação da vivência, recorre também à sua dinâmica funcional.<sup>89</sup>

Segundo a concepção psicológica apontada por Benjamin, oriunda estritamente da orientação e influência da psicanálise freudiana, as impressões quando interceptadas pela rede estendida das percepções conscientes, tendem quase sempre, a desaparecer rapidamente, visto que ainda não se apresentaram à memória, dimensão inconsciente do aparelho psíquico humano. As impressões que costumeiramente se apresentam diante do sujeito de forma efêmera e imediata, sem fundar nenhum tipo de experiência comum, não se agrupam efetivamente para fundar qualquer tipo de memória, de patrimônio cultural, assim, se perdem no tempo e no espaço.

O choque assim aparado, assim intercalado pela consciência, daria ao acontecimento que o desencadeou o caráter de vivência, no sentido eminente... Quanto maior a participação do elemento de choque nas impressões individuais, quanto mais incansável a atividade da consciência na defesa contra as excitações (*Reizschutz*), e quanto maior o êxito que ela opera, menos essas impressões são incorporadas à experiência, e mais elas satisfazem o conceito de vivência.<sup>90</sup>

Benjamin ressalta que os fenômenos apontados anteriormente fundam uma nova sociedade e um novo homem. Uma sociedade sem memória e esfacelada e um sujeito sem um ideal do ego bem definido visto que a sua experiência fora transformada em vivência pelo caráter superficial do choque. Isto significa afirmar seriamente a possibilidade da sustentação

---

choque” não se apresenta na prática artesanal, pois a conexão das etapas de trabalho, assim como a troca de experiências pelo ato narrativo neste exercício são contínuas. (Cf. BENJAMIN, Walter. *Sobre alguns temas, in Obras escolhidas III. Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 125).

<sup>89</sup> Segundo a psicopatologia psicanalítica, os distúrbios ou transtornos psicológicos podem ser separados em dois grupos, a saber, os neuróticos e os psicóticos. Ambos atingem a funcionalidade do aparelho psíquico humano de forma a transformar a sua forma de atuação no mundo. Benjamin recorre à análise da neurose obsessiva para apontar a real situação em que se encontra o trabalhador na sociedade industrial, pois no seu entendimento: a neurose produz o artigo de massa na economia psíquica. Ele tem aí a forma da obsessão”. (Cf. BENJAMIN, Walter. *Parque Central, in Obras escolhidas III. Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 156).

<sup>90</sup> Fragmento extraído por Rouanet de “*Über einige Motive bei Baudelaire*” (Sobre alguns temas Baudelairianos) e apresentado em sua obra: *Édipo e o Anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008, p.48.

no âmbito social de um “conformismo arriscado” que tem sua origem na falta de autonomia devido à atrofia do ego individual. Também foram elencados pelo pensador os principais fatores do mundo objetivo que esfacelaram as subjetividades dos indivíduos modernos, porém Benjamin nos apresenta ainda uma possível saída desta condição que nos transforma em autômatos do mito da felicidade.

Visto que fizemos a diferenciação necessária para nos lançarmos de forma mais segura sobre o modo como Benjamin vai tratar e aplicar mais diretamente estes conceitos, podemos nos propor à leitura de escritos onde estes configuram o cerne das questões sobre a crise da modernidade. Walter Benjamin, em *Experiência e Pobreza*, narra uma pequena história tendo como finalidade montar uma imagem representativa do que poderíamos entender como experiência fundada na narrativa tradicional. Ao contar essa parábola, ele afirma que certa vez um velho no momento de sua morte revelou a seus filhos a existência de um tesouro enterrado em seus vinhedos. Seus filhos após sua morte reviraram toda terra que herdaram em busca de tal riqueza, mas nada encontraram. Com a chegada do outono, narra Benjamin, o vinhedo produziu mais que qualquer outro da região, e só então eles puderam notar que seu pai tinha lhes passado certa experiência, a saber, que “a felicidade não está no ouro, mas no trabalho”.<sup>91</sup>

A experiência tal como aponta Benjamin na presente parábola, funda-se nos ensinamentos que passavam de geração em geração enquanto transmissão de valores aos jovens. As narrativas, as histórias prolixas, eram contadas por pais a filhos e netos. A tradição oral garantia na esfera fundamental das relações familiares a propagação e a conservação da experiência. Esta se funda também no valor da autoridade, valor esse que possui suas bases no conhecimento, na sabedoria. O conceito de autoridade está aqui baseado na competência e não na mera convenção do conceito legitimado por mecanismos ideológicos. Mas como fica esta possível transmissão da experiência em uma sociedade que modificou toda a sua estrutura?

Benjamin afirma que após o triste e pobre acontecimento da I Guerra Mundial nada mais pode ser chamado de experiência, visto que esta é passada quase sempre pela tradição oral, pois “os combatentes tinham voltado silenciosos dos campos de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos”.<sup>92</sup> O silêncio daqueles que tinham passado pelo terror da guerra somente representava que algo tinha mudado na forma como estes se colocavam na sociedade. Os que antes eram cidadãos ávidos por lutar em prol de sua nação se tornaram indivíduos perdidos no tempo e no espaço. Nem mesmo os livros de guerra

---

<sup>91</sup> BENJAMIN, Walter. *Experiência e Pobreza*, in *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*, p. 114.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 115.

publicados naquele período passavam alguma experiência válida. Segundo Benjamin, tal quadro não deve ser visto com estranheza, pois:

[...] nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadoras que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano.<sup>93</sup>

O indivíduo moderno, segundo o pensador judeu alemão, por estar exposto a todos os tipos de perigos, gasta toda a sua energia no esforço de manter-se vivo, íntegro pelo menos fisicamente. Neste sentido podemos afirmar que a ausência da experiência na modernidade também trouxe prejuízos ao corpo, pois até mesmo ele, gradativamente vai perdendo a capacidade de passar certa experiência, a experiência do corpo que de alguma forma transcende a história ontogenética do indivíduo e se funde na história filogenética da humanidade. Walter Benjamin, traçando uma explicação psicológica coerente, afirma que a verdadeira experiência se apresenta na dimensão das impressões inconscientes que se impõem ao sujeito, acumulando certos materiais para a construção de memória. Mas a memória na sociedade industrial avançada foi substituída pela lembrança e esta é, para Benjamin, “a relíquia secularizada”, é “o complemento da vivência”.<sup>94</sup>

Como podemos notar, encontramos nos apontamentos de Benjamin uma dialética do confronto, que pode ser notada pela imagem posta pela dicotomia entre o sistêmico e o fragmentário, entre a ideia e o conceito, na sua “crítica do conhecimento”; e entre a experiência e a vivência, em vários de seus escritos. O que está em jogo no âmbito de sua crítica da cultura é compreender como essa tensão de forças opostas modifica as relações mais tradicionais, impossibilitando tanto o exercício essencial do “dom de narrar” como a passagem dos ensinamentos fundamentais que garantem a fundação da verdadeira experiência na sua origem.

Por fim, Benjamin nos apresenta sua insatisfação perante a dinâmica pela qual a estrutura social em que vive se mantém, seu descontentamento perante um novo conceito de tempo<sup>95</sup> surgido na modernidade, que, assim como “*Krónos*” na mitologia,<sup>96</sup> “devora seus

---

<sup>93</sup> BENJAMIN, Walter. *Experiência e Pobreza in Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*, p. 105.

<sup>94</sup> BENJAMIN, Walter. *Parque Central in Obras escolhidas III. Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo*, p. 172.

<sup>95</sup> Vale ressaltar que esta nova perspectiva de tempo tem sua origem na promessa utópica constituída sobre o progresso.

filhos”, destruindo toda e qualquer perspectiva de um tempo fundado na memória e na tradição. Esta perspectiva de temporalidade comum, global e coletiva, segundo o pensador judeu alemão, não se apresenta mais na sociedade industrial avançada, o que se apresentava em seu tempo era uma nova forma de miséria, que como fruto da primazia pela técnica se sobrepunha ao homem trazendo consigo a angústia diante do vazio.

A forma como Benjamin trata o conceito de experiência também está vinculada diretamente à sua leitura de Kant e Descartes. Olgária Matos<sup>97</sup> afirma que Benjamin desenvolve sua crítica ao método de Descartes partindo de sua dependência da intuição das evidências e observa que as formas lógicas podem ser capazes de expor uma verdade já encontrada, mas não para encontrá-la nos pormenores. Para Benjamin, a verdade não é predeterminada e assim não pode ser critério inicial de qualquer reflexão. A verdade é antes de tudo, resultado de uma atividade humana criadora não consciente ou intencional.

A influência da filosofia transcendental de Kant no pensamento de Benjamin pode ser melhor visualizada em seu texto *Sobre o programa de uma filosofia do futuro*,<sup>98</sup> aqui o autor se depara com diversas questões relativas ao conhecimento e ao conceito de verdade, mas principalmente se impõe a tarefa de alargar o conceito de experiência apresentado por Kant na *Crítica da Razão Pura*.

A intenção de Benjamin em produzir o texto de 1917 não é de publicá-lo, mas sim de levantar diversas questões para debate em seu círculo de amigos. Mas nesse campo de debate acaba por acontecer importantes diálogos para a compreensão de suas obras. Em uma de suas cartas<sup>99</sup> escritas a seu amigo Scholem o filósofo exprime a vinculação existente entre sua filosofia e a de Kant esclarecendo o propósito de seu projeto filosófico. Benjamin chega a afirmar que não é necessário destruir o sistema kantiano ou invertê-lo, mas sim afirmá-lo em sua solidez. Benjamin, por exemplo, aceita e aplaude a Revolução Copernicana, por esta afirmar que a natureza dos objetos nos é desconhecida e não pode ser acessada em si mesma.

Mas o principal elemento que Benjamin aponta como falho no sistema kantiano é seu esquecimento de que qualquer grande transformação que possamos fazer sobre o conceito de

---

<sup>96</sup> Para a narrativa cosmogônica da mitológica grega, “Krónos” devorava todos os seus filhos na tentativa de impossibilitar a efetivação da maldição de que todo pai seria devorado por seus filhos, e que estes, substituiriam seus pais no trono do Olimpo. Zeus, portanto, só se tornou o deus dos deuses, por ter conseguido derrotar Krónos e os seus próprios filhos. (Cf. BULFINCH, Thomas. *O Livro de Ouro da Mitologia: História de Deuses e Heróis*. São Paulo: Tecnoprint, 1965).

<sup>97</sup> MATOS, Olgária. *O iluminismo visionário: Benjamin leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993, p.18.

<sup>98</sup> BENJAMIN, Walter. *Oeuvres*, vol. I. M. Gandillac, R. Rochlitz e P. Rusch (trad). Paris: Galimard, Folio Essais, 2000.

<sup>99</sup> BENJAMIN, Walter. *Correspondência*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

conhecimento articulado a partir de uma concepção matematizante e mecânica precisa levar em consideração, como apontamos anteriormente, o papel mediador e revelador inerente à linguagem.

Benjamin aponta que a experiência humana na história é articulada linguisticamente, pois a linguagem é a estrutura sensível e espiritual do pensamento. Reside aqui o cerne da crítica benjaminiana ao kantismo. Embora o filósofo reconheça e relação estreita existente entre o conceito de experiência e o conhecimento, tal como posto em Kant, amplia sua leitura ao articular com a linguagem. Outro fator que parece incomodar Benjamin na filosofia de Kant é a falta de relação direta entre filosofia e história, falta que na sua ótica se apresenta quase em todos os grandes sistemas filosóficos por estes se fixarem na conceituação e entendimento da relação entre sujeito e objeto, afastando-se, assim, da esfera original do conhecimento.

A metafísica racionalista pressupõe a existência de uma relação harmônica entre sujeito e objeto, certa identidade entre ser e pensar mediado por Deus. Tal concepção, segundo Benjamin, levaria o sujeito, a se considerar capaz de reunir todos os dados necessários ao ato do conhecimento sem se perguntar se isso é possível. Benjamin sabe que Kant superou essa posição presunçosa e estabeleceu com a separação dos tipos de conhecimento uma relação entre a experiência e conhecimento que deixou a metafísica vazia de sentido em seu todo espiritual. O método transcendental de Kant postula como as representações (intuições e conceitos) são aplicadas a priori, ou seja, sem a mediação da experiência. A experiência só é possível para Kant após a serem aplicadas as formas a priori do conhecimento, tal concepção afirma a redução da importância da experiência no ato do conhecimento. Para Benjamin, na filosofia transcendental o conhecimento e a experiência ficam condicionados a uma unidade lógica determinada por um “eu penso”. Este “eu penso” pressupõe que a experiência é resultado de uma operação a priori e que o próprio sujeito é o *princípio original* do método kantiano.

Benjamin aponta ainda que embora Kant tenha superado erros comuns da tradição acabou aceitando alguns de seus pressupostos, pois se Kant trabalha a relação entre conhecimento e experiência mantendo a subjetividade, esse *eu*, mesmo que transcendental, em um papel central é por entender que este recebe as sensações por meio dos sentidos. Benjamin entende que “a experiência é reportada à individualidade físico-intelectual do

homem e à sua consciência”, se tornando “em todas as suas variáveis, um simples objeto deste conhecimento real, mais precisamente, o objeto de seu ramo psicológico”.<sup>100</sup>

Benjamin reconhece o papel da percepção fundamental na filosofia de Kant de que é a partir da intuição do tempo que se tornam possíveis as representações. Mas Benjamin nota que assim o tempo acaba sendo pensado por uma necessidade lógica que não existiria sem o espaço. Se Kant afirma que nossa razão deve se situar no espaço em que se encontra e seguir seu elemento interno, o tempo, para Benjamin o elemento subjetivo da percepção fica reduzido. Se o tempo não possui uma dimensão própria acaba por ficar determinado a uma noção de continuidade e linearidade, algo que para Benjamin é inconcebível, visto que isto acaba gerando uma Teoria do Conhecimento baseada no dogma da permanência no tempo da experiência. O conceito só resiste ao tempo por este ser permanente.

Segundo Benjamin o que chamamos de tempo transcendental em Kant não é capaz de sustentar a relação entre conhecimento e experiência, pois não atinge a força do conhecimento e nem expressa a experiência do presente. Como notamos o grande problema da gnoseologia kantiana é sua noção de tempo, pois esta apenas conseguiu nos fornecer uma explicação para a certeza do conhecimento que permanece, mas nesse movimento acabou também com a força da significação espiritual daquilo que passa. Ao problema do tempo em Kant, portanto, não possibilita a este a formulação de um conceito de experiência capaz de suportar a descontinuidade própria do real. Superar esta limitação é possível através do resgate da essência espiritual por via da linguagem. O problema que encontramos diante de tal diagnóstico é que vivemos justamente em um tempo onde a linguagem foi reduzida à sua dimensão informativa e pragmática, perdendo sua capacidade de fundar saberes verdadeiros. Benjamin nos mostra como tal processo pode ser notado ao tratar da morte das narrativas tradicionais, e assim, dos valores transmissíveis de geração em geração.

## **2.2 A impossibilidade da narração e a reminiscência**

Tratamos até aqui do desenvolvimento da crítica benjaminiana ao conceito de experiência a partir da relação existente entre conhecimento e experiência, linguagem e experiência, mas não observamos com mais detalhes o quanto, ao ampliar o sentido do conceito de experiência, o pensador adentra o campo da historicidade e da memória.

---

<sup>100</sup> BENJAMIN, Walter. Oeuvres, vol. I. M. Gandillac, R. Rochlitz e P. Rusch (trad). Paris: Galimard, Folio Essais, 2000.

Quando Benjamin expõe suas reflexões sobre a perda da experiência e afirma que esta foi substituída na sociedade industrial avançada por uma vivência, não tenta promover uma reflexão que se basta a si mesma, mas sim, pretende mostrar que no cerne dessa decadência, dessa crise, reside sua causa fundamental, a saber, o desaparecimento do “dom de narrar”. Suas reflexões acerca do fim da narração tradicional atingem amplitude tal, que, em seus textos da década de 30, seus questionamentos sobre *estética*<sup>101</sup> ultrapassam os argumentos moralizantes. Em escritos como *Experiência e Pobreza* e *O Narrador*, a visada teórica de Benjamin atinge mais diretamente os processos sociais e culturais, quanto levanta a necessidade de refletir sobre questões como o fim da arte de contar e o surgimento de um novo tipo de barbárie. Em seu trajeto filosófico, Benjamin analisa o poder da narrativa e a diluição do patrimônio cultural para desenvolver o conceito de “nova barbárie”.

A ausência de sentido no âmbito do patrimônio cultural obriga Benjamin a pensar novos caminhos para a cultura. Ao seu dispor, o pensador só tem os *fragmentos* significativos da história e o próprio humano, de onde pode partir. Por isso avalia a semântica que se expande no *fragmento*. Em seu escrito *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*, o judeu alemão recai sobre os temas artísticos na tentativa de mostrar como na sociedade moderna a obra de arte possui em seu conteúdo uma intenção política, mesmo que tenda a defender o discurso da classe opressora.<sup>102</sup>

A crescente proletarização dos homens contemporâneos e a crescente massificação são dois lados do mesmo processo. O fascismo tenta organizar as massas proletárias recém-surgidas sem alterar as relações de produção e propriedade que tais massas tendem a abolir. Ele vê sua salvação no fato de permitir às massas a expressão de sua natureza, mas certamente não as dos seus direitos. Deve-se observar aqui, especialmente se pensarmos nas atualidades cinematográficas, cuja significação propagandística não pode ser superestimada, que a reprodução em massa corresponde de perto à reprodução das massas.<sup>103</sup>

Benjamin possui a intenção de propor uma nova leitura da condição do conteúdo ideológico contido na arte. Se na concepção da maioria dos pensadores da *Teoria Crítica* a obra de arte se converteu em meio para disseminação da ideologia dominante através do *mass mídia*, para o pensador judeu alemão essa condição atual da produção artística pode ser notada

---

<sup>101</sup> Gagnebin afirma que o sentido atribuído ao termo *estética*, no contexto das reflexões benjaminianas, deve ser entendido no seu sentido propriamente etimológico, pois “Benjamin liga indissociavelmente as mudanças da produção e da compreensão artísticas a profundas mutações da percepção (aisthêsis) coletiva e individual”. (Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 55).

<sup>102</sup> A abordagem benjaminiana sobre a arte é apontada aqui a título de informação, pois uma análise mais apropriada de tal perspectiva exigiria no mínimo mais um capítulo de reflexões.

<sup>103</sup> BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica in Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*, p.194.

também como recurso possível para a instauração de uma política verdadeiramente “materialista”. Afirma então a necessária politização da obra de arte. Embora a crise da democracia possa ser interpretada como uma decadência na forma de exposição do político tradicional (o político ou líder antes se apresentava pessoalmente ou através de seus representantes ao corpo constituinte do parlamento e ao povo, mas na sociedade moderna este pôde usar o recurso tecnológico da reprodução para se dirigir a um número ilimitado de pessoas mesmo sem estar presente) inserido dentro da prática política do fascismo que lhe permite “viver sua própria destruição como prazer estético de primeira ordem”,<sup>104</sup> também pode apontar para a resposta do comunismo, a saber, da absoluta necessidade da instauração de uma crescente politização da obra de arte.

Os conteúdos políticos presentes nos textos benjaminianos reforçam ainda mais sua intenção de fundar uma crítica da cultura partindo do pressuposto de que esta, na sociedade contemporânea, não possui as mesmas características e elementos presentes outrora, pois a experiência não se funda mais na dimensão prática da narrativa tradicional, nas narrativas “artesaniais”. Como representantes arcaicos desse tipo de narrativa, Benjamin elege o marujo e o mestre sedentário. Enquanto o primeiro traz consigo o saber de terras distantes, o segundo recolhe com as “mãos” o saber do passado. Além disso, o sedentário já passou por certas experiências em tempos longínquos onde pôde assimilar o conhecimento e o saber de outras culturas. A extensão real do “reino narrativo” só pode ser entendida em todo o seu alcance histórico se notarmos a interpenetração que existe entre “ler com as mãos” e “ouvir com os olhos”, movimentos realizados pelos dois representantes antes apontados. Tais movimentos representam as atividades mais comuns do artesão, este que realiza um trabalho de colagem onde os fragmentos podem ser reagrupados a partir das histórias ouvidas e contadas por eles.

Benjamin afirma que um dos fatores que propiciaram o desencadeamento do fim da narração foi o processo de secularização, estudado e avaliado por vários pensadores na mesma perspectiva. Para o pensador tal processo causou mudanças na sociedade e na forma dos homens se relacionarem, de tal forma, que nem mesmo breves conversas entre os mais velhos e os jovens podem ser observadas. E até podem, mas os jovens não enxergam mais a sabedoria do passado evocada pelo mais experiente através do ensino e repasse dos costumes da tradição. Para Benjamin, o próprio termo “tradição” não evoca mais nenhum sentimento de identidade nos nossos jovens. Suas ações não partem de nenhum ensinamento anterior e muitas vezes se limitam a uma imitação vazia do imediatamente dado, nos mostrando a

---

<sup>104</sup> Ibidem, p. 196.

inexistência de uma prática comum e a impossibilidade de uma verdadeira formação (*Bildung*) do homem nos moldes da sociedade artesanal.

Marramao<sup>105</sup> afirma em sua obra *Poder e Secularização: As categorias do tempo* que a modificação das relações políticas e conseqüentemente sociais podem ser entendidas em seus pormenores quando observamos as categorias do tempo, ou seja, quando apreendemos o quão cada civilização – cada *Kultur* – apresenta-se de uma forma sempre relacionada à sua ideia de tempo. A mudança fundamental da intuição do tempo condiciona de modo determinante o quadro de valores. Nesse sentido, notamos que Benjamin chega à mesma conclusão e denuncia o conceito de tempo baseado na linearidade e na continuidade ininterrupta própria dos grandes sistemas como o sintoma mais claro de nossa crise de valores. Sem uma noção de tempo comum ao coletivo não existe mais a possibilidade da narração.

Podemos notar que a crítica lançada por Benjamin se dirige não apenas aos modos de vida dos sujeitos modernos, mas sim, ao sistema que sustenta essa dinâmica, a saber, o capitalismo. Benjamin nota que embora o processo de secularização tenha atingido a religião no sentido de despotencializá-la algo ainda manteve coeso o conjunto social. Benjamin compara diretamente a religião ao seu substituto em seu texto *filosofia da história e política*<sup>106</sup> quando afirma que o capitalismo também serve para satisfazer as preocupações e os tormentos que a religião dava resposta. Benjamin sabe que tal afirmação o leva para um espaço ariscado e polêmico, mas sustenta sua posição.

Há, no entanto, três traços dessa estrutura religiosa do capitalismo reconhecíveis já no presente. Em primeiro lugar, o capitalismo é uma pura religião de culto, talvez mais extrema que alguma vez existiu. Nele, tudo tem apenas significado numa relação direta com o culto, não reconhece uma dogmática específica, não tem uma teologia. É desse ponto de vista que o utilitarismo adquire sua tonalidade religiosa. A esse caráter concreto do culto liga-se outra característica do capitalismo: a duração permanente desse culto.<sup>107</sup>

Porém, existe um traço no capitalismo que o torna mais próximo do sentimento religioso, a saber, de que nele o culto não gera redenção, e sim a culpa. No capitalismo a religião não opera mais reformas no ser, mas sim, causa sua aniquilação, pois com a expansão do desespero surge um estado religioso universal que espera a salvação. Podemos falar assim, que chegamos ao fim da transcendência de Deus, mas não observamos sua morte. Aqui

<sup>105</sup> Cf. MARRAMAIO, Giacomo. *Poder e Secularização: as categorias do tempo*, p. 23.

<sup>106</sup> BENJAMIN, Walter. *Filosofia da História e Política* in *O anjo da História*. Trad. pt. de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p.35.

<sup>107</sup> Ibidem.

Benjamin se refere a Nietzsche no sentido em que afirma que a concepção de Deus modificou-se diante do processo de secularização, mas ao contrário do pensador alemão não afirma a morte de Deus, mas sim a modificação de sua forma. Benjamin critica Nietzsche a partir de seu conceito de *super-homem* afirmando que este nada mais é que o primeiro homem que o capitalismo começa a realizar em sua consciência.<sup>108</sup> O super-homem de Nietzsche é na ótica benjaminiana a encarnação do pensamento religioso capitalista, pois a potenciação em sua filosofia tenta redimir o homem de sua culpa por evocar aquilo que é humano demasiado humano. Não podemos, no entanto, levar tal afirmação ao seu extremo, que seria atribuir ao super-homem de Nietzsche características típicas do homem moderno, fruto do positivismo e resultado da evolução social e humana. Nietzsche, na verdade, pretendia, com seu super-homem anunciar a necessidade de se transformar a humanidade a partir do fortalecimento da atitude de transvaloração de todos os valores. Se existe no cerne do conceito de super-homem alguma ideia de progresso essa não se assemelha com aquela advinda dos ideais capitalistas e positivistas, pois para que o homem possa evoluir, pensa Nietzsche, não precisa se alienar a qualquer ideologia externa a ele, tal como o capitalismo ou o cristianismo, mas sim, governar a si próprio.

Porém, devemos destacar que Benjamin lucidamente também notou que a necessidade de se evocar um novo homem na filosofia de Nietzsche só reforça a ideia de que a morte da autoridade do discurso é patente. Sem a força da sustentação transcendente o homem parece reduzido a uma máquina, sem história e sem perspectiva de futuro, seu presente é uma fazer automático e sem sentido. Esse homem despotencializado não revitaliza a narração, não fala com a autoridade de quem já viveu e apreendeu verdadeiras experiências, mas não o faz por não saber falar, mas por não ter vivido realmente experiências originais.

Em *O narrador*, portanto, Benjamin nos mostra qual a origem da crise da experiência. Uma crise com duas origens: a decadência de uma cultura que valorize a memória e a destruição do homem e suas características tipicamente humanas, tal como ensinar e aprender através do ato narrativo. Em *Experiência e Pobreza*, o pensador afirma que o homem não aceitou de pronto o enfraquecimento de suas faculdades e evoca duas reações possíveis a esta ausência de palavras comuns na modernidade e a esta desfragmentação das narrativas tradicionais.

---

<sup>108</sup> Idem, 36.

A primeira reação social pode ser observada na dimensão do mundo vivido, através comportamento da burguesia no século XIX. Segundo Gagnebin,<sup>109</sup> para tentar compensar a frieza e o anonimato sociais criados pela modificação estrutural, pela crescente “organização” capitalista do trabalho, pela administração total das instâncias anímicas da sociedade, a classe burguesa tenta no âmbito deste processo recriar um pouco do calor, da energia, que outrora lhe pertencia através de um “duplo processo de *interiorização*”.

É justamente neste espaço onde ocorre a segunda reação possível, pois é nesse duplo processo de interiorização que os valores individuais e privados passam a ser cada vez mais valorizados, que se apresentam também aqueles valores originados na crença em certezas coletivas. Neste sentido, podemos falar no surgimento de um novo conceito pelo qual o homem vai se basear em suas relações sociais e interpessoais, a saber, o de vivência, este que tenta substituir a experiência e que necessariamente nos envia para o âmbito da vida particular e privada de cada indivíduo. Mas esse duplo processo, muitas vezes notado e tido como contraditório, movimenta e possibilita a configuração da imagem do que podemos chamar de *interiorização psicológica*, que traz consigo a *interiorização espacial*, onde:

A casa particular torna-se uma espécie de refúgio contra um mundo exterior hostil e anônimo. O indivíduo burguês, que sofre de uma espécie de despersonalização generalizada, tenta remediar este mal por uma apropriação pessoal e personalizada redobrada de tudo o que lhe pertence no privado: suas experiências inefáveis (*Erlebnisse*), seus sentimentos, sua mulher, seus filhos, sua casa e seus objetos pessoais.<sup>110</sup>

Porém todo este movimento não garante que o homem seja capaz de alcançar os elementos necessários para conduzir sua vida na integridade, pois a vivência é estruturada pelo dogma a que a cultura submete o homem. Despossuído do sentido de sua própria vida o homem tenta deixar suas marcas em todos os lugares. Todas as incursões com o objetivo de crivar a existência do homem de sentido não são capazes nem mesmo de mascarar ou esconder a relação entre o público e o privado que o capitalismo tende a separar. A ruptura da tradição se efetiva e se apresenta ao homem desde suas relações mais íntimas até o seu trabalho. O desencantamento diante da realidade social no âmbito do modo de produção capitalista deixou marcas tão profundas nos indivíduos que estes foram levados a buscar forças na magia e a aceitar a fantasmagoria da metrópole.

Segundo Benjamin, de todos os fatos que se apresentaram (e ainda se apresentam) no caos da sociedade industrial moderna, nenhum pôde efetivamente apontar para qualquer tipo

---

<sup>109</sup> Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*, p.59.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p.59.

de experiência, a não ser a da sua própria impossibilidade, da degradação da memória, do apagamento de todos os rastros, ou seja, da experiência que impossibilita a humanidade de ir ao encontro de sua “salvação” pela via da reminiscência.

Percebe-se aqui que, segundo a ótica benjaminiana a memória tem também a função de auxiliar o sujeito nas suas diferentes formas de perceber o mundo e na exposição da forma como este o capta através do ato de narrar. Atualizando o passado, a memória faz com que cada pessoa possa ser capaz de remontar o seu presente a cada instante, colocando-se como sujeito crítico do mundo em que vive. O ato mnemônico, crucial para a efetivação da troca de experiências, ocorre através do comportamento narrativo, que deve ser visto como função social bastante ampla. A rememoração, portanto, encontra-se presente em toda forma de comunicação em que se apresentam locutor e interlocutor falando sobre acontecimentos do passado no interior da narração.

Como vimos, em seu escrito *O narrador*, Walter Benjamin tenta resolver a questão da impossibilidade da narração e da experiência pensando lado a lado tanto a decadência das narrativas tradicionais quanto a possibilidade de se pensar uma narrativa diferente da narrativa baseada na prioridade da *Erlebnis*. Enquanto *Experiência e Pobreza* tenta descrever o esfacelamento da narração fundada nos moldes da produção artesanal em inúmeras narrativas independentes, *O Narrador* aponta, mesmo que timidamente, para alguns elementos relevantes na tentativa de definição da atividade narrativa que, quando capaz de rememorar e recolher o passado, possa realizar a *apokatastasis*<sup>111</sup> histórica. Ou seja, enquanto o primeiro texto nos revela a origem do problema, o segundo nos propõe uma solução.

Neste sentido, Benjamin aponta que o recolhimento de certas experiências e de certas reminiscências que se perderam na história é tarefa do narrador, assim como do historiador materialista, tal como podemos notar nas *Teses*.<sup>112</sup> Este movimento, o “recolher”, requer de ambos a leitura dialética do mundo, capaz de resistir à tentação de tratar o conteúdo narrado como imagem sem sentido na atual condição da sociedade.

Gagnebin<sup>113</sup> chama esse trabalho de colagem material dos elementos que compõem os pormenores da sociedade de *arqueologia da modernidade*, pois na sua concepção Benjamin

---

<sup>111</sup> Segundo Jeanne Marie, a tarefa da *apokatastasis* remete a reunião de todas as almas no Paraíso, segundo a doutrina (condenada por heresia) de Orígenes, que teria muito influenciado Nikolai Leskov (1831-1895), autor que Benjamin se dedica em seu estudo. (Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*, p.62).

<sup>112</sup> BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito de história”, in *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*, 1994.

<sup>113</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*, p.55.

acaba por recolher os cacos da história para compreender como estão relacionadas as transformações artísticas e as mutações da percepção (*Aisthêsis*) coletiva e individual. Como vimos, o autor procura revalorizar o tipo de narrativa capaz de resgatar a memória, as palavras e práticas sociais antes partilhadas por nós. Ele pressupõe que um dia já existiu uma tradição compartilhada entre várias gerações que possibilitou a transmissão de uma palavra comum. O tempo que possibilitou a existência de tal modo de vida é contínuo e o que vivemos hoje é resultado de uma nova concepção de tempo próprio do capitalismo moderno, a saber, o tempo deslocado e entrecortado.

Embora o filósofo nos tenha fornecido alguns apontamentos lúcidos sobre as questões antes colocadas, ficamos diante de uma nova problemática, pois devemos agora buscar um tipo de narrativa capaz de salvar os conteúdos irredutíveis do passado e deixá-los inacabados, assim como, igualmente, saberia respeitar a natureza imprevisível do presente. Essa narrativa não pode apenas reproduzir os conteúdos de forma vazia, pois sua tarefa é preencher a linguagem de sentido para que esta possa dar conta da pluralidade pela qual a vida humana se manifesta ao longo das gerações.

### **2.3 A narração e o lado épico da verdade**

Embora não possamos afirmar que Benjamin conseguiu “resolver” a questão antes colocada, podemos, no entanto, apontar para o fato do pensador alemão nos ter apresentado algumas pistas. Neste sentido, devemos seguir a leitura de *O Narrador*, privilegiando os apontamentos benjaminianos sobre os tipos de narradores presentes na narrativa tradicional, de suas considerações referentes ao que entende por “conselho verdadeiro” (*Rat*), e seguindo sua insistência na ligação entre morte e narração.

Como afirmamos anteriormente, segundo a perspectiva de Benjamin, para que possamos compreender a relação entre história e narração e fazermos a figura do narrador adquirir plena materialidade, precisamos ter em mente dois grupos de pessoas que trazem consigo a experiência que anda de boca em boca, as quais recheiam de sentido todas as histórias contadas: aquele que fica em casa vivendo honestamente de seu trabalho e que tem as histórias e tradições de sua terra para contar; e aquele que faz uma viagem, que também tem algo para contar, já que vem de longe.

A experiência que anda de boca em boca é a fonte onde beberam todos os narradores. E, entre os que escreveram histórias, os grandes são aqueles cuja escrita menos se distingue do discurso dos inúmeros narradores anônimos.

Entre estes últimos, aliás, há dois grupos que certamente se cruzam de maneiras diversas. Só para quem faz idéia de ambos é que a figura do narrador adquire plena materialidade. Quando alguém faz uma viagem, então tem alguma coisa para contar, diz a voz do povo e imagina o narrador como alguém que vem de longe. Mas não é com menos prazer que se ouve aquele que, vivendo honestamente do seu trabalho, ficou em casa e conhece as histórias e tradições de sua terra. Se se quer presentificar esses dois grupos nos seus representantes arcaicos, então um está encarnado no lavrador sedentário e o outro no marinheiro mercante.<sup>114</sup>

Assim, os eleitos por Benjamin como representantes arcaicos dos narradores seriam o lavrador sedentário e o marinheiro mercante. Sendo o lavrador sedentário o camponês que conta histórias das tradições de onde vive, o seu conhecimento tem uma dimensão bastante vertical, pois ele recupera o tempo no instante em que conta histórias referentes ao passado de sua terra. É preciso perceber que o mestre sedentário já teve seu tempo de aprendiz em um passado não tão distante, isto significa que intercambiar experiência é um movimento que alimenta a sua sabedoria. A sabedoria para Benjamin é “o lado épico da verdade”.<sup>115</sup> Já o corajoso e aventureiro marinheiro mercante, em contrapartida, possui conhecimento de dimensão horizontal, pois ele recupera o espaço ao narrar histórias sobre os lugares por onde anda. Portanto, ambos relacionam tempo e espaço sem as amarras da continuidade, pois podem transitar entre o passado e o presente livremente e sem mais explicações. Suas narrativas não são colocadas em questão, pois tratam de elementos que por si mesmos apresentam seus conteúdos de verdade.

Benjamin ainda contrasta diretamente o fim do romance com o fim da narrativa, argumentando que o “sentido da vida” é o que o romance busca, e que, sem poder dar nem mais um passo à frente quando esse sentido é alcançado, o romance deve terminar. Se o sentido da vida de alguém só se manifesta com sua morte e o leitor do romance procura alguém em quem possa ler o sentido da vida, o fim do romance é de certa forma, uma morte figurada. Essa busca é que nutre o interesse do leitor pela ação do romance. A narrativa, ao contrário, é perfeitamente harmoniosa com a pergunta “como continuou?”, pois contar uma história é uma tentativa de burlar a finitude, já que este ato mantém a tradição viva. Uma história sempre pode se encaixar em outra, e em outra, e continuar infinitamente. A imediaticidade posta pelo romance fecha o espaço de interpretações, já a narrativa o dilata. O romance é um representante exímio da nossa percepção teleológica fundada pelo iluminismo, enquanto que a narrativa se encontra no “redemoinho do agora”.

---

<sup>114</sup> BENJAMIN, Walter. *O narrador, in Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*, p.198.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 201.

A morte toma sentido na dimensão crítica de Benjamin à medida que representa o momento pelo qual a arte de narrar é recuperada mesmo que por um instante. Walter Benjamin afirma que se a ideia de eternidade teve sempre na morte sua fonte mais rica, ela também deve ter assumido um novo aspecto na modernidade. A transformação que resultou na transfiguração da morte é a mesma que reduziu consideravelmente a esfera da comunicabilidade da experiência. Se antes o moribundo era capaz de fornecer elementos na sua curta e última narrativa, hoje nem mesmo com todo aparato de técnicas de reprodução este acontecimento se torna capaz de fundar qualquer tipo de experiência transmissível.

Durante o século XIX, a sociedade burguesa produziu, com as instituições higiênicas e sociais, privadas e públicas, um efeito colateral que inconscientemente talvez tivesse sido seu objetivo principal: permitir aos homens evitarem o espetáculo da morte. Morrer era antes um episódio público na vida do indivíduo, e seu caráter era altamente exemplar: recordem-se as imagens da Idade Média, nas quais o leito de morte se transforma num trono em direção ao qual se precipita o povo, através das portas escancaradas. Hoje a morte é cada vez mais expulsa do universo dos vivos.<sup>116</sup>

O episódio público da morte era antes da instituição da classe burguesa um fato coletivo, que possibilitava ao povo entrar em contato e intercambiar experiências até no último suspiro do sábio moribundo. Mas a política sanitária iniciada no final do século XVIII exorcizou a morte a ponto de deixá-la à margem da vida social. Neste sentido notamos que as narrativas tradicionais não configuram somente uma força de ordem poética e religiosa, mas também fundam uma prática comum, pois, como cita plausivelmente Gagnebin, “as histórias do narrador tradicional não são simplesmente ouvidas ou lidas, porém escutadas e seguidas; elas acarretam uma verdadeira formação (*Bildung*), válida para todos os indivíduos de uma mesma coletividade”.<sup>117</sup>

Segundo Benjamin, essa orientação prática originada na narrativa tradicional não se apresenta mais comumente na vida dos homens modernos, pois ela se perdeu nas atuais concepções de continuidade, evolução, velocidade, que resultam na efemeridade das relações e na conseqüente impossibilidade de transmissão de ensinamentos. Nisto se funda nossa falta de orientação diante da realidade. Até mesmo o “leito de morte” não traz ao homem moderno esta força que ele nunca conhecera, a saber, a de aproximar o mundo vivo e familiar deste outro mundo desconhecido, porém muito mais comum a todos. Como vemos em *O Narrador*:

---

<sup>116</sup> BENJAMIN, Walter. *O narrador, in Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*, p.207.

<sup>117</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*, p.57.

Hoje, os burgueses vivem em espaços depurados de qualquer morte e, quando chegar sua hora, serão depositados por seus herdeiros em sanatórios e hospitais. Ora, é no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e sobretudo sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez uma forma transmissível. Assim como no interior do agonizante desfilam inúmeras imagens - visões de si mesmo, nas quais ele se havia encontrado sem dar conta disso -, assim o inesquecível aflora de repente em seus gestos e olhares, conferindo a tudo o que lhe diz respeito àquela autoridade que mesmo um pobre-diabo possui ao morrer, para os vivos em seu redor. Na origem da narrativa está essa autoridade.<sup>118</sup>

Como notamos, a falta de um “conselho verdadeiro” tem uma estreita relação com a morte e o fim da narração tradicional. O sujeito que antes podia ouvir a narração de uma história pelos narradores, sem pressa, sem barreiras de compreensão, não existe mais. A própria forma como compreendemos ou encaramos a morte é puramente trivial, assim como um espetáculo de circo, o morrer é um processo de contemplação vazia, sem sentido para a vida. Ninguém observa mais a morte enquanto momento propício para o desvelamento da verdade. O moribundo na condição estrutural da sociedade burguesa, mesmo deixando sua sabedoria se unir a sua existência para fundar uma narrativa que traga em si certas experiências transmissíveis, não consegue alcançar seu fim. Os homens não estão ávidos à observação de sua autoridade. Um velho no leito de morte é só um velho querido perto de encontrar a morte, e não um homem que viveu o bastante e ainda é capaz de repassar ensinamentos válidos para além de sua própria vida.

Neste sentido, o narrador nato do qual fala Benjamin, é aquele que narra sua própria vida, bebendo não apenas da própria experiência, mas também da experiência dos outros, a qual assimila para si mesmo ao ouvir outras histórias. A grande habilidade deste narrador não é simplesmente saber narrar qualquer história com destreza, mas sim saber narrar a sua própria vida, ela inteira, mesmo no momento de sua morte. A narrativa da morte deve ser entendida pelos ouvintes enquanto sussurro da experiência.

[...] o narrador entra na categoria dos professores e dos sábios. Ele dá conselho – não como provérbio: para alguns casos – mas como o sábio: para muitos. Pois lhe é dado recorrer a toda uma vida. (Uma vida, aliás, que abarca não só a própria experiência, mas também a dos outros. Àquilo que é mais próprio do narrador acrescenta-se também o que ele aprendeu ouvindo.) Seu talento consiste em saber narrar sua vida; sua dignidade em narrá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a mecha de sua vida consumir-se integralmente no fogo brando de sua narrativa.<sup>119</sup>

---

<sup>118</sup> BENJAMIN, Walter. *O narrador, in Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*, p.207.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 221.

Se considerarmos ainda o título do texto de Benjamin sobre o narrador, e em especial em sua referência ao autor Nikolai Leskov, notamos que algo não foi alcançado pelo filósofo, pois quando coloca Leskov como alvo de suas considerações parece querer realizar uma análise de sua obra. Notamos, no entanto, no decorrer de seu texto um tom de ensaio e não de crítica literária por Benjamin citar poucas vezes o nome de Leskov e por recorrer a este apenas em momentos necessários de exemplificação e exposição. Outro fator que nos leva a crer que o trabalho de Benjamin sobre o Narrador se caracteriza enquanto ensaio e não enquanto estudo é que lhe falta a apresentação do contexto histórico ou sociológico em que estariam presentes a figura do narrador e do próprio Nicolai Leskov.

Notamos no presente ensaio que o narrador parece estar associado à figura dos dois representantes arcaicos do marinheiro e do agricultor. A figura do narrador parece ganhar certo delineamento quando Benjamin sintetiza as duas categorias anteriores na do artesão, membro do sistema corporativo medieval. O artesão possui semelhanças com o marinheiro por também ter que passar longas datas viajando de uma região a outra e por trazer em sua bagagem não somente especiarias, mas também, histórias e narrativas de tempos passados. O mestre artesão também possui semelhanças com o agricultor sedentário por conservar e repassar sem pressa essas narrativas.

Benjamin elege como fatores determinantes para sua escritura a relação entre tempo e espaço em detrimento de descrições concretas. Podemos notar tal característica pelas poucas informações que o autor apresenta em caráter histórico, geográfico ou sociológico. Os critérios do tempo e do espaço são eleitos também quando este nos apresenta as modificações do contexto em que a imprensa ascendeu no século XIX. Aqui o autor descreve como ocorreu a passagem das formas de comunicação pré-modernas para as modernas ao afirmar que diferentemente do homem moderno ao usar a imprensa o homem pré-moderno recorria ao saber que vinha de longe, de terras estranhas e da tradição. Benjamin parece entender que a autoridade do narrador se afirma sem os obstáculos do tempo e do espaço, pois estes mais parecem fortalecer o discurso de quem domina a arte de narrar.

Benjamin ao colocar a história e seus personagens livres das determinações espaço-temporais acaba criticando o racionalismo moderno onde as distâncias temporais e espaciais não são mais vencidas pela autoridade, pois esta não se baseia em princípios racionais como defendia o iluminismo do século XVIII. Os conceitos de tempo e espaço após o iluminismo ficaram restritos à sua função reguladora própria dos meios técnicos de medição. Se antes as narrativas eram transmitidas sem desconfiança por parte do ouvinte e este as aceitava como

válidas e fidedignas, agora diante do racionalismo cartesiano, a partir da dúvida metódica, todo conhecimento deveria ser alvo de desconfiança, e por isso, passar pelo crivo do método.

Mas como vimos, Benjamin pretende seguir um caminho livre, cheio de estações reflexivas, mas que não comporta medições ou qualquer forma de controle do pensamento. O controle do tempo e do espaço no sistema filosófico seria em sua concepção um retrocesso aos ideais de uma filosofia livre de preconceitos. Prender-se as determinações espaço-temporais, por fim, seria para o filósofo, seguir um impulso contra as próprias formas de manifestação das capacidades humanas.

Notamos então que Benjamin quer demonstrar-nos que a autoridade da tradição e do narrador se sustenta pelo próprio ato de narrar e por este não possuir nenhuma lógica interna. Enquanto as informações passadas pela imprensa através de jornais e revistas se perdem no tempo, o que é narrado perpassa gerações e garante sua sobrevivência por ser inexplicável. Notamos, então que o que confere a autoridade ao discurso não é sua fundamentação em qualquer lógica conceitual presa às noções de tempo e espaço, mas sim, os próprios modos de vida de cada geração. Embora as narrativas por estarem livres de uma cronologia pré-determinada estejam repletas de paradoxos, não perdem sua validade e se sustentam justamente por aquilo que deveria esfacelar sua existência, a saber, a existência de lacunas e rupturas internas. O narrador trabalha com fragmentos, pedaços da pré e pós história da tradição e por isso escapa aos determinismos racionalistas.

As incoerências e paradoxos das narrações são explicados por Benjamin quando este pensa o ato de narrar como resultado de um processo de transe, provocado por um profundo tédio comum aos moldes de produção artesanal. O tempo do tédio é o mesmo tempo do mundo natural, que precisa de um tempo marcado por uma lentidão generalizada para dar frutos. Por fim, saltar os conceitos de tempo e espaço como pensados pelo iluminismo e racionalismo modernos é condição de possibilidade para se instaurar uma nova perspectiva de narrativa e garantir a transmissão dos saberes ao longo das gerações.

A narrativa, que durante tanto tempo floresceu num meio de artesão (...), é ela própria, num certo sentido, uma forma artesanal de comunicação. Ela não está interessada em transmitir o “puro em si” da coisa narrada como uma informação ou um relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele.<sup>120</sup>

---

<sup>120</sup> BENJAMIN, Walter. *O narrador*, in *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*, p.205.

Benjamin põe a narrativa como uma forma artesanal de comunicação por notar que a maior preocupação do narrador coincide com a do artesão, pois ambos tentam encaixar a coisa em seu ambiente, como se esta fosse um pedaço de vidro a ser inserido em meio a um vitral ou mosaico. Não importa se Benjamin está diretamente falando de um procedimento a ser realizado no campo literário ou se lança mão de uma metáfora sobre a necessidade de integração de pessoas, o que devemos ressaltar é que o filósofo não vê outra saída para a humanidade a não ser encontrar sua morada, seu espaço.

Notamos que Benjamin acaba retornando ao tema da crise da experiência na modernidade quando aponta a fragmentação generalizada dos valores e da própria sociedade como resultado da destruição do tempo comum em substituição pelo tempo homogêneo, deslocado, do trabalho alienado tal como apontava Karl Marx. Se analisarmos o significado da palavra *alienação* podemos notar o quanto ela se encaixa na compreensão benjaminiana. *Alienus*, em latim, é *forasteiro*, ou seja, se refere a alguém que está fora de seu lugar de origem, deslocado. Porém, Benjamin não trabalha com o conceito de alienação tal como se apresenta em Marx e nem aceita o conceito de reificação, elaborado por Lukács em *História e Consciência de Classe*. Em *O narrador* o filósofo trabalha com o Lukács pré-marxista de *A Teoria do Romance*, que aponta o homem moderno como perdido em meio ao *desabrigo transcendental*.<sup>121</sup>

A compreensão de como se encontra o indivíduo moderno perpassa a noção de que a fragmentação é o primeiro estágio de um duro processo de isolamento comum ao início da modernidade. Se antes as pessoas trocavam conhecimento através das narrativas agora buscavam nas bibliotecas um tipo de conhecimento armazenado que não só destruía os modos coletivos de produção e troca de conhecimento como também isolava os indivíduos em seus ambientes particulares.

Também investigando o papel das narrativas e da narração em diversos contextos a obra do pensador francês Paul Ricoeur (1913-2005) é lugar privilegiado para examinar questões relacionadas à construção da narrativa e sua degradação. Em *Tempo e Narrativa*<sup>122</sup> (1982-1983) Ricoeur traz como objeto de sua reflexão filosófica precisamente a relação existente entre “tempo vivido” e “narração” – ou, que pode também ser entendido de outra forma, como ligação entre “experiência” e “consciência”.

---

<sup>121</sup> Idem, 112.

<sup>122</sup> RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Papyrus, 1994.

A consciência da narratividade da História, reafirmada por Paul Ricoeur, apresenta implicações importantes, sendo a mais importante delas assegurar o retorno do vivido, da sensibilidade e da ação humana a uma historiografia que nos casos extremos parecia quase se abstrair do homem. A inteligibilidade histórica, certamente necessária tal como haviam proposto os historiadores ligados aos Annales, não poderia, sustentará Ricoeur, excluir o vivido. O conhecimento histórico poderia apresentar um caráter lógico e estético, mas, ao mesmo tempo, na interação dialética entre o vivido e o lógico estaria o fundamento de uma História satisfatória e útil à vida. Privilegiar o Vivido contra o Lógico, ou vice-versa, conduziria em ambos os casos a formas insatisfatórias de História.

Para Ricoeur, a História é ao mesmo tempo lógica e temporal, de modo que diante dessa condição surge a possibilidade de integrar dialeticamente aspectos que antes pareceram inconciliáveis: o tempo estrutural ou lógico da análise historiográfica, e o tempo vivido apoiado na narrativa. Parece-nos que a mais importante implicação da proposta ricoeuriana de retomar a consciência da narratividade histórica foi a de colocar o determinismo em seu lugar, pois a ideia de que os caminhos da história já estão de alguma maneira traçados e que os homens teriam de guiar seus passos de forma linear não possui mais fundamento. A história em Ricoeur não é a soma dos acontecimentos do passado, nem a leitura do passado com o olhar do presente, mas sim um material vivo e rico que nos ensina a viver.

A Narrativa, ao trazer na sua interioridade constitutiva as escolhas dos personagens que a constroem e que constroem juntos o seu enredo, mostra-nos uma história na qual as decisões são tomadas na própria dimensão do vivido, e não antes dela ou em algum ponto que lhe seja alheio, tal como nas antigas teleologias patrocinadas pelas filosofias da história. Por fim, Ricoeur não trata estritamente da narração oriunda do espaço social, mas sim no contexto da história e do mundo da vida. A história, através de sua narrativa, é capaz de formar qualquer homem, seja ele da elite intelectual ou das classes com menor grau de instrução, pois o que confere ao homem a capacidade de apreender o conteúdo das narrativas é o simples fato de estarem vivos.

Já em Benjamin, diferentemente do que em Ricoeur, podemos notar, mesmo que hipoteticamente, que o processo de construção de uma nova narratividade é essencial para a transformação do átomo social e dos grupos humanos. Sem a modificação desta realidade não podemos apontar a existência de condições propícias para a efetivação da verdadeira narrativa, nem muito menos afirmar qualquer tipo de autoridade no ato de narrar.

O papel do narrador se assemelha ao do historiador materialista dialético tal como Benjamin aponta nas *Teses* de 1940. Se o narrador tradicional é capaz de recolher na dimensão prática da sua vida os elementos necessários para a construção de sua narrativa, o engenhoso historiador “materialista” deve buscar analisar criticamente os conteúdos históricos laboriosamente acumulados pelos seres humanos. Para sustentarmos tal afirmação, faz-se necessário explicitar uma questão bastante discutida por estudiosos de Benjamin, a saber, se existe uma continuidade de temas na obra desse pensador judeu alemão ou se todos os seus escritos não possuem nenhuma ligação.

Flávio Kothe,<sup>123</sup> afirma que a obra de Benjamin possui também duas fases: uma idealista (aceita pelos estudiosos conservadores), embora imatura; e outra materialista e dialética. Mas o que especialmente se apresenta enquanto fenômeno de difícil compreensão é mesmo uma forte continuidade subterrânea, que o leva a reassumir velhas ideias suas mesmo depois de ingressado em novos estudos, em um novo período. A perspectiva benjaminiana não permanece imune às mudanças que as condições históricas impõem à sua vida, suas ideias sofrem grandes reformulações. Sua trajetória, porém, como afirma Konder “não comporta esquematizações, não se deixa reduzir à ruptura proposta por Flávio Kothe”.<sup>124</sup>

Quando Benjamin adquire novos conhecimentos, amplia seus horizontes, forja para si mesmo novas convicções, o pensador, portanto, não se limita a acrescentar as noções recém-adquiridas às noções que já domina bem, mas sim, promove um rearranjo em suas ideias. Ação própria de quem adota para si a lógica do fragmento. Essa característica benjaminiana pode ser observada de forma mais vívida ao analisarmos os apontamentos traçados pelo autor em seus escritos sobre o conceito de história.

---

<sup>123</sup> Cf. KOTHE, Flávio René. Introdução ao volume *Walter Benjamin*, da coleção *Grandes Cientistas Sociais*, ed Ática, São Paulo, 1985.

<sup>124</sup> KONDER, Leandro. *O marxismo da melancolia*. p.25.

## CAPÍTULO III

### A LÓGICA DO FRAGMENTO

#### 3.1 A lógica do fragmento nas teses sobre o conceito de história

As críticas tecidas por Walter Benjamin e direcionadas principalmente às condições nas quais a cultura e a sociedade industrial se encontravam (e ainda se encontram, embora com novos contornos) não ficam suspensas em *O Narrador*, muito menos em *Experiência e Pobreza*, elas retornam constantemente à esfera de um de seus escritos que configura um dos textos filosóficos e políticos mais importantes do século XX, a saber, suas famosas teses *Sobre o conceito de História* (1940).<sup>125</sup>

Para compreendermos a singularidade e a posição de tal obra no contexto total do pensamento benjaminiano, faz-se necessário a compreensão da extensão de suas influências mais marcantes. A filosofia da história<sup>126</sup> de Benjamin se apoia principalmente em três fontes bastante distintas: o romantismo alemão, o messianismo judaico e o marxismo. Tais influências podem ser bem visualizadas em seu texto *A vida dos estudantes* (1915),<sup>127</sup> onde Benjamin parece reunir tudo que há de mais importante em termos de ideias para sua filosofia. No presente escrito Benjamin afirma que as verdadeiras questões que se impõem à modernidade não são de cunho técnico-científico, mas sim questões metafísicas que remontam a Platão, Espinosa, aos românticos e a Nietzsche.

Como afirma Löwy,<sup>128</sup> vale ressaltar que notar tais influências não significa afirmar que elas se direcionem para uma combinação ou “síntese” eclética dessas perspectivas, mas sim afirmar a invenção de novas concepções a partir destas. Vale ressaltar que o pensamento de Benjamin é também marcado por duas preocupações fundamentais e por duas preocupações transformadoras subsequentes. Em primeiro lugar, como já vimos, encontramos o anseio pela formulação filosófica de um conceito ampliado ou total de experiência, uma “multiplicidade uniforme e contínua” de conhecimento que não excluiria de seu âmbito nenhum domínio. Ao lado de tal preocupação reside também a tentativa de formulação de um

---

<sup>125</sup> As teses “Sobre o conceito de história” foram escritas por Walter Benjamin um pouco antes de sua morte em 1940, porém só foram publicadas após esse acontecimento.

<sup>126</sup> Vale ressaltar que o termo Filosofia da História pode gerar confusão, pois Benjamin não pretende erigir nenhum grande sistema filosófico, mas sim propor uma reflexão em forma de fragmento.

<sup>127</sup> BENJAMIN, Walter. *La vie des étudiants in Myte et Violence*. Paris: Editions Denoël, 1971.

<sup>128</sup> Cf. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses Sobre o conceito de história*, p.17.

conceito de verdade como um “reino de ideias” que se apresentam por si mesmas, um estado não-intencional do ser, que preexiste a toda atividade constitutiva do intelecto.<sup>129</sup>

Neste sentido, podemos reafirmar que do ponto de vista epistemológico a tarefa da filosofia para Benjamin é apresentar as ideias por meio do empírico. Nisto consiste a tentativa benjaminiana de resgatar a força dos “elementos concretos” do conceito de experiência, algo que podemos observar nas suas famosas teses.

Existem diversas interpretações das teses de Benjamin, mas uma delas nos chama atenção por articular seu pensamento com autores que ele combateu durante boa parte da vida. Nesse sentido, podemos compreender a partir de quais pontos Benjamin vai formular suas críticas e a quem estas estão direcionadas. Löwy,<sup>130</sup> chega a afirmar que Benjamin, quanto à sua filosofia da história, é um pensador inclassificável, pois se estamos habituados a classificar as filosofias conforme seu caráter conservador, revolucionário ou nostálgico do passado, o filósofo acaba por escapar a essas classificações, pois é um crítico da filosofia do progresso, um adversário do progressismo marxista e um nostálgico do passado que sonha com o que ainda está por vir. Citando carta de Adorno escrita por volta de 1969 Löwy afirma que este definia Benjamin como um pensador “distanciado de todas as correntes”. Por fim, não adianta tentar defender que seu pensamento se enquadra em uma corrente determinada de pensamento, seja ela moderna ou pós-moderna.

Jürgen Habermas depois de ter defendido veemente em seu artigo de 1966 que o antievolucionismo de Benjamin era contraditório com o materialismo histórico afirmou em seu *Discurso filosófico da modernidade* que a crítica de Benjamin ao nivelamento social-evolucionista do materialismo histórico era na verdade, como apontamos anteriormente, dirigida à degeneração da consciência moderna de tempo. Tal crítica pretende mostrar uma saída possível para a crise em que vivemos ao colocar que uma nova concepção de tempo deve ser formulada. O primeiro passo para superação dessa crise na concepção formulada por Benjamin seria encontrar a consciência de tempo perdida pela modernidade.

Outro procedimento que poderia ser levado adiante para uma leitura das teses seria classificar o pensamento de Benjamin como pós-moderno,<sup>131</sup> devido ao seu caráter visionário, mas se notarmos que seu relato da sociedade moderna ocidental perpassa pela desconstrução do mito do progresso através da descontinuidade histórica, notamos o quanto este está distante

---

<sup>129</sup> Tal apontamento tem como base a proposta epistemológica benjaminiana apresentada no primeiro capítulo do presente trabalho.

<sup>130</sup> LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses Sobre o conceito de história*, p.14.

<sup>131</sup> J.F. Lyotard. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

dos pós-modernos e de seus jogos de linguagem. Por fim, o pensamento de Benjamin nem pode ser considerado moderno (no sentido habermasiano) nem pós-moderno (no sentido de Lyotard), mas pode ser entendido enquanto uma crítica moderna (embora baseada em conceitos pré-capitalistas) aos modos de vida do homem inserido na sociedade industrial.

Existe ainda uma terceira proposta de interpretação de sua concepção de história, e esta é bastante rica em termos de conteúdo e divergências teóricas, pois se caracteriza a partir de uma localização comum entre o pensamento de Benjamin e Heidegger. Tal concepção foi propagada por Hannah Arendt<sup>132</sup> quando afirmou que na realidade, sem saber, Benjamin tinha muito mais em comum com Heidegger do que com seus colegas marxistas da escola de Frankfurt. Porém o próprio Benjamin nos mostra em uma carta a seu amigo Scholem<sup>133</sup> que não possui muitas afinidades com Heidegger, mesmo antes de sua adesão ao III Reich. Na carta afirma existir um “embate de nossas duas maneiras, muito diferentes de analisar a história” e logo em outra correspondência afirma desenvolver um projeto com seu amigo Brecht com o intuito de “demolir Heidegger”. Porém, podemos notar que existem algumas semelhanças entre Benjamin e Heidegger, pelo menos no que concerne ao interesse intelectual. Ambos criticaram as teorias liberais-progressistas da história baseadas em Kant e Hegel, e debateram temas como o conceito de origem, tecnologia, linguagem e arte. Mas nos fica claro o quanto a linguagem para ambos possui um estatuto ontológico capaz de fornecer habitat ao Ser e à Verdade. Para Benjamin a linguagem mais originária, que este chama de adamítica ou adâmica, distante do mundo factual, é a linguagem que mais se próxima da verdade e do Ser das coisas. Heidegger, por sua vez, parece corroborar com esta concepção quando procura diferenciar Ser e Ente afirmando que o Ser não pode se manifestar pela dimensão pragmática da linguagem, mas sim, por sua dimensão semântica mais originária, ou seja, ontológica. Diante de tal problemática, mesmo com leituras influenciadas por propostas epistemológicas diferentes, os pensadores parecem pensar de forma semelhante.

Em *Das Passagen-Werk* (Livro das Passagens) Benjamin apresenta um dos principais pontos de sua crítica ao pensamento do autor de *Ser e Tempo* quando afirma que este tentou em vão “salvar a história para a fenomenologia, de forma abstrata, graças à ‘historicidade’ (*Geschichtlichkeit*)”. É possível que comparemos os dois autores quanto às suas concepções de tempo histórico e até mesmo encontrar ideias similares, mas nunca idênticas, pois enquanto o projeto filosófico de Heidegger visa formular uma ontologia fenomenológica a partir da hermenêutica do Dasein, as reflexões de Benjamin visam mostrar como uma filosofia

---

<sup>132</sup> ARENDT, H. W. *Walter Benjamin in Vies Politiques*. Paris: Gallimard, 1974, p. 300.

<sup>133</sup> BENJAMIN, Walter. *Correspondência*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993

enquanto apresentação contemplativa pode nos fornecer meios para pensar a multiplicidade e a unidade constituinte da realidade. Podemos observar tal empreitada benjaminiana realizando uma leitura das *Teses* a partir das próprias indicações epistemológicas do autor, a saber, que o pensamento fragmentário não configura necessariamente uma ausência total de rigor metodológico, mas sim, um procedimento capaz de acompanhar e compreender o próprio movimento de continuidade e descontinuidade, ou seja, de ruptura, do pensamento e da história.

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 de nexos, a falta de precisão e de rigor na exigência que ela faz ao 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 presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. [...] Esse estado [...] só pode ser apreendido em sua estrutura metafísica, como reino messiânico ou como ideia da Revolução Francesa.<sup>134</sup>

Benjamin nos apresenta aqui sua reação diante da “tendência amorfa do progresso”: o messianismo, segundo o filósofo, está no cerne da concepção romântica de tempo e da história. Benjamin complementa seu raciocínio em sua tese de doutoramento *Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão* (1919) ao insistir na ideia de que existe no início da história moderna um desejo de realizar o Reino de Deus. É aqui que Benjamin vai encontrar a questão metafísica da temporalidade histórica. O filósofo opõe dentro desse contexto a concepção qualitativa do tempo infinito (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*) do messianismo romântico, que compreende que a vida humana é um processo de realização de algo pré-determinado ao tempo infinitamente vazio (*leere Unendlichkeit der Zeit*) da ideologia moderna do progresso ininterrupto.

Benjamin tenta articular sua concepção romântica e messiânica ao marxismo após ler *História e consciência de classe* de Lukács e ao entrar em contato com o comunismo por via de Asja Lacis. Tais contatos foram determinantes para que o filósofo unisse às suas ideias antes formuladas o marxismo, e assim, para que se dedicasse ao trabalho sobre o conceito de história.

---

<sup>134</sup> BENJAMIN, Walter. *La vien des étudiants in Myte et Violence*. Paris: Editions Denoël, 1971, p. 37.

É nesse sentido que notamos o quanto uma compreensão mínima das reflexões do filósofo em questão requer do leitor flexibilidade e abertura intelectual para que possa acompanhar as guinadas e reviravoltas presentes em sua trajetória intelectual, política, e principalmente, filosófica. Acompanhar o movimento da história e do pensamento a partir das questões metafísicas que envolvem a temporalidade histórica baseando-se na lógica do fragmento é, portanto, a teleologia que Benjamin tenta realizar nas *Teses*.

Antes de adentarmos diretamente o texto de Benjamin aqui em questão faz-se necessário que situemos tal escrito dentro de determinado contexto, pois com certeza, este foi decisivo para a construção das teses. Benjamin escreveu as teses no começo de 1940, ou seja, um pouco antes de sua tentativa de escapar da França, esta que estava dominada por políticos e militares simpáticos ao regime nazista. O filósofo neste contexto tentou escapar da polícia franquista pela fronteira espanhola (Port-Bou), tentativa essa mal sucedida, pois o filósofo teve que optar pelo suicídio para não ser torturado pelo seu inimigo. A primeira vez que Benjamin faz referência ao escrito se encontra em carta escrita a seu amigo Adorno:

Acabo de terminar um certo número de teses sobre o conceito de história. Por um lado, essas teses se aplicam às visões que se encontram esboçadas no capítulo I do 'Fuchs'. Por outro, devem servir como base teórica para o segundo ensaio sobre Baudelaire. Constituem uma primeira tentativa de fixar um aspecto da história que deve estabelecer uma cisão inevitável entre nossa forma de ver e as sobrevivências do positivismo que, na minha opinião, demarcam muito profundamente até os conceitos de história que, em si mesmos, nos são os mais próximos e os mais familiares.<sup>135</sup>

Na carta notamos que além de anunciar o desenvolvimento de seu trabalho Benjamin nos mostra a quem será dirigida sua crítica. O positivismo, aos olhos do filósofo, se apresenta como síntese de todas as velhas tendências que irá posteriormente rejeitar: o historicismo conservador, o evolucionismo socialdemocrata e o marxismo vulgar. Todas as escolas de interpretação do pensamento de Benjamin concordam quanto a direção de sua crítica, mas discordam quanto aos seus fundamentos e suas influências.

Podemos notar que a partir dos anos 50 surgiram diversos estudiosos dedicados ao estudo e divulgação de pensamento benjaminiano. Movimento este que proporcionou também uma pluralidade de interpretações de sua filosofia da história. Löwy<sup>136</sup> afirma que hoje podemos diferenciar pelo menos três grandes escolas de interpretação específica das teses: a

---

<sup>135</sup> Cf. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses Sobre o conceito de história*, p.33.

<sup>136</sup> Idem, p. 36.

escola materialista, que defende que Benjamin é um marxista e conseqüentemente um materialista histórico e suas considerações de cunho teológico devem ser aceitas enquanto recursos didáticos em forma de metáforas. Como principal representante dessa escola encontramos seu amigo Bertold Brecht; a segunda escola já defendia a ideia de que o filósofo era antes de tudo um teólogo judeu defensor do messianismo e o marxismo seria apenas uma terminologia abusiva resultado da utilização livre de conceitos como o de materialismo histórico. Tal ponto de vista nos foi apresentado por Gershom Scholem; a terceira e última vertente de interpretação de seu pensamento seria chamada de escola da contradição, pois tenta articular relações entre marxismo e teologia, materialismo e messianismo. Tal leitura foi realizada tanto por Habermas quanto por R. Tiedemann.

Preferimos trabalhar com a última vertente, porém ressaltando outros aspectos do pensamento de Benjamin, primando principalmente, pela liberdade de exposição e apresentação inerente ao próprio método, ou seria melhor dizer, procedimento benjaminiano da colagem, pois cada conceito, cada visada teórica possui um papel singular dentro do universal. Outro elemento presente na terceira vertente que deve ser alvo de crítica é a posição indiferenciada entre o conceito de tempo histórico e tempo secular. Com tais indicações tentaremos desenvolver ordenadamente e parando sempre que necessário nas *estações*, uma crítica interpretativa das teses sem pretendermos encontrar fundamentos uma ou qualquer verdade absoluta, pois se esse fosse nosso intento estaríamos no mínimo cometendo dois erros, a saber, trair o cerne da proposta epistemológica de Benjamin e o próprio curso de seus escritos.

Ao lançarmos nossa análise ao conteúdo posto por Benjamin no primeiro fragmento das teses, encontramos claramente a presença de duas ideologias que certamente influenciaram seu pensamento, pois dentre os principais temas discutidos no conjunto das teses estão, em relação paradoxal, o materialismo e a teologia. Como afirmamos anteriormente, a filosofia de Benjamin recorre muitas vezes ao recurso da alegoria e esta para ser interpretada em sua riqueza de sentido merece cuidado. Esse caminho alegórico é traçado por Benjamin via representação, e esta se apresenta claramente na disposição irônica de sua descrição imagética e na tentativa de mostrar como ele entende essa relação dita “contraditória”.

Conhecemos a história de um autômato construído de tal modo que podia responder a cada lance de um jogador de xadrez com um contralance, que lhe assegurava a vitória. Um boneco vestido em trajes turcos, com um narguilé na boca, sentava-se diante do tabuleiro, colocado numa grande

mesa. Um sistema de espelhos criava a ilusão de que a mesa era totalmente visível, em todos os seus pormenores. Na realidade, um anão corcunda se escondia nela, um mestre no xadrez, que dirigia com cordéis a mão do fantoche. Podemos imaginar uma contrapartida filosófica desse mecanismo. O boneco chamado "materialismo histórico" ganhará sempre. Ele pode enfrentar qualquer desafio, desde que tome a seu serviço a teologia. Hoje, ela é reconhecidamente pequena e feia e não ousa mostrar-se.<sup>137</sup>

Quando Walter Benjamin monta a imagem da marionete, ou do boneco, e a chama ironicamente (conforme significam as aspas) de “materialismo histórico”, tenta nos mostrar que este não é o “verdadeiro” materialismo histórico, mas sim aquele que, perdendo sua vitalidade, transformou-se em método pelo qual os principais porta-vozes do marxismo de seu tempo<sup>138</sup> afirmavam a história enquanto uma máquina, um autômato que necessariamente nos conduz para o socialismo. Isto significa afirmar seriamente a possibilidade da sustentação no âmbito social de um “conformismo arriscado”, pois se o curso da história necessariamente nos leva para o desenvolvimento natural das forças produtivas e para uma ideia de “progresso” econômico certo, o que resta aos homens enquanto construtores da história? Benjamin afirma alegoricamente no fragmento que resta-nos promover um afastamento de tal concepção e buscar na teologia (embora esta não seja na concepção benjaminiana uma *ancilla theologiae* [serva da teologia]) o apoio necessário para fundar uma nova forma de interpretar a história e, assim, travar uma luta messiânica contra os ideais totalitários reinantes em seu tempo. A crítica do pensador é dirigida aos porta-vozes do materialismo que percebem a história como uma locomotiva que conduz a sociedade automaticamente ao socialismo, mas também aos pensadores e militantes que afirmavam que o desenvolvimento da história nos levaria a uma crise do capitalismo que culminaria na vitória do proletariado, tal como pensa o comunismo. Ainda podemos notar que a crítica do autor atinge o ideal socialdemocrata por não encontrar qualquer progresso que mesmo gradualmente possa fornecer ao homem formas de vida social igualitária.

Na imagem alegórica da tese I o boneco mecânico que representa o materialismo histórico não é capaz de ganhar a partida sozinho, ou seja, precisa de uma força transcendente que possa fornecer ao materialismo capacidade de interpretar coerentemente a história ao mesmo tempo que luta contra a história já construída pelos opressores, estes representados pelas classes dominantes e pelo fascismo. Benjamin coloca a teologia como um dos elementos que possibilitariam ao materialismo a superação de seu inimigo. A teologia está sendo

---

<sup>137</sup> BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de História*, in *Magia e Técnica, Arte e Política – Obras Escolhidas Volume I*, 1994, p.221.

<sup>138</sup> Os principais porta-vozes do marxismo do tempo de Benjamin eram os ideólogos da II e III Internacional.

representada na alegoria posta na primeira tese por esse “anão corcunda” que, mesmo escondido dentro da máquina, assegura sempre a vitória, embora pareça “pequeno” e “feio”. Essa máquina só pode ser interpretada em sua completude por um duplo movimento que relaciona forças externas e internas, estas desenhadas na tese através das figuras do boneco e do anão respectivamente.

A partir dessa leitura notamos que na concepção do pensador o materialismo histórico só funciona pela frágil força messiânica que, mesmo tomando posição por trás das cortinas o faz ganhar essa partida que define o futuro da humanidade. A teologia na filosofia da história posta por Benjamin possui uma definição bastante particular. Segundo Löwy:

Para Benjamin, a teologia não é um objetivo em si, não visa à contemplação inefável das verdades eternas, e muito menos, como poderia a etimologia levar a crer, à reflexão sobre a natureza do Ser divino: ela está a serviço da luta dos oprimidos. Mais precisamente, ela deve servir para restabelecer a força explosiva, messiânica, revolucionária do materialismo histórico – reduzido, por seus epígonos, a um mísero autômato.<sup>139</sup>

A alegoria montada por Benjamin foi inspirada em um conto de Edgar Allan Poe<sup>140</sup> que Benjamin teve acesso ao estudar Baudelaire. No conto, um jogador autômato de Xadrez vestido ao estilo turco deveria ganhar sempre todas as partidas, pois estaria acompanhado de um anão que seria responsável por movimentar a máquina. Podemos comprar o conteúdo presente no conto ao exposto na tese sem muito esforço, pois nos fica claro que a conclusão de *O Jogador de Xadrez de Maelzel* pode ser interpretada filosoficamente da seguinte maneira: as operações realizadas pelo autômato, mesmo que levadas adiante dentro das regras do jogo (história) são reguladas pelo espírito (teologia).

O conceito de espírito que tratamos aqui é mais uma peça que parece estar solta dentro do arcabouço teórico de Benjamin, mas na verdade é parte integrante de grande parte de seu pensamento sobre a história. O autor utiliza-se do termo *espírito* para fazer referência a uma força transcendente, que diferentemente do sentido posto por Poe, é capaz de provocar revoluções por ser regulada por uma teologia de fundo messiânico. Rolf Tiedemann, conforme afirma Lowy,<sup>141</sup> realizou em seu último livro uma interpretação da tese I que afirma a morte do anão teológico por este ter se tornado apenas mais uma “peça de um aparelho

---

<sup>139</sup> LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses Sobre o conceito de história*, p.45.

<sup>140</sup> POE, Edgar Allan. *O jogador de Xadrez de Maelzel* in *Histórias Extraordinárias*. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

<sup>141</sup> LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses Sobre o conceito de história*, p.43.

morto”. Talvez Tiedemann tenha cometido o erro ao confundir a teologia judaica como concebia Benjamin com a Morte de Deus anunciada ao longo da tradição. Em Benjamin a teologia não está vinculada diretamente a uma ideia de Deus vivo, mas sim, a existência de uma força espiritual que leva o homem a buscar dentro de si a redenção. A tese parece colocar a teologia mais como um elemento revitalizador da máquina do que como mais uma peça morta em suas engrenagens.

Outra influência que certamente atingiu Benjamin e o levou a construir a tese I foi a noção de *spiritus rector*, comum na literatura romântica. Quasímodo, personagem da principal obra de Hugo representa muito bem a força que mantém uma estrutura inanimada com vida. Essa ideia de que existe uma espiritualidade escondida que pode salvar a história nos mostra sem dúvida o quanto para Benjamin o materialismo histórico para ser real, e não vulgar, deve estar acompanhado da força teológica. Na alegoria posta ainda na primeira tese o pensador coloca o anão teológico como mestre do autômato, mas ao finalizar o fragmento inverte as posições quando afirma estar o anão a serviço do autômato. Talvez possamos interpretar tal inversão como sinal de que Benjamin quer nos mostrar a complementaridade dialética existente entre a teologia e o materialismo histórico, pois na alegoria um precisa do outro para se manter vivo. Devemos levar adiante essa singular posição da teologia em seu pensamento, pois ela inverte radicalmente a ideia escolástica de que a filosofia é a *ancilla theologiae* (serva da teologia).

Para Benjamin, a teologia não é um objetivo em si, não visa à contemplação inefável de verdades eternas, e muito menos, como poderia a etimologia levar a crer, à reflexão sobre a natureza do Ser divino: ela está a serviço da luta dos oprimidos. Mais precisamente, ela deve servir para reestabelecer a força explosiva, messiânica, revolucionária do materialismo histórico – reduzido, por seus epígonos, a um mísero autômato. O materialismo ao qual se refere Benjamin nas teses seguintes é aquele que resulta dessa vivificação, dessa ativação espiritual pela teologia.<sup>142</sup>

Para o filósofo alemão, o marxismo é absolutamente necessário para a compreensão dos acontecimentos históricos, para a compreensão do passado, assim como a teologia é essencial para toda a ação do presente e futuro. Somente juntos o marxismo e a teologia podem promover uma modificação da postura dos homens diante da história. Vale ressaltar que a ideia de uma relação entre o marxismo e a teologia é uma das teses de Benjamin que mais gerou críticas e incompreensões. Porém, algumas décadas depois o que era apenas uma ideia solta acabou por se transformar em um fenômeno de grande importância e amplitude, pois

---

<sup>142</sup> Idem, p. 45.

nesse período surgiu o movimento hoje conhecido como Teologia da Libertação, que fora acompanhado por vários outros movimentos, tais como a Psicologia da Libertação e a Pedagogia da Libertação de Paulo Freire.

Na América Latina foram produzidos um conjunto de textos por autores que sem dúvida possuem um conhecimento filosófico bastante vasto. Autores como Gustavo Gutierrez, Hugo Assmann, Enrique Dussel, Leonardo Boff dentre muitos outros de forma bastante rica, propositiva e sistemática articulam o marxismo e a teologia, contribuindo para a transformação da história da América Latina. Podemos notar a influência de seus pensamentos na história quando observamos a ação de milhares de cristãos participantes das comunidades de base e nas pastorais populares nas revoluções e guerrilhas espalhadas em países como a Nicarágua, El Salvador, Guatemala, e até mesmo na formação dos movimentos sociais brasileiros como o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST). Todos esses movimentos sociais e políticos realizados na América Latina estão ligados diretamente ou indiretamente à Teologia da Libertação.<sup>143</sup>

Vale ressaltar que certamente em diversos pontos a Teologia da Libertação se difere da teologia da revolução tal como Benjamin nos apresenta, pois a proposta dos Latino-Americanos não é bem uma teologia judaica, mas sim cristã, mesmo que em sua interioridade comporte pensamentos coerentes com o messianismo e com o caráter hebraico do antigo testamento. Por fim, até mesmo o contexto sociocultural da América Latina é bem diferenciado do da Europa no período entre guerras. Algo que não impediu que a associação entre teologia e marxismo pensada por Benjamin enquanto saída possível para a crise fosse desenvolvida e fornecesse meios para a promoção de um salto que leva o teórico a uma prática efetiva e revolucionária.

Ressaltando a estreita relação entre marxismo e teologia o empreendimento de Benjamin nesta tese é mostrar o elo fundamental que pode sustentar a tentativa de ler e escrever outra história, uma espécie de anti-história, uma história a “contrapelo”, ou ainda, a história da barbárie, sobre a qual se impõe a cultura dominante. Portanto a mensagem principal oferecida por Benjamin na presente tese nos remete ao necessário apreço que o historiador deve dirigir à teologia em seu aspecto messiânico, pois, o materialismo histórico, tal como concebe Benjamin, não deve se reduzir ao materialismo dialético puro.

Walter Benjamin retoma na tese II o tema da oposição entre um tempo novo, que vive com seus próprios direitos, e aquelas épocas passadas, com as quais a era moderna rompeu ao

---

<sup>143</sup> Cf. LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

tentar encontrar uma solução para o problema paradoxal de como obter critérios próprios para o presente valendo-se da contingência de uma modernidade que se tornou eminentemente transitória. Ele alcança tal intento quando trata diretamente da necessidade individual de realização da felicidade.

"Entre os atributos mais surpreendentes da alma humana", diz Lotze, "está, ao lado de tanto egoísmo individual, uma ausência geral de inveja de cada presente com relação a seu futuro". Essa reflexão conduz-nos a pensar que nossa imagem da 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 [...].<sup>144</sup>

Benjamin introduz na presente tese o conceito de redenção (*Erlösung*), que pode ser traduzido também como libertação. Tal redenção ou libertação está totalmente relacionada à felicidade (*Glück*) esta que na concepção do autor só pode ser alcançada quando reparamos o abandono (*Verlassenheit*) e a desolação (*Trostlosigkeit*) dos tempos passados. A redenção do passado a qual se refere a tese, depende de como cada geração realiza essa reparação.

Na esfera do individual aquilo que chamamos de felicidade também só se torna possível quando o sujeito alcança a redenção diante de seu próprio passado. Isso significa afirmar que a felicidade só se apresenta na medida em que o sujeito realiza aquilo que "poderia ter acontecido, mas não aconteceu". A concepção de felicidade capaz de proporcionar a redenção só poderá ser alcançada na medida em que modificarmos a nossa postura diante do passado. Contudo, no entendimento de Benjamin, essa redenção ou reparação não se realiza plenamente na esfera do individual, do privado, mas ela representa precisamente uma necessidade coletiva, de toda uma geração. A verdadeira felicidade só pode ser concedida coletivamente.

[...] 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. Pois não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes? Não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram? Não têm as mulheres que cortejamos irmãs que elas não chegaram a conhecer? Se assim é, existe um encontro secreto, marcado entre as gerações precedentes e a nossa. Alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força

---

<sup>144</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história In magia e técnica, arte e política – Obras Escolhidas Volume I*, p.222.

messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente. O materialista histórico sabe disso.<sup>145</sup>

Notamos no segundo fragmento extraído da tese que Benjamin acaba por saltar a necessidade de uma redenção individual para uma coletiva quando se refere à história. Benjamin só concebe uma possível redenção plena na instauração de uma “rememoração histórica” capaz de resgatar todos os apelos das vítimas do passado. Esta redenção messiânica/revolucionária pela qual o “passado dirige um apelo” é uma tarefa que nos foi atribuída pelas próprias gerações passadas. Conforme afirma Löwy, para Benjamin: “Não há um Messias enviado dos céus: somos nós o Messias, cada geração possui uma parcela do poder messiânico e deve se esforçar para exercê-la”.<sup>146</sup>

Como Deus está ausente e não é possível que a humanidade espere a volta do Messias cabe às gerações humanas a tarefa de realizar a redenção, na verdade uma redenção individual e coletiva que pode encontrar seu equivalente na filosofia da história de Marx, onde os homens são os senhores de si mesmos, os construtores da história via emancipação dos trabalhadores. Porém, vale ressaltar que existe uma larga distância entre Benjamin e Marx sobre como devemos pensar o movimento revolucionário. Enquanto para Marx a força teológica não pode fornecer caminhos para a libertação e sim para uma alienação para Benjamin a teologia, como vimos, é de crucial importância por fornecer o elemento interno revolucionário que faltava ao espírito humano.

O entendimento satisfatório de tais noções benjaminianas nos remete necessariamente a vários aforismas presentes em *Das Passagen-Werk*, onde encontramos diversas passagens que se referem a um filósofo alemão pertencente a um grupo de pensadores metafísicos e idealistas simpáticos ao monadismo de Leibniz chamado Hermann Lotze (1817-1881), autor de *Mikrokosmos*. Tal pensador procura em sua obra formular uma filosofia marcada pela melancolia, articulando uma ética perpassada por uma religiosidade voltada para a história. Nos fragmentos<sup>147</sup> de Lotze citados por Benjamin não existe progresso algum sem que as almas sofredoras não tenham direito a qualquer felicidade ou realização. O que parece chamar a atenção de Benjamin no pensamento de Lotze é sua posição quanto ao passado, pois este nas diversas filosofias da história deve ser esquecido em nome do progresso, ou seja, o progresso não está de maneira alguma ligado à como as gerações presentes encaram o passado. Já em

---

<sup>145</sup> Ibidem.

<sup>146</sup> Cf. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses Sobre o conceito de história*, p.51.

<sup>147</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, p.599-600.

Lotze não há possibilidade do progresso sem uma verdadeira e misteriosa redenção das gerações passadas. Sem dúvida encontramos essas influências refletindo no corpo da tese II.

É essa força messiânica não oferecida por Deus, que segundo o pensador deve guiar as tarefas atribuídas às gerações humanas, deve também orientar o olhar do historiador diante do movimento dinâmico da história. A imagem turva do passado lançada pelo movimento constante dos acontecimentos de outrora nos impele a esse apelo. O passado traz consigo um índice de difícil compreensão, seus elementos se atualizam nos gritos que ecoam, nos resquícios deixados por outras gerações e, principalmente, em suas experiências comunicáveis. Não existe conteúdo no presente que não traga em si conteúdos do passado. Tal fator, segundo o filósofo, é que nos obriga a notar que existe algo no passado que o impele à redenção.

No que concerne às reflexões benjaminianas aqui apresentadas, podemos então afirmar que esta redenção da humanidade só seria possível através da realização de um movimento revolucionário, onde aprenderíamos a saltar do plano desse tempo catastrófico e sem limites em que vivemos ao plano de uma atemporalidade, onde as coisas se comunicam, onde o passado se transforma em espaço de ensinamentos vivos.

A essa nova concepção de tempo Benjamin chama de “tempo do agora” (*Jetztzeit*), ou fazendo uma remissão à gnoseologia proposta no prefácio de *Origem do Drama Barroco Alemão*, de “o agora da cognoscibilidade” (*bestimmte Erkennbarkeit*), tempo este onde a verdade está carregada a ponto de explodir em forma de lampejo. O tempo do agora é um presente sem transição, um fragmento de toda a história, pois se mantém parado nessa cessação messiânica do acontecer que fornece uma oportunidade revolucionária na luta pelos oprimidos, pois nele o passado atinge um grau ainda mais elevado de realidade. É o tempo propício para a fundação de uma nova perspectiva historiográfica.

### **3.2 Continuidade, descontinuidade e rememoração histórica**

A tese III pode ser considerada uma complementação da tese anterior, pois Benjamin a inicia afirmando que o passado espera de nós sua redenção, ou seja, não somente encontraremos a nossa redenção, mas também a redenção de um passado que pede justiça. Nesse sentido o autor recorre ao exemplo do cronista para ilustrar não somente aquele que escreve a história do ponto de vista dos vencedores, reis, príncipes, imperadores, mas também aquele que trabalha com a história integral, pois esta não esconde elemento algum.

Benjamin evoca claramente suas considerações expostas em *O Narrador* sobre as especulações de Leskov referentes à *apocatástase* histórica tentando afirmar que cada vítima do passado pode ser redimida e rememorada numa “*citation à l’ordre du jour*”.<sup>148</sup> Segundo Benjamin, para além da nostalgia do passado reluz o que nós podemos chamar de uma outra “exigência”, a qual toda geração precisa assumir: a radicalidade da construção do presente, isto é, a tarefa de retomar as possibilidades malogradas do passado, daquilo que poderia ter ganhado vida, mas que foi soterrado nas ruínas do *continuum* da história.

Notamos que a filosofia da história de Benjamin é coerentemente desenvolvida a partir de sua concepção epistemológica, esta que pretende recolher os fragmentos em sua originalidade e lançá-los enquanto apresentação. Na tese III a crítica de Benjamin ao método positivista de se compreender a história já apresentada no prefácio reaparece na forma de uma recusa ao ideal de progresso ininterrupto, pois ao invocar a apocatástase dos momentos utópicos perdidos o faz pela via da reflexão, esta que requer paradas para realização do ato de ruminar.

Trata-se aqui de uma tentativa de enriquecer a cultura revolucionária com todos os aspectos do passado, com todos os elementos de uma esperança utópica e apontar para o fato de que a modificação da realidade requer uma nova postura do homem diante do tempo, um refreamento diante da concepção de história progressista. Para que tal objetivo seja alcançado, o olhar do historiador materialista, segundo o filósofo, deve ser semelhante em alguns aspectos ao lançado pelo cronista.

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.<sup>149</sup>

Segundo Benjamin, o ato de narrar fatos históricos, ao longo do tempo, vem contribuindo de forma contundente para a formação de uma perspectiva historiográfica que pouco tem a contribuir no processo de transformação da realidade social. Os historiadores que narram a história sem traçar uma diferenciação entre os opressores e os oprimidos levantam uma verdade histórica bastante frágil e ilusória. Esta ilusão, ao ressaltar alguns fatos históricos

---

<sup>148</sup> “Citação da ordem do dia”.

<sup>149</sup> BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de história, in Experiência e Pobreza, in Magia e Técnica, arte e Política – Obras Escolhidas Volume I*, p. 223.

como mais relevantes do que outros e ao defender uma ideia de evolução, de progresso da sociedade, ameaça a possibilidade de modificação de contradições sociais, pois mascara as desigualdades existentes no modelo social vigente. Quando o discurso desses historiadores atinge as classes sociais reforça a opressão exercida pelos detentores dos meios de produção e possibilita a manifestação de um conformismo que torna a classe oprimida cada vez mais alienada e explorada.

Tal movimento de conscientização pode parecer uma tentativa de substituir o materialismo histórico como propõe Marx por um socialismo utópico, mas não possui tal interesse, e sim, pretende tornar mais rica a cultura revolucionária por implantar uma esperança utópica.

Neste sentido, ao questionar o advento de uma cultura que não está mais vinculada à tradição e ao sentido da totalidade, o desafio de Benjamin consiste justamente em enfrentar este destino. Estar despossuído do passado histórico significa não apenas constatar o esvaziamento e a pobreza do presente, mas significa, sobretudo, a tarefa heroica da construção do novo, a urgência de se inventar um mundo possível em contraposição ao mundo da vida imediata, onde o passado não lança nenhum ensinamento ao presente.

Notamos até aqui que cada tese parece fazer parte de um projeto que em sua interioridade lógica constitutiva não fica presa à concepção de que as ideias devem ser concatenadas a partir de um processo de dedução para se chegar ao conhecimento. Se não existe continuidade na história, e sim rupturas, o método mais adequado para analisá-la deve acompanhar seu movimento, suas paradas e até mesmo suas incoerências. As teses são um exemplo de que a proposta epistemológica benjaminiana é aplicada no corpo geral de seus trabalhos, pois o autor aplica a lógica do fragmento em detrimento da sistematicidade, e o que mais seria cada tese se não um fragmento responsável por apresentar as ideias do filósofo sobre a história em seus pormenores?!

No que concerne às reflexões benjaminianas acerca da teoria marxista podemos notar que na tese IV o pensador lança claramente a sua singular concepção sobre a necessidade de se produzir um bom entendimento sobre a real “luta de classes” na sociedade industrial, e afirma:

*"Buscai (lutai), primeiro, o de quê comer e vestir, e em seguida o reino de Deus virá por si mesmo"* (Hegel, 1807). A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem as refinadas e espirituais. Mas na luta de classes essas coisas espirituais não podem ser representadas como despojos atribuídos ao vencedor. Elas se manifestam nessa luta sob a forma da confiança, da coragem, do humor, da astúcia, da firmeza, e agem

de longe, do fundo dos tempos. Elas questionarão sempre cada vitória dos dominadores. Assim como as flores dirigem sua corola para o sol, o passado, graças a um misterioso heliotropismo, tenta dirigir-se para o sol que se levanta no céu da história. O materialismo histórico deve ficar atento a essa transformação, a mais imperceptível de todas.<sup>150</sup>

Aqui notamos que a presente epígrafe liga a tese IV às anteriores precisamente quando trabalha o tema da redenção e ao afirmar também que não existe salvação sem transformações revolucionárias na vida material dos homens. A “escola de Marx”, entendida enquanto expressão das bases dos historiadores “materialistas dialéticos”, segundo Benjamin, muitas vezes esquece que na tentativa de lançar uma crítica justa sobre as relações socioeconômicas que regem o sistema capitalista faz-se necessário notar que em primeiro lugar deve estar o alimento, a comida, e, só depois, a moral. Não significa afirmar que a força espiritual que participa do processo, assim como a moral que lhe sustenta sejam desvalorizadas, mas sim, que elas só podem ser pensadas quando as necessidades materiais forem pelo menos minimamente satisfeitas. Notamos então, que Benjamin aponta para uma luta dialética entre o material e o espiritual no contexto do *materialismo abstrato*, da luta de classes, fenômeno que ressalta duas qualidades primordiais dos oprimidos sem as quais eles não poderiam lutar por sua libertação, a saber, o humor e a astúcia.

Diferentemente dos pensadores da época Benjamin atribui grande valor aos sentimentos motivados pela própria luta de classes, pois acredita que dentro dessa luta dialética entre o material e o espiritual reside algo que está além do mecanicismo do modelo marxista da infraestrutura e superestrutura, a saber, a motivação interior de cada personagem social. Sem algumas qualidades morais como norteadoras a classe social dominada não teria força para lutar contra seus dominadores. Eis aqui o que para Benjamin sustenta internamente a luta de classes.

Para Benjamin, o marxismo entende o materialismo abstrato como conceito mais importante do materialismo histórico, o que em sua concepção acarreta engano, pois é a luta de classes o cerne do marxismo, sua origem e finalidade. Ela é o que “o historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos”, aquilo que nos permite alguma compreensão do passado, do presente e do futuro.<sup>151</sup> Na luta de classes a teoria e a práxis se encontram, pois ali se observa a luta pela materialidade motivada pelo espiritual.

---

<sup>150</sup> Ibidem.

<sup>151</sup> Cf. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses Sobre o conceito de história*, p.59.

O que está verdadeiramente em jogo na perspectiva filosófica marxista de Benjamin é desvelar o segredo que reside na luta entre opressores e oprimidos. Em cada combate traçado em nome e pelos oprimidos, devemos colocar em questão não só a dominação presente, mas também as vitórias do passado. A relação temporal, entre o hoje e o ontem na filosofia da história benjaminiana é eminentemente dialética, pois o presente ilumina o passado, e o passado iluminado torna-se mais vivo no presente. De imediato, o termo cunhado por Benjamin, a saber, “dialética”, é tomado essencialmente da linguagem hegeliana-marxista, esta que tenta dar conta da natureza de uma imagem “salvadora” que se propõe à superação (*Aufhebung*) das contradições entre o passado e o presente. No entanto, Benjamin denuncia a falência da dialética tal como pensava Hegel e a ironiza, construindo o conceito de “dialética na imobilidade” que se assemelha à ideia de antinomia kantiana. As imagens dialéticas, segundo Benjamin, não resultam em uma síntese, mas elas mostram o reverso, a possibilidade de se desviar do fato opressor.

Quando na tese V Benjamin expõe sua crítica diante da posição contemplativa do historiador tradicional e reafirma a necessidade da instauração de uma postura engajada e ativa do adepto do materialismo histórico, encontramos também sua defesa aparentemente paradoxal de que a “intervenção salvadora”<sup>152</sup> só se torna possível se existir uma proximidade entre os conceitos teológicos e seus equivalentes conceitos profanos em uma imagem dialética. Esta imagem dialética, na concepção benjaminiana, deve ser considerada como a quintessência do método. Pois, somente por sua via conseguimos efetivamente desvelar que o ocorrido em determinadas épocas é sempre o que tem ocorrido desde sempre. É no instante em que a humanidade esfrega os olhos e enxerga a esta imagem dialética, que pode perceber o quanto sua história na verdade configura uma “constelação de perigos”.<sup>153</sup>

A verdadeira imagem do passado passa célere e furtiva. O passado só se deixa fixar, como imagem que relampeja irreversivelmente, no momento em que é reconhecido. “A verdade nunca nos escapará” — essa frase de Gottfried Keller caracteriza o ponto exato em que o historicismo se separa do materialismo histórico. Pois irrecuperável é cada imagem do presente que se dirige ao presente, sem que esse presente se sinta visado por ela.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> Benjamin, reagindo ao conceito de revolução marxista, afirma: Marx diz que a revolução é a locomotiva da história. Talvez isto seja um pouco diferente. Talvez sejam as revoluções o gancho de freio emergencial do trem em que viaja o gênero humano. (Cf. *Gesammelt Schriften-abhandlungen*. Band I-3. Frankfurt an Main Suhrkamp Taschenbuch. Verlag, 1991, 1232.

<sup>153</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens*, p.551, [N 7,2].

<sup>154</sup> BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de História in Experiência e Pobreza, in magia e técnica, arte e política – Obras Escolhidas Volume I*, p. 224.

Benjamin deixar saltar no fragmento aspectos de sua gnoseologia ao afirmar que a verdadeira imagem do passado só se deixa revelar no tempo do agora, no instante de sua recognoscibilidade, algo que para o historiador político torna-se impossível, pois não conseguem observar que só existe a possibilidade de salvação do passado no presente. Na visada teórica do autor ao transformar o passado este assume outra forma que poderia ser esquecida, mas como está diante do presente torna-se revitalizada. Nota-se na presente tese uma necessidade benjaminiana em afirmar a história enquanto aberta, inacabada, pois se a história não para não podemos diante de tal fator lançar a última palavra sobre ela.

Na tese VI Benjamin levanta uma questão eminentemente necessária para a elucidação de como o materialismo histórico deve se colocar diante do passado e afirma que este deve tomar cuidado para não se deixar levar pelos ventos atraentes do discurso advindo da classe dominante. Quando o pensador nos dirige a proposição: “Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo tal como ele propriamente foi”,<sup>155</sup> quer nos lançar diante de sua crítica ao historicismo, mais precisamente àquele que encontra no positivismo a “via mais segura” para chegar à verdade na história. O historiador materialista deve observar atento à ameaça que circunda a tradição e seus destinatários. Esse momento de perigo requer do historiador uma nova postura diante da história.

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no 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. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. Em cada época, é preciso arrancar a tradição ao conformismo, que quer apoderar-se dela. Pois o Messias não vem apenas como salvador; ele vem também como o vencedor do Anticristo. 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.<sup>156</sup>

Benjamin critica diretamente a concepção de Ranke, historiador prussiano conformista e conservador que defende como tarefa fundamental do historiador a representação real dos fatos como eles realmente foram. O historiador almejado por Ranke seria, portanto, aquele que tenta contar a história de forma neutra, que buscando descrever a história dos fatos acaba por reproduzir a história do ponto de vista dos vencedores e não dos vencidos. Uma

---

<sup>155</sup> Ibidem.

<sup>156</sup> Ibidem.

historiografia que pretensamente busca registrar a história positivamente seria para Benjamin uma ameaça para as classes oprimidas, pois nessa ilusão os vencidos seriam esquecidos devido à concepção de que a história se realiza em um progresso universal.

Diante desse perigo as classes oprimidas tendem a fugir da derrota ao desenvolver a rememoração de que um dia, conforme comprova a história, já foram vencidos. Surge aí, no momento do perigo iminente a atitude e a consciência crítica revolucionária, que apoiada no messianismo e na responsabilidade individual e geral faz o ator social reagir à falsa ideia de progresso. Esse momento é resultado da manifestação da imagem dialética que atinge a consciência do átomo social revolucionário que desperta sua presença de espírito (*Geistesgegenwart*) para lutar pela salvação (*Rettung*) antes que seja tarde. Esse despertar do espírito no instante de perigo, na visão do pensador, nos lança diante de um duplo perigo, a saber, de transformar tanto a história do passado quanto os sujeitos históricos das classes oprimidas em instrumentos das classes dominantes. Porém, Benjamin afirma que o verdadeiro historiador revolucionário deve saber que a vitória de seu inimigo ameaça até mesmo os mortos, pois no ponto de vista dos vencedores os vencidos devem ser esquecidos em nome do progresso. Quando Benjamin afirma que “o inimigo não tem cessado de vencer” está fazendo menção às vitórias dos inimigos, principalmente ao fascismo, regime que viu brotar e vitimizar a ele próprio e a seus semelhantes.

"Pensa na escuridão e no grande frio que reinam nesse vale, onde soam lamentos." Brecht, *Ópera dos três vinténs*.

Fustel de Coulanges recomenda ao historiador interessado em ressuscitar uma época que esqueça tudo o que sabe sobre fases posteriores da história. Impossível caracterizar melhor o método com o qual rompeu o materialismo histórico. Esse método é o da empatia. Sua origem é a inércia do coração, a acedia, que desespera de apropriar-se da verdadeira imagem histórica, em seu relampejar fugaz. Para os teólogos medievais, a acedia era o primeiro fundamento da tristeza. Flaubert, que a conhecia, escreveu: “Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage”.<sup>157</sup> A natureza dessa tristeza se tornará mais clara se nos perguntarmos com quem o historiador materialista estabelece uma relação de empatia. A resposta é inequívoca: com o vencedor. Ora, os que num momento dado 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 que até hoje venceram participaram do cortejo triunfal, em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Esses despojos são o que chamamos de bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê têm uma

---

<sup>157</sup> “Poucas pessoas vão adivinhar quanto tempo tive que ser triste para ressuscitar Cartago”.

origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corveia anônima dos seus contemporâneos. 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.

Na tese VII Benjamin continua a lançar sua crítica ao método positivista ao citar Fustel de Coulangens, historiador francês que assim como Ranke defende a ideia de que o historiador para reproduzir o passado no presente precisa se identificar com os grandes fatos históricos. Tal perspectiva é recusada por Benjamin em todas as teses por vias e fatores diferentes. Na presente tese sua recusa se sustenta a partir da descoberta do conceito de empatia (*Einfühlung*), que o fez notar que a historiografia tradicional de seu tempo possuía uma identificação efetiva com a história dos vencedores. Os vitoriosos a quem Benjamin se refere não são exatamente aqueles que obtiveram êxito nas batalhas e guerras propriamente ditas, mas sim aos vencedores da luta de classes. Ou seja, àqueles que ao longo da história utilizaram-se dos mais variados meios para afirmar seu poder sob seus oponentes.

O historiador simpático à história dos dominadores sofre a *acedia*, termo que Benjamin não explicita de forma mais clara, mas que podemos compreender a partir do que o próprio filósofo expôs em *Origem do Drama Barroco Alemão*. Na presente obra a *acedia* é classificada como o sentimento melancólico que surge diante da fatalidade, que em sua natureza é capaz de privar as atividades humanas de qualquer valor. A relação entre a empatia e *acedia* é bastante próxima, pois a empatia surge da dificuldade de formular qualquer questionamento ou oposição diante do princípio da realidade estabelecido. A imagem alegórica do historiador conformista seria para Benjamin o cortesão, pois este habitualmente comete a traição por se entregar ao destino que o faz sempre vencedor.

O filósofo, portanto, se manifesta contra o que podemos chamar de historicismo servil. A história para Benjamin não pode ser escrita a partir de um determinado ponto de vista se este for resultado da subserviência e de uma desigual luta de classes. Contra esse tipo de procedimento diante da história o autor invoca a necessidade de se instaurar uma leitura que escove a história à contrapelo. Escovar a história à contrapelo significa seguir a via da contramão, ou seja, erguer os pelos para encontrar em suas bases aquilo que foi esquecido pela via de mão única do falso progresso social.

Benjamin com a apresentação de sua tese parece se deixar influenciar positivamente por Nietzsche, mas não quaisquer de suas obras, e sim pela *Segunda consideração*

*intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*,<sup>158</sup> onde o filósofo apresenta seu desprezo pelos historiadores que nadam e se afogam no rio do futuro ao praticarem a admiração incondicional do sucesso. Nietzsche certamente chama a atenção de Benjamin no presente texto por concordar que a origem da história tradicional conservadora está ligada primeiramente à leitura repleta de idolatria ao factual, que tomada pela cegueira e pelos ventos que a levam não conseguem nadar contra a maré.

O pêlo muito lúcido de que trata Benjamin na tese VII é uma metáfora direcionada à história construída a partir de uma aceitação incondicionada. O que o autor quer ressaltar é a necessidade de se instaurar um conceito de história capaz de se converter em oposição prática e teórica ao historicismo conservador em nome dos vencidos. Escovar a história à contrapelo é nada mais que o procedimento possível de resistência e luta revolucionária contra a concepção de que o cortejo dos vencedores continua à progredir, pois seu destino está marcado por guerras, catástrofes e outras formas de opressão.

É contra essa quietude imobilizante do historicismo, anestesiado pelo mito da marcha inexorável do progresso, que Benjamin propõe no corpo da tese VIII um “estado de exceção permanente” fundado sobre a alegação de que essa concepção de história propagada pelo fascismo não nos leva a nenhuma perspectiva de verdade.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.<sup>159</sup>

O filósofo nos apresenta aqui em forma de fragmento duas concepções de história que certamente atingem as estruturas políticas do presente, a saber, a visão progressista, considerada por ele como conformista, e a escrita pelo ponto de vista dos oprimidos, onde reina uma concepção oposta à do progresso ininterrupto, pois nela a história é opressão,

---

<sup>158</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumara, 2003.

<sup>159</sup> BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de História in Experiência e Pobreza, in magia e técnica, arte e política – Obras Escolhidas Volume I*, p. 226.

violência e barbárie. Sem dúvida, Benjamin sofreu influência das ideias de apresentadas por Carl Schmitt em *Politische Theologie* (Teologia Política), uma obra que para ele devia ser merecidamente estudada, por relacionar principalmente a teoria da soberania ao estado de exceção, afirmando, por exemplo, que o soberano é justamente aquele que tem o poder de decidir quanto é instaurado um estado de exceção permanente. Benjamin desenvolve tal questão principalmente em *Origem do drama barroco alemão*, onde cita C. Schmitt.

Benjamin compreende perfeitamente como a modernidade é vítima do fascismo por notar o quanto seu espírito domina a sociedade industrial/capitalista contemporânea, e esta acaba adotando como concepção oficial a continuidade histórica defendida e propagada pelo cortejo dos vencedores. É assim que Benjamin explica o fascínio do povo alemão diante dos discursos progressistas de Hitler durante o III Reich, enquanto resultado da falsa propaganda da ideia de progresso. A compreensão de que o regime fascista pode e necessariamente iria triunfar nos países europeus, para Benjamin, é resultado da compreensão de que os povos mais "civilizados" alcançariam o "progresso" automaticamente. O primeiro passo para derrubar o regime fascista, para o pensador, seria acabar com a ideia de que o próprio fascismo se fragmentaria por estar sujeito às leis da mudança e do progresso. O estado de exceção citado e defendido Benjamin não é aquele fundado em períodos de guerra e resultado de uma única declaração formal feita pelo soberano, mas sim, aquele estado erguido a partir da luta de classes e finalizado com o seu fim, pois onde não existem classes não existiria mais, obviamente, luta entre elas. Por fim, o filósofo na tese VIII ressalta que na verdade vivemos em uma sociedade onde o estado de exceção só existe para os dominadores, pois com ele qualquer decisão pode ser tomada mesmo que arbitrariamente. Aos dominados resta a tarefa de tentar romper com essa regra e fundar um verdadeiro estado de exceção pela via da diluição da ideia de classes e das desigualdades inerentes a essa forma de organização social.

A tese IX é a mais conhecida, divulgada e visitada pelos estudiosos do pensamento Benjaminiano. Talvez por seu caráter alegórico e sua capacidade de discutir e anunciar as causas da crise cultural em que vivemos.

Existe um quadro de Klee intitulado "Angelus Novus". Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o

amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso.<sup>160</sup>

A imagem alegórica apontada por Benjamin nos remete ao seu fascínio pelas alegorias religiosas do *Trauerspiel* onde a história se apresenta para o espectador como uma paisagem primitiva e estática. A pintura de Paul Klee, *Angelus Novus*, a qual se refere Benjamin é a expressão e representação da tarefa do autêntico historiador diante da concepção histórica fascista: com os olhos este fita atentamente o passado e vê ruínas<sup>161</sup> onde o historicista vê somente os acontecimentos ditos triunfais, vê diversas catástrofes onde o historicista conta vitórias. Ele não pode recolher os destroços porque é impelido para o futuro, o qual o historicista chama de progresso. Ao invés de apontar para uma imagem eterna do passado, como o historicista, ou para futuros que cantam, como uma teoria do progresso, o historiador benjaminiano deve constituir uma “experiência” singular com o passado – “o materialista histórico faz desse passado uma experiência única”.<sup>162</sup>

A história enquanto construção, para Benjamin, é inacabada, descontínua, sujeita a novas *origens*, sujeita ao devir. Como construtor, o *Angelus Novus* é iconoclasta em relação ao *continuum* da história: estabelecer um novo conceito de tempo, um novo conceito de história pode ser considerado um movimento revolucionário. Para Benjamin, esse processo é necessário, pois o mundo também está em pedaços. A história desse mundo se assemelha a um amontoado de ruínas. A salvação então não consiste em uma recriação inteiramente nova, mas em um longo e paciente recolhimento desses pedaços perdidos e dispersos: uma reunificação a partir dos fragmentos.

Os amontoados de ruínas, o qual representa a história da humanidade, para Benjamin, não são objetos para pura contemplação estética, mas sim um objeto que deve saltar a própria contemplação em direção à rememoração das grandes catástrofes e guerras da história. Ao construir tal concepção o filósofo acaba por atingir implicitamente a filosofia da história de Hegel, pois esta formula que mesmo cada cena triste de guerra deve ser encarada enquanto momento necessário para o alcance do progresso da humanidade e da Consciência da Liberdade. Talvez Hegel, tenha esquecido dos feridos e mortos em batalhas e das famílias

---

<sup>160</sup> Ibidem.

<sup>161</sup> Segundo Tereza Callado, a ruína para Benjamin: “é a metáfora para a multidão de deserdados pelo pensamento iluminista na sua sanha pela padronização; é a corveia anônima cujos valores: coragem, confiança, firmeza e humor são atribuídos aos vencidos. Ruína é a massa dos proscritos. Ruína é o amontoado de valores falsificados, paradigmas, normas e códigos vazios (Cf. CALLADO, Tereza de Castro. *Walter Benjamin e a Experiência da Origem*. Fortaleza: Ed. UECE, 2006, p. 78).

<sup>162</sup> BENJAMIN, W. *Sobre o conceito de história*, in *Experiência e Pobreza*. In: *magia e técnica, arte e política – Obras Escolhidas Volume I*, p.231.

destruídas em nome de algo que julga ser maior, a saber, a realização do trabalho do espírito na história que culmina na História Universal.<sup>163</sup>

A postura de Benjamin diante tal concepção é de imediata recusa, visto não encontrar qualquer razão lógica para acreditar na existência de nenhuma teleologia na história. Enquanto Hegel observa os triunfos e os grandes homens da história, na figura de Napoleão Bonaparte, Benjamin prefere se aproximar dos escombros, do que foi destruído e esquecido na história em nome dos oprimidos. É necessário que o homem aprenda a deter a marcha do progresso a partir de uma visão baseada em princípios messiânicos e revolucionários. O historiador, assim como o homem comum, portanto, deve fazer explodir a falsa ideia de continuidade homogênea, de um tempo vazio, a linearidade do eterno retorno do mesmo (*das Immergleiche*) e a partir de um movimento messiânico/revolucionário trabalhar com os fragmentos, com as ruínas do passado, com os “cacos da história” a partir do olhar da atualidade.

### 3.3 A história enquanto mônada

O conteúdo apresentado na tese X retoma no geral o tema das ideologias partidárias de esquerda e nos coloca de imediato diante de uma aparente contradição: será que Benjamin ao afirmar que os monges precisam se afastar da voluptuosidade do mundo para que não sejam levados pelo fascínio estava na verdade nos mostrando metaforicamente a necessidade de realizarmos semelhante afastamento diante da história para compreendê-la ou estava nos lançando um alerta para que tomemos uma postura mais cuidadosa diante das tentações produzidas pelo idealismo?!

Os temas que as regras do claustro impunham à meditação dos monges tinham como função desviá-los do mundo e de suas pompas. Nossas reflexões partem de uma preocupação semelhante. Neste momento, em que os políticos nos quais os adversários do fascismo tinham depositado suas esperanças jazem por terra e agravam sua derrota com a traição à sua própria causa, temos que arrancar a política das malhas do mundo profano, em que ela havia sido enredada por aqueles traidores. Nosso ponto de partida é a ideia de que a obtusa fé no progresso desses políticos, sua confiança no “apoio das massas” e, finalmente, sua subordinação servil a um aparelho incontrolável são três aspectos da mesma realidade. Estas reflexões tentam mostrar como é alto o preço que nossos hábitos mentais têm que pagar quando associamos a uma concepção de história que recusa toda cumplicidade com aquela à qual continuam aderindo esses políticos.<sup>164</sup>

---

<sup>163</sup> HEGEL, F.W. *A razão na história*. São Paulo: Centauro, 2001.

<sup>164</sup> Idem, p. 227.

Se realizarmos uma interpretação da tese como fazem os defensores do positivismo teríamos que isolá-la de seu contexto total para que esta possa ser lida em sua pureza interior, sem influências externas, porém como a lógica do fragmento apresentada por Benjamin se caracteriza principalmente por sua concepção de que a parte não pode ser entendida se isolada do todo, já que é mônada, ou seja, possui em si microscopicamente o universal, faz-se necessário que a compreendamos dentro do conjunto das teses. Tal procedimento nos leva a crer que Benjamin não estaria nos alertando para um necessário afastamento diante das concepções progressistas da história, mas sim que não há possibilidade de realização de qualquer levante contra o inimigo (historicismo) sem que antes nos dediquemos a estudá-lo mais profundamente.

Benjamin ao afirmar existirem políticos contrários ao fascismo e representantes dos oprimidos que abandonaram sua causa inicial em defesa da ideia que antes combatiam estava se referindo aos comunistas seguidores do Stalinismo. O que sustenta a crença da população, da massa, na existência de uma força combativa que lute por seus interesses na visão de Benjamin são as promessas da esquerda. Mas essas promessas não passam apenas de ilusões que se manifestam a partir de três concepções da história, a saber, a crença no progresso, a base de massa e a submissão aos detentores do poder de decisão. Ou seja, os partidos de esquerda ao acreditarem em princípios próximos ao seu inimigo acabam por se confundir com ele se transformando lentamente em uma versão metamorfoseada de fascismo que foi a socialdemocracia. Talvez o afastamento que Benjamin nos propõe tenha a função de impedir que as ideias revolucionárias sejam infectadas de fundamentos positivistas demais ao ponto de não conceberem que a realidade é dinâmica e imprevisível.

'O conformismo, que sempre esteve em seu elemento na socialdemocracia, não condiciona apenas suas táticas políticas, mas também suas ideias econômicas. É uma das causas do seu colapso posterior. Nada foi mais corruptor para a classe operária alemã que a opinião de que ela nadava com a corrente. O desenvolvimento técnico era visto como o declive da corrente, na qual ela supunha estar nadando. Daí só havia um passo para crer que o trabalho industrial, que aparecia sob os traços do progresso técnico, representava uma grande conquista política. A antiga moral protestante do trabalho, secularizava, festejava uma ressurreição na classe trabalhadora alemã. O Programa de Gotha já continha elementos dessa confusão. Nele, o trabalho é definido como "a fonte de toda riqueza e de toda civilização". Pressentindo o pior, Marx replicou que o homem que não possui outra propriedade que a sua força de trabalho está condenado a ser "o escravo de outros homens, que se tornaram... proprietários". Apesar disso, a confusão continuou a propagar-se, e pouco depois Josef Dietzgen anunciava: "O trabalho é o Redentor dos tempos modernos... No aperfeiçoamento... do

trabalho reside a riqueza, que agora pode realizar o que não foi realizado por nenhum salvador". Esse conceito de trabalho, típico do marxismo vulgar, não examina a questão de como seus produtos podem beneficiar trabalhadores que deles não dispõem. Seu interesse se dirige apenas aos progressos na dominação da natureza, e não aos retrocessos na organização da sociedade. Já estão visíveis, nessa concepção, os traços tecnocráticos que mais tarde vão aflorar no fascismo. Entre eles, figura uma concepção da natureza que contrasta sinistramente com as utopias socialistas anteriores a março de 1848. O trabalho, como agora compreendido, visa uma exploração da natureza, comparada, com ingênua complacência, à exploração do proletariado. Ao lado dessa concepção positivista, as fantasias de um Fourier, tão ridicularizadas, revelam-se surpreendentemente razoáveis. Segundo Fourier, o trabalho social bem organizado teria entre seus efeitos que quatro luas iluminariam a noite, que o gelo se retiraria dos polos, que a água marinha deixaria de ser salgada e que os animais predatórios entrariam a serviço do homem. Essas fantasias ilustram um tipo de trabalho que, longe de explorar a natureza, libera as criações que dormem, como virtualidades, em seu ventre. Ao conceito corrompido de trabalho corresponde o conceito complementar de uma natureza, que segundo Dietzgen, "está ali, grátis".<sup>165</sup>

Se na tese anterior Benjamin direcionou sua crítica ao comunismo na tese XI se insurge contra a socialdemocracia de seu tempo. O que está por trás de ambas as críticas é sua necessidade de tentar refletir sobre os reais motivos que levaram tanto o comunismo quanto a socialdemocracia a outro caminho e assim ao fracasso. Um dos fatores que segundo Benjamin levaram ambos os sistemas políticos ao colapso foi a forma conformista de se encarar o desenvolvimento da técnica e da sua inserção na indústria. O trabalhador alemão acreditava que com introdução das máquinas nas linhas de produção e pela racionalização dos processos inerentes às atividades estariam nadando contra a exploração típica do capitalismo. Acreditavam inocentemente que adicionando máquinas no espaço de seu trabalho ganharia tempo, qualidade de vida, e principalmente seria mais homem e menos máquina. Porém, como aponta Benjamin o trabalhador foi reduzido à condição de apêndice da máquina e os donos dos meios de produção reduziram sua participação na produção os substituindo pelas máquinas que estes acreditavam representar apenas mecanismos auxiliares. Ocorre então uma dupla traição, a substituição do trabalhador pela máquina e a transformação da força de trabalho e do próprio trabalhador em apenas energia e autômato das fábricas. A liberdade na verdade se converteu em aprisionamento.

O culto ao trabalho e à indústria como meios pelos quais o homem alcançaria com seus próprios méritos o paraíso, na verdade, configura para Benjamin apenas mais uma ideologia permeada pela ideia de progresso. O otimismo dos comunistas em muito é influenciado pelo ideal positivista de progresso e talvez por tal motivo estes não tenham

---

<sup>165</sup> Idem, p. 227.

enxergado o quanto ao poucos seus interesses iniciais tenham tomado novo rumo. A técnica aos poucos acaba por substituir a criatividade do trabalhador e a organização da vida política e civil passa a ser controlada pela disciplina militar.

Na visada teórica de Benjamin o que levou o ideal comunista e socialdemocrata ao colapso foram as ideias que sustentaram suas bases e cegaram a massa oprimida, esta que sedenta por justiça e melhores condições de vida e trabalho acabaram a partir de uma cegueira coletiva aceitando incondicionalmente o positivismo, o darwinismo e o evolucionismo progressista como guias de suas atividades nos mais variados campos. A prova mais clara de que o pensador estava certo se encontra na concepção comunista de que suas formas de organização social e política aconteceriam necessariamente, não importando qual caminho a sociedade tome para si, pois seria certo que naturalmente a fase comunista chegaria.<sup>166</sup>

A tese de XI, portanto, visa restituir o homem de suas capacidades críticas para este possa nadar contra a forte correnteza que enganosamente o leva a acreditar na possibilidade do triunfo do socialismo científico, pois Benjamin acredita que tal movimento na verdade leva o movimento operário e a sociedade ao imobilismo diante da catástrofe que se anuncia. Essa concepção evolucionista da história,<sup>167</sup> segundo o pensador, na verdade ressalta apenas os progressos técnicos que nos levaram a dominar a natureza, mas não consegue captar os retrocessos da sociedade.

A tese XII é iniciada com uma epígrafe que nos remete novamente à simpatia benjaminiana por alguns aspectos da filosofia da história de Nietzsche. Tal apreço se explica pelo caráter necessariamente prático atribuído por Nietzsche à história, pois na sua concepção a história só é verdadeiramente útil quando não é vista como um passeio arqueológico sem fundo político, mas sim como lugar repleto de ensinamentos para a vida e ação do homem. A citação de Nietzsche feita por Benjamin é válida por delimitar a intenção geral da presente tese.

“Precisamos da história, mas não como precisam dela os ociosos que passeiam no jardim da ciência”. Nietzsche, *Vantagens e desvantagens da história para a vida*.

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente oprimida. Em Marx, ela aparece como a última classe escravizada, como a classe vingadora que consuma a tarefa de libertação em nome da geração de

---

<sup>166</sup> Tal crença na certeza da realização do comunismo está presente em vários teóricos europeus socialistas ou comunistas, tais como Plekhanov, Kautsky, e principalmente Friedrich Engels.

<sup>167</sup> Benjamin ao se referir ao ideal progressista do socialismo alemão invoca Joseph Dietzgen como seu representante, pois acredita ser este o pensador mais popular do socialpositivismo e o principal responsável pela defesa da redução da natureza à sua função na produção de mercadorias.

derrotados. Essa consciência, reativada durante algum tempo no movimento espartaquista, foi sempre inaceitável para a socialdemocracia. Em três decênios ela quase conseguiu extinguir o nome de Blanqui, cujo eco abalara o século passado. Preferiu atribuir à classe operária o papel de salvar as gerações *futuras*. Com isso, ela a privou de suas melhores forças. A classe operária desaprendeu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque um e outro se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados.<sup>168</sup>

Benjamin atribui o verdadeiro conhecimento histórico à classe oprimida e combatente, algo que contraria alguns socialistas que acreditavam ser o conhecimento sobre a história privilégio daqueles que conheciam as teorias sobre a consciência de classe. Benjamin deve também neste ponto ter sofrido influência de suas leituras de Lukács, mais precisamente de sua obra *História e consciência de classe*, citada anteriormente. O marxismo de Lukács vai de encontro à ideia de que o materialismo histórico se configura enquanto um materialismo científico neutro, pois representa na verdade uma forma de conhecimento que de uma forma ou de outra se funda a partir do ponto de vista do proletariado.

Se para Benjamin o conhecimento histórico é próprio das classes sociais oprimidas, esse mesmo conhecimento deveria servir para a libertação do proletariado em nome de suas gerações passadas. Esse apelo ao passado sempre presente nas teses pode nos lembrar de mais um elemento pertencente ao judaísmo, a saber, a necessidade de se evocar memórias dos povos massacrados no passado como exemplos motivacionais para a ação no presente. Notamos aqui o quanto Benjamin credita à rememoração as lutas realizadas no presente. Mas vale ressaltar que tal concepção se fundamenta na ideia de que a memória coletiva ainda não instrumentalizada possui uma força subversiva capaz de transformar o presente a partir da força de uma energia moral extraída de seu olhar sobre o passado. Por fim, a presente tese ressalta o quanto o filósofo aposta na força revolucionária emancipatória da classe subjugada.<sup>169</sup>

A tese XIII se inicia com a seguinte frase de Joseph Dietzgen posta em epígrafe: “Nossa causa, com certeza, torna-se a cada dia mais clara e o povo mais inteligente”. Tal proposição nos apresenta um exemplo clássico do pensamento oriundo da concepção progressista socialdemocrata. A visão da história configurada pela frase de Dietzgen transborda o otimismo inerente àqueles que apostam na força do esclarecimento (*Aufklärung*) como motriz das transformações e evoluções sociais. Benjamin rejeita a ideia de que a razão,

---

<sup>168</sup> Idem, p. 228.

<sup>169</sup> Benjamin na tese nos apresenta dois exemplos históricos de combatentes, a saber, a liga Spartakista (*Spartakusbund*) fundada por Rosa Luxemburgo e Auguste Blanqui, personagem que o fascinava por manter seus ideais revolucionários mesmo passando anos nas prisões.

e somente ela, como resultado de um longo e linear progresso, seria capaz de levar a humanidade para um estágio cada vez mais harmonioso. O filósofo prefere deixar claro que o nível de conhecimento de um povo não está diretamente ligado ao seu progresso total, ou seja, o progresso da humanidade não é condicionado por qualquer criação científica ou tecnológica, mas sim pela ampliação de sua dimensão moral, social e política.

'A teoria e, mais ainda, a prática da socialdemocracia foram determinadas por um conceito dogmático de progresso sem qualquer vínculo com a realidade. Segundo os socialdemocratas, o progresso era, em primeiro lugar, um progresso da humanidade em si, e não das suas capacidades e conhecimentos. Em segundo lugar, era um processo sem limites, ideia correspondente à da perfectibilidade infinita no gênero humano (Kant). Em terceiro lugar, era um processo essencialmente automático, percorrendo, irresistível, uma trajetória em flecha ou em espiral. Cada um desses atributos é controvertido e poderia ser criticado. Mas, para ser rigorosa, a crítica precisa ir além deles e concentrar-se no que lhes é comum. A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia do progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha.<sup>170</sup>

O movimento da história, tal como concebe Benjamin, não pode ser compreendido pela ótica da homogeneidade e continuidade, pois ela mesma se mostra heterogênea e descontínua. O pensador não acredita que o capitalismo e os modos de produção e exploração que a ele são inerentes sejam resultados de um processo de evolução da civilização, assim como não aceita a ideia de que o progresso infinito da humanidade, seu aperfeiçoamento seja natural. Como podemos falar em progresso se convivemos com a opressão e exploração do homem pelo homem?! A morte do capitalismo, segundo Benjamin não será resultado de uma crise interna ao sistema, mas sim provocada por uma ruptura radical em suas bases capaz de gerar um verdadeiro e permanente estado de exceção. A prova de que não existe progresso contínuo na história pode ser visualizada quando notamos o fato de que as verdadeiras experiências de liberdade e paz social são vivenciadas na contramão da história, nos momentos de ruptura, onde a regra perde sua força e a emancipação humana se manifesta com vigor. Trata-se, portanto, de abandonar uma concepção conformista, passiva, puramente teórica para instaurar uma atitude prática revolucionária capaz de romper com o imobilismo.

Na tese XIV Benjamin retorna à problemática do tempo histórico ressaltando a necessidade de se fundar uma nova concepção que salte do tempo meramente cronológico formal (Kronos) para o tempo pleno e suturado de agoras (Kairos), pois este reconhece a chance única de se contemplar o relativo e o absoluto.

---

<sup>170</sup> Idem, p. 229.

"A Origem é o Alvo." Karl Kraus, *Palavras em verso*.

A história é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de "agoras". Assim, a Roma antiga era para Robespierre um passado carregado de "agoras", que ele fez explodir no 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 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.<sup>171</sup>

A epígrafe de Karl Kraus citada por Benjamin nos remete a uma dupla interpretação. Primeiro, do ponto de vista teológico o pensador pode estar fazendo referência à necessidade de uma volta às origens, ao paraíso perdido, lugar de redenção e de possibilidades. Afirmar que a origem é o alvo pode erroneamente configurar uma autocontradição interna ao pensamento benjaminiano na medida em que este parece anular a tese de que nenhuma concepção verdadeira da história pode ser erigida sem tomar para si um fim como certo. Porém, tal contradição se dissolve ao notarmos que Benjamin trata aqui não de um fim, mas de um retorno ao originário. O pensador, portanto, não explode a relação meio e fim, mas as aproxima como saída ao eterno retorno do mesmo. Romper a linearidade a partir da volta ao passado não significa refazer o seu percurso, mas descobrir nesse processo os seus desvios. Do ponto de vista político Benjamin nos apresenta a mensagem de que a revolução requer um salto em direção ao passado, pois não existe nada de mais ameaçador ao falso progresso do que a investigação de suas contradições originárias.

O tempo do agora (*Jetztzeit*) é apresentado por Benjamin como método de rompimento com o continuum da história, pois possui em si a capacidade de contemplar o passado atualizando-o. Trata-se de evocar uma concepção de tempo capaz de fazer justiça aos esquecidos, aos oprimidos e explorados por aqueles que se dizem construtores e únicos heróis da história. A história linear deriva dos opressores, já a tradição é fundada pelos oprimidos. Por tal motivo o pensador ressalta a necessidade de reconhecimento da tradição como fonte de inspiração para a análise e transformação do presente. A história mascara com a ideologia do progresso ininterrupto suas contradições com nomenclaturas e explicações conceituais que se distanciam da verdade. É comum vermos historiadores emitirem juízos de valor ao afirmarem que o abandono da produção baseada no trabalho escravo e servil é a prova de que estamos passando por uma evolução social, porém, sabemos que a escravidão ainda persiste na forma

---

<sup>171</sup> Ibidem.

de uma exploração autorizada positivamente. É preciso tornar lúcida a visão das classes exploradas a partir da visita ao passado e à tradição que a ele pertence.

A consciência de fazer explodir o continuum da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. No fundo, é o mesmo dia que retorna sempre sob a forma dos dias feriados, que são os dias da reminiscência. Assim, os calendários não marcam o tempo do mesmo modo que os relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica da qual não parece mais haver na Europa, há cem anos, o mínimo vestígio. A Revolução de julho registrou ainda um incidente em que essa consciência se manifestou. Terminado o primeiro dia de combate, verificou-se que em vários bairros de Paris, independentes uns dos outros e na mesma hora, foram disparados tiros contra os relógios localizados nas torres. Uma testemunha ocular, que talvez deva à rima a sua intuição profética, escreveu: "Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure. De nouveaux Josués, au pied de chaque tour, Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour"<sup>172</sup>.<sup>173</sup>

A tese XV é complementar à anterior por demonstrar o quanto Benjamin atribui às classes oprimidas a responsabilidade de realizar a revolução redentora. A tarefa de fazer explodir a linearidade e o telos histórico é própria de todas as classes exploradas e não somente do proletariado como pensa Marx, pois Benjamin pensa na história como um todo e não a partir de uma leitura que tem como base o capitalismo e suas consequências. A luta de classes a qual o filósofo se refere não é somente oriunda da divisão social entre o detentor dos meios de produção e o proletariado, mas resultado de qualquer relação onde o poder se estabeleça privando a liberdade de um grupo ou outro.

Certamente Benjamin conhecia a obra *Thomas Münzer: Teólogo da Revolução* de seu amigo Ernst Bloch, onde encontramos diversas semelhanças teóricas no que concerne ao posicionamento diante do tempo e da história. A consciência de que somente as classes oprimidas seriam capazes de romper a ideologia do progresso está presente no teólogo da revolução e na teologia revolucionária de Benjamin. A Revolução Francesa é citada em vários textos do filósofo como exemplo da manifestação dessa consciência libertadora que fragmenta a linearidade histórica quando estabelece um novo calendário. O novo calendário não apenas demarca a esperança de que uma nova era esteja surgindo, mas também atua enquanto um condensador histórico do tempo, um atualizador do passado no presente onde a riqueza da tradição dos oprimidos pode se manifestar. Para Benjamin os calendários são avessos ao

---

<sup>172</sup> "Quem iria acreditar! É dito que irritava contra o tempo. Novos Josués ao pé de cada torre dispararam contra os mostradores para parar o dia. "

<sup>173</sup> Idem, p. 230.

tempo vazio e homogêneo, pois fazem dos feriados momentos de ruptura próprios para a reflexão. Seja o feriado sagrado ou profano ambos estão consagrados à tarefa de rememoração e salvação redentora.

A tese XVI segue a crítica ao historicismo alegoricamente ao comparar a história construída no bordel no historicismo como uma prostituta que não cansa de se entregar aos vencedores. A troca de clientes configura continuum da história à medida que sustenta a sucessão de heróis. O materialista dialético não faz uma imagem da história como ininterrupta e marcada por qualquer troca de poderio. A história se faz pela imagem do passado enquanto experiência única redentora. O fragmento do passado é capturado num lampejo, num instante, onde o presente fica imóvel (*Stillstand*) por um momento. Essa imobilidade também deve ser instaurada no âmbito da historiografia como uma interrupção revolucionária da continuidade.

'O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas para no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente *aquele* presente em que ele mesmo escreve a história. O historicista apresenta a imagem "eterna" do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência única. Ele deixa a outros a tarefa de se esgotar no bordel do historicismo, com a meretriz "era uma vez". Ele fica senhor das suas forças, suficientemente viril para fazer saltar pelos ares o *continuum* da história.<sup>174</sup>

O materialista histórico não perde sua virilidade por não se esgotar no bordel do historicismo, mas sim ganha energia por armazenar sua força e sua independência diante do discurso opressor. Fazer saltar pelos ares o continuum da história requer então um duplo movimento: afastar-se da continuidade e se aproximar da mesma com o olhar eterno do passado. Notamos na presente tese o quanto Benjamin valoriza a alegoria enquanto método de exposição de suas ideias. Em si, cada tese possui seu significado próprio, porém enquanto mônada está totalmente vinculada às demais. Continuidade e descontinuidade são conceitos que pertencem ao todo do projeto filosófico de Benjamin e que certamente definem sua postura diante da história e da vida.

A partir da lógica do fragmento, onde a parte não é somente um pedaço do todo, mas sim o próprio todo que se apresenta à contemplação que Benjamin constrói a tese XVII. Contra a concepção quantitativa típica do historicismo o filósofo formula uma concepção qualitativa da história. No lugar de observar o tempo histórico a partir da ótica do progresso, do crescimento do número de empresas, fábricas, lojas, bancos e logicamente do capital, Benjamin prefere resgatar o tempo da memória, pois esta tem como tarefa principal a

---

<sup>174</sup> Ibidem

construção de constelações que ligam o passado ao presente. Essas constelações, enquanto sínteses do passado e do presente são mônadas, fragmentos que interrompem a marcha que dita nossos passos pelos ponteiros dos relógios.

'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. Pensar não inclui apenas o movimento das ideias, mas também sua imobilização. Quando o pensamento para, bruscamente, numa configuração saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se cristaliza enquanto mônada. O materialismo histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronto enquanto mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido. Ele aproveita essa oportunidade para extrair uma época determinada do curso homogêneo da história; do mesmo modo, ele extrai da época uma vida determinada. Seu método resulta em que na obra o conjunto da obra, no conjunto da obra a época e na época a totalidade do processo histórico são preservados e transcendidos. O fruto nutritivo do que é compreendido historicamente contém em seu *interior* o tempo, como sementes preciosas, mas insípidas. '<sup>175</sup>

A interrupção messiânica é a atitude capaz de promover a fragmentação da história. Para Benjamin, cada momento dessa história forma uma unidade em si, que só pode ser compreendida e descrita, como vimos, se monadologicamente o historiador deixar de lado qualquer compreensão dos fatos a partir do curso global da história, ou seja, se abandonar o projeto de construir uma história universal do ponto de vista linear, para reviver cada época em sua especificidade, isto é, de acordo com seus próprios critérios.

Notamos aqui que a ideia de mônada liga nitidamente à proposta gnoseológica apresentada por Benjamin no prefácio do seu livro sobre o drama barroco a seu singular projeto de uma historiografia materialista. Esta ligação também responde à necessidade de resolver o problema de como esse agora historicamente específico pode ser aplicado se a própria história não está encerrada. Para apontar uma possível resolução, Benjamin recorre à estrutura monádica da imagem dialética, fecundo objeto do tempo do agora. Cada imagem representada e observada enquanto mônada, em sua autossuficiência totalizada, ainda que temporária, reflete a estrutura do todo ainda-por-ser-completado.

A tese XVIII nos apresenta o conceito de tempo-do-agora (*Jetztzeit*) como próximo do tempo messiânico, este que se configura enquanto um breve minuto, um lampejo, que

---

<sup>175</sup> Idem, p. 231.

possibilita a posse instantânea da história da humanidade em busca de sua libertação.

"Comparados com a história da vida orgânica na Terra", diz um biólogo contemporâneo, "os míseros 50 000 anos do Homo sapiens representam algo como dois segundos ao fim de um dia de 24 horas. Por essa escala, toda a história da humanidade civilizada preencheria um quinto do último segundo da última hora." O "agora", que como modelo do messiânico abrevia num resumo incomensurável a história de toda a humanidade, coincide rigorosamente com o lugar ocupado no universo pela história humana.<sup>176</sup>

O tempo do agora messiânico acaba por resumir todos os acontecimentos do passado e atualizá-los em nome da tradição dos oprimidos, assim como além de resumir toda a história de opressão funda o instante de libertação e revolta da humanidade. Porém, para que essa constelação faça surgir verdadeiramente um fato histórico deve romper primeiro com o determinismo limitado pelos historicistas, pois como notamos no Apêndice I:

O historicismo se contenta em estabelecer umnexo causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar dele separados por milênios. O historiador consciente disso renuncia a desfiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário. Ele capta a configuração em que sua própria época entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso, ele funda um conceito de presente como um "agora" no qual se infiltraram estilhaços do messiânico.<sup>177</sup>

Esses estilhaços (*Splitter*) do tempo messiânico aos quais se refere Benjamin são justamente os momentos de contraposição ao progresso e à continuidade histórica. A salvação universal só seria possível a partir das rupturas instauradas pelas revoltas e por sua consequente quebra do tempo cronológico, este que marca o ritmo dos passos da humanidade. O pensador propõe o tempo qualitativo messiânico como alternativa ao cronológico por este se opor ao fluxo vazio do historicismo.

No apêndice II Benjamin se contrapõe a atitude dos homens que buscam junto aos adivinhos o conhecimento do futuro, pois julga que aquele que conhece o futuro fica condenado à passividade, à espera que se realize o seu destino que fora preestabelecido. Pode parecer que tal crítica é autodestrutiva na medida em que o próprio Benjamin busca no messianismo judaico sua inspiração, mas essa dúvida se dissolve ao notarmos que a tradição judaica não defende que o futuro irá se realizar exatamente como trata as escrituras, como se a

---

<sup>176</sup> Ibidem.

<sup>177</sup> Ibidem.

humanidade não fosse capaz de traçar e mudar o curso de sua própria história. O que os judeus procuram no passado não é a historicidade, mas sim sua contemporaneidade.

Certamente, os adivinhos que interrogavam o tempo para saber o que ele ocultava em seu seio não o experimentavam nem como vazio nem como homogêneo. Quem tem em mente esse fato, poderá talvez ter uma ideia de como o tempo passado é vivido na rememoração: nem como vazio, nem como homogêneo. Sabe-se que era proibido aos judeus investigar o futuro. Ao contrário, a Torá e a prece se ensinam na rememoração. Para os discípulos, a rememoração desencantava o futuro, ao qual sucumbiam os que interrogavam os adivinhos. Mas nem por isso o futuro se converteu para os judeus num tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a porta estreita pela qual podia penetrar o Messias.<sup>178</sup>

De forma semelhante aos judeus o revolucionário deve buscar inspiração para sua ação presente na rememoração se quiser escapar da falsa ideia de que o futuro já está determinado pelas leis da história natural como afirmam os “adivinhos” modernos.<sup>179</sup> Sem dúvida a parte mais interessante da presente tese deve ser interpretada com cuidado, pois quando Benjamin afirma que o tempo-do-agora é o tempo certo para a manifestação do Messias não está afirmando que é preciso esperar pacientemente sua volta, mas sim provocar imediatamente que esta aconteça. Fazer acontecer o momento, a volta do Messias, não é alterar passivamente a cronologia, mas sim redirecionar o curso da história. A revolução messiânica se funda justamente nessa oposição ao que pretende ser perfeito, inalterável, e absolutamente verdadeiro. A revolta dos oprimidos consiste nessa luta descontínua feita de raros momentos de ruptura da tradição de dominação.

Notamos que Benjamin reúne principalmente nas *Teses sobre o conceito de história*, seu arquivo do que é desprezado e esquecido pela ordenação da história progressiva. Sua tarefa é fundar a história dos sofrimentos acumulados da humanidade e, ao mesmo tempo, dar uma nova face às suas esperanças frustradas. Seu grande desafio, portanto, é construir um conceito de história que corresponda à verdade daqueles a quem a tradição da dominação e o ritmo contínuo da história fizeram calar. O futuro não é essa projeção grandiosa do tempo na linha evolutiva da história, mas o justamente o seu desvio em direção ao passado, para que um ato de justiça possa libertá-lo de sua eterna repetição como sofrimento e opressão.

O método de construção das teses segue a liberdade do tratado medieval como proposto por Benjamin por não se prender a qualquer necessidade de exposição linear do tema desenvolvido. Se existe alguma lógica de organização do pensamento do filósofo nas teses

---

<sup>178</sup> Ibidem.

<sup>179</sup> Benjamin chama de adivinhos os historiadores positivistas que tratam a história como uma sucessão de fatos interligados logicamente por pensar que estes acreditam em uma falsa promessa de um futuro garantido.

esta segue as regras da história, ou seja, da descontinuidade. Cada tese pode ser compreendida em sua integridade sem que seja absolutamente necessário recorrer a qualquer conceito posto em outra, pois Benjamin talvez inconscientemente prepara cada uma a partir da perspectiva monádica, onde a unidade não perde sua singularidade por pertencente a um todo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Escritos como *Origem do Drama Barroco Alemão*, *Passagens*, *Experiência e Pobreza*, *O narrador* e principalmente as teses *Sobre o conceito de história*, nos mostram como Walter Benjamin tece seu posicionamento crítico diante de algumas problemáticas emergentes em seu tempo e que ainda se mostram atuais. Em todos os escritos apontados podemos encontrar direta ou indiretamente uma preocupação diante da situação frágil na qual se encontram as propostas epistêmicas e filosóficas. A leitura da “realidade” para Benjamin não pode ser feita com um rigor metodológico que torne tal observação puramente vazia, mas não pode também ser pautada em uma total ausência de rigor metodológico. Como vimos, os apontamentos benjaminianos que configuram sua “crítica do conhecimento” pretendem alcançar uma saída para o problema gnosiológico a partir da introdução de novas leituras e atitudes filosóficas, tais como: tratado, alegoria, apresentação, contemplação, mônada, etc.

Benjamin em *Origem do Drama Barroco Alemão* acaba nos fornecendo elementos necessários, não apenas para a compreensão de como se arquitetou a fundação de seu extenso projeto teórico-metodológico, mas também nos apresenta as chaves que abrem as portas do imenso edifício, de seus escritos, de sua filosofia. Pretendemos através da leitura das obras antes citadas, levantar a afirmação de que existe certa continuidade no pensamento filosófico de Walter Benjamin. Esta continuidade nada tem a ver com a existência ou não de um progresso ininterrupto no âmbito de suas reflexões (se defendêssemos tal posição estaríamos negando toda a proposta do pensador), mas de fato, significa que Benjamin não era totalmente desprovido de rigor e fundamentação em suas reflexões. Esta continuidade pode ser chamada subterrânea, pois não a vemos de forma explícita. Só notamos tal perspectiva ao observarmos que o pensador está frequentemente voltando e reassumindo velhas ideias, tal como podemos comprovar ao lermos as teses *Sobre o conceito de história*. Mas isto não significa que procuramos afirmar que suas novas propostas sejam repetições aleatórias e tautológicas das anteriormente formuladas, mas sim, que suas novas teses são resultado de um trabalho de “ruminação” frequente que o leva a penetrar em novos períodos sem promover bruscas rupturas como aparentemente nos levam a crer.

Levando adiante os elementos de sua singular proposta gnoseológica, o pensador questiona firmemente os valores que regem a sociedade industrial avançada, buscando resgatar valores esquecidos ao longo do processo histórico. Resgatando do esquecimento certos valores da tradição e negando outros, Benjamin observa que a narrativa responsável

pela troca de experiências entre os homens não se apresenta mais devido aos moldes de produção industrial. O movimento revolucionário que nos levaria para a instauração de uma “pequena revolução”, ou melhor, de uma inicial modificação de valores e ações individuais e coletivas, teria como uma de suas tarefas principais a de resgatar a verdadeira experiência no espaço vivencial. O resgate da memória seria a via mais segura para a restauração da verdadeira experiência, pois a vivência está para a lembrança assim como a experiência está para a memória.<sup>180</sup>

Aqui mais uma vez se torna clara e lúcida a influência de sua gnoseologia, pois as modificações dos padrões que regem a sociedade só se tornam possíveis através da valorização do “tempo do agora” enquanto tempo da transformação e da destruição. Para Benjamin, para que estas modificações consideráveis nas relações políticas e sociais possam ser observadas, tanto no âmbito privado, quanto no coletivo, faz-se necessário que a humanidade se utilize desse “gancho de freio emergencial” que é a revolução.

Neste sentido, podemos afirmar que quando o filósofo tece suas críticas aos ideais totalitários da socialdemocracia que atingem diretamente as ações dos homens no âmbito de suas vidas civis, funda paralelamente uma análise original destes fenômenos culturais e sociais, apoiando-se fundamentalmente no materialismo histórico, nos itinerários freudianos, nas suas origens judaicas e em teorias tão contraditórias e ricas, como, por exemplo, o romantismo alemão, o messianismo judaico e o marxismo. Os estudos desenvolvidos pelo constituem uma síntese própria e original de como se deve configurar um ataque frontal à posição dos historiadores que contam somente a história dos opressores.

Para Benjamin, ao articular passado e presente através de concepções lineares e conformistas da história, os historiadores, pautados na noção positivista de “progresso”, na historiografia dos acontecimentos narrados pelo ponto de vista dos opressores (*Herrschende*), levantam e alimentam uma visão falsa e turva do socialismo. Este, em suas propostas historiográficas, aparece como se fosse necessariamente um fruto da evolução natural dos meios de produção. Contra essa visão mecânica, passiva, Benjamin propõe uma nova concepção de história contada do ponto de vista daqueles que foram esquecidos pela historiografia, a saber, a maioria oprimida (*Unterdruckte*). Benjamin então funda, com a perspectiva indispensável da transformação, uma história viva e crítica da concepção evolucionista de progresso, da história contínua, quando ressalta que a história é objeto de

---

<sup>180</sup> Cf. CALLADO, Tereza de Castro. *Walter Benjamin e a Experiência da Origem*, p. 94.

uma construção, que tem lugar não no tempo *vazio e homogêneo*, mas no repleto de atualidade, no “tempo do agora” (*Jetztzeit*).

Por fim, podemos concluir que os conceitos de Walter Benjamin, ainda que muito marcados pela época em que viveu, com suas referências ao comunismo, ao messianismo judaico, ao marxismo, apresentam muita atualidade. Compreender verdadeiramente as articulações dos construtos teórico-filosóficos no âmbito de seu pensamento, não significa pura e simplesmente compreender um posicionamento filosófico ou epistemológico, mas também apontar os elementos necessários para reconstrução do espaço da experiência dos homens na atualidade.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. “*Der Essay als Form*”, in *Noten zur Literatur*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1978.
- ARENDT, H. W. *Walter Benjamin in Vies Politiques*. Paris: Gallimard, 1974.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *A escola de Frankfurt*. São Paulo: Ed. Ática, 1991.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. br. de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Origem do drama trágico alemão*. Trad. pt. de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O anjo da História*. Trad. pt. de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. Trad. br. de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Trad. br. de Carlos Barbosa e Hemerson Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Passagens*. Trad. br. de Irene Aron. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Correspondência*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio reunidos: afinidades eletivas de Goethe*, Lisboa: Editora 34, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Sur le programme de la philosophie que vient*. in *Mythe et Violence*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris: Editions Denoël, 1971.
- \_\_\_\_\_. *La vien des étudiants* in *Myte et Violence*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris: Editions Denoël, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Rastro, Aura e História*. Orgs. Sabrina Sedlmayer, Jaime Ginzburg. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Limiares e Passagens em Walter Benjamin*. Orgs. Georg Otte, Sabrina Sedlmayer, Elcio Cornelsen. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. *A filosofia de Walter Benjamin: Destruição e experiência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997.
- BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer: teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- CALLADO, Tereza de Castro. *Walter Benjamin e a Experiência da Origem*. Fortaleza: Ed. UECE, 2006.

- \_\_\_\_\_. *O comportamento ex-officio do estadista na teoria da soberania em Origem do Drama Barroco Alemão*. in *Ética e Metafísica*. Fortaleza: Ed. UECE, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O drama da alegoria no século XVII Barroco*. In *Kalagatos - Revista de Filosofia / Universidade Estadual do Ceará*. Mestrado Acadêmico em Filosofia. – v.1, n.1, Fortaleza: Ed. UECE, 2004.
- FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Editora Standart brasileira, Imago, 2006.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins: die Unabgeschlossenheit des Sinnes*. Erlangen: Palm & Enke, 1978.
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo. Ed. Martins Fontes. 2002
- HEGEL, F.W. *A razão na história*. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- \_\_\_\_\_. “A essência da linguagem”, in: *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- LYOTARD, J.F. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- MACHADO, Francisco De Ambrosio Pinheiro. *Imanência e História: A crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.
- MATOS, Olgária. *O iluminismo visionário: Benjamin leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- POE, Edgar Allan. *O jogador de Xadrez de Maelzel in Histórias Extraordinárias*. São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- LEIBNIZ, G. W. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Trad. Luis João Baraúna. Col. Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A monadologia e outros textos*. Trad. Fernando Luiz Barreto Gallas e Souza. São Paulo: Hedra, 2009.
- LYOTARD, J. -F. *A Condição Pós-Moderna*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: Ed. José Olímpio, 2000.
- MARCUSE, H. *O Homem Unidimensional*. São Paulo: Editora Zahar, 1964.
- \_\_\_\_\_. *A obsolescência da Psicanálise*. In: *Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1997.

- MARRAMAIO, Giacomo. *Poder e secularização: As categorias do tempo*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista (UNESP), 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumara, 2003.
- KONDER, Leandro. *O marxismo da melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.
- KOTHE, Flávio René. Introdução ao volume *Walter Benjamin*, da coleção Grandes Cientistas Sociais, ed. Ática, São Paulo, 1985.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: Papyrus, 1994.
- ROUANET, S. P. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Édipo e o Anjo: Itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. M. P. Santos e A. F. Morujão (trads.). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. V. Rohden e A. Marques (trads.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.