

## A “destruição construtiva” da história

[Caroline Mitrovitch](#)\*

*A cinco braços jaz teu pai,  
De seus ossos fez-se coral,  
Essas são pérolas que formam seus olhos.  
Nada dele desaparece  
Mas sofre transformação marinha  
Em algo rico e estranho.  
A Tempestade*

### Resumo

O artigo analisa a relação entre teoria da história e doutrina da alegoria nas teses de *Sobre o conceito de história* (1940) de Walter Benjamin. Contrário à teoria social-democrata do progresso e à filosofia da história mais influente de sua época, o historicismo, Benjamin cria um conceito de tempo – *Jetztzeit* – em que o presente não é mera transição que liga o passado ao futuro. Para Benjamin, a história não é compreendida como acabada, encerrada em um definitivo “era uma vez”. A história é construção: o historiador benjaminiano arranca o seu objeto do *continuum* do tempo para construí-lo a serviço da própria atualidade, roubando a tradição das mãos do conformismo. Sob esse aspecto, o objetivo deste texto é mostrar como Benjamin constrói conceitos radicalmente originais de tempo e de história que retomam o tema político da história dos vencidos.

**Palavras-chaves:** Filosofia da história – tempo histórico – “imagens dialéticas”.

### Abstract

The article analyzes the relationship between theory of History and doctrine of Allegory in *Theses on the Philosophy of History* (1940) by Walter Benjamin. Contrary to the social-democratic theory of the progress and to the philosophy of the most influential history of his time, the historicism, Benjamin creates a concept of time - *Jetztzeit* - in which the present is not mere transition that links the past to the future. For Benjamin, History is not understood as being ready, contained in a definitive “once upon a time”. History is construction: the benjaminian historian pulls his subject from the continuum of time to build it to his own present time, stealing the tradition from the hands of the conformism. Under this aspect, the objective of this text is to show how Benjamin builds radically very original concepts of time and History that recover the political theme of history of the conquered ones.

**Key words:** Philosophy of history – historical time – dialectic’s images.

---

\* Graduada em Filosofia (UEM – Maringá). Mestranda em Filosofia da Educação (UNESP – Presidente Prudente). E-mail: [cmitrovitch@pos.prudente.unesp.br](mailto:cmitrovitch@pos.prudente.unesp.br)

Desde a segunda década do século XX, com as Guerras Mundiais e a crença na razão e no progresso, a história ocidental assistiu impotente à queima geral de seu patrimônio cultural<sup>1</sup>. Da ruptura com o passado, o mundo moderno recebe como herança a impossibilidade de toda memória comum, a degradação da experiência coletiva, o fim das formas seculares de transmissão e comunicação de conhecimentos<sup>2</sup>.

“Não é segredo para ninguém o fato de a tradição ter-se esgarçado cada vez mais à medida que a época moderna progrediu” (ARENDR, 1972, p. 40)<sup>3</sup>. Uma redução drástica da experiência do tempo, portanto. É a morte do sujeito clássico e a desintegração dos objetos. O sujeito, que poderia afirmar sua identidade, vacila e se desfaz; os objetos não são mais sinônimos de estabilidade, mas se decompõem em fragmentos<sup>4</sup>.

Diante da aporia da questão “um homem sem passado consegue agir historicamente?”, um grito não menos estarrecedor impõe-se com toda a força de sua verdade tantas vezes calada: esta história, coroada com a *aura* da tradição, é aquela que esteve de costas para a verdade dos explorados e oprimidos, roubando-lhes a capacidade de esperança por um futuro de justiça e felicidade. A dita história oficial não foi capaz de cumprir sua tarefa e sua promessa: livrar do sofrimento e realizar a felicidade daqueles que “juncam o solo”.

Neste contexto, em suas Teses de *Sobre o conceito de História* (1940), Walter Benjamin (1892-1940) desvela o caráter ambivalente da tradição: “Não existe documento de cultura que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie”. A história habitual é a comemoração das façanhas dos vencedores, “o esvaziamento da tradição”, portanto, “não é necessariamente um mal, pois enquanto arquivo da injustiça, ela contribui, de certo modo, para perpetuá-la” (ROUANET, 1981, p. 52). A tentativa de Benjamin neste escrito é ler e escrever uma 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.

Nesse sentido, Benjamin retoma 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 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.

“A esperança só nos é dada por consideração àqueles que não tem mais esperança”. Benjamin reúne nas teses seu arquivo do que é desprezado e esquecido pela ordenação da história progressiva. Sua tarefa é fundar a história nos sofrimentos acumulados da humanidade e, ao mesmo tempo, dar uma nova face às suas esperanças frustradas. Seu 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, pois, para Benjamin, não é a

---

<sup>1</sup> Cf. Habermas, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, p. 11. Como destaca Habermas, o fato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se com base nas cisões por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel, por exemplo, concebe como “a fonte da necessidade da filosofia”. Conferir também Nietzsche, F. *Considerações extemporâneas*, p. 278. Segundo o autor, “nossa cultura moderna, enquanto eterno balbuciar em torno da cultura, não será jamais uma cultura efetiva (...) De nós mesmos nós modernos não temos nada”.

<sup>2</sup> Cf. Benjamin, W. *O Narrador – Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, pp. 197-221. Consultar também *Experiência e Pobreza*, pp. 114-119.

<sup>3</sup> Mas como é possível apreender o presente a partir dele mesmo? Pode o presente consumir uma ruptura radical com a tradição? Não seria um equívoco pensar que a realidade histórica seja capaz de recomeçar em si mesma desde o princípio?

<sup>4</sup> Com efeito, de acordo com Leopoldo Waizbort, podemos dizer que a filosofia da história é o tema *par excellence* da filosofia universitária alemã do período que vai da morte de Hegel ao final da Segunda Guerra. Waizbort, L. *As aventuras de Georg Simmel*, p.63.

projeção grandiosa do tempo na linha evolutiva da história, mas o seu desvio em direção ao passado, para que um ato de justiça possa libertá-lo de sua eterna repetição como sofrimento e opressão.

Assim, as teses compõem-se de uma concepção crítica em relação ao uso das noções de progresso e de decadência: “superar a noção de ‘progresso’ e superar a noção de ‘período de decadência’ são dois aspectos de uma única e mesma coisa” (BENJAMIN *apud* MURICY, 1998, p. 222). Superar, pois, a decadência de um patrimônio cultural destinado à “estetização da política” e à fomentação da indústria cultural, através da crítica à história universal como *eterno retorno do mesmo* – fantasmagoria da tradição dos vencedores – significa, ao mesmo tempo, estar consciente do potencial político desta “decadência”: uma nova sensibilidade moderna surge daí, ela é capaz de trabalhar, lucidamente, estas “perdas”, numa perspectiva transformadora.

“A modernidade é nosso destino” (ROUANET, 1993, p. 64). Questionando 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 heróica da construção do novo, a urgência de se inventar um mundo possível no “aqui e agora” da vida imediata. Para além da nostalgia do passado, reluz 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.

A perda da experiência (*Erfahrung*), por conseguinte, a perda da capacidade de narrar – de contar a história – e, ainda, a perda da *aura*, são, certamente, sentidas de modo desalentador por Benjamin. Contudo, ele insistirá nas perspectivas *salvadoras* que esta “crise da tradição” pode oferecer à ação histórica dos homens. Ao meditar sobre as ruínas do passado, um novo homem deve emergir neste horizonte. A teoria da história de Benjamin encontra em seu centro sua doutrina da alegoria. “Somente estes destroços, esses fragmentos dispersos de uma totalidade, reconhecida como sendo enganosa, deixam entrever o esboço de uma outra realidade” (GAGNEBIN, 1999, p. 46). De fato, a *alegoria* (*Allegorie*) não se limita a evocar uma perda, constitui, por essa mesma mediação, outras figuras de sentido. “Se a história alegórica vê o mundo como ruína, é para poder salvar os fragmentos, e se desenterra os mortos é para fazer-se atenta às suas súplicas” (ROUANET, 1981, p. 25).

\*\*\*

Em 1935, em virtude de seu projeto das *Passagens*, Benjamin sente necessidade de elaborar algo equivalente ao Prefácio de introdução da obra *Origem do drama barroco alemão*, ele escreve em uma carta a seu amigo Scholem: “Se o livro sobre o Barroco mobiliza sua própria teoria do conhecimento, deve ser também o caso das *Passagens* em proporção ao menos igual” (BENJAMIN *apud* ROUHLITZ, 2003, p. 305). A história segundo as teses de *Sobre o conceito de história*, é a história do sofrimento humano, como no Barroco, uma história que só é significativa nos episódios do declínio. Enquanto história barroca, essas teses são menos teses, no sentido em que se designaria, por exemplo, as *Teses sobre Feuerbach*, de Marx, que alegorias ou *imagens dialéticas*, estão, pois, em contraste com a história linear, transfiguração simbólica da opressão.

Em abril de 1940, numa carta a Gretel Adorno, Benjamin escreve que suas Teses fizeram ressurgir o fundo antigo de seu pensamento, ele diz: “a guerra e a constelação da qual ela decorre levaram-me a deitar no papel alguns pensamentos guardados – até de mim – por quase vinte anos” (BENJAMIN *apud* ROUHLITZ, 2003, p. 304). Sem dúvidas, Benjamin alude às idéias de caráter teológico que ele descartara, de forma aberta, desde seus esforços

para inscrever seu pensamento num quadro materialista. Por isso ele parece excluir qualquer possibilidade de publicação deste texto, temendo, como confessa a Gretel Adorno, que suas teses possam suscitar “mal entendidos entusiastas”. Benjamin se refere aqui, como mostra Rainer Rouchlitz, aos mal-entendidos que ele deveria sofrer daqueles seus amigos que se solidarizavam com a União Soviética e que aceitariam mal seu retorno a temas e categorias teológicas.

Retornar à perspectiva apocalíptica de seu texto de juventude *Fragmento teológico-político*, agora, em 1939, sob o impacto de tratado de não agressão entre Stalin e Hitler de 23 de agosto de 1939, não significava, para um pensador alemão exilado na França, um mero acaso de engenho estilístico. Para a oposição de esquerda ao fascismo, este tratado significou uma crise de confiança na capacidade e na vontade de resistência dos comunistas. Para Benjamin, judeu de esquerda no exílio, significou o começo do fim: “o fim de uma esperança ainda viva na vitória contra a catástrofe. Esta não tardou. Após o aniquilamento da Polônia, a rendição da Holanda e posteriormente da Bélgica, a França foi invadida pelo exército alemão em não mais que um mês” (GAGNEBIN, 1982, p. 14).

Nesse sentido, é evidente a preocupação benjaminiana em pensar seu próprio tempo, seu presente histórico. Além do que a preocupação em refletir o próprio presente, ou seja, a reflexão acerca da filosofia da história, é “o tema *par excellence* da filosofia *universitária* alemã do período que vai, grosso modo, da morte de Hegel ao final da primeira Guerra” (WAIZBORT, 2000, p. 63). Entretanto, reduzir as teses de *Sobre o Conceito de História* aos condicionantes histórico-sociológicos, como fazem muitos intérpretes, é não compreender a envergadura de um autor como Benjamin.

O que está em questão nas teses é a crítica de Benjamin à teoria social-democrata do progresso e à filosofia da história mais influente de sua época, o historicismo, e isto em nome de uma tradição da injustiça, que ele resgata do mutismo e do esquecimento.

O historicismo, nascido da oposição à visão hegeliana do desenvolvimento progressivo da história em direção a um objetivo último, reivindica a singularidade de cada momento da história humana, independente de seu lugar em um processo global. Cada momento da história forma uma unidade em si, que só pode ser compreendida e descrita se o historiador deixar de lado qualquer compreensão dos fatos a partir do curso global da história, para reviver cada época em sua especificidade, isto é, de acordo com seus próprios critérios. O ideal de pesquisa do historicismo é escrever a História universal. O tempo histórico é, então, semelhante a um espaço “homogêneo e vazio”, em que a verdade do passado não pode nos escapar, pois é possível conhecer todos os pontos do *continuum* histórico.

É certo dizer que esse ideal de pesquisa iria renovar a ciência histórica e lançar as bases para a reflexão moderna através das análises de Dilthey sobre as condições de possibilidade de compreensão do passado. Os adversários do historicismo, pois, condenaram-lhe aquilo que justamente constitui sua força: o relativismo total e uma erudição maçante, já que essa minuciosa descrição do passado não encontra qualquer justificativa para além de si mesma. Benjamin retoma essa crítica aprofundando-a e mostra como o historicismo, sob a aparência de uma pesquisa objetiva, acaba por mascarar a luta de classes e por contar a história dos vencedores (Cf. GAGNEBIN, 1999, pp. 61-64).

Em oposição a essa concepção, Benjamin constrói a verdade da história: essencialmente anti-historicista, a concepção de história das Teses afasta-se de qualquer linearidade evolutiva, dela estão ausentes as idéias de uma ordem, de um *telos*, de qualquer processo dialético que, apaziguando seu caráter de luta, de confronto permanente, faz da história a canonização do ponto de vista dos vencedores; pois, na perspectiva dos vencidos, só há caos, catástrofe, rupturas.

O historiador deve fazer explodir a continuidade homogênea de um tempo vazio, a linearidade do eterno retorno do mesmo, e trabalha com os fragmentos, com as ruínas do passado, a partir do olhar da atualidade. Portanto, contra a quietude imobilizante do historicismo, anestesiado pelo mito da marcha inexorável do progresso, Benjamin propõe um “estado de exceção permanente” (BENJAMIN, 1994, p. 226). A história benjaminiana é superfície de luta, “precisamos da história, mas não como precisam dela os ociosos que passeiam no jardim da ciência”, palavras de Nietzsche que Benjamin, não por acaso, atribui à epígrafe de sua 12ª tese.

Sim, a compreensão benjaminiana vai ao encontro da compreensão genealógica da história – a *Wirkliche Historie* – de Nietzsche, ao menos em alguns pontos fundamentais. Por exemplo, no que se refere à questão da *origem (Ursprung)*. Como esclarece Muricy, “descontínua, antilinear, a história em Benjamin não estabelece uma origem enquanto fundamento originário, essência e identidade ou forma imóvel a partir da qual se desenrolaria o processo. Como a genealogia nietzscheana, ela não unifica, não totaliza, não fundamenta uma ‘história universal’ de procedimento aditivo” (MURICY, 1998, p. 214). Nesse sentido é que devemos ler a epígrafe da 14ª tese, “a origem é o alvo”, de Karl Kraus; origem que, segundo Benjamin, deve revelar uma estratégia e não uma destinação teleológica. “A história é objeto de uma construção” (BENJAMIN, 1994, p. 229), o que significa que a história é a perspectiva da atualidade, fixada por uma “urgência guerreira”.

Como em Nietzsche, não há fidelidade aos fatos, o *faitalisme* de que fala a *Genealogia da Moral* (Cf. MURICY, 1998, p. 215). Para Benjamin, “articular historicamente a história não significa conhecê-la como ela de fato foi” (BENJAMIN, 1994, p.224). A história não é, portanto, compreendida como acabada, encerrada em um definitivo “era uma vez”. A história é construção. Não há aí diversidade do tempo sendo recolhida na síntese de um processo progressivo em direção a uma destinação que recuperaria a *origem*, não há finalismo em sua marcha, há, em contrapartida, apropriações estratégicas de descontinuidades, não recuperação de identidades, mas sim construção de sentidos que se entrecruzam com as urgências do presente. Com efeito, como a história genealógica, a história em Benjamin, na quebra do tempo homogêneo, faz emergir a diferença.

Diferença, ruptura, catástrofe... a atitude revolucionária fundamental de Benjamin: tomar o partido dos vencidos. E do ponto de vista dos vencidos a história é uma sucessão de desastres, sem nenhum *telos*, sem nenhuma ordem. O historicista, em empatia com o vencedor, faz da história um “cortejo triunfal” e dos bens culturais os “despojos” dessa vitória (BENJAMIN, 1994, p. 225). A figura de Klee, o *Anguelus Novos*, é a expressão da tarefa do historiador para Benjamin: olhos no passado, vê ruínas onde o historicista vê acontecimentos triunfais, vê catástrofes onde o historicista conta vitórias. Ele não pode recolher os destroços porque é impelido para o futuro, isto a que o historicista chama progresso.

Sua tarefa é transgredir a história dos vencedores, de desarticulá-la, de imobilizar seu fluxo, de extrair de seu *continuum* os passados nele aprisionados, de despertar de suas sepulturas os mortos, que dependem de cada presente para que a vitória dos opressores não seja definitiva (ROUANET, 1981, p. 21).

Mas o *Anguelus Novus* não é somente um redentor, ele é também um iconoclasta, um anjo da destruição. Para recompor os escombros que se acumulam à sua frente ele deve reduzir a escombros os monumentos dos vencedores. Seu olhar é destrutivo, mas na “história bárbara” (ROUANET, 1981, p. 53) que surge da quebra desta dialética do progresso está a única possibilidade de um resgate do passado e da tradição que escape à apologia dos vencedores. É, pois, nesse sentido que a história deve ser vista como objeto de construção. Quer dizer, o presente não se compreende como a culminação de um processo histórico: trata-se, isto sim,

de um momento encarregado de abolir esse processo, de fazer saltar pelos ares o *continuum* da história, salvando o passado – e não o futuro, mas sim libertando o passado, porque a revolução “é um salto de tigre em relação ao passado” (BENJAMIN, 1994, p. 230) – de sua eterna repetição, fantasmagoria dos vencedores.

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 (*Erfahrung*) com o passado – “o materialista histórico faz desse passado uma experiência única” (BENJAMIN, 1994, p. 231). Em seus textos fundamentais dos anos trinta Benjamin toma a questão da “experiência” demonstrando o enfraquecimento da *Erfahrung* no mundo capitalista moderno em detrimento de um outro conceito, a *Erlebnis*, experiência vivida, característica do indivíduo solitário. O que procura mostrar nas teses é uma reflexão sobre a necessidade de reconstrução do sentido da *Erfahrung* para garantir uma memória e uma palavra comuns, malgrado a desagregação e o esfacelamento do social.

Para isso, cabe ao historiador materialista criar este novo conceito de tempo, em que o presente não seja uma mera transição que ligaria o passado ao futuro: o presente é tempo imobilizado, um tempo “saturado de ‘agoras’” – o *Jetztzeit*<sup>5</sup> – em que o historiador constrói a história. Na perspectiva da atualidade, o historiador arranca o seu objeto do *continuum* do tempo para construí-lo a serviço da própria atualidade, para roubar a tradição das mãos do conformismo. Enquanto a história simbólica é surda às lamentações dos oprimidos, e cega às estratégias dos opressores, que consiste em dissimular a realidade da história como *facies hippocratica* – na qual se exprime tudo o que nela é prematuro, sofrido e malogrado –, como o alegórico, o historiador marxista busca arrancar do fluxo seu objeto, e não canonizar o próprio fluxo.

Charles Baudelaire fazia isso ao arrancar a mercadoria-fetice de seu contexto. Esta é a lição deixada pelo poeta ao historiador: a mercadoria deve ser privada não apenas de seu valor, mas também de sua utilidade<sup>6</sup>. Este é o esquema básico da alegoria: a mercadoria tem de ser extraída do processo produtivo, em que as coisas recebem seu valor, e do processo de circulação, em que elas são consumidas, realizando sua utilidade – violentar o contexto em um “impacto fatal” para recolher e alçar “pérolas” ao presente (Cf. ARENTD, 1987, p. 172). A figura do colecionador, que aparece interminavelmente na obra de Benjamin, ilustra exemplarmente esse procedimento: o colecionador retira as coisas do contexto em que valem e do contexto em que são úteis e assim, descontextualizando-as, inscreve-as numa ordem que nada tem a ver com a ordem em que funcionavam antes.

É possível que Benjamin tenha aprendido com os surrealistas o sentido político do gesto descontextualizador. Ele atribui aos surrealistas a capacidade de descobrir nos objetos fora do lugar a via para uma nova realidade e para um novo olhar dirigido ao passado, um olhar político. “O truque que rege esse mundo de coisas – é mais honesto falar em truque que em método – consiste em trocar o olhar histórico sobre o passado por um olhar político” (BENJAMIN, 1994, p. 27).

---

<sup>5</sup> Também em relação à leitura benjaminiana de Nietzsche, é preciso destacar a análise de Waizbort, “o *Jetztzeit* de Benjamin está bem próximo da formulação de Simmel, cabe lembrar que *Jetztzeit*, muitas vezes considerado um termo de extração benjaminiana, já está presente por exemplo em Nietzsche (Cf. Nietzsche, F. *Sämtliche Werke*, Vol. I pp. 690 ss., 780 ss, *apud* Waizbort, L. *Op. Cit.*, Nota 31, p. 268) e em Simmel já desde a *Philosophie des Geldes* [Cf. Simmel, *Philosophie des Geldes*, p. 595]”, *apud* Waizbort, L. *Op. Cit.*, Nota 31, p. 268.

<sup>6</sup> O objeto-fetice pode ser salvo, pois a mercadoria, como observa Adorno, tem duas faces, “ela é por um lado o que foi alienado, aquilo em que se extingue o valor de uso, mas por outro o que sobrevive, o que exteriorizou, o que ultrapassa o imediato”. Adorno, T.W., Carta a Benjamin, de 2 de agosto de 1935, *apud* Rouanet, S. P. *Edipo e o Anjo*, p. 29.

Enquanto colecionador, o *Angelus Novus* é um anjo de morte, cuja única esperança de recompor as ruínas que se acumulam a seus pés é arrancar do seu contexto temporal passados oprimidos, destruindo o *continuum* da história, da mesma forma que o colecionador extrai os objetos de seu contexto espacial, porque essa é sua dialética: associar sua fidelidade à coisa, ao particular, com um protesto contra o típico e o classificável. Essa dialética é também a do alegórico: fidelidade ao mundo das coisas e protesto contra o universo opressivo da ordem imposta pela historiografia oficial.

O passado interessa ao historiador como um encontro com o presente. Estabelecer uma correspondência entre o antigo e o atual é o objetivo da história para Benjamin. E esta correspondência se fará através daqueles fenômenos que são para o lugar-comum de seu tempo “desvios”, mas que para Benjamin devem orientar o percurso. “Formas esquecidas e aparentemente secundárias” – diz ele no *Livro das Passagens* –, esses fenômenos são os depositários das substâncias vitais para a atualidade porque, como indicou Nietzsche, é nessas insignificâncias que alguém pode se esclarecer sobre sua própria época. Interessa a Benjamin os fenômenos habitualmente negligenciados pelos historiadores porque encontra neles uma relação com o *atual*. Como analisa Gagnebin, “a atividade crítica e salvadora do pensamento exercer-se-ia, segundo Benjamin, não tanto nos amplos vãos totalizantes da razão mas, muito mais, na atenção concentrada e despojada no detalhe à primeira vista sem importância, ou então no estranho, no extremo, no desviante de que nenhuma média consegue dar conta” (GAGNEBIN, 2004)<sup>7</sup>.

Esses fenômenos atraem porque revelam não só o próprio passado que testemunham, mas porque aí se vê nossa atualidade que determinada pelo desenvolvimento inusitado da técnica, produz um acúmulo enorme de coisas mortas, isto é, objetos fora de uso, fora de circulação. “Afastadas do uso corrente”, comenta Muricy, “essas coisas ganharam significações múltiplas, estranhas a sua primitiva finalidade” (MURICY, 1998, p. 223).

Essas formas proporcionam à atualidade, que lhes atribui novas significações, o encontro do passado com o presente. Para Benjamin, esse encontro propõe uma revolução no modo como nosso pensamento se constrói: o abandono do conceitual em função da adoção de um pensamento por imagem. O conhecimento ganha status de conhecimento imediato, “fulgurante”, imagético. Benjamin entende que é só mudando radicalmente nossa maneira habitual – conceitual – de pensar que poderemos conceber de forma diferente o tempo e construir uma nova noção de história. Sua valorização do imagético na exposição da história levou a formular sua teoria das “imagens dialéticas”. Com essa teoria, em que interagem palavras e imagens, Benjamin se coloca em oposição ao registro da *re-presentação* das filosofias sistemáticas, visando com isso desmontar o que ele denominou “a falsa aparência de totalidade”. O que importa a Benjamin é “salvar o particular da ‘onipotência’ do todo” (SELIGMANN, 1999, p. 227).

Com efeito, Benjamin propõe nas teses *Sobre o conceito de história* uma revolução na maneira habitual de pensarmos o tempo. É essa adoção de um pensamento por imagens que determina a opção de uma construção alegórica da história, em que as alegorias transformam-se em imagens dialéticas.

Como vimos na leitura benjaminiana de Proust, se pode haver uma libertação do passado no e pelo presente, é porque o passado nunca volta como era, na repetição de um pseudo-idêntico. Ao ressurgir no presente, ele se mostra como sendo, ao mesmo tempo, irremediavelmente perdido enquanto passado, mas também como transformado por este seu ressurgir: o passado

---

<sup>7</sup> Cf. Gagnebin, J. M. Por que um mundo nos detalhes do cotidiano? In: *Revista USP*, nº 15 - Dossiê Walter Benjamin.

é outro e, no entanto, semelhante a si mesmo. Por isso a sua imagem não é simples cópia, reprodução do mesmo. É uma imagem dialética, como a chama Benjamin. Dialética, explica Gagnebin, “porque junta o passado e o presente numa intensidade temporal diferente de ambos; dialética também porque o passado, neste seu ressurgir, não é repetição de si mesmo; tampouco pode o presente, nesta relação de interpelação pelo passado, continuar igual a si mesmo” (GAGNEBIN, 2004). É claro que ambos continuam a ser passado e presente mas, no entanto, diferentes de si mesmos na imagem fugitiva que, ao reuni-los, indica a possibilidade da sua redenção (*Erlösung*) ao serem arrancados da continuidade temporal.

Vemos, assim, que a noção de imagem dialética constitui-se pela articulação temporal que Benjamin encontrara nas alegorias de Baudelaire: o encontro do antigo com o moderno. Por isso, as imagens têm o mesmo poder que tem a poesia de revelar correspondências. Assim, é certo dizer, com Rouanet, que “o historiador dialético tem o dom da verdadeira mimesis, e sabe estabelecer entre o *agora* [*Jetzt*] escondido no passado e o *agora* [*Jetzt*] da reconhecibilidade uma correspondência imediata e infalsificável. (...) Em sua ótica, essas correspondências são sobretudo temporais, que lhe permitem ‘citar’ os passados sincrônicos com seu presente” (ROUANET, 1987, p. 87). Nesse sentido, lemos nas *Passagens*:

Não se trata da projeção do passado no presente, nem da projeção do presente no passado. A imagem é aquela em que o que já foi [*Gewesene*] se funde com o agora [*Jetzt*], numa conjunção veloz como o relâmpago. Em outras palavras: a imagem é a dialética em estado de repouso [*Dialektik im Stillstand*]. Pois enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a ‘do que foi’ [o outrora] com o agora é dialética: não fluxo, mas imagem brusca (BENJAMIN *apud* ROUANET, 1987, p. 83).

A imagem dialética é uma “dialética parada” pois, com efeito,

pensar não inclui apenas o movimento das idéias, mas também sua imobilização. Quando o pensamento pára, bruscamente numa configuração saturada de tensões (...) [o materialista histórico reconhece nessa estrutura] o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos, ou, dito de outro modo, de uma oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido (BENJAMIN, 1994, p. 231).

Não há, pois, desenrolar dialético, mas salto que se imobiliza. Benjamin apresenta um conceito de presente que “pára no tempo e se imobiliza”. Quando Benjamin prefere os termos Outrora (*Gewesene*) e Agora (*Jetzt*) quer diluir a compreensão temporal fixada nos termos passado/presente, presente visto como resultado inexorável que inscreve o passado no já ido, no irrecuperável. Ele quer estabelecer uma relação entre as categorias Outrora/Agora que irá se opor à temporal, uma relação dialética. Essa dialética, expressa na fórmula *Dialektik im Stillstand*, não é de natureza temporal, é uma dialética figurativa, imobilizada. Essa dialética parada é onde o Outrora e o Agora se encontram como em um relâmpago. Por isso a exigência do conhecimento imediato postulado por Benjamin como o único adequado ao historiador.

A fugacidade desse encontro é indicada nas Teses por diferentes formulações. Todas elas apontam para a natureza fugaz do objeto histórico ou da imagem dialética. É o que vemos na 4ª Tese: “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”. Na 5ª tese, Benjamin escreve: “a verdadeira imagem do passado perpassa, veloz”. No ensaio de 1933, *A Doutrina das Semelhanças*, Benjamin observa, quase nos mesmos termos da 5ª tese, como é veloz a percepção das semelhanças... assim como a imagem do passado, a semelhança “perpassa veloz”.

Trata-se aqui de uma compreensão do tempo diversa, evidentemente, da noção de tempo com que trabalha o cientista. Benjamin indica nas teses a necessidade para o historiador de um

estado ativo de alerta permanente (BENJAMIN, 1994, p. 224): a verdade histórica não resulta de um processo, mas dessa prontidão dialética, de fazer do passado “uma experiência única” (BENJAMIN, 1994, p. 230).

A história como construção é, então, inacabada, descontínua, sujeita a novas *origens*. Como construtor, o *Angueus Novus* é iconoclasta em relação ao *continuum* da história: estabelecer um novo conceito de tempo, um novo conceito de história é um movimento revolucionário, violento. O historiador materialista, ao invés de ficar na simples constatação dos fatos da historiografia científica, quer modificar a história, quer “transformar o que está inacabado (a felicidade) em algo acabado e o que está acabado (o sofrimento) em algo de inacabado” (BENJAMIN *apud* MURICY, 1998, p. 231). E isso se dá no momento em que o historiador pode *salvar* o passado do caráter irrevogável que lhe dá a historiografia tradicional.

Na segunda tese, Benjamin indica como cabe ao presente esta salvação (*Rettung*) que é também dele próprio e de seu projeto para o futuro: a partir das palavras de Lotze, Benjamin afirma que “a imagem da felicidade está indissolivelmente ligada à imagem da salvação” (BENJAMIN, 1994, p. 223). Portanto, a imagem da felicidade não se projeta no futuro, ela é o conteúdo teológico que anima o político (Cf. MURICY, 1998, p. 231), ela é o futuro que está no presente. Para Benjamin, cada época histórica deve construir essa imagem da felicidade. Muricy comenta: “assim, o futuro está no presente sob a forma de um futuro anterior, ou futuro do pretérito: ‘o que poderia ter sido’. A imagem da felicidade de uma época procura resgatar essas possibilidades, o que poderia ter sido” (MURICY, 1998, p. 231). Cada época tem um “encontro marcado com as gerações precedentes (...) a cada geração foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo” (BENJAMIN, 1994, p. 223), porque cabe a cada presente resgatar o próprio passado, não apenas guardá-lo e conservá-lo, mas também libertá-lo.

Esse duplo aspecto do conceito de salvação (*Rettung*) é fundamental na filosofia da história benjaminiana: a tarefa do historiador materialista é arrancar do esquecimento a história dos vencidos e, então, empenhar-se numa dupla libertação: a dos vencidos de ontem e de hoje. “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” (BENJAMIN, 1994, p. 224).

A filosofia da história de Benjamin emprega uma noção de salvação onde marxismo e teologia se fundem. A idéia da libertação necessária da classe dominada une-se à doutrina judaica da redenção (*Erlösung*). A mística luriana – de Isaac Luria –, que Benjamin conhecia por intermédio de seu amigo Scholem, parece ter deixado traços profundos em sua concepção de história (Cf. GAGNEBIN, 1982, pp. 74-77).

A mística luriana, que pode ser interpretada como a tentativa de dar uma resposta adequada à dolorosa expulsão dos judeus do reino da Espanha, em 1492, demonstrar a profunda conexão entre exílio e redenção. Três momentos principais marcam a história da Criação e da Salvação: o *Zimzum*, uma espécie de contração, de autolimitação de Deus, permite o nascimento de um espaço original (...) onde o mundo pode surgir – e também o mal. Cada ser se enraíza na tensão existente entre a emanção divina e a contração divina. A luz de Deus atinge com tal força suas criaturas, que essas, semelhantes a vasos frágeis, impotentes frente à violência que as preenchem, se esfacelam. A quebra dos vasos, ou *Schebira*, resulta na sua pulverização em mil pedaços. Nada está mais em seu lugar, os cacos jazem misturados e dispersos, semelhantes às ruínas. Ora, um ser que já não está em seu lugar original, que foi afastado pela violência, está no exílio. A criação inteira se caracteriza por essa fissura, essa fratura ontológica (...). A salvação é então compreendida como libertação do exílio e restauração da unidade primeira. Esse processo, o *Tikkun*, se conclui com a chegada do Messias (GAGNEBIN, 1982, p. 76).

Para Benjamin também o mundo está em pedaços e a história 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. É somente a partir desses restos, dessas ruínas, desses cacos, que uma nova construção se torna possível.

Mas a presença e a força de temas místicos e messiânicos na filosofia da história benjaminiana não significa que Benjamin tenha pretendido transpor uma doutrina religiosa da salvação para termos marxizantes. Como analisa Gagnebin, “a idéia da revolução e da libertação não funciona como secularização de uma idéia religiosa” (GAGNEBIN, 1982, p. 80). Na primeira tese de *Sobre o conceito de história*, Benjamin tenta explicitar a relação entre o que ele chama de teologia e materialismo histórico através de uma metáfora curiosa: um fantoche, autômato, sentado diante de um tabuleiro de xadrez ganha todas as partidas de um adversário qualquer. Sob a mesa oculta-se um anãozinho corcunda mestre em xadrez que, através de fios, guia a mão do fantoche. Benjamin compara-o ao materialismo histórico que “deve ganhar sempre” mas que só o consegue ao “tomar a seu serviço” o anãozinho chamado Teologia, “hoje pequena e feia e que, de qualquer maneira, não ousa mostrar-se” (BENJAMIN, 1994, p. 222).

Estranha comparação, que suscitou numerosos comentários, na medida em que tematiza o elo entre marxismo e teologia. Eu arriscaria também uma interpretação possível: Benjamin acredita na revolução, na revolução socialista. Contra a teoria pretensamente científica do progresso defendia pela social-democracia, que prefere “atribuir à classe operária a tarefa de salvar gerações futuras”, Benjamin, na esteira de Marx, concebe a revolução como fruto da classe combatente e oprimida que se proclama como vingadora das gerações de derrotados. Para Benjamin, essa é a verdadeira força da classe operária: o ódio e o espírito de sacrifício, “porque um e outro se alimentam da imagem dos ancestrais escravizados, e não dos descendentes libertados” (BENJAMIN, 1994, p. 229).

Se examinarmos um pouco mais de perto as revoluções burguesas, isto é, a Revolução Inglesa de 1644, a Revolução Norte-Americana de 1776, e a Revolução Francesa de 1789, veremos que embora em todas elas o resultado tenha sido o mesmo, ou seja, a consolidação política da burguesia como classe dominante, nas três houve uma espécie de “revolução na revolução”, quer dizer, um movimento popular radical ou a face democrática e igualitária da revolução. Em outras palavras: nas três revoluções, a burguesia pretendeu e conseguiu derrotar a realeza e a nobreza, passou a dominar o Estado e isso com a força da classe proletária de seu lado, sem a qual as revoluções não seriam possíveis.

Não é errado dizer que para Benjamin a força de uma revolução, da vitória de uma revolução, é atingida quando uma teoria revolucionária, como a marxismo, por exemplo, consegue incorporar certos elementos da experiência e da reflexão religiosa. Pois, que outra “teoria política e social” possuíam as classes populares para lutarem que não as imagens de justiça trazidas pela Bíblia? Para explicar o mundo em que viviam e o mundo que desejavam, as gerações vencidas do passado dispõem de uma única fonte: a religião. Podemos então dizer que através da religião possuíam duas referências de justiça e felicidade: a imagem do paraíso terrestre (no Antigo Testamento) e o reino de Deus na Terra ou a Nova Jerusalém (no Novo Testamento), que restauraria o Paraíso depois que Cristo viesse ao mundo pela segunda vez. As classes revolucionárias populares dispunham, portanto, de um imaginário messiânico. Esta é a força política de sua luta.

Ora, parece que é essa força messiânica da revolução – incorporada pela classe combatente e em seguida oprimida pela dominação burguesa, a qual, depois da conquista do poder, julga com isso terminada a tarefa das mudanças sociais – que a teologia nos ensina. Parece que é

isso que Benjamin quer enfatizar. Ao lutarem politicamente, as classes populares entendem que o passado pode ser resgatado, ele aspira à sua reparação. E isso porque a história não está terminada, ela não pode ser definitivamente interpretada, nem pela teoria materialista, nem pela teoria científica do progresso, nem pela visão triunfalista dos vencedores, “que não têm cessado de vencer”; mas que a história pode e deve ser contada de uma outra forma, incumbindo a nós dar-lhe um outro sentido.

Nesse sentido, devemos acrescentar: num universo fragmentado, a função do método materialista no pensamento de Benjamin não pode funcionar como mediação dialética que parta de uma explicação totalizante, isto é, como uma análise da totalidade social – como reclama Adorno em suas objeções aos textos benjaminianos relativos a Baudelaire. Levando em consideração a ligação de Benjamin às leituras dos textos sagrados, podemos dizer que a função do método materialista no pensamento benjaminiano remontaria muito mais a uma questão ética – de respeito ao sofrimento dos vencidos e vontade de mudar a realidade da opressão – do que propriamente um método. Mas se quisermos considerá-lo um método seria muito mais um método de denúncia que de explicação (Cf. GAGNEBIN, 1982, p. 58).

Para compreender isso é preciso partir do seguinte ponto: a reflexão benjaminiana sobre a história conduz a uma reflexão sobre a crítica da literatura num duplo sentido: literatura como conjunto de eventos do passado, quer dizer, como processo de desenvolvimento da realidade no tempo, e literatura como escritura. Benjamin que denunciar, sobretudo, a deformação que a história e, nesse sentido, a obra de arte, é obrigada a se submeter pelo processo de transmissão cultural. Pois esse processo não ocorre em um espaço histórico neutro, mas é parte comprometida na história da dominação burguesa. Benjamin denuncia as marcas deixadas pelos interesses da classe dominante no curso desse processo.

Para Benjamin, o historiador materialista deve sempre se lembrar de que a imagem do passado não pode oferecer um ponto de partida imediato à sua análise, mas que a condição prévia de todo julgamento do passado é o exame crítico da constituição histórica da representação deste passado. Segundo Gagnebin, “de outra forma, o passado está arriscado a cair nas armadilhas de uma tradição cultural que se compraz em fazer da história, literária como as outras, uma espécie de caminho ascendente, com seus pontos altos e seus períodos de decadência, seus gênios e seus fracassados – em direção ao coroamento, que figuraria o estabelecimento da democracia burguesa” (GAGNEBIN, 1982, p. 59).

A análise materialista deve, portanto, antes de mais nada, proceder a uma releitura profundamente desconfiada da historiografia vigente. Seria preciso, pois, deslocar o passado de um invólucro de imagens pré-fabricadas que nos impediria de percebê-lo em sua verdade. Verdade que não seria outra coisa senão saber que o passado é o leque de possíveis que ele próprio encerra, tenham eles se realizado ou não, e a tarefa do historiador materialista é revelar esses possíveis esquecidos, mostrar que o passado comporta outros futuros além deste que realmente ocorreu. Lucidamente, Benjamin proclama: “eu nunca pude pesquisar ou pensar senão num sentido, se me atrevo a dizê-lo, teológico – isto é, de acordo com a doutrina taumúdica dos quarenta e nove níveis de sentido de cada passagem do Torá” (BENJAMIN *apud* GAGNEBIN, 1982, p. 39). Com essa afirmação, vemos claramente a ligação de Benjamin não aos preceitos e dogmas da religião judaica, mas muito mais a um modelo de leitura herdado da interpretação dos textos sagrados.

Sabemos que na tradição teológica judaica, e especialmente na tradição mística da Cabala, a interpretação não pretende delimitar um sentido único e definitivo, muito pelo contrário, “o respeito pela origem divina do texto”, comenta Gagnebin, “impede sua cristalização e sua redução a um significado único” (GAGNEBIN, 1982, p. 40). Que Benjamin reivindique esta tradição mística no contexto de uma análise materialista da história, da literatura, da cultura,

enfim, tem a função de tirar do silêncio um passado que a história oficial não conta, tornando possível novas camadas de sentidos até então ignoradas. Verdade seja dita: neste ponto Adorno pôde enfim dizer com justiça: “[as investigações de Benjamin] tratam os textos profanos como se fossem sagrados” (ADORNO, 1995, p. 18).

### Referências Bibliográficas

- ADORNO, T./ HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- ADORNO, T. Caracterización de Walter Benjamin. In: *Sobre Walter Benjamin – Recensiones, artículos, cartas*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.
- \_\_\_\_\_. O ensaio como forma. In: COHN, G. (Org.) *Theodor Adorno*. São Paulo: Editora Ática, 1986. (Col. Grandes Cientistas Sociais).
- ARENDT, H. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura – Obras Escolhidas Volume I*. Trad. Paulo Sérgio Rouanet – 7. ed. – São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. Parque Central. In: *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo – Obras Escolhidas III*. Trad. José Martins Barbosa/Hermenson Alves Baptista – 1ª ed. – São Paulo: Brasiliense, 1989.
- \_\_\_\_\_. Alegoria e Drama Barroco. In: *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- \_\_\_\_\_. Eduard Fuchs, Collector and Historian. In: *One-Way Street and Other Writings*. [Translators Edmund Jephcott; Kingsley Shorter]. New York: Verso, 1992.
- \_\_\_\_\_. El Carater Destrutivo. In: *Discursos Interrumpidos I*. Trad. Jesus Aguirre. Madrid: Taurus Ediciones, 1982.
- CASTRO, E.G. *A Aprendizagem da Crítica – Literatura e História em Walter Benjamin e Antonio Candido*. Dissertação de Mestrado - Usp (orientador: Prof. Dr. Willi Bolle) - São Paulo, 2002.
- HABERMAS, J. *O Discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sergio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HORKHEIMER, M. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Trad. Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha – 2 ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).
- GAGNEBIN, J-M. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Walter Benjamin*. Trad. Sônia Salzstein. São Paulo: Brasiliense, 1982. (Col. Encanto Radical).
- \_\_\_\_\_. Por que um mundo nos detalhes do cotidiano? In: *Revista Usp, n° 15 – Dossiê Walter Benjamin*. São Paulo. Disponível em [www.usp.br/revistausp/n15/numero15.html](http://www.usp.br/revistausp/n15/numero15.html). Acesso em 15/12/04.
- KONDER, L. *Walter Benjamin – O Marxismo da Melancolia*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LÖWY, M. L’Anarchisme Messianique de Walter Benjamin. In: *Les Temps Modernes*. Paris, revue mensuelle, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Romantismo e Messianismo – Ensaio sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1990. (Col. Debates; v. 234).
- MATOS, O. F. *O Iluminismo Visionário: Benjamin leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- MERQUIOR, J.G. *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1969.
- MURICY, K. *Alegorias da Dialética: imagem e pensamento em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

- NIETZSCHE, F. *Considerações Extemporâneas. In: Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho – 3 ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).
- ROCHLITZ, R. *O desencantamento da arte - A filosofia de Walter Benjamin*. Trad. Maria Helena Ortiz Assumpção. São Paulo: EDUSC, 2003.
- ROUANET, P. S. *Édipo e do Anjo*. Rio de Janeiro: Edições tempo Brasileiro Ltda, 1981 (Biblioteca Tempo Universitário; 63).
- \_\_\_\_\_. *A Razão Nômade – Walter Benjamin e outros viajantes*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1993.
- \_\_\_\_\_. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SELIGMANN-SILVA, M. *Ler o livro do mundo – Walter Benjamin: Romantismo e crítica literária*. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- WAIZBORT, L. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000.