

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA (IFILO)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GABRIEL GALBIATTI NUNES

Conceituando o papel do Messias: a concepção revolucionária da história em Walter Benjamin.

Uberlândia/MG

2023

GABRIEL GALBIATTI NUNES

Conceituando o papel do Messias: a concepção revolucionária da história em Walter Benjamin.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de pesquisa: História, Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva.

Uberlândia/MG

2023

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

N972 2023	<p>Nunes, Gabriel Galbiatti, 1996- Conceituando o papel do Messias [recurso eletrônico] : A concepção revolucionária da história em Walter Benjamin. / Gabriel Galbiatti Nunes. - 2023.</p> <p>Orientador: Rafael Cordeiro Silva. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2023.18 Inclui bibliografia.</p> <p>1. Filosofia. I. Silva, Rafael Cordeiro, 1963-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós- graduação em Filosofia. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 1</p>
--------------	---

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
 Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 005/23, PPGFIL				
Data:	Vinte e três de fevereiro de dois mil e vinte três	Hora de início:	14:30	Hora de encerramento:	18:00
Matrícula do Discente:	12112FIL007				
Nome do Discente:	Gabriel Galbiatti Nunes				
Título do Trabalho:	Conceituando o papel do Messias: a concepção revolucionária da história em Walter Benjamin				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	História, Cultura e Sociedade				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	-----				

Reuniu-se sala web conferência, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado (UNIFESP); Marcelo de Mello Rangel (UFOP); Prof. Dr. Amon Santos Pinho (UFU) e Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva (UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Rafael Cordeiro Silva, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Amon Santos Pinho, Professor(a) do Magistério Superior**, em 24/02/2023, às 11:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rafael Cordeiro Silva, Professor(a) do Magistério Superior**, em 24/02/2023, às 12:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo de Mello Rangel, Usuário Externo**, em 24/02/2023, às 13:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado, Usuário Externo**, em 24/02/2023, às 14:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **4283114** e o código CRC **3CBF2DFB**.

Agradecimentos

Por todo apoio, agradeço ao Instituto de Filosofia, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia e à FAPEMIG, que possibilitaram que esta pesquisa se realizasse.

Agradeço ao meu orientador Dr. Rafael Cordeiro Silva, que – para além da sua amizade – auxiliou-me durante o processo de pesquisa e escrita desta dissertação.

Agradeço aos membros da banca, Dr. Amon Santos Pinho, Dr. Marcelo de Mello Rangel e Dr. Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado, que se disponibilizaram à leitura e avaliação de meu trabalho.

Um agradecimento especial a todos os amigos e amigas que, ao longo destes anos, deram-me suporte teórico e emocional para a concretização desta pesquisa. Ela não seria possível sem a colaboração que, de um modo ou de outro, prestaram Geórgia Cristina Amitrano, Victor Prado, Poliana Cappato, Nayen Ide Tenani, Thales Perente de Barros, Pedro Galbiatti Nunes, Tiago Galbiatti Nunes, Kaique Aparecido Gonçalves e Silva, Lígia Sene, Gabriela Antoniello de Oliveira e Lucca Fernandes Barroso. A eles, e aos inúmeros amigos que me incentivaram e me auxiliaram no trabalho destes últimos anos, dedico o resultado aqui presente.

Resumo

O objetivo desta dissertação é analisar como Benjamin conceitua a função e modo de operação do Messias – das classes revolucionárias – para a concretização da emancipação social. Na pesquisa, parto da hipótese de que o papel do Messias, no pensamento benjaminiano, está fortemente incrustado à sua concepção de história. Portanto, para compreender o comportamento adequado ao Messias, segundo Benjamin, torna-se necessário primeiramente compreender sua concepção de história. Por isso, analiso a concepção de história do filósofo, presente em dois momentos distintos de sua obra: primeiramente, aquela do “Prefácio” ao livro *Origem do drama barroco alemão*; e a concepção materialista histórica de história, presente em seus textos da década de 1930 – em especial, as teses “Sobre o conceito de história” e o “Arquivo N”, das *Passagens*. A partir da compreensão de tal concepção de história, presente nestes dois momentos, passo à análise do escrito “Fragmento teológico-político”, texto em que o pensador conceitua a tarefa do Messias. Para analisar tal texto, retomo a concepção de história de Benjamin, a fim de demonstrar que as classes revolucionárias executam uma interrupção da história que quebra com um contínuo de catástrofes que acompanha os vencidos ao longo da história, libertando-os, assim, das injustiças sobre eles cometidas.

Palavras-chave: Walter Benjamin; Messias; origem; epistemologia; filosofia da história.

Abstract

The objective of this dissertation is to analyze how Benjamin conceptualizes the function and mode of action of the Messiah – the revolutionary classes – for the achievement of social emancipation. In the research, I start from the hypothesis that the role of the Messiah, in Benjamin's thought, is strongly encapsulated in his conception of history. Consequently, in order to understand the proper behavior of the Messiah, according to Benjamin, it is first necessary to understand his conception of history. Therefore, I analyze Benjamin's conception of history, present in two distinct moments of his work: firstly, such conception present in the "Preface" to the book *Origin of the German Tragic Drama*; and the historical materialist conception of history, present in his texts from the 1930s – in particular, the theses "On the Concept of History" and "Archive N", from the *Arcades*. Based on the understanding of this conception of history, present in these two moments, I will analyze the text "Theological-Political Fragment", in which the thinker conceptualizes the task of the Messiah. To analyze this text, I return to Benjamin's conception of history, in order to demonstrate that the revolutionary classes execute an interruption of history that breaks with a continuum of catastrophes that accompany the defeated throughout history, thus freeing them from the injustices committed against them.

Keywords: Walter Benjamin; Messiah; origin; epistemology; philosophy of history.

Sou uma contadora de histórias. Gostaria de contar a vocês algumas histórias [...] sobre o que gosto de chamar de “o perigo da história única”.

[...] Eu me tornei leitora muito cedo, e o que lia eram livros infantis britânicos e americanos. Também me tornei escritora muito cedo. Quando comecei a escrever [...] escrevi exatamente o tipo de história que lia: todos os meus personagens eram brancos de olhos azuis, brincavam na neve, comiam maçãs e falavam muito sobre o tempo e sobre como era bom o sol ter saído. Escrevi sobre isso apesar de eu morar na Nigéria. Eu nunca tinha saído do meu país. Lá, não tinha neve, comíamos mangas e nunca falávamos do tempo, porque não havia necessidade. Meus personagens também bebiam muita cerveja de gengibre, porque os personagens dos livros britânicos que eu lia bebiam cerveja de gengibre. [...] **Durante muitos anos, tive um desejo imenso de provar cerveja de gengibre.** [...] O que isso demonstra, eu acho, **é quão impressionáveis e vulneráveis somos diante de uma história [...].** É assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, **uma coisa só, sem parar,** e é isso que esse povo se torna.

[...] O poeta palestino Mourid Barguouti escreveu que, se você quiser espoliar um povo, a maneira mais simples é contar a história dele e começar com ‘em segundo lugar’. **Comece a história com as flechas dos indígenas americanos, e não com a chegada dos britânicos, e a história será completamente diferente. Comece a história com o fracasso do Estado africano, e não com a criação colonial do Estado africano, e a história será completamente diferente.** Há pouco tempo dei uma palestra numa universidade e um aluno me disse que era uma grande pena que os homens nigerianos fossem agressivos como o personagem do pai no meu romance.

Eu disse a ele que tinha acabado de ler um livro chamado O psicopata americano e que achava que era uma grande pena que os jovens americanos fossem assassinos em série. [...] A história única cria estereótipos, e **o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos.** [...] Sempre senti que é impossível se envolver direito com um lugar ou uma pessoa sem se envolver com todas as histórias daquele lugar ou daquela pessoa. A consequência da história única é esta: **ela rouba a dignidade das pessoas.** [...] As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. **Elas podem despedaçar a dignidade de um povo, mas também podem reparar essa dignidade despedaçada.** [...] quando rejeitamos a história única, quando percebemos que nunca existe uma história única sobre lugar nenhum, **reavemos uma espécie de paraíso.**

CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE, *O Perigo de uma História Única.*

Sumário

Apresentação do problema.....	11
Antes disso, porém, uma digressão: um breve comentário sobre o <i>modus operandi</i> de Benjamin.	14
Da crítica ao conceito de desenvolvimento (<i>Entwicklung</i>) à concepção de história baseada no conceito/categoria de origem (<i>Ursprung</i>).	16
Esmiuçando a categoria da origem.	21
Do esquecimento à restauração: a tarefa da filosofia segundo W. Benjamin.....	24
Restaurar para quê? A Revolução como atualização do passado, por meio de sua – constante – restauração.....	26
Capítulo I – A salvação platônica como tarefa da filosofia. Uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história.	29
Relação sujeito-objeto nos moldes benjaminianos: proposta para um novo (e arcaico!) ponto de partida para a filosofia.	33
A linguagem como alicerce da filosofia.....	37
Uma bofetada de cozinheiro: construção de um olhar filosófico que reconstitua os nomes.....	44
Como deve o filósofo realizar a apresentação das ideias? Sobre a relação entre fenômeno, conceito e ideia.	50
Origem como restauração: a emersão do autêntico significado simbólico dos nomes.	52
Capítulo II – Origem, para quê? A concepção benjaminiana da história como baluarte da atualização de experiências.	59
A concepção materialista histórica de história.	61
Da revelação teológica (<i>Offenbarung</i>) à rememoração (<i>Eingedenken</i>): o materialismo histórico como método de montagem.	63
Crítica à empatia (<i>Einfühlung</i>) historicista: Benjamin contra o conceito de História Universal.	69
A atualização do passado como modo de mobilização das classes revolucionárias.	76
Capítulo III – Como pode a história restaurar o reino de Deus? Sobre o conceito de revolução.	79
O Messias, numa concepção contra teleológica de história. O primeiro parágrafo do “Fragmento teológico-político”.	82
A redenção como dissolução/destruição da história. O segundo parágrafo do “Fragmento teológico-político”.....	86
Considerações finais.	92
Referências.	99

Apresentação do problema.

*Há turbilhões silenciosos escondidos por trás do peito que recolhem velhas dores. Eles trazem à tona poeiras subterrâneas quando explodem nas asfixias de situações limites, de quebra, de desgarro. [...] Testemunhar, na distância, a catástrofe no meu país, bem como **a teimosia pela vida dos que ficaram lá**. A necessidade de cuidar dos meus afetos e a impossibilidade de cuidá-los do jeito preciso. [...] A vulnerabilidade de quem se abre a ser atravessada pela vida e pelo mundo... Enfim...*

LÍVIA ESMERALDA VARGAS-GONZÁLEZ, *Fantasmagorias da trama*.

*haja
hoje
p/
tanto
hontem*

PAULO LEMINSKI, *La Vie en Close*.

A literatura que versa sobre o pensamento de Walter Benjamin encontra-se com diversas dificuldades ao tentar classificar o desenvolvimento do pensamento filosófico do autor. Após sua morte, no decorrer dos anos, foram empreendidos diversos estudos que tinham como expectativa classificar o modo como se desdobram os conceitos trabalhados pelo filósofo, buscando demonstrar ou a existência de uma ruptura com o pensamento metafísico da juventude, gerada pela descoberta do marxismo na década de 1920, ou que a obra se estabelece sobre um todo homogêneo. Tratando sobre o modo adequado, a partir do qual se pode analisar o *corpus* benjaminiano, Löwy aponta para o fato de que, para compreender o movimento do pensamento do filósofo, é necessário “considerar simultaneamente a continuidade de alguns temas essenciais e as diversas guinadas e rupturas que delimitam sua trajetória intelectual e política”¹. Isto é, mesmo que a obra de Benjamin esteja recheada de momentos de reformulação de conceitos importantes – graças, especialmente, à guinada materialista, provocada pela leitura, em 1924, de *História e consciência de classe*, de Lukács, e pela descoberta do comunismo, graças a amizade que cultivou com Asja Lacis² –, há temas essenciais, que se sustentam no decorrer de toda sua vida.

O comentário que instrui o modo talvez mais adequado de se lidar com o pensamento filosófico de Benjamin parece ter sido feito por Mosès, que, em seu livro

¹ LÖWY, 2005, p. 18.

² LÖWY, 2005, p. 22.

The angel of history, afirma que “o pensamento benjaminiano é caracterizado por uma continuidade excepcional: nada nunca é abandonado; tudo é preservado; o surgimento de um novo paradigma não abole o anterior. Por isso, mais que evolução, devemos falar aqui de estratificação”³. Isto é, Benjamin é um autor, cuja obra é caracterizada pela presença constante das mesmas temáticas – daí a excepcional continuidade evidenciada por Mosès. Contudo, esses temas, no decorrer do processo de formação do pensador, passam não por rupturas, que contradizem aquilo que foi dito em textos anteriores, mas sim pela formulação de novas roupagens, as quais ampliam – acumulam para si – novas definições.

A fim de alcançar o núcleo da questão que esta pesquisa pretenderá desvendar, quero levantar um desses temas fundamentais para o autor, a saber, a necessidade visada por Benjamin de abarcar, na formulação teórica de seus conceitos, uma dimensão prática e política da história, que vise atuar diretamente na transformação da realidade. Temática que o segue por toda a vida – recebendo sempre novas roupagens –, a dimensão pragmática de seu pensamento já é perceptível em diversos textos de sua juventude. Todavia, é no texto “A vida dos estudantes”⁴, escrito quando ele tinha apenas 22 anos, que o tema aparece mais bem formulado pela primeira vez. Aqui, a dimensão prática de suas ideias surge por meio de uma crítica à determinada concepção de história, assim como por meio da criação de um modo alternativo de interpretá-la.

Há uma concepção da história que, confiando na eternidade do tempo, só distingue o ritmo dos homens e das épocas que correm rápida ou lentamente na esteira do progresso. A isso corresponde a ausência de nexos, a falta de precisão e de rigor que ela coloca em relação ao presente. As considerações que se seguem visam, porém, a um determinado estado de coisas no qual a história repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os elementos do estado final não estão presentes como tendência amorfa do progresso, mas encontram-se profundamente engastados em todo presente, como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. Transformar o

³ Tradução minha feita a partir da edição inglesa. Segue a citação em inglês: “*In Benjamin’s thought, there is an exceptional continuity: nothing is ever abandoned, everything is preserved, the appearance of a new paradigm does not abolish the former paradigm; more than evolution, we must talk here of stratification*” (MOSÈS, 2009, p. 101).

⁴ Discurso proferido por Benjamin em Berlim, quando era presidente da Liga Estudantil Livre, e em Weimar, no encontro anual dos grupos estudantis livres, evento nomeado o Dia do Estudante Livre, ambos em 1914. Depois de ter suas ideias mal-recebidas pelos estudantes, graças à sua recusa de se engajar politicamente nos movimentos sociais, Benjamin publica o texto, acrescido de alguns trechos metodológicos que não existiam no discurso original, em 1915, na revista *O Novo Mercúrio* (WITTE, 2017, p. 27-28).

estado imanente de plenitude de forma pura em estado absoluto, torná-lo visível e soberano no presente – eis a tarefa histórica. Contudo, esse estado não pode ser expresso através da descrição pragmática de pormenores (instituições, costumes etc.), da qual ele se furta, mas só pode ser compreendido em sua estrutura metafísica, como o reino messiânico ou a ideia da Revolução Francesa. (BENJAMIN, 1986, p. 151).

A citação apresenta um posicionamento crítico a uma concepção progressista de história. Confiando na eternidade do tempo, ou seja, na ideia de que há uma continuidade causal, linear, que define os eventos históricos, essa concepção apenas se vê capaz de descrever a sequência das épocas que se passaram no passado vivido pela humanidade. Outrossim, graças ao fato de propor uma sequência causal entre os acontecimentos históricos, essa concepção de história afirma-se como uma teoria que possui arcabouço suficiente para definir, ou, ao menos, apontar, os elementos do estado final do progresso da humanidade. Contra essa concepção descritiva e teleológica de história, a crítica de Benjamin emerge da percepção de que uma concepção de história, munida apenas de instrumentos para descrever como se desenrolam os acontecimentos pretéritos, não possui ferramentas teóricas suficientes para formar uma imagem do estado final da humanidade nem para definir como é possível realizá-la. Isto é, por mais que uma concepção de história progressista se intitule portadora de um saber a respeito dos rumos da humanidade, esse saber é, segundo Benjamin, sem forma, amorfo, pois os componentes teóricos que guiam essa concepção são norteados pela análise descritiva do passado, não pelas imagens utópicas de um estado final de desenvolvimento.

Benjamin é um pensador que percebe, portanto, que a pergunta ‘como podemos atuar na realidade de modo a construir aquele mundo desejado nas imagens utópicas dos pensadores?’ exige de quem se debruça sobre ela uma teoria que não seja simplesmente descrição da realidade, mas que seja capaz de manifestar, de tornar visível, os lugares e momentos, nos quais essas imagens possuem a potência de serem efetivadas no presente. Para que se possa concretizar tamanha empreitada, o filósofo propõe a construção de uma concepção de história que repouse em um foco determinado, isto é, uma concepção, cujo âmago seja a captação daquilo que, no momento presente, tem a possibilidade de realizar os sonhos de liberdade e felicidade, assim como aparecem nas imagens utópicas dos pensadores. A tarefa histórica anunciada no discurso anteriormente citado é, então, a de fazer visível no mundo a

realização dos sonhos utópicos da humanidade. Para isso, segundo Benjamin, é necessário atenção aos anseios legados a nós por aqueles que foram ameaçados, difamados e desprezados no passado (e que continuam ameaçados, difamados e desprezados no presente). Igualmente, a restauração desse passado dizimado exige uma atitude teórica diferente daquela que simplesmente descreve eventos históricos. De fato, para que se possa recuperar as imagens utópicas dos autores, descrever o passado é irrelevante. Torna-se necessário um arcabouço teórico que jogue luz sobre a estrutura metafísica das ideias que se perderam. Portanto, Benjamin, ao pensar nos modos de atuar no momento presente, percebe que a verdadeira potência da história não está na sua descrição, mas sim no trato dos anseios que existiram como possibilidade de surgimento de um outro mundo. Para o filósofo, então, é sob as imagens perdidas e difamadas no passado que reside a potência de transformação do presente.

Não obstante, há uma questão que surge a partir do momento em que Benjamin propõe a fundação de outra concepção de história, ainda em juventude: como é possível realizar uma análise histórica que tenha como objetivo iluminar a estrutura metafísica das imagens dos pensadores utópicos? Isto é, como realizar uma análise da história, que se detenha não em descrever o passado, mas sim em encontrar nele os rastros, ainda existentes no presente, de uma realidade despojada?

A fim de aprofundar em como essa questão se apresenta na obra do autor, voltar-me-ei, primeiramente, para o último texto escrito por Benjamin em vida, as teses “Sobre o conceito de história”.

Antes disso, porém, uma digressão: um breve comentário sobre o *modus operandi* de Benjamin.

Essa pesquisa tem como um de seus alvos oferecer alguma resposta à pergunta anteriormente exposta: como pode ser feita uma análise histórica que ilumine os rastros de uma realidade despojada no passado? Todavia, para que se alcance a hipótese que norteará este trabalho, é necessário deter-se, ao menos agora, em outro tópico: a crítica que Benjamin direciona à concepção progressista de história. Tomar essa crítica como ponto de partida se justifica graças ao *modus operandi*, com o qual o filósofo costuma construir sua argumentação. Quem muito bem o identifica é Luciano Gatti, que, ao

analisar outro problema discutido por Benjamin em suas obras, aponta as principais características do movimento de muitos de seus textos. Gatti, ao discutir sobre a oposição que Benjamin estabelece entre os conceitos de representação (*Vorstellung*) e apresentação/exposição (*Darstellung*) no “Prefácio” ao livro *Origem do Drama Trágico Alemão*⁵, afirma:

A definição de exposição por seu contraste com a representação não deve, contudo, provocar no leitor a expectativa de uma crítica pormenorizada da tradição filosófica moderna da representação [...]. Nesse sentido, é na forma de filosofemas que a tradição filosófica aparece em textos como esse ‘Prefácio’. A função de sua crítica à representação não é tanto legitimar a crítica no confronto com esta ou aquela tradição filosófica específica quanto produzir um pano de fundo sobre o qual a exposição se realce por contraste (GATTI, 2009, p. 92).

Não é meu interesse, aqui, tratar sobre a oposição representação/exposição discutida por Benjamin no “Prefácio”, mas sim ampliar os apontamentos que Gatti faz a respeito dela. A inteligência da afirmação de Gatti encontra-se justamente na percepção de que a movimentação recorrente da argumentação de Benjamin costuma tratar as teorias, das quais o filósofo deseja se afastar ou se apropriar, na forma de filosofemas, que são organizados como um pano de fundo, a partir do qual o pensamento do filósofo deve se destacar, por contraste. Por isso, a crítica a teorias, das quais o autor discorda, é – mais do que um posicionamento contrário a determinada concepção teórica – uma estratégia para realçar o significado de suas próprias ideias. Essa tática argumentativa já pode ser percebida na citação anteriormente feita do texto “A vida dos estudantes”. De fato, na citação, a argumentação que defende uma concepção de história como a iluminação de uma estrutura metafísica que pode se concretizar no presente é construída por oposição à concepção de história progressista, que se deseja distanciar. Por isso, entendo que o apontamento feito por Gatti vale não só para os polos representação/exposição, mas também para a problemática da concepção benjaminiana de história. Sendo assim, mesmo que o escopo dessa pesquisa seja compreender como é possível uma análise histórica nos moldes benjaminianos, tomo

⁵ Há duas traduções brasileiras do livro *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, com diferentes títulos para o português: uma de Sérgio Paulo Rouanet, nomeada *Origem do drama barroco alemão*; outra de João Barrento, nomeada *Origem do drama trágico alemão*. A diferença dos títulos se dá pela dificuldade de tradução da palavra *Trauerspiel*, que faz referência a um estilo literário que existiu apenas na Alemanha do século XVII. Ao longo da pesquisa, referenciei a obra majoritariamente a partir da tradução de João Barrento, citando o texto sempre fazendo referência ao título proposto por este tradutor.

como ponto de partida a crítica à concepção de história progressista, tendo em vista definir o pano de fundo do qual emergirá, por contraste, o cerne da concepção benjaminiana de história.

Passo, agora, ao texto das teses “Sobre o conceito de história”, em que a concepção de história benjaminiana é apresentada, tendo como pano de fundo um conceito historicista de história⁶.

Da crítica ao conceito de desenvolvimento (*Entwicklung*) à concepção de história baseada no conceito/categoria de origem (*Ursprung*).

Nas teses “Sobre o conceito de história”, Benjamin edifica, como pano de fundo, uma crítica à concepção progressista de história, tendo em vista a modelação de uma concepção alternativa. Seu objetivo com este escrito, assim como afirma em carta a Horkheimer datada de 22 de fevereiro de 1940, é o de estabelecer uma cisão entre seu modo de compreender a história e o método progressista do historicismo, que povoa, segundo o filósofo, as concepções históricas da esquerda, em especial da socialdemocracia alemã⁷. Seu grande foco, portanto, é demonstrar que um pensamento de esquerda, que se baseie num conceito progressista e historicista de história, não se verá capaz de acionar nenhum mecanismo que possa, de fato, efetivar a transformação da realidade, em nome dos ideais que defende. Esse foco pode ser já demonstrado na Tese XIII:

A teoria social-democrata, e ainda mais a sua prática, foi determinada por um conceito de progresso que não levou em conta a realidade, mas partiu de uma pretensão dogmática. O progresso, tal como o imaginavam as cabeças dos social-democratas, era, por um lado, um progresso da própria humanidade (e não apenas das suas capacidades e conhecimentos). Em segundo lugar, era um progresso que nunca estaria concluído (correspondendo a uma perfectibilidade infinita da humanidade). E era visto, em terceiro lugar, como essencialmente imparável (com um percurso autônomo de forma contínua ou espiralada). Qualquer desses atributos é controverso, e a nossa crítica

⁶ Salto, portanto, de um texto de 1914 – “A vida dos estudantes” – para um texto de 1940 – as teses “Sobre o conceito de história”. A formulação da apresentação de minha pesquisa pode transmitir a impressão de que trato como idênticas as concepções de história formuladas por Benjamin na juventude e no período de maturidade. Reitero, aqui, que existem diferenças fundamentais na concepção de história desenvolvida por Benjamin ao longo de sua vida. Contudo, salto sem estabelecer tais reformulações, pois, ao menos aqui, pretendo tratar de elementos similares em cada uma das roupagens da concepção de história de Benjamin, isto é, a concepção de história que tem como alvo uma leitura prática e política do momento presente. Por isso, não me dedico a evidenciar, neste trabalho, as transformações ocorridas no interior da concepção benjaminiana de história.

⁷ *Apud* LÖWY, 2005, p. 33. Löwy sustenta que as afirmações citadas estariam numa carta enviada a Adorno. Contudo, a carta foi, na verdade, enviada a Horkheimer nesta exata data.

poderia começar por qualquer um deles. Mas, quando as posições se extremam, a crítica tem de recuar até a raiz desses atributos e fixar-se num ponto que é comum a todos. A ideia de um progresso do gênero humano na história não se pode separar da ideia da sua progressão ao longo de um tempo homogêneo e vazio. A crítica da ideia dessa progressão tem de ser a base da crítica da própria ideia de progresso (BENJAMIN, 2019a, p. 17).

A práxis socialdemocrata, denunciada por Benjamin, falha ao partir de uma pretensão dogmática: ela se baseia na ideia – fundada por um conceito de história progressista – de que a humanidade caminha rumo à realização de um sentido imanente, já predeterminado. Por isso, a pragmática exercida pelo partido de esquerda da época não se vê capaz de levar em conta a realidade como ela é, pois parte de valores e ideias previamente definidos: ela acredita que, no decorrer das épocas, há um desenvolvimento da humanidade; ela crê que este desenvolvimento nunca estará concluído; por fim, ela afirma que o progresso é algo imparável. Segundo Benjamin, estes atributos do pensamento socialdemocrata alemão são pressupostos que encobrem a possibilidade de uma análise da realidade, que se disponha a transformá-la, pois, tomando-os como ponto de partida, a leitura da história é conduzida não pelo que de fato acontece, ou aconteceu, mas sim por conceitos que já determinam que a humanidade é conduzida em direção ao único e correto rumo que a sua história deve seguir. Isto é, se a história realiza, num percurso autônomo – ou seja, sem levar em consideração a ação das pessoas –, um sentido imanente a ela e o que se vive é apenas a marcha histórica em direção a um ideal amorfo, há pouco ou nenhum espaço para a ação humana para atuar e transformar o meio em que se habita. Por esse motivo, o filósofo denuncia o conformismo em que a socialdemocracia lança o proletariado alemão. Na Tese XI, ele afirma que “nada corrompeu mais as classes trabalhadoras alemãs do que a ideia de que elas estavam integradas na corrente dominante”⁸.

Para Benjamin, todos os atributos controversos do pensamento socialdemocrata são embasados numa raiz central: a concepção de história fundada na ideia de uma progressão, de um desenvolvimento ao longo de um tempo vazio e homogêneo. A ideia dogmática de que a humanidade está inserida na marcha do progresso, cobre a realidade com um véu de Maia e retira dos homens e mulheres toda a potência que eles possuem de transformar a realidade em que vivem. Quem muito

⁸ BENJAMIN, 2019a, p. 15.

bem sintetiza essa percepção de Benjamin contra uma concepção progressista de história é Marcelo Rangel, ao escrever, em seu livro *A história e o impossível*, que:

[...] a história seria ou se confundiria com a realização autônoma (ou mesmo independente) de um sentido imanente, a despeito dos homens em geral, e isto num sentido que seria ideal ou perfectível. O que temos aqui é que a história passaria a ser compreendida como a concretização necessária de um sentido específico (ideal ou perfectível), não sendo nem bem possível nem bem aconselhável que os homens e mulheres se dedicassem a qualquer movimento de reconfiguração da realidade, de modo que, ao fim, teríamos isto que seria o obscurecimento do seu caráter de possibilidade, de diferenciação (RANGEL, 2020, p. 13).

Eis, então, eixo central da crítica benjaminiana à concepção progressista de história: a fé no progresso faz com que a história seja compreendida como a concretização (necessária!) de um sentido único e específico. Essa crença dogmática obscurece – encobre – a possibilidade de concretização de qualquer ideia, de qualquer modo de vida e linguagem, que não se alinhe àquele professado pelo pensamento progressista. Qualquer alternativa de construção de outra realidade – assim como qualquer perigo que coloque em risco a realização do sentido único da história – passa despercebido aos olhos do defensor do progressismo; este só é capaz de fixar um sentido único e imanente presente na história e que deve realizar-se (mesmo sem a ação humana!). Não há espaço, portanto, para a atuação dos indivíduos sobre o mundo e a construção de outros modos de vida. O perigo que reside sob a aceitação da tese progressista é, então, o fato de que a humanidade acaba submetida à falácia da concretização de um sentido único da história.

Contra a teleologia do historicismo/progressismo, Benjamin propõe uma concepção de história que esteja munida de ferramentas para atuar, por meio da ação humana, na transformação da realidade no momento presente. Essa concepção de história aparece na Tese XIV. Cito-a, a seguir:

A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora (*Jetztzeit*). Assim, para Robespierre, a Roma antiga era um passado carregado de Agora, que ele arrancou ao contínuo da história. E a Revolução Francesa foi entendida como uma Roma que regressa. Ele citava a velha Roma tal como a moda cita um traje antigo. A moda fareja o atual onde quer que se mova na selva do outrora. Ela é o salto de tigre para o passado. Acontece que ele se dá numa arena onde quem comanda é a classe dominante. O mesmo salto, mas sob o céu livre da história, é o salto dialético com que Marx definiu a revolução (BENJAMIN, 2019a, p. 18).

O interesse de Benjamin, portanto, volta-se à construção de uma concepção de história que possa ensinar às pessoas como fazer o passado – assim como Robespierre fez com a Roma antiga – ecoar no presente e gerar uma transformação da realidade – assim como foi a Revolução Francesa. Seu alvo não é uma concepção teleológica, que determine um fim específico a ser alcançado pela humanidade, mas sim uma concepção que possa gerar a prática – ou, em termos benjaminianos, a restauração – de outros modos de vida difamados, esquecidos e/ou derrotados no passado. Sua concepção de história, assim como a moda, fareja na ‘selva do outrora’ tudo que ainda existe de atual, para que, por meio de um ‘salto de tigre’, os acontecimentos pretéritos possam ser atualizados. Contudo, o texto das teses possui uma lacuna que precisa ser preenchida: ele expõe o desejo de Benjamin de edificar uma concepção de história munida de ferramentas para realizar o movimento de atualização do passado no presente; todavia, ele não demonstra o modo pelo qual uma análise histórica nesses termos pode ser feita.

Para preencher essa lacuna, é necessário voltar-se a outros textos do autor. O primeiro movimento é o de se debruçar sobre o “Diário de 7 de agosto de 1931 até o dia de minha morte”⁹. Neste curto escrito, Benjamin sintetiza as principais ideias que norteiam sua concepção de história e oferece indicações preciosas para responder à questão que o texto das Teses deixa em aberto (isto é, como realizar uma análise histórica que faça o passado ecoar no presente?). No “Diário”, o filósofo define, por contraposição ao conceito progressista de desenvolvimento (*Entwicklung*), qual é o conceito que embasa sua concepção de história. Segue o texto:

Minha tentativa de expressar uma concepção de história, na qual o conceito de desenvolvimento (*Entwicklung*) seria completamente reprimido pelo de origem (*Ursprung*). O histórico, assim compreendido, não pode mais ser procurado no leito do rio de um decurso de desenvolvimento. Como, certamente, já constatei em outro lugar, ele entra em ação aqui, não mais pela imagem do leito do rio, mas pela do redemoinho de água. Em tal redemoinho, aquilo que é anterior e posterior – a pré e a pós história de um acontecimento histórico, ou, melhor ainda, de um *status* histórico – gira em torno dele. Por isso, os verdadeiros objetos de tal concepção de história não são determinados por um acontecimento, mas sim pelos *status* imutáveis, de

⁹ Em 1931, Benjamin se encontrava em profunda depressão, motivada, especialmente, pela situação política da Alemanha e pelas dificuldades de sua vida privada (SELIGMANN-SILVA, 2020, p. 18). Deprimido, expressava com frequência o desejo de pôr fim à sua vida. É com este estado de espírito que o filósofo inicia a escrita desse diário, tendo o escopo de deixar, nele, registrados os principais argumentos e ideias de seu pensamento filosófico, antes de cometer o suicídio. O diário se inicia no dia 7 de agosto e segue apenas até o dia 16 de agosto, quando o filósofo desiste tanto da escrita do texto, quanto do suicídio. A partir de agora, esse curto texto de Benjamin será citado como “Diário”.

caráter conceitual ou sensorial, como, por exemplo, o sistema agrário russo, a cidade de Barcelona, o deslocamento da população no Marquesado de Brandemburgo, as abóbadas de berço etc. Desse modo, essa abordagem é seguramente estabelecida no interior de uma polaridade fértil específica, a qual articula-se contra a hipótese do componente universal e evolucionista na história¹⁰.

O parágrafo citado do “Diário” está recheado de informações que auxiliam a preencher a lacuna presente nas teses. A primeira informação relevante é o conceito de origem (*Ursprung*), que deve nortear sua concepção de história e reprimir, substituir, o conceito progressista de desenvolvimento (*Entwicklung*). Surge, aqui, portanto, o eixo axial da concepção de história benjaminiana: o conceito/categoria¹¹ de origem¹². A origem estabelecerá outra relação com os acontecimentos históricos. Seguindo a imagem presente na citação, ela deverá funcionar como um *redemoinho*, que se insere no rio do devir – no rio dos acontecimentos históricos – e capta dele um *status* histórico – diferente do movimento executado pelo conceito progressista de desenvolvimento, que segue apenas o curso do rio em sua margem, sem tocá-lo. O *status* histórico, apresentado junto de sua pré e pós história, é formado por uma polaridade fértil, por um acúmulo de dados sobre os acontecimentos históricos e são eles – não a descrição do percurso do rio – os alvos de uma concepção de história baseada na categoria da origem.

Acredito ser possível fazer a seguinte pergunta: de fato, Benjamin aponta, no “Diário”, que a categoria da origem é o eixo central de sua concepção de história;

¹⁰ Tradução minha do escrito em alemão. Segue, à frente, o texto original: “*Mein Versuch eine Konzeption von Geschichte zum Ausdruck zu bringen, in der der Begriff der Entwicklung gänzlich durch den des Ursprungs verdrängt wäre. Das Historische, so verstanden, kann nicht mehr im Flußbett eines Entwicklungsverlaufes gesucht werden. Es tritt, wie ich wohl schon an anderer Stelle bemerkt habe, hier für das Bild des Flußbetts das des Strudels ein. In solchem Strudel kreist das Früher und Später- die Vor- und Nachgeschichte eines Geschehens oder besser noch eines status um diesen. Die eigentlichen Gegenstände einer solchen Geschichtsauffassung sind daher nicht bestimmte Ereignisse, sondern bestimmte unwandelbare status begrifflicher oder sinnlicher Art: also die russische Agrarverfassung, die Stadt Barcelona, die Bevölkerungsverschiebungen in der Mark Brandenburg, das Tonnengewölbe u.s.w. Ist diese Anschauung also bestimmt durch die Entschiedenheit, womit sie sich gegen die Möglichkeit des evolutionistischen und universalen Elements in der Geschichte ausspricht, so ist sie im Innern von einer fruchtbaren Polarität bestimmt*“ (BENJAMIN, 1985, p. 442-443).

¹¹ Escrevo ‘conceito/categoria’ de origem, pois Benjamin, como aparecerá mais à frente em meu trabalho, não realiza uma distinção entre os dois termos, apresentando, assim, ora a origem como uma categoria histórica, ora como um conceito. Por isso, trato como sinônimo o uso das duas formas: categoria da origem e conceito de origem.

¹² Vale ressaltar que, nas teses, Benjamin deixa pistas da importância dessa categoria para a sua concepção de história. Prova disso é a Tese XIV – anteriormente citada, em que ele expõe que cabe à história a atualização do presente – que tem como epígrafe a seguinte citação de Karl Kraus: “A origem é o alvo (*Ursprung ist das Ziel*)” (BENJAMIN, 1991a, p. 701).

contudo, a imagem que ele apresenta pouco esclarece sobre seu sentido. Isto é, já é possível apontar o conceito de origem como alicerce de sua concepção de história; porém, como é possível fazer com que uma origem possa emergir do rio do devir?

A fim de oferecer alguma explicação a essa pergunta, volto-me novamente à citação do “Diário”. Nela, o filósofo, antes de apresentar a imagem da origem como um redemoinho, faz a seguinte afirmação: “como, certamente, já constatei em outro lugar [...]”; isto é, a imagem presente no “Diário” já foi discutida pelo autor em outro texto, que pode prestar-se a esclarecer seu sentido. A mesma imagem da origem como um redemoinho que se insere no rio do devir aparece no “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão*. Nele, Benjamin afirma que a “origem se insere no rio do devir como um redemoinho que se apodera no seu ritmo do material produzido no processo de gênese”¹³. A partir de agora, portanto, buscarei compreender como o conceito de origem é explicado pelo autor no “Prefácio” ao livro sobre o barroco alemão.

Esmiuçando a categoria da origem.

O “Prefácio” é um texto decisivo para a compreensão do conceito de origem, pois a imagem presente no “Diário” é nele esmiuçada pelo filósofo. Não obstante, antes de me debruçar diretamente sobre o “Prefácio”, voltar-me-ei – para poder sistematizar a hipótese de trabalho, a qual tomarei em minha pesquisa –, primeiramente, para um resumo, escrito por Benjamin, das principais teses presentes no livro sobre o drama barroco. Solicitado por Hans Cornelius – arguidor da tese de Benjamin –, o resumo foi escrito pelo filósofo quando estava no processo de candidatura à *Habilitation* na Universidade de Frankfurt. O texto é composto por nove teses que sintetizam as ideias principais desenvolvidas na obra. A quarta tese é dedicada, integralmente, à explicitação do conceito de origem e, por isso, cito-a a seguir:

Define-se o conceito de origem: embora seja uma categoria em todos os sentidos histórica, a ‘origem’ não tem, no entanto, nada a ver com a gênese. O conceito de origem não se refere ao devir de algo que nasce, mas antes a algo que emerge do processo de devir e esgotamento. A origem está no rio do devir e o seu ritmo arrasta para a torrente os materiais da gênese. O que

¹³ BENJAMIN, 2020a, p. 34. Texto traduzido por João Barrento, com algumas alterações e destaques meus. Foi necessário alterar a tradução do pesquisador a fim de manter a imagem presente no texto em alemão e perdida na tradução para o português – pois Barrento traduz *Fluß* por ‘fluxo’, não por ‘rio’. Por isso, alterei a tradução do autor, a fim de manter, como no original em alemão, a imagem do redemoinho, que toca o rio do devir. A seguir, o original em alemão: “*Der Ursprung steht im Fluß des Werdens als Strudel und reißt in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein*” (BENJAMIN, 1991b, p. 226).

vem de uma origem nunca se dá a conhecer no inventário nu e óbvio do factual, e o seu ritmo abre-se apenas a uma dupla perspectiva. Esta pede, por um lado, para ser reconhecida como restauração, enquanto reconstituição, e por outro lado, nesse contexto, como algo que é incompleto e inacabado. [...] Desta definição lógico-histórica da noção de origem não deve, porém, extrair-se a consequência de que todo o fato do passado deva desde logo ser tomado por um momento decisivo para a definição da essência. Pelo contrário, é aí que começa a tarefa do investigador: ele só deve interpretar tais fatos como definitivos desde que eles tragam em si o inconfundível parentesco de essência com momentos anteriores e posteriores. No mais singular e complexo dos fenômenos, nas experiências mais inseguras e ingênuas, tanto como nas manifestações de hiper maturidade das épocas tardias, isso poderá ser revelado por uma descoberta. Não é para construir uma unidade a partir dessas manifestações, e muito menos para extrair delas um denominador comum, que a ideia assimila uma série de fatos históricos marcantes. Não existe analogia na relação do singular com a ideia e com o conceito: neste último caso, ele é submetido no conceito e permanece o que era – singularidade; no outro, cai sob a alçada da ideia e torna-se no que não era – totalidade. É a sua ‘salvação’ platônica (BENJAMIN, 2020c, p. 257-258).

Essa tese reúne um conjunto de elementos que auxiliam no processo de esmiuçar o significado que a categoria de origem desempenha no pensamento do filósofo. Primeiramente, (1) ela repete a mesma imagem presente tanto no “Prefácio”, quanto no “Diário”: a origem é algo (um redemoinho!) que se insere no rio do devir e arrasta dele os materiais da gênese. Sendo assim, descobre-se já que origem e gênese são, para o autor, coisas distintas. A gênese – ou seja, o fato histórico, no seu processo de devir e esgotamento – não é o alvo da concepção benjaminiana de história, mas sim este ‘algo’, que emerge – carregando consigo materiais da gênese – do rio do devir. Por isso, Benjamin afirma que uma origem não pode ser vista no inventário nu e óbvio do factual, nem que todos os fatos históricos são decisivos para a definição de uma essência – apenas aqueles que carregam o inconfundível parentesco com ela. Outrossim, (2) o ‘algo’, o redemoinho emergente do rio do devir se presta a cumprir uma função: ele deve restaurar, reconstituir algo que se perdeu, movimento restaurativo que, neste contexto, é tratado sempre como incompleto e inacabado. Aqui, destarte, estão presentes as duas principais características da categoria de origem: ela não é gênese, mas sim algo que *emerge* dos fatos históricos; ela deve cumprir um papel de restauração de algo que se perdeu ou que teve suas potencialidades minimizadas ou não desenvolvidas.

Todavia, os dois sentidos expostos por Benjamin parecem levantar diversas perguntas: primeiramente, se a origem é uma categoria histórica que não é o fato em

si, o que ela é, então? O que é essa essência, citada pelo autor, cujos fatos históricos possuem um (inconfundível!) parentesco? Ademais, como se dá o movimento de restauração executado pela origem? Por fim, o que exatamente uma origem restaura?

Um meio de responder a tais perguntas parece já estar presente no final da citação do resumo: para que se possa responder a tais questões anteriormente levantadas, é necessário atentar-se às condições epistemológicas presentes no final da citação. Isto é, ao sintetizar o significado da categoria de origem nesse curto texto, Benjamin faz questão de apontar que há condições epistemológicas – ou seja, condições do modo exato pelo qual um conhecimento a respeito da história deve ser compreendido –, que são imprescindíveis para a apreensão do histórico por meio da imersão de uma origem. Como afirma o filósofo, não é com o escopo de construir uma unidade ou de estabelecer um denominador comum, que o fato histórico é assimilado. Pelo contrário, a proposta de Benjamin presente na citação é de que um fato histórico deve ser conhecido por meio de sua incorporação na alçada de uma ideia¹⁴, pela via do conceito¹⁵. Portanto, a integração, por meio do conceito, de um fato histórico numa ideia é o que deve realizar a emersão de uma origem. Para que esse movimento possa ser executado, é necessário estabelecer condições epistemológicas que fundamentem outro jeito de pensar a atividade filosófica de modo que o objeto investigado possa apresentar-se e ser apresentado pelo investigador. Gagnebin, tratando sobre o “Prefácio”, evidencia que, ali, o filósofo:

[...] reivindica a possibilidade de definir a atividade filosófica de uma maneira distinta, que não se curve às regras do método cartesiano. Não contesta, porém, a grandeza do empreendimento cartesiano, não polemiza contra Descartes como o fará Adorno, mas relembra a existência de uma outra tarefa para a filosofia – tarefa deixada de lado ou condenada pela maior parte da filosofia moderna desde Descartes: o pensamento filosófico deve ir além da reflexão sobre as condições e possibilidades do conhecimento humano (GAGNEBIN, 2014a, p. 66-67).

¹⁴ Os significados de origem e ideia são tão próximos e intrincados que Benjamin, numa primeira versão do “Prefácio”, chega a afirmar que a origem é a ideia (apud MACHADO, 2004, p. 85-86) – afirmação que não se repete na versão final publicada do escrito. No *Capítulo I* dessa pesquisa, dedicar-me-ei a esmiuçar o significado desses conceitos, estabelecendo suas relações e diferenças.

¹⁵ Vale apenas assinalar, por ora, que o conceito de conceito presente no “Prefácio” escapa a um significado tradicional do termo. Ele não estabelece um denominador comum entre semelhantes, nem mesmo uma unidade entre objetos. A principal competência do conceito, no “Prefácio”, é a de registrar a singularidade dos fatos históricos numa ideia. O alcance dessa proposição será discutido no decorrer do *Capítulo I*.

Mesmo fazendo afirmações que talvez possam ser contestadas¹⁶, o artigo de Gagnebin traz à tona uma informação essencial: Benjamin reivindica, no “Prefácio”, outro modo de fazer filosofia, que ultrapassa o limite, típico da filosofia moderna, da reflexão sobre as possibilidades e condições do que pode ser ou não cognoscível ao ser humano. Não obstante, o texto de Gagnebin, por mais esclarecedor que seja, deixa uma lacuna: ela não se debruça sobre o motivo que leva Benjamin a se dedicar a um modo, alternativo à filosofia moderna, de propor a tarefa da filosofia. Eis o núcleo central do primeiro problema que será analisado nessa pesquisa e que pode ser resumido nos seguintes termos: minha hipótese de trabalho funda-se na percepção de que a proposta da filosofia como um modo de fazer com que o objeto investigado se apresente ao investigador e, ao mesmo tempo, seja por este apresentado é o que oferece sustentação lógica à compreensão da categoria da origem e, por isso, para que se possa responder à pergunta “quais elementos são necessários para realizar uma análise histórica que faça emergir uma origem que possa atuar na transformação do presente?” é necessário compreender, primeiramente, como Benjamin propõe a tarefa da filosofia como apresentação da verdade. Voltar-me-ei, por fim, à circunscrição dessa hipótese.

Do esquecimento à restauração: a tarefa da filosofia segundo W. Benjamin.

Para posicionar com o máximo de precisão a hipótese que norteia minha interpretação, trarei aqui um argumento formulado por Boaventura de Sousa Santos em seu livro *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Minha intenção com isso não é colocar à prova as teses desenvolvidas pelo sociólogo, muito menos demonstrar qualquer interesse em defender ou sustentar sua proposta de produzir uma teoria crítica pós-moderna. Interesse-me apenas por uma percepção

¹⁶ Gagnebin está correta em afirmar que Benjamin não polemiza contra Descartes (nem contra Kant) como fará Adorno. Ele não é um pensador que se dedica a uma crítica pormenorizada dos problemas da filosofia moderna. Contudo, parece-me difícil de sustentar a ideia de que o filósofo não coloca em xeque a grandeza não só do empreendido cartesiano, mas também de toda filosofia dedicada a estabelecer as condições nas quais é possível definir o que é ou não cognoscível ao humano. Digo isso, por uma razão dupla: em primeiro lugar, pois não encontrei, no texto do “Prefácio”, qualquer afirmação que embasasse a concepção de que Benjamin enxerga a grandeza das metodologias modernas; ademais, no “Prefácio”, consta a inclinação do autor em direção a afirmar a superioridade de seu método em relação a outros modos de pensar a filosofia (no “Prefácio”, Benjamin afirma que a apresentação, enquanto tarefa da filosofia, é “o *único* modo de escrita adequado à investigação filosófica” (BENJAMIN, 2020a, p. 17)). Por isso, penso que, mesmo que o autor não se dedique a uma crítica pormenorizada das metodologias modernas para a filosofia, ele não deixa de contestar a grandeza do empreendimento destes filósofos a partir do momento em que inferioriza estas concepções em relação à sua.

sagaz presente neste. A sagacidade de Boaventura se apresenta na percepção de que a epistemologia – isto é, a reflexão sobre a qual se estabelece o modo de conhecer um objeto – é edificada tendo em vista um tipo de saber que se pretende obter. Nas palavras do autor:

Não há conhecimento em geral, tal como não há ignorância em geral. O que ignoramos é sempre a ignorância de uma certa forma de conhecimento e vice-versa o que conhecemos é sempre o conhecimento em relação a uma certa forma de ignorância. Todo o acto de conhecimento é uma trajetória de um ponto A que designamos por ignorância para um ponto B que designamos por conhecimento (BOAVENTURA, 2002, p. 29).

Seguindo, então, o raciocínio de Boaventura, qualquer conhecimento a respeito de um objeto possui forte dependência do ponto de ignorância – isto é, da pergunta que estabelece o que se quer saber – que um ato de conhecimento deseja esclarecer. Confio que o argumento de Boaventura seja relevante para situar a concepção benjaminiana de história, pois o sociólogo português postula a percepção de que um conhecimento é consequência da escolha dos caminhos tomados para obtê-lo, assim como dos pressupostos determinados para sua compreensão. Por isso, quando determinada uma pergunta – um ponto de ignorância – sobre algo, para que a resposta ao problema seja adequada, é necessário que esteja concordante a ele toda a via que é estabelecida para a aquisição do conhecimento. Acredito que Benjamin percebe que lida com um objeto e um problema que exigem a reformulação de todo o trajeto tradicional, tomado pela filosofia moderna, para a produção de um conhecimento.

Tendo em vista que sua concepção de história busca jogar luz sobre passados difamados, esquecidos ou menosprezados e torná-los reais e concretos no presente, por meio de uma reorientação epistemológica do conceito de origem, é possível usar a ideia de Boaventura para localizar a concepção benjaminiana de história. No pensamento de Benjamin, a filosofia da história tem como ponto de ignorância o *esquecimento* legado às ideias não concretizadas e sonhadas pela humanidade. A formulação da tarefa da filosofia como um modo de permitir ao objeto que se apresente e que seja apresentado pelo investigador-historiador-filósofo é o meio pelo qual é possível acessar a origem desse passado esquecido, realizando a produção de um conhecimento que leve a sua *restauração*¹⁷. Eis, então, como se formula a hipótese que virá a explicar o primeiro

¹⁷ Restauração, que é, como se verá no *Capítulo I*, sempre incompleta e inacabada.

problema a que se dedicará essa pesquisa: parto do pressuposto de que a concepção benjaminiana de história é formulada por um modo específico de examinar seu objeto de estudo, em que a trajetória do conhecimento produzido parte de um ponto A de *esquecimento* em direção a um ponto B de *restauração* do objeto¹⁸.

Os argumentos necessários para a construção dessa metodologia serão investigados no *Capítulo I* desse trabalho. Nele, pretendo demonstrar como o “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão* instrui: primeiramente, que tipo de relação o investigador deve estabelecer com os fatos históricos para alcançar um conhecimento que seja restaurativo, isto é, quais são os elementos que compõem a epistemologia benjaminiana que embasa sua concepção de história; como Benjamin edifica a tarefa da filosofia como apresentação da verdade por meio dessa orientação epistemológica específica; como a apresentação da verdade é capaz de fazer emergir uma origem e, assim, restaurar um passado esquecido ou difamado.

Restaurar para quê? A Revolução como atualização do passado, por meio de sua – constante – restauração.

Caracterizada como um movimento de restauração – sempre incompleta e inacabada –, a concepção benjaminiana de história é, portanto, uma vivificadora de experiências silenciadas. Recuperar o passado despojado é seu alvo axial. A emersão de uma origem, por meio da apresentação das ideias, seu método. Não obstante, sua concepção de história abarca ainda um último elemento essencial, desenvolvido pelo filósofo, em especial nos textos de cunho materialista histórico: a necessidade de fazer *justiça* ao passado, isto é, de fazer justiça àquelas experiências que foram silenciadas. Tal característica política da concepção benjaminiana de história é perceptível na tese III das teses “Sobre o conceito de história”. Nela, o filósofo afirma que:

O cronista, que narra os acontecimentos em cadeia, sem distinguir entre grandes e pequenos, faz jus à verdade, na medida em que nada do que uma vez aconteceu pode ser dado como perdido para a história. É verdade que só à humanidade redimida será dada a plenitude do seu passado. E isso quer dizer que só para a humanidade redimida o passado se tornará citável em

¹⁸ Partir de um ponto A de esquecimento para um ponto B de restauração pode dar a impressão de que trato a respeito da existência de uma linearidade no pensamento de Benjamin, o que não é o caso. O ponto B não é uma linha linear na qual se avança, mas sim o alvo da concepção benjaminiana de história. Não se trata de linearidade, afinal, o próprio método de análise de Benjamin, como se verá à frente, pressupõe a quebra com qualquer linearidade do pensamento. A restauração não é o fim de um percurso de conhecimento, mas sim o seu alvo.

cada um dos seus momentos. Cada um dos instantes que ela viveu se torna uma *citation à l'ordre du jour* – e esse dia é o do Juízo Final (BENJAMIN, 2019a, p. 10).

Tornar o passado silenciado citável, fazê-lo visível, sem distinguir entre acontecimentos grandes ou pequenos – isto é, sem a valoração a respeito de qual acontecimento histórico é louvável ou difamatório – é o modo proposto por Benjamin para fazer justiça à verdade. Fazer justiça à verdade, vale salientar, é recuperar o passado de modo a transformá-lo no presente em uma experiência única¹⁹, que o *atualize*, isto é, que torne visível os ecos de tais experiências ainda presentes agora na realidade e clame por justiça tanto pelo passado, quanto pelo presente. A atualização do passado – conceito central dos textos materialistas históricos do filósofo – é, portanto, um procedimento de mobilização de forças que faça justiça a todo pensamento difamado, menosprezado e esquecido, de modo a interromper o contínuo da história que o silenciou. No *Capítulo II* desta pesquisa, voltar-me-ei, então, à compreensão de como a apresentação da verdade, processo que faz possível as experiências do passado tornarem-se citáveis, é, também, na concepção benjaminiana de história, uma sólida base para mobilizar as forças necessárias para agir, no presente, em nome da emancipação social. Isto é, no *Capítulo II*, será analisado como o processo de emersão de uma origem, que torna o passado citável, é capaz de atualizar experiências pretéritas silenciadas e quebrar o contínuo da história.

Por meio das análises que formam os dois primeiros capítulos desta pesquisa, tem-se, então, o alcance e significado da concepção benjaminiana de história. Compreender tal concepção é essencial para analisar o problema que, de fato, motivou esta pesquisa. Ele pode ser apresentado a partir de um curto texto do filósofo, escrito provavelmente entre 1921 e 1922, e nomeado por Adorno de “Fragmento teológico-político”. Neste escrito, Benjamin afirma que:

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*) (BENJAMIN, 2019d, p. 23).

¹⁹ BENJAMIN, 2019a, p. 19.

Neste texto tão sibilino, cabe notar a seguinte problemática: como pode Benjamin ser um autor que pensa um conceito de história que é revolucionário e, ao mesmo tempo, não é teleológico? Ou seja, como Benjamin articula uma concepção de história que não tenha a emancipação – o Reino de Deus – como alvo (Ziel) da *dynamis* histórica e, contudo, simultaneamente, sustente as forças necessárias para que as classes revolucionárias – o próprio Messias – concretizem a emancipação? Como conciliar, numa teoria, uma recusa à dogmática teleológica – que estabelece o fim da história, sem levar em conta a ação humana na história – com as possibilidades de emancipação da humanidade? Isto é, como pensar a revolução e a emancipação social sem estabelecê-la como causa final da história? Como pode o Messias concretizar a revolução? Qual papel ele desempenha?

No *Capítulo III*, portanto, analisarei estas questões propondo uma interpretação do texto “Fragmento teológico-político”, à luz da concepção de história investigada ao longo dos primeiros dois capítulos. Isto é, demonstrarei que Benjamin não pensa a revolução como *telos* da história, mas sim como um processo constante de atualização das experiências injustiçadas e silenciadas no passado – e presente! – da história da humanidade – processo que somente pode ser concretizado pelo Messias, isto é, pelas classes revolucionárias.

Capítulo I – A salvação platônica como tarefa da filosofia. Uma definição epistemologicamente orientada da concepção benjaminiana de história.

*Uma pequenina luz bruxuleante
Não na distância brilhando no extremo da estrada
Aqui no meio de nós e a multidão em volta
Une toute petite lumière
Just a little light
Una picolla, em todas as línguas do mundo
[...] Uma pequenina luz bruxuleante e muda
Como a exactidão, como a firmeza, como a justiça
Apenas como elas
Mas brilha
Não na distância. Aqui
No meio de nós
Brilha*

JORGE DE SENA, Fidelidade.

*Tudo me chama: a porta, a escada, os muros
as lajes sobre mortos ainda vivos,
dos seus próprios assuntos inseguros.
[...] E assim me acenam por todos os lados.
Porque a voz que tiveram ficou presa
na sentença dos homens e dos fados.*

CECÍLIA MEIRELES, Romanceiro da Inconfidência.

A preocupação axial de Benjamin é a de propor uma concepção de história que não seja uma descrição dos eventos históricos, mas sim que esteja munida de ferramentas suficientes para atuar na transformação da realidade no presente. Benjamin percebe, desde muito jovem, os perigos reais de se acreditar que a história autonomamente se realiza e cumpre um fim pré-determinado por ela mesma. É, portanto, à concepção progressista e teleológica de história que Benjamin se oporá no decorrer de toda sua vida. O pensador, então, dedica-se à construção de um modo de compreender a história livre da dogmática teleológica do progressismo. Esse objetivo é descrito no texto do “Diário”, no qual o autor expõe, nitidamente, sua busca por demonstrar uma concepção de história, em que o conceito progressista de desenvolvimento seja completamente reprimido pelo conceito de origem²⁰. Para a formulação de um conceito de história, a utilização desta categoria, no lugar do conceito de desenvolvimento (*Entwicklung*), é motivada por uma dupla razão: de um lado, ela

²⁰ BENJAMIN, 1985, p. 442-443.

dissolve o dogmatismo teleológico do pensamento progressista; de outro, a identificação de uma origem deve promover a restauração – incompleta e inacabada – de um passado difamado e legado ao esquecimento – o que é, na terminologia empregada pelo filósofo, promover a salvação platônica dos acontecimentos históricos. Salvação platônica é o conceito-chave que tornará possível que uma origem – enquanto núcleo central da concepção benjaminiana de história – possa atuar na transformação da realidade. A salvação cumpre a função de reconhecer, de reconstituir, não só um saber, mas também um modo de vida esquecido, desprezado ou difamado. Recuperar a dignidade e o direito à existência de ideias derrotadas pelo avanço do progresso é a função da salvação platônica.

Benjamin percebe que, para que se possa executar um movimento de restauração de uma ideia derrotada no decorrer dos anos, é necessário outro olhar para o objeto, o qual o investigador procura recuperar. Isto é, se o interesse do historiador é atravessado pelo anseio de restauração de um passado, pela recuperação do estatuto de sua dignidade, torna-se necessário construir uma epistemologia – um modo de conhecer –, que não se preocupe com a descrição dos fatos históricos, mas, sim, com a restauração das experiências esquecidas. É, portanto, por meio da construção de uma relação sujeito-objeto restaurativa, que Benjamin fundamentará não só sua concepção de história, mas também o modo de olhar, com o qual é possível realizar uma análise histórica. Neste capítulo, então, debruçar-me-ei sobre a epistemologia benjaminiana, tendo em vista compreender como ela se vê munida de ferramentas para realizar um movimento de restauração de um passado esquecido. Em outras palavras, este capítulo dedica-se a explicar como um redirecionamento epistemologicamente orientado para a filosofia embasa a concepção de história de Benjamin.

O texto de Benjamin que melhor condensa a dimensão epistemológica de sua concepção de história é o “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão*. Não obstante, voltar-se a este texto impõe ao pesquisador que se dedique à tarefa alguns desafios. O texto é composto de páginas densas, obscuras, assumidamente esotéricas e, mesmo assim, rigorosas²¹. Ele é um escrito de definições sintéticas e sibilinas,

²¹ GAGNEBIN, 2014a, p. 63.

constantemente apresentadas por imagens, as quais, por um lado, potencializam o pensamento do autor, mas, por outro lado, dificultam ao leitor a compreensão das proposições ali presentes. É uma obra, portanto, de difícil acesso. O próprio Benjamin, em carta a Scholem de 13 de junho de 1924, assume que, dada a pressa para a finalização e entrega do trabalho da *Habilitation*, o “Prefácio” resultaria um pouco prematuro, já que o amadurecimento daquilo que ali foi exposto – em especial as ideias epistemológicas – exigiria um aprofundamento no decorrer de anos ou, talvez, décadas²².

Tendo em vista amenizar a dificuldade imposta pelo texto, em minha análise utilizarei dois recursos, quando eles se mostrarem necessários: primeiramente, retomarei outras obras do autor que auxiliem na compreensão das lacunas e obscuridades dos argumentos ali presentes. Mesmo que a obra benjaminiana passe por diversas transformações no decorrer dos anos, a concepção de história do autor se sustenta desde seus primeiros escritos de juventude, até a obra de maturidade²³. Por isso, não deve haver dificuldades que se manifestem ao utilizar outros textos do autor que possam jogar luz ao “Prefácio”. Ademais, a fim de tornar evidente o alcance das definições epistemológicas do filósofo, utilizarei um exemplo, exposto a seguir, que será retomado com o intuito de dar corpo à argumentação de Benjamin. O exemplo é um acontecimento experienciado por Fanon e narrado em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*. Na obra, Fanon conta que caminhava pelas ruas de Paris, quando se cruza com uma mãe e seu filho pequeno. Neste momento, ocorre a seguinte cena:

“Olhe, um preto!” Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.

“Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia.

“Olhe, um preto!” O círculo fechava-se, pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

“Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível.

[...] Naquela época, desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o outro, com o branco que impiedosamente me aprisionava, eu me distanciei

²² BENJAMIN, 1994, p. 242.

²³ Como já visto, na *Apresentação do problema*, desde seus primeiros textos, como “A vida dos estudantes”, até as teses “Sobre o conceito de história” – seu último escrito –, Benjamin dedica-se a dois pontos em comum: à crítica ao tempo homogêneo e vazio de uma concepção progressista de história; e à proposta de um conceito alternativo de história, o qual possa atuar na realidade.

para longe, para muito longe do meu estar-aqui, constituindo-me como objeto. O que é que isso significava para mim, senão um desalojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? No entanto, eu não queria esta reconsideração, esta esquematização. Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente.

Mas rejeitava qualquer infecção afetiva. Queria ser homem, nada mais do que um homem.

[...] Onde me situar? Ou melhor, onde me meter? Martinicano, originário de “nossas” velhas colônias. Onde me esconder?

Olhe o preto! ... Mamãe, um preto! ... Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue, monsieur, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós...

Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! [...] o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer!

[...] – Olhe, ele é bonito, esse preto...

– O preto bonito tá cagando pra você, madame!

A vergonha ornamentou o rosto da madame. Enfim eu ficava livre de minhas ruminacões. No mesmo momento compreendi duas coisas: identificava meus inimigos e provocava escândalo. Completamente satisfeito. Íamos, enfim, poder nos divertir.

Tendo o campo de batalha sido delimitado, entrei na luta.

[...] Desde que era impossível livrar-me de um *complexo inato*, decidi me afirmar como Negro. Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer (FANON, 2008, p. 105-108).

Com esse acontecimento experienciado pelo autor martinicano, não é meu objetivo estabelecer uma discussão sobre o racismo estrutural que acompanha as sociedades capitalistas não só na época de Fanon, mas até os dias de hoje. Não pretendo debruçar-me sobre este problema. Com a experiência vivida por Fanon, pretendo apenas ligar a argumentação de Benjamin a um acontecimento histórico que seja correspondente com a concepção de história proposta pelo autor, tornando, assim, mais compreensíveis as ideias do filósofo. A intenção que reside no uso da passagem é a de compreender como este acontecimento serve de exemplo ao capítulo por manifestar a subjugação que sofre o negro, assim como o anseio e possibilidade de salvação no reconhecimento do negro como tal – nas palavras de Fanon, “um homem entre outros homens” – com sua própria história de homem, diferente da do homem branco, europeu. A experiência vivida por Fanon, então, aparecerá no capítulo como um exemplo da possibilidade de salvação platônica dos fenômenos. Ela auxiliará, portanto,

minha hipótese de trabalho presente na *Apresentação do problema*: de que a epistemologia benjaminiana é um saber que parte de um ponto A de *esquecimento* para um ponto B de *restauração*.

Relação sujeito-objeto nos moldes benjaminianos: proposta para um novo (e arcaico!) ponto de partida para a filosofia.

Ariano Suassuna, no decorrer de suas últimas décadas de vida, dedicou parte de seu tempo a proferir diversas palestras, nas quais abordava, sempre com bom humor, ideias, experiências, pensamentos e, claro, a boa, velha e brasileira contação de casos. Numa dessas conferências, o antigo professor de Estética da Universidade Federal de Pernambuco trata jocosamente a respeito da filosofia transcendental de Kant. Nela, Suassuna narra o seguinte:

Eu não sei se vocês, se algum de vocês talvez [seja] estudante de filosofia, eu não sei. Se for, olhe: eu sou o anti-Kant. Eu não gosto desse filósofo alemão chamado Kant. Porque Kant, no meu entender, Kant era um hipócrita. Porque... eu vou dizer a ideia que aquele sujeito falou. [Suassuna pega um copo]. Você está aqui, a gente olha e diz: “isso é um copo”. Pois bem, Kant dizia que não existe maneira de provar que esse copo, que o copo que eu vejo, é o mesmo que cada um de vocês veem, nem pode provar que esse copo, real, é o mesmo que se encontra dentro da minha consciência. [...] Ele chamava o copo real de o copo em si. Eu não sei se o copo em si é igual ao fenômeno, que é o copo, enquanto aparece dentro da minha consciência. Tá certo, quando é um copo, que fica ali quietinho..., mas se estivesse uma onça aqui eu queria ver se Kant não corria. É por isso que eu digo que ele é hipócrita, tá certo? É hipócrita! Porque ele corria do mesmo jeito. Ele não ia indagar: “eu não sei se a onça que está ali corresponde à onça que está na minha consciência, nem se a onça na minha consciência é igual à desse homem que tá aí”. Ele corria como eu corro!²⁴

O tom cômico da crítica de Suassuna a Kant expõe uma característica típica da filosofia (moderna!) da qual Benjamin buscará fortemente se afastar: uma investigação filosófica na qual o sujeito investigador analisa o objeto sem ser por este afetado. De fato, Kant é um autor cuja notoriedade emerge justamente da qualidade de suas investigações a respeito dos limites do que é ou não cognoscível ao sujeito. Não obstante – e eis a beleza da brincadeira de Suassuna – Kant, ao voltar sua atenção aos limites do que é ou não conhecível ao sujeito transcendental, bloqueia qualquer possibilidade de estabelecer uma relação com o objeto, em que este possa apresentar-

²⁴ Há diversas partes das palestras e conferências de Suassuna disponíveis no Youtube. A fala citada está disponível no link, à frente, acessado no dia 20/03/2022. https://www.youtube.com/watch?v=0UUdj_Oqbto&ab_channel=EliakimAguino.

se ao sujeito. Em outras palavras: o eixo axial da investigação kantiana é o sujeito e, mesmo quando o sujeito pensa um objeto do real, ele trata a respeito de seus próprios limites para a apreensão daquele objeto – não do que o objeto aparenta, apresenta ou significa ao investigador. A burlesca afirmação de Suassuna contra Kant fundamenta-se na percepção de que este autor, por mais notório que seja, produz uma teoria, que encontra sua força numa investigação que se realiza de dentro de sua Torre de Marfim. Lá, do alto da torre, o sujeito encontra abrigo para se questionar se uma onça em si é igual à onça presente em sua consciência ou se a onça presente em sua consciência é igual à onça presente na consciência de todos os outros homens. De outro lado, se retirado de sua torre, o investigador, ao se deparar, deveras, com uma onça, não terá em mãos nenhum saber que lhe possibilite estabelecer uma relação real com o objeto que com ele se choca – ele saberá apenas correr da onça, como tentam fazer todos os outros que se deparam em seu caminho com o felino. Isto é, ao estabelecer o limite da filosofia nas condições de conhecer do sujeito transcendental, Kant produz um pensamento potente o suficiente para estabelecer até que ponto é possível conhecer um objeto, contudo, não há nenhum argumento que trate a respeito de como o sujeito se relaciona com o objeto.

Mesmo que com fins mais humorísticos do que acadêmicos, a crítica de Suassuna apresenta algo muito parecido com o modo com que Benjamin, rapidamente e sem um grande aprofundamento²⁵, tratará, no “Prefácio”, o pensamento filosófico que se caracteriza pela construção de um sistema. Neste texto, Benjamin aponta para o risco de a filosofia desaguar numa espécie de acomodamento, quando pensada a partir de um sistema construído numa Torre de Marfim, pois o sistema incorre no perigo de tentar capturar a verdade “numa teia de aranha estendida entre várias formas de conhecimento, como se ela [a verdade] voasse de fora para cair aí”²⁶. Isto é, a filosofia, ao se dedicar a, primeiramente, definir os limites do que é conhecível ao sujeito, estabelece um campo do cognoscível, como se fosse uma teia de aranha, que somente captura como verdadeiro os objetos que acabam prendendo-se a ela. Portanto, o

²⁵ Vale relembrar, como foi exposto na *Apresentação do Problema*, que Benjamin não será um autor que dedicará ampla e esmiuçada argumentação contrária às ideias das quais ele busca se afastar. Elas aparecem sempre na forma de filosofemas, os quais sintetizam sua crítica, que não atingirá, em momento algum, níveis de pormenores.

²⁶ BENJAMIN, 2020a, p. 16.

sistema filosófico tem mais a dizer sobre a estrutura que torna possível estabelecer o que é ou não cognoscível de um objeto do que sobre o próprio objeto²⁷.

O interesse de Benjamin volta-se, então, a um pensamento filosófico em que a verdade não é concebida a partir de uma discussão sobre o que é ou não possível ao sujeito conhecer indubitavelmente. Pelo contrário, seu interesse reside em estabelecer um discurso da verdade por meio de como o objeto se apresenta a si mesmo ao sujeito. Seguindo a brincadeira de Suassuna, a filosofia benjaminiana, portanto, não se preocuparia em questionar se a onça em si corresponde à onça em minha consciência, mas sim questionaria por um modo de compreender o que é a onça que se apresenta para mim, o investigador²⁸. Justamente por isso, Benjamin faz questão de delimitar, no “Prefácio”, a diferença entre a verdade e o conhecimento. Segundo o pensador:

A verdade [...] furta-se a toda e qualquer projeção no domínio do conhecimento. O conhecimento é um haver. O seu próprio objeto é determinado pela necessidade de ser apropriado pela consciência, ainda que

²⁷ Gagnebin sintetiza o método do qual Benjamin busca se distanciar, ao afirmar que: “A *démarche* do conhecimento [...] caracteriza-se pelo seu alvo: possuir [...] o objeto, mesmo que esse último seja reconhecido como produto da consciência. Trata-se sempre de saber qual é o caminho correto, qual *método* permite ao sujeito apoderar-se do objeto. O método é, portanto, definido pelo rigor da trajetória (Descartes) e/ou pelas condições transcendentais de apreensão do sujeito do conhecimento (Kant). Nesse sentido, as qualidades do objeto não influem sobre o caminho de sua aquisição, mas somente delimitam seu pertencimento ou não ao domínio do conhecível” (GAGNEBIN, 2014a, p. 71).

²⁸ Vale, aqui, fazer uma ressalva: cito a fala de Suassuna apenas com o objetivo de, didaticamente, trazer luz à argumentação de que a filosofia de Benjamin foge ao escopo moderno de um pensamento filosófico dedicado a um método que estabelece para o verdadeiro os limites do que é ou não cognoscível. Se a fala do pensador brasileiro for tomada neste trabalho sem essa atenção necessária, pode-se incorrer no erro de se cogitar que a proposta de tarefa para a filosofia presente no “Prefácio” se preocuparia com uma discussão ontológica a respeito do que é a onça e isso não ocorre. Não é que não haja uma discussão ontológica presente no texto; muito pelo contrário, o “Prefácio” é um texto marcado por uma relação íntima entre ontologia, filosofia da linguagem, estética, metafísica, epistemologia e filosofia da história. Outrossim, não é porque Benjamin não ofereça ferramentas teóricas para argumentar a respeito do que seria uma onça – essa discussão poderia ser ontologicamente edificada a partir de outros textos do autor, como, por exemplo, o ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. Deixo essa nota de precaução, pois a discussão ontológica que é de interesse nessa pesquisa não tocaria no problema: “afinal, o que é uma onça?”. Isso se dá pelo seguinte motivo: como logo se verá neste trabalho, Benjamin estabelece a linguagem como meio para que um objeto possa se apresentar ao investigador. Benjamin apresenta a existência de dois tipos distintos de linguagem no ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”: um modo de linguagem geral, na qual as coisas comunicam sua essência; e uma linguagem humana, a qual é caracterizada pela qualidade de ser uma linguagem nomeadora. A linguagem na qual uma onça comunicaria sua essência seria por meio da linguagem em geral e será tema de nossa discussão apenas a linguagem nomeadora dos homens – linguagem que torna possível uma apresentação filosófica de um objeto, assim como uma discussão a respeito da história. Por isso, reafirmo: é necessário compreender o exemplo da onça supracitado apenas como uma argumentação que joga luz à proposta benjaminiana de propor uma filosofia alternativa à filosofia sistêmica; não se deve imaginar que os argumentos presentes no “Prefácio” tornarão acessíveis uma ideia ontológica de onça, por mais que seja possível cogitar essa argumentação por meio de outros textos do autor.

seja uma consciência transcendental. É próprio dele um caráter de posse [...]. Esse caráter de posse não tem uma existência prévia como algo que se auto determine. Ora, é precisamente isso que se passa com a verdade. O método, que para o conhecimento é um caminho para chegar ao objeto de apropriação – ainda que pela sua produção na consciência –, é para a verdade apresentação de si mesma, e por isso algo que é dado juntamente com ela, como forma. Esta forma não é inerente a uma conexão estrutural na consciência, como faz a metodologia do conhecimento, mas a um ser (BENJAMIN, 2020a, p. 17-18)²⁹.

Benjamin, então, estabelece uma cisão entre a verdade e o conhecimento. Conhecimento é posse. O conhecimento entra na alçada dos saberes daquilo que é possível ou não ao sujeito conhecer. Contudo, um conhecimento, nunca terá uma existência prévia, pois ele apenas existe enquanto cognoscível ou não ao e no sujeito. O conhecimento é limitado à esfera do sujeito e, por isso, não tem nada a dizer sobre a coisa investigada. Por outro lado, a verdade, para o filósofo, diz respeito a algo que possui uma existência prévia, que se autodetermina e tem a capacidade de se expor, de apresentar-se ao investigador. Nessa auto apresentação do objeto, o método preparado para capturar a verdade é dado, junto à apresentação, como forma; forma que é definida como uma conexão estrutural inerente ao ser que se apresenta ao pesquisador. Benjamin, então, recupera³⁰ um modo de filosofar, que ele considera o único certamente preparado para trazer à tona a verdade de um ser. Contudo, esse propósito levanta uma pergunta: se não são mais as condições transcendentais que estabelecem o lugar no qual é possível pensar a filosofia, em que se assenta a possibilidade do objeto investigado se auto apresentar para o investigador? Isto é, o que sustenta uma análise

²⁹ Tradução de João Barrento com alterações minhas. Diferente do tradutor, optei por traduzir *Darstellung* por apresentação, seguindo, assim, a coerente proposta de Gagnebin de traduzir, neste texto, *Darstellung* por apresentação/exposição e *darstellen* por apresentar/expor. Segundo Gagnebin (2014a, p. 63-64), há um risco em optar, como fizeram Barrento e Rouanet, por traduzir *Darstellung* por representação (por mais que seja uma tradução possível), pois isso poderia aproximar Benjamin da linha da filosofia da representação – “[...] que concebe a representação no sentido clássico de imagem mental de objetos exteriores ao sujeito (GAGNEBIN, 2014a, p. 64) –, linha filosófica da qual Benjamin busca, também, distanciar-se. Citarei, no decorrer de meu texto, a tradução de João Barrento sempre com a alteração destes termos quando aparecerem.

³⁰ Digo que Benjamin recupera um filosofar, ao invés de afirmar que o pensador cria nova forma de se estabelecer uma relação sujeito-objeto, pois o próprio filósofo evidencia que a filosofia como apresentação da verdade emerge com o escopo de recuperar uma tarefa filosófica deixada de lado pela filosofia moderna: a forma filosófica do tratado medieval. Segundo o autor: “Se a filosofia quiser conservar a lei de sua forma [...] como apresentação da verdade, então aquilo que mais importa deve ser a prática dessa sua forma [...]. Tal prática impôs-se em todas as épocas para as quais foi evidente a essência não delimitável do verdadeiro, sob uma forma propedêutica que pode ser designada pelo termo escolástico de ‘tratado’” (BENJAMIN, 2020a, p. 16). Tal modo de conceber o filosofar não é isento de método, mas consiste justamente na criação de um belo oxímoro (GAGNEBIN, 2014a, p. 70). Como realizar a montagem desse oxímoro é o que pretendo demonstrar à frente.

filosófica nos moldes benjaminianos? Uma possível resposta a essa pergunta aparece logo no primeiro parágrafo do “Prefácio”, em que o autor afirma que:

A doutrina filosófica assenta na codificação histórica, e por isso não pode ser invocada *more geometrico*. Do mesmo modo que a matemática mostra claramente que a eliminação total do problema da apresentação, reivindicada por toda a didática rigorosamente objetiva, é o traço distintivo do conhecimento autêntico, assim também é igualmente decisiva a sua renúncia à esfera da verdade, que é o objeto intencional da linguagem (BENJAMIN, 2020a, p. 15-16)³¹.

Essa passagem evidencia o lugar no qual a filosofia benjaminiana encontra seus alicerces: na linguagem. Isto é, Benjamin reivindica para a filosofia a possibilidade de se assentar não nos limites do que é possível ou não ao sujeito conhecer, com a certeza arranjada de seu método, mas sim naquilo que é possível conhecer de um objeto por meio do que ele manifesta na linguagem. Não obstante, o “Prefácio” não é um escrito no qual o autor se prolonga na discussão a respeito desse tema. Para que se possa compreender como a linguagem é um alicerce à filosofia, assim como pensa o filósofo, torna-se necessário que a discussão se volte a outro texto, a saber, o ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”.

A linguagem como alicerce da filosofia.

Contrário à construção de um filosofar, cujo escopo seja a compreensão do que é ou não cognoscível ao sujeito, Benjamin estabelece novo núcleo, sobre o qual seu pensamento filosófico deve se assentar. Como já afirmado, seu alicerce para a filosofia, no “Prefácio”, é a linguagem – ou a língua³² –, em especial, aquilo que a linguagem é capaz de comunicar de um ser. Em outras palavras, a linguagem torna-se a única morada da verdade³³, que deve ser apresentada pela filosofia. Voltar-se ao ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” parece a via mais segura para compreender a discussão a respeito da linguagem, presente no “Prefácio”, pois o

³¹ Tradução de João Barrento com algumas alterações minhas. Além de optar por traduzir *Darstellungsproblem* por “problema da apresentação”, ao invés de “problema da representação”, como faz João Barrento – por motivos que já foram explicados anteriormente – optei por traduzir *Sprachen* por “linguagem”, ao invés de traduzir por “línguas naturais”, como faz Barrento – seguindo, assim, a opção de tradução oferecida por Rouanet (BENJAMIN, 1984, p. 49).

³² Trato língua e linguagem como sinônimos aqui, pois ambas são traduções, na edição brasileira, da mesma palavra alemã: *Sprache*. Para mais informações sobre as razões da tradutora optar pela tradução de *Sprache* por ambas as palavras, a depender do momento, vide a nota de rodapé, escrita por Gagnebin, na edição citada do ensaio, presente nas páginas 49-50.

³³ A afirmação de que “a verdade tem sua casa, seu palácio ancestral, na linguagem” é do próprio filósofo, em carta a Hofmannsthal, de 13 de janeiro de 1924 (BENJAMIN, 1994, p. 228).

próprio filósofo aponta para quão intimamente ligadas as ideias presentes nestes dois textos se encontram. Em carta a Scholem de 19 de fevereiro de 1925, Benjamin afirma que o “Prefácio” ao livro sobre o drama barroco é uma espécie de segundo estágio de seu ensaio sobre a linguagem³⁴. Dirijo a discussão para este texto, buscando compreender as ideias necessárias para a fundamentação do filosofar na linguagem³⁵. No ensaio, Benjamin elabora uma crítica ao que ele define como concepção burguesa da linguagem – concepção esta que se limita a compreender a linguagem como um simples instrumento de troca de informações³⁶. Para Benjamin, a língua cumpre um papel muito mais amplo, orientado à manifestação da vida espiritual humana. O que está em jogo, neste ensaio, é o desenvolvimento de uma teoria da linguagem, fundada numa relação imanente com o judaísmo e com o primeiro capítulo do Gênesis, cujo resultado faça com que a linguagem não se reduza a um mero instrumento ou signo, mas que ela se defina como um *medium*, em que a essência espiritual dos homens ou das coisas é comunicada de forma imediata. Estas características já estão presentes logo no primeiro parágrafo do ensaio. Cito-o a seguir:

Toda manifestação da vida espiritual humana pode ser concebida como uma espécie de linguagem, e essa concepção leva, em toda parte [...] a novos questionamentos. Pode-se falar de uma linguagem da música e da escultura, de uma linguagem da jurisprudência que nada têm a ver, imediatamente, com as línguas em que estão redigidas as sentenças dos tribunais ingleses e alemães; pode-se falar de uma linguagem da técnica que não é a língua especializada dos técnicos. Nesse contexto, língua, ou linguagem, significa o princípio que se volta para a comunicação de conteúdos espirituais nos domínios em questão [...]. Resumindo: toda a comunicação de conteúdos espirituais é língua, linguagem, sendo a comunicação pela palavra apenas um caso particular (BENJAMIN, 2013a, p. 49-50).

Eis, então, o ponto de partida de Benjamin: é na linguagem que a essência espiritual do homem e das coisas se comunica. Por isso, tudo que é comunicado, tudo que tem expressão, é manifestação de uma essência espiritual na linguagem (ou, nos

³⁴ BENJAMIN, 1994, p. 261.

³⁵ Vale retomar que meu interesse por este ensaio de Benjamin se volta unicamente à esfera da linguagem que concerne à manifestação da vida espiritual humana – pois esta abordagem da língua será fundamental para a compreensão da concepção benjaminiana de história. Contudo, o alcance desse ensaio é extremamente mais amplo. Nele, Benjamin não trata somente a respeito da linguagem humana – nomeadora –, mas também da linguagem em geral, tanto da natureza animada, quanto da inanimada. O alcance metafísico da argumentação de Benjamin nesse ensaio é imenso e ainda pouco explorado e, por isso, para que não ocorram confusões, reitero que busco retomar do ensaio apenas a argumentação necessária que dará base ao modo pelo qual é possível que os homens manifestem sua essência espiritual.

³⁶ MACHADO, 2004, p. 69.

termos do ensaio, é a essência linguística, que manifesta sua essência espiritual correspondente). Benjamin aponta para este dado como uma espécie de axioma necessário à teoria da linguagem ao afirmar que “o fato de que não podemos representar para nós mesmos nada que não comunique, através da expressão, sua essência espiritual, é um conhecimento pleno de conteúdo”³⁷. Isto é, não há nada que pode ganhar expressão sem que se manifeste na linguagem. A língua, então, comunica a essência espiritual que lhe corresponde. Assim, é conferida à linguagem um significado mais abrangente daquele que estamos acostumados: linguagem é tudo aquilo que comunica alguma coisa – melhor: linguagem é tudo aquilo que comunica, na essência linguística, a essência espiritual da coisa. As coisas e a natureza, por isso, possuem uma linguagem muda³⁸, que comunica sua essência espiritual. Tudo que existe, para Benjamin, possui uma linguagem, que, na sua essência linguística, comunica sua essência espiritual, na medida em que esta é comunicável. Sobre o assunto, Benjamin afirma que:

A linguagem dessa lâmpada, por exemplo, não comunica a lâmpada (pois a essência espiritual da lâmpada, na medida em que é comunicável, não é em absoluto a própria lâmpada), mas a lâmpada-linguagem, a lâmpada-na-linguagem, a lâmpada-na-expressão. Pois na linguagem é assim: *a essência linguística das coisas é sua linguagem*. A compreensão da teoria da linguagem depende da capacidade de levar essa asserção a um grau de clareza que elimine qualquer aparência de tautologia. Essa proposição não é tautológica, pois significa que aquilo que é comunicável em uma essência espiritual é sua linguagem. Tudo repousa nesse “é” (que equivale a dizer “é imediatamente”). Não se trata de dizer que aquilo que em uma essência espiritual é comunicável *se manifesta* mais claramente na sua língua [...]; mas esse elemento *comunicável* é a linguagem mesma sem mediações (BENJAMIN, 2013a, p. 53).

Aquilo que é comunicável de uma essência espiritual é sua linguagem. Essa difícil afirmação cumpre um papel central dentro da teoria da linguagem benjaminiana, pois ela evidencia o principal caráter da linguagem para Benjamin: sua imediatidade, a ausência de mediações. Para defender essa concepção, Benjamin afirma que a essência espiritual das coisas não se comunica *através* da linguagem, mas sim *na* linguagem. Isto é, é *na* língua que a essência espiritual das coisas se comunica, na medida em que ela é comunicável. A lâmpada, seguindo o exemplo de Benjamin, se comunica na sua língua, manifestando, sem mediações, sua essência espiritual comunicável. A essência

³⁷ BENJAMIN, 2013, p. 51.

³⁸ MACHADO, 2004, p. 72.

linguística – aquilo que é comunicável de uma essência espiritual – se comunica na língua. A linguagem, por isso, assume um aspecto de lugar, em que as coisas se manifestam. A linguagem é o *medium* no qual a essência espiritual das coisas se mostra³⁹. A linguagem ser o lugar, em que a essência espiritual das coisas se expõe, é o que faz com que Benjamin a caracterize como mágica.

[...] ela [a linguagem] é, no sentido mais puro, o *medium* da comunicação. A característica própria do *medium*, isto é, a imediatidade de toda comunicação espiritual, é o problema fundamental da teoria da linguagem, e, se quisermos chamar de mágica essa imediatidade, então o problema originário da linguagem é sua magia. Ao mesmo tempo, falar da magia da linguagem significa remeter a outro aspecto: a seu caráter infinito. Este é condicionado por seu caráter imediato. Pois precisamente porque nada se comunica *através* da língua, aquilo que se comunica *na* língua não pode ser limitado nem medido do exterior, e por isso em cada língua reside sua incomensurável, e única em seu gênero, infinitude. É a sua essência linguística, e não seus conteúdos verbais, que define o seu limite (BENJAMIN, 2013a, p. 53-54).

Acontece, aqui então, o deslocamento do lugar, no qual o pensamento de Benjamin encontra seus alicerces: não mais nos limites do que é ou não cognoscível ao sujeito, mas sim naquilo que é apresentado pelo próprio objeto na linguagem – na comunicação de sua essência espiritual na essência linguística – o local onde reside a verdade. Por isso, o filósofo compreende a linguagem não como um meio para a comunicação de alguma coisa, mas sim como o meio, o lugar, a matéria – o *médium*, como nomeia o autor – na qual, sem mediações, as coisas se apresentam a si mesmas. A imediatidade da comunicação da essência espiritual do ser condiciona, necessariamente, que a linguagem seja algo infinito. De fato, não há como medir, limitar ou determinar o ser que se comunica na linguagem; só há a possibilidade de conhecer aquilo que, em determinado momento e espaço, o ser comunica de sua própria essência espiritual. Como não há a possibilidade de delimitar a essência espiritual de um ser que não seja comunicável na sua essência linguística, há de se considerar o seu caráter de possibilidade infinita. Imediatidade e infinitude da linguagem são, portanto, as duas características que fundamentam a teoria da linguagem benjaminiana.

³⁹ Neste ensaio, Benjamin faz uso de duas palavras para tratar sobre o modo como a linguagem se comunica: *Medium* e *Mittel*. *Mittel* é usado para tratar sobre a linguagem burguesa, dada sua significação de “meio para determinado fim”, isto é, pelo seu caráter instrumental. *Medium*, que designa o sentido de meio, enquanto matéria, ambiente, lugar, é usado para tratar sobre a comunicação *na* linguagem, sem mediações. Isto é, a linguagem como *Medium* diz respeito a um modo de compreender a linguagem como lugar em que a essência espiritual se apresenta.

Aparecem aqui características centrais da linguagem em geral: ela (1) é magicamente constituída em sua imediatidade, que comunica a essência espiritual das coisas na sua essência linguística, na medida em que aquela é comunicável; ela (2) é infinita, dado o fato de que não é possível delimitar os limites de uma essência espiritual. A linguagem humana, de outro lado, carrega um conjunto um pouco diverso de características que ultrapassam as limitações da linguagem em geral. Para o pensador, a diferença fundamental da linguagem em geral para a linguagem humana está no fato de que esta é uma linguagem que se comunica em palavras, isto é, a característica central da linguagem humana – que a difere das demais – está no fato de seu caráter de nomeação⁴⁰. Na capacidade de nomear – diferença fundamental da linguagem humana em relação à outra –, no nome, a linguagem se fortalece na possibilidade da comunicação absoluta de sua essência espiritual.

No âmbito da linguagem, o nome possui somente esse sentido e significado, de um nível incomparavelmente alto: ser a essência mais íntima da própria língua. O nome é aquilo *através* do qual nada mais se comunica, e *em* que a própria língua se comunica a si mesma, e de modo absoluto. No nome, a essência espiritual que se comunica é *a* língua. Somente onde a essência espiritual em sua comunicação for a própria língua em sua absoluta totalidade, somente ali estará o nome e lá estará o nome somente. Assim como parte do legado da linguagem humana, o nome garante que *a língua é pura e simplesmente* a essência espiritual do homem; e é somente por isso que o homem é, entre todos os seres dotados de espírito, o único cuja essência espiritual é plenamente comunicável (BENJAMIN, 2013a, p. 56).

Na linguagem humana, especificamente na capacidade nomeadora de sua língua, reside a possibilidade de comunicação absoluta, total, da essência espiritual humana – e das coisas. De fato, pegando o exemplo exposto pelo próprio autor no texto e citado anteriormente, se se pensa na linguagem, na qual uma lâmpada se comunica, esta será sempre comunicação imediata da essência espiritual da lâmpada, na medida em que esta é comunicável. Contudo, a essência linguística da lâmpada jamais poderá apresentar-se a si mesma integralmente, pois esta está sempre condicionada pelo

⁴⁰ Como afirma o autor no texto: “A essência linguística das coisas é a sua linguagem; aplicada ao ser humano, essa afirmação significa que a essência linguística do ser humano é a sua língua. Isso quer dizer que o homem comunica sua própria essência espiritual *na* sua língua. Mas a língua do homem fala em palavras. Portanto, o ser humano comunica sua própria essência espiritual [...] ao *nomear* todas as outras coisas. Mas conhecemos outras linguagens que nomeiam as coisas? Que não se faça aqui a objeção de que não conhecemos nenhuma outra linguagem que não seja a do homem, pois isso não é verdade. O que não conhecemos fora da linguagem humana é uma linguagem *nomeadora*” (BENJAMIN, 2013a, p. 54).

espaço, tempo e perspectiva de seu interlocutor. Entretanto, no nome “lâmpada” – na linguagem humana nomeadora que e quando comunica a lâmpada – pode se condensar o sentido de toda as possibilidades de manifestação da essência linguística de uma lâmpada, tornando, assim, possível conhecê-la em absoluto, em sua totalidade. O nome é, então, o conhecimento total da essência espiritual, manifestado na língua. Ele condensa em sua totalidade todos os graus de sentido que um ser possui⁴¹. No ensaio sobre a linguagem – assim como no “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão*⁴² –, o caráter nomeador da língua humana leva Benjamin a retomar o livro de Gênesis⁴³, considerando Adão, em seu estado paradisíaco, o nomeador das coisas por excelência. Para Benjamin, o pecado original – o conhecimento do bem e do mal – faz com que a totalidade presente no nome seja comprometida por uma nova linguagem – nomeada por Benjamin de burguesa – que perde a capacidade de compreensão da totalidade dos graus de sentido do ser e passa a um funcionamento que comunica “tão-somente um conhecimento exterior, enquanto juízo sobre as coisas”⁴⁴. A respeito do pecado original, Benjamin afirma que:

Para pensar o nexos essencial da linguagem, o pecado original possui tríplice significação (para não mencionar aqui sua significação mais corriqueira). Ao sair da pura linguagem do nome, o homem transforma a linguagem em meio (a saber, meio para um conhecimento que não lhe é adequado), e com isso a transforma também, pelo menos em parte, em *mero signo*; daí, mais tarde, a pluralidade das línguas. O segundo significado do pecado original é que a partir dele se ergue – enquanto restituição da imediatidade do nome, que nele foi lesada – uma nova imediatidade, a magia do julgamento, que não mais repousa feliz em si mesma. O terceiro significado, que se pode

⁴¹ Benjamin afirma que, no nome, encontram-se diferentes graus de sentido que um mesmo ser pode possuir. No texto, o autor afirma que: “Para a metafísica da linguagem, essa equiparação entre essência espiritual e essência linguística, a qual só conhece diferenças de grau, produz uma gradação de todo o ser espiritual. Essa gradação, que ocorre no interior da própria essência espiritual, não se deixa apreender por nenhuma outra categoria superior, e conduz conseqüentemente a uma gradação de todas as essências, tanto espirituais como linguísticas, segundo graus de existência ou de ser, como aqueles familiares à escolástica medieval no que diz respeito às essências espirituais” (BENJAMIN 2013a, p. 58).

⁴² No ensaio sobre a linguagem, Adão é apresentado como aquele que dá nome às coisas que existem em seu sentido total, simbólico. Ele observa, contempla as coisas a fim de dar a elas um nome correspondente ao seu ser. No “Prefácio”, Adão é retomado para argumentar a respeito do valor simbólico dos nomes, sendo apresentado por Benjamin como “o pai dos homens no papel de pai da filosofia” (BENJAMIN, 2020a, p. 25).

⁴³ Benjamin não retoma o livro bíblico a fim de comprovar o valor de verdade da Bíblia. Como afirma o próprio autor: “Ao se considerar a seguir, com base nos primeiros capítulos do *Gênesis*, a essência da linguagem, não se pretende realizar uma interpretação da Bíblia, nem colocar aqui a Bíblia, objetivamente, enquanto verdade revelada, como base para nossa reflexão, mas sim indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem” (BENJAMIN, 2013a, p. 60).

⁴⁴ MACHADO, 2004, p. 74.

arriscadamente supor, seria o de que também a origem da abstração enquanto capacidade do espírito linguístico deveria ser buscada no pecado original. Pois o bem e o mal se mantêm, sem nome e sem poderem ser nomeados, fora da linguagem que nomeia, aquela linguagem que o homem abandona precisamente no abismo desse perguntar (BENJAMIN, 2013a, p. 68).

A transformação da linguagem em mero signo, em magia do julgamento e abstração são os traços apontados por Benjamin para a perda do valor simbólico que o nome, em seu adâmico estado paradisíaco, possui. A perda do caráter simbólico do nome – sua capacidade de representar uma totalidade, formada pelos graus de sentido que o ser possui – é a consequência daquilo que Benjamin denomina compreensão burguesa da linguagem⁴⁵. A linguagem burguesa se limita, para Benjamin, à esfera da emissão de juízos – à esfera do conhecimento – privando-se da alçada da verdade, que somente pode ser apresentada por meio do valor simbólico que o nome possui. Recuperar o valor simbólico dos nomes, em sua totalidade, a fim de que, assim, a verdade possa, mais uma vez, ser compreendida, é a tarefa que Benjamin atribui à filosofia no “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão* – assim como será a base para a compreensão do conceito de origem, que orienta sua filosofia da história. A tarefa de, por meio da filosofia, fazer com que a verdade dos nomes seja despertada novamente fica nítida numa versão curtíssima do “Prefácio”, que não chegou a ser publicada pelo autor⁴⁶. Nela, Benjamin afirma:

Quero contar pela segunda vez a história da Bela Adormecida.
Dorme na sua sebe espinhosa e um dia, ao fim de muitos anos, acorda.
Mas não com o beijo de um príncipe feliz.
Foi o cozinheiro que a despertou, ao dar ao aprendiz aquela bofetada que, com a força acumulada ao cabo de tantos anos, ressoou pelo palácio inteiro.
Uma linda donzela dorme atrás da sebe espinhosa das páginas que se seguem.
Que nenhum afortunado príncipe, vestindo a esplendorosa armadura da ciência, ouse aproximar-se! Porque ao beijo do noivo ela responde mordendo.

⁴⁵ Como afirma Machado (2014, p. 75), depois do pecado original, o homem perde “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 poder 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 [...] que leva às diferentes línguas”.

⁴⁶ Esta versão do “Prefácio” é a que foi entregue à Universidade de Frankfurt, junto à tese de *Habilitation* de Benjamin. Ele não consta na versão publicada de 1928 do livro sobre o barroco; contudo, o curto texto foi encaminhado a Scholem, em 1926, junto a uma carta que afirmava ser este curto texto uma de suas peças mais bem-sucedidas (BENJAMIN, 1994, p. 293-295).

Para a despertar, o Autor reservou-se o direito de assumir o papel do chefe de cozinha. Há muito tempo que alguém devia ter dado a bofetada que há-de ecoar pelos salões da ciência.

Nessa altura, despertará também a pobre verdade aqui contida, que um dia se picou na antiquada roca de fiar, quando, sem autorização para isso, quis tecer para si própria, numa arrecadação cheia de tralha velha, uma beca professoral (BENJAMIN, 2020a, p. 310).

Nessa versão do “Prefácio”, a princesa – a verdade – adormecida já há muitos anos, não é acordada pelo beijo do príncipe, vestido com a esplendorosa armadura da ciência (positivista!), a quem ela só responde o beijo com mordidas. Benjamin, aqui, aponta para a ineficiência dos sistemas filosóficos e científicos de seu tempo em fazer a verdade ser despertada. Para que a verdade desperte de seu longo sono, só com a bofetada do cozinheiro, que, com o acumulado de força de tantos anos, faz seu tapa ressoar por todo o palácio. É uma missão atribuída à filosofia acordar a donzela da verdade – que só se dá, que só se desperta, como demonstrado, nos nomes. Como pode o cozinheiro bofetear seu ajudante, para que a verdade seja novamente desperta? Passo agora a esse problema.

Uma bofetada de cozinheiro: construção de um olhar filosófico que reconstitua os nomes.

A bofetada, que fará com que a donzela da verdade desperte de seu longo sono, exige do cozinheiro – ou, sem analogias, do filósofo – um modo específico de lidar com seu objeto de investigação diferente das metodologias filosóficas (como o sistema kantiano) e científicas (como o pensamento positivista) do período de Benjamin. No “Prefácio”, ao tratar sobre a verdade, Benjamin afirma que:

A verdade não consiste num intencional que encontraria na empiria a sua determinação, mas na força que marca a própria essência dessa empiria. O ser livre de toda a fenomenalidade, e único detentor dessa força, é o ser do nome. É ele que determina o modo como são dadas as ideias. E estas dão-se, não tanto numa língua primordial, mas antes numa percepção primordial em que as palavras ainda não perderam a aura da sua capacidade de nomear em favor de um significado cognitivo (BENJAMIN, 2020a, p. 24).

A citação evidencia um conjunto de características que envolvem o modo como a atividade filosófica deve orientar-se para que possa fazer com que a verdade seja despertada. Na citação, aponta-se para o fato de que a verdade não é determinada por algo que se encontra na empiria, nos fenômenos, mas sim na força que compõe a própria essência dessa empiria – isto é, na compreensão simbólica de um ser, que só é

possível no nome, livre de toda a fenomenalidade. É o nome – a força essencialmente própria dos fenômenos empíricos – que determina as ideias, as quais são responsáveis pela recuperação do valor simbólico daquele, por meio de uma percepção primordial. A restituição filosófica do valor simbólico do nome só é possível, para Benjamin, por meio da apresentação das ideias. Este é o método proposto para a restauração do significado adâmico dos nomes⁴⁷, que exige, porém, do filósofo uma atitude específica no trato com seu objeto de estudos. Na análise filosófica nos moldes benjaminianos, a relação entre o filósofo e seu objeto de estudo deve ser contemplativa. É necessário ao pesquisador que contemple seu objeto, para que possa conhecer sua verdade. A relação contemplativa junto às coisas já é base do caráter nomeador da linguagem humana adâmica no ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. Nele, Benjamin cita um trecho do poema “O primeiro despertar de Adão e suas primeiras noites bem-aventuradas”, de Friedrich Müller – conhecido escritor e artista alemão –, no qual o poeta narra: “Homem de terra, aproxima-te e, contemplando, torna-te mais perfeito, torna-te mais perfeito pela palavra”⁴⁸; a partir da citação, Benjamin conclui que neste “nexo entre contemplação e nomeação a mudez comunicante das coisas (e dos animais) está intimamente voltada para a linguagem verbal do homem, a qual a acolhe no nome”⁴⁹. É na contemplação do objeto investigado, então, que se torna possível compreender o significado simbólico de seu nome. A concepção da relação investigador-objeto como uma relação contemplativa torna-se mais nítida por meio daquilo que Benjamin expõe no “Prefácio”. Neste texto, o autor afirma que:

Método é caminho não direto. A apresentação como caminho não direto: é esse o caráter metodológico do tratado. A sua primeira característica é a renúncia ao percurso ininterrupto da intenção. O pensamento volta continuamente ao princípio, regressa com minúcia à própria coisa. Este infatigável movimento de respiração é o modo de ser específico da contemplação. De fato, seguindo, na observação de um único objeto, os seus vários níveis de sentido, ela recebe daí, quer o impulso para um arranque constantemente renovado, quer a justificação para a intermitência de seu ritmo (BENJAMIN, 2020a, p. 16-17).

⁴⁷ Como afirma Benjamin no “Prefácio”, “se a apresentação se quiser afirmar como o método próprio do tratado filosófico, terá de ser apresentação das ideias. A verdade, presentificada no bailado das ideias apresentadas, furta-se a toda e qualquer projeção no domínio do conhecimento” (BENJAMIN, 2020a, p. 17).

⁴⁸ BENJAMIN, 2013a, p. 65.

⁴⁹ BENJAMIN, 2013a, p. 65.

Na apresentação da verdade – método responsável pela restituição do valor simbólico dos nomes –, a primeira preocupação do filósofo deve ser a renúncia ao percurso ininterrupto da intenção. Isto é, como afirma Gagnebin⁵⁰, “a renúncia à obediência aos mandamentos da vontade subjetiva do autor”⁵¹. O procedimento adequado ao filósofo não é de ordem intencional, mas “passa, sim, pela imersão e pelo desaparecimento nela”⁵², por meio do processo contemplativo. Aqui, pode perguntar-se: renunciar à intenção em nome de quê? Ao que se responderia: em nome do caminho indireto, em nome da necessidade de constante retorno ao objeto, buscando analisá-lo em seus mais profundos e distintos graus de sentido⁵³. É o movimento de retorno ao objeto que caracteriza a contemplação, podendo, assim, analisá-lo em seus pormenores, captando todos os seus distintos graus de sentido – não apenas os graus que se voltam à vontade intensivo-subjetiva do pesquisador. No gesto contemplativo da apresentação de uma ideia, é característico, então, o ato de parar para recomeçar⁵⁴. O objetivo do exercício contemplativo não deve ser, portanto, o “de arrastar o ouvinte ou entusiasmar”⁵⁵; pelo contrário, a apresentação contemplativa o obriga a “deter-se em ‘estações’ para refletir”⁵⁶. No gesto reflexivo-contemplativo, em contato com o objeto, as camadas de significado – cada fragmento de significação – que compõem um nome/ser, devem apresentar-se a si mesmas ao investigador, que deve ter o cuidado de acessá-las em seus pormenores, a fim de poder apresentá-las em seu texto como ideias. Os fragmentos de sentido, cada camada do objeto acessada pelo filósofo, devem ser apresentados, formando uma espécie de mosaico.

[...] um mosaico não perde a sua majestade pelo fato de ser caprichosamente fragmentado. Ambos se compõem de elementos singulares e diferentes; nada poderia transmitir com mais veemência o impacto transcendente, quer da imagem sagrada, quer da verdade. O valor dos fragmentos de pensamento é tanto mais decisivo quanto menos imediata é a sua relação com a concepção de fundo, e desse valor depende o fulgor da apresentação, na mesma medida em que o do mosaico depende da qualidade da pasta de vidro. A relação entre a elaboração micrológica e a escala do todo, de um

⁵⁰ GAGNEBIN, 2014a, p. 70.

⁵¹ No “Prefácio”, Benjamin chega a firmar que “a verdade é a morte da intenção” (2020a, p. 24), demonstrando de modo cristalino sua posição frente à necessidade de abandono da intencionalidade para que se possa atingir a verdade.

⁵² BENJAMIN, 2020a, p. 24.

⁵³ Este movimento de retorno ao objeto é o que Gagnebin (2014a, p. 70) nomeia de errância.

⁵⁴ BENJAMIN, 2020a, p. 17.

⁵⁵ BENJAMIN, 2020a, p. 17.

⁵⁶ BENJAMIN, 2020a, p. 17.

ponto de vista plástico e mental, demonstra que o conteúdo de verdade [*Wahrheitsgehalt*] se deixa apreender apenas através da mais exata descida ao nível dos pormenores de um conteúdo material [*Sachgehalt*] (BENJAMIN, 2020a, p. 17).

A contemplação realiza, assim, um movimento, em que as particularidades e diferenças do objeto, analisadas em seus pormenores, devem encaixar-se num pano de fundo, assim como as placas de vidro singulares formam a imagem de um mosaico. O mergulho na apreensão dos detalhes de cada conteúdo material (*Sachgehalt*), isto é, de cada placa de vidro que compõe a essência do objeto investigado, a apresentação de cada fragmento na organização de um todo, que forme um mosaico, é o modo pelo qual Benjamin pensa ser possível para a filosofia dar a bofetada de cozinheiro que, com seu impacto transcendente, fará com que a donzela da verdade seja despertada. Gagnebin, tratando sobre o assunto, expõe um exemplo histórico de uma apresentação da verdade filosoficamente estabelecida, ao afirmar que:

Talvez o melhor exemplo de tal importância seja a própria exposição da crítica da economia empreendida por Marx: trata-se, em vez de uma descrição cronológica ou pretensamente histórica – na qual o capitalismo seria apresentado como fruto orgânico e bem-vindo de um desenvolvimento natural da sociedade humana –, de uma apresentação crítica do sistema capitalista a partir da estrutura contraditória da mercadoria (GAGNEBIN, 2014a, p. 65).

Ou seja, a produção do trabalho filosófico, na ótica de Benjamin, precisa orientar-se pela descida aos pormenores, aos detalhes, aos pontos contraditórios, difamados e esquecidos do objeto investigado – assim como Marx fez na sua análise do capitalismo –, contemplando-os, a fim de criar uma nova configuração mosaica, que faça, a partir dos conteúdos materiais abordados na apresentação, ressoar o conteúdo de verdade da essência do objeto. Como demonstrado, para que esse conteúdo de verdade – as ideias/nomes – seja atingido, é exigida do filósofo uma postura contemplativa frente ao objeto. Todavia, não só a postura contemplativa é a marca decisiva daquilo que deve guiar a relação investigador-objeto.

No “Prefácio”, Benjamin aponta, também, para uma relação entre verdade e beleza – pensada por ele a partir do diálogo *O Banquete*, de Platão – que deve guiar, não só a apresentação das ideias, mas que é também um ponto chave para a realização da atividade do filósofo. No “Prefácio”, Benjamin indica que n’*O Banquete* há duas afirmações decisivas a respeito da relação entre verdade e beleza: “a verdade – o reino

das ideias – é ilustrada como o conteúdo essencial da beleza. Aí [no *Banquete*], a verdade é declarada bela”⁵⁷. Para alcançar a compreensão do significado dessas duas afirmações, é necessário que se saiba que a interpretação benjaminiana de *O Banquete* foge às interpretações recorrentes do diálogo platônico. Benjamin não subsume o belo à verdade⁵⁸, pelo contrário, ele tratará verdade e beleza como duas coisas distintas, porém, codependentes. No “Prefácio”, a beleza é apresentada como a forma da verdade⁵⁹, isto é, como o material, o lugar, que torna possível que a verdade – o reino das ideias – possa ser filosoficamente apresentada. A verdade precisa da beleza, do domínio de seu conteúdo material (*Sachgehalt*), para se apresentar a si mesma, assim como a beleza encontra seu refúgio na verdade, no conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*), deixando, assim, de ser mero brilho, aparência⁶⁰. A relação entre verdade e beleza implica, ao investigador, a atitude de busca da beleza, para alcançar a verdade a respeito de seu objeto de investigação. Sobre o assunto, no “Prefácio”, Benjamin afirma que:

A tese de que a verdade é bela deve ser compreendida no contexto d’*O Banquete* em que se descrevem os vários graus do desejo erótico. Eros [...] não trai o seu impulso originário ao orientar o seu desejo no sentido da verdade, pois também a verdade é bela. E o é, não tanto em si, mas para Eros. Afinal, a mesma relação determina o amor humano: o ser humano é belo para aquele que ama, e não em si. [...] O mesmo se passa com a verdade: ela não é bela em si, mas para aquele que a busca. [...] O belo permanece na esfera da aparência, palpável, enquanto se reconhecer abertamente como tal. Manifestando-se como aparência, e seduzindo enquanto não quiser ser mais do que isso, atrai a perseguição do entendimento e torna reconhecível a sua inocência apenas no momento em que se refugia no altar da verdade. Eros segue-o nesta sua fuga, não como perseguidor, mas como amante; e de tal modo que a beleza, para se manter aparência, foge sempre dos dois, do entendimento por temor e do amante por angústia. E só este pode testemunhar que verdade não é desvelamento que destrói o mistério, mas antes uma revelação que lhe faz justiça (BENJAMIN, 2020a, p. 19).

A beleza, então, é apresentada por Benjamin como aparência que seduz, que atrai a perseguição do entendimento em direção ao objeto, visto como belo pelo investigador. Seduzindo o filósofo, a beleza atrai o investigador para o olhar contemplativo, que o leva em busca apaixonada pela verdade a respeito do objeto investigado. Nessa busca, o alcance da verdade pela beleza que compõe seu conteúdo

⁵⁷ BENJAMIN, 2020a, p. 18-19.

⁵⁸ MACHADO, 2014, p. 57.

⁵⁹ MACHADO, 2014, p. 58.

⁶⁰ GAGNEBIN, 2014a, p. 72.

material, não se dá como um desvelamento do ser, mas sim como uma revelação que lhe faz justiça. Isto é, a beleza, que atrai o entendimento do investigador para a contemplação do objeto, terá atingido seu escopo quando, nesse processo de atração do entendimento, levar o investigador à compreensão dos graus de sentido de um ser, os quais se encontravam desconhecidos, esquecidos, reconhecendo-os e fazendo, assim, com que a verdade de um nome possa ser restaurada. A beleza é, portanto, uma via – não direta – para que se faça justiça a um nome, pela recomposição de seu significado simbólico. Este momento de revelação, em que, pela atração da beleza, o investigador se reencontra com a verdade simbólica de um nome, de um ser, é o momento, descrito por Benjamin, como aquele em que “se incendeia o invólucro que entra no círculo das ideias, como o incêndio da obra, no qual a sua forma alcança o máximo de intensidade luminosa”⁶¹. Eis, então, o valor da beleza para a verdade: a beleza torna possível o acesso à verdade, tanto pela sua qualidade de forma da verdade, na qual esta se apresenta a si mesma, quanto pelo seu caráter de sedução do investigador, que, atraído pela beleza, segue rumo ao significado simbólico do ser, que ele contempla. Pela qualidade de recomposição do reino das ideias, por meio do desejo erótico de encontro com a verdade, Benjamin afirma que o filósofo ocupa um lugar elevado de mediador entre o cientista e o artista.

Se a tarefa do filósofo é a de se exercitar no esboço descritivo do mundo das ideias, de tal modo que o mundo empírico é absorvido naquele e nele se dissolve, então ele ocupa um lugar elevado de mediador entre o cientista e o artista. Este último esboça uma imagem limitada do mundo das ideias, que, pelo fato de ele a esboçar como símile, se torna em cada momento uma imagem definitiva. O cientista organiza o mundo com vista à sua dispersão no domínio das ideias, subdividindo este domínio em conceitos, a partir de dentro. O que o liga ao filósofo é o interesse na extinção da mera empiria, enquanto que o artista se liga àquele pela tarefa da apresentação (BENJAMIN, 2020a, p. 20).

O filósofo, portanto, deve ocupar o lugar daquele que, na aparência e atraído pela beleza do objeto, contempla os graus de sentido que formam o ser, para que possa compreender seu significado simbólico, não empírico, no qual o sentido originário de um nome, perdido com o pecado original, possa ser novamente restaurado. Seu trabalho se liga ao do artista – pela preocupação com a aparência – e ao do cientista – pela busca da verdade do valor simbólico do nome. Alcançar o valor simbólico, que se

⁶¹ BENJAMIN, 2020a, p. 20.

manifesta somente na verdade do reino das ideias, é uma atividade possível apenas pela via da contemplação do ser.

Até aqui, então, foi analisado como se deve dar o olhar do investigador para o objeto, a fim de que a verdade a seu respeito possa ser acessada. Contudo, ainda não se tratou a respeito de como deve dar-se a exposição que o filósofo fará a respeito do objeto investigado. Passo, agora, a este problema.

Como deve o filósofo realizar a apresentação das ideias? Sobre a relação entre fenômeno, conceito e ideia.

Para apresentar as ideias, o filósofo deve saber usar os conceitos como mediadores entre os fenômenos – que se manifestam na aparência – e as ideias. Os conceitos, no “Prefácio”, são compreendidos, assim, a partir de sua dupla tarefa: de um lado, eles devem salvar, na ideia, os fenômenos com as quais estes possuam alguma semelhança com aquela; de outro, são eles os responsáveis por fazer com que a ideia seja apresentada. É por meio da seguinte analogia que Benjamin expõe a relação entre uma ideia e os fenômenos, mediada pelos conceitos:

Enquanto os fenômenos, pela sua existência, pelas suas afinidades e as suas diferenças, determinam o alcance e o conteúdo dos conceitos que os circunscrevem, a sua relação com as ideias é a inversa, na medida em que é a ideia, enquanto interpretação objetiva dos fenômenos – ou melhor, dos seus elementos – a determinar as formas de sua recíproca interação. As ideias são constelações eternas, e se os elementos se podem conceber como pontos em tais constelações, os fenômenos estão nelas simultaneamente dispersos e salvos. E aqueles elementos, que os conceitos têm por tarefa destacar dos fenômenos, são mais claramente visíveis nos extremos da constelação. A ideia é definível como a configuração daquele nexos em que o único e extremo se encontra com o que lhe é semelhante (BENJAMIN, 2020a, p. 22-23).

As ideias são pensadas como espécies de constelações eternas, que precisam ser iluminadas pelos conceitos que as circunscrevem. Os conceitos cumprem, então, a tarefa de apresentação das ideias. Para que possam apresentá-las, os conceitos devem capturar dos fenômenos seus elementos que possuam uma ligação de semelhança com a ideia. Isto é, não é o fenômeno em si que é captado pelo conceito, mas sim seus elementos, que mantêm alguma semelhança com a ideia a ser apresentada. O conceito, portanto, carrega a função de dissolver as coisas em seus elementos constitutivos⁶², a fim de encontrar, na empiria, o conteúdo material, que possa estabelecer uma ligação

⁶² BENJAMIN, 2020a, p. 22.

intensiva com uma ideia, fazendo, assim, emergir o conteúdo de verdade do ser. Os elementos dos fenômenos salvos nas ideias se relacionam entre si pela semelhança original que possuem – e não por definições ou relações de causa e efeito⁶³. Dispersos numa constelação, cada elemento dos fenômenos, coletado pelos conceitos, é uma manifestação da ideia com a qual ele se relaciona. A habilidade do filósofo na confecção de seu texto volta-se, então, à organização da montagem dos fragmentos singulares que, intensivamente, se relacionam com determinada ideia e, assim, fazem com que ela se ilumine. Desse modo, numa constelação, os elementos dos fenômenos subsumidos no conceito apresentam-se como acontecimentos singulares, que são salvos numa ideia, pela sua relação de semelhança com a totalidade desta, isto é, com a força da totalidade simbólica de um nome⁶⁴. Quem muito bem aborda a relação entre uma ideia e os elementos dos fenômenos, salvos pelos conceitos, é Cruz, ao afirmar que:

Cada particular inscrito na ideia conta como uma ocorrência singular dela, mas ao mesmo tempo se permite ser pensado como uma repetição, não como uma instância recorrente de uma determinação já presente em algum outro particular, mas como uma repetição da própria ideia. Isso significa que, em termos cognitivos, a ideia é aquela a partir da qual um particular pode aparecer-nos como autêntico. O autêntico (*Echte*) – esse selo da origem (*Ursprungssiegel*) no fenômeno – é um objeto de descoberta (*Entdeckung*), uma descoberta que se conecta, de uma maneira única, com o "reconhecimento". Sua singularidade faz do particular algo que descobrimos, marcado com o poder de surpresa do original (algo do qual não tínhamos conhecimento, algo do qual nos faltava o conceito), mas esta descoberta conta ao mesmo tempo como um reconhecimento (CRUZ, 2007, p. 53)⁶⁵.

⁶³ Machado atenta ao fato de como a atividade de apresentação da verdade, para que possa salvar as particularidades dos acontecimentos, exige certa estrutura descontínua (a qual reverbera a ideia de constante retorno ao princípio, como foi trabalhado anteriormente no texto). Segundo Machado (2014, p. 65): “entre os elementos (estrelas) mesmos e entre os elementos e as ideias (constelações) não se encontram relações lógico-causais propriamente ditas, por isso as constelações ou configurações de ideias têm uma estrutura descontínua. [...] Constelação, configuração, mosaico [...] expressam a tentativa de Benjamin de descrever o copertencimento de elementos, sem que cada um perca a sua particularidade”.

⁶⁴ Por isso, no “Prefácio”, Benjamin afirma que “não há qualquer analogia entre a relação do fenômeno singular com a ideia ou com o conceito: neste último contexto, o singular é subsumido no conceito e permanece o que era – singularidade; no primeiro, está na ideia e torna-se naquilo que não era – totalidade. Nisso consiste a sua ‘salvação’ platônica” (BENJAMIN, 2020a, p. 35).

⁶⁵ Segue, à frente, a citação original em espanhol: “Cada particular inscrito en la idea cuenta como una ocurrencia singular de ella, pero se deja a la vez pensar como una repetición, no en cuento instancia recorrente de una determinación presente ya en algún otro particular, sino como repetición también de la idea. Esto quiere decir que, en términos cognitivos, la idea es aquello a partir de lo cual un particular puede aparecernos como genuino. ‘Lo genuino (*Echte*) – ese sello del origen (*Ursprungssiegel*) en el fenómeno – es objeto de descubrimiento (*Entdeckung*), un descubrimiento que conecta, de una manera única, con el reconocer’. Su singularidad hace del particular algo que descubrimos, marcado con el poder de sorpresa del original (algo de lo que no teníamos noticia, algo de lo que nos falta el concepto), pero este descubrimiento cuenta a la vez como un reconocimiento”.

Cada particular, portanto, mesmo com suas diferenças mais extremas, estabelece uma relação com a ideia, em que a mais autêntica semelhança entre os fenômenos e uma ideia se torna manifesta. Então, a habilidade do filósofo na confecção de seu texto se apresenta na mais fina técnica de montagem, a partir da qual, dos elementos dos fenômenos particulares, possa emergir sua mais autêntica relação com uma ideia, trazendo à tona, assim, a apresentação dos graus do sentido do ser, que haviam caído no esquecimento devido ao pecado original. A restauração do valor simbólico dos nomes caídos no esquecimento ocorre, então, graças à percepção original que emerge do discernimento daquilo que há de semelhança mais autêntica entre os elementos dos fenômenos mais extremos e diversos. A emersão do autêntico entre fenômenos singulares é o que, no “Prefácio”, caracteriza a ação do conceito/categoria de origem. Passo, agora, à análise dessa categoria.

Origem como restauração: a emersão do autêntico significado simbólico dos nomes.

Chega-se, enfim, ao conceito de origem. Como já exposto na *Apresentação do Problema*, esse conceito não é só a base que sustenta o modo como Benjamin propõe uma análise histórica que esteja munida de ferramentas para atuar na transformação da realidade no presente, mas também a apresentação das ideias é a via que torna possível que uma origem emerja; ademais, a emersão de uma origem será sempre um movimento do conhecimento que parte de um ponto A do *esquecimento* – da verdade do valor simbólico dos nomes – em direção a um ponto B de *restauração* – do valor simbólico dos nomes. Para essa análise, cito longamente à frente a passagem do “Prefácio” que trata a respeito do conceito de origem. No “Prefácio”, Benjamin afirma que:

[...] apesar de ser uma categoria plenamente histórica, a origem (*Ursprung*) não tem nada em comum com a gênese (*Entstehung*). ‘Origem’ não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e desaparecer. A origem insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese. O que é próprio da origem nunca se dá a ver no plano do factual, cru e manifesto. O seu ritmo só se revela a um ponto de vista duplo, que o reconhece, por um lado como restauração e reconstituição, e por outro como algo de incompleto e inacabado. Em todo o fenômeno originário tem lugar a determinação da figura através da qual uma ideia permanentemente se confronta com o mundo histórico, até atingir a completude na totalidade da sua história. A origem, portanto, não se destaca dos dados factuais, mas

tem a ver com a sua pré e pós-história. Na dialética inerente à origem encontra a observação filosófica o registro das suas linhas-mestras. Nessa dialética, e em tudo o que é essencial, a unicidade e a repetição surgem condicionando-se mutuamente. A categoria da origem não é, assim, [...] puramente lógica, mas histórica. É conhecida a fórmula de Hegel: 'Tanto pior para os fatos'. No fundo, o que ele quer dizer é: cabe ao filósofo estabelecer as conexões entre as essências, e estas permanecem inalteradas, ainda que no mundo dos fatos elas não se manifestem na sua forma pura. O preço que esta atitude genuinamente idealista paga pela sua segurança é o do abandono do cerne da ideia de origem, já que toda a prova quanto à origem tem de estar preparada para demonstrar a autenticidade daquilo que quer provar. Se não conseguir demonstrar essa autenticidade, não terá o direito ao título que ostenta. [...] O autêntico – esse selo de origem dos fenômenos – é objeto de descoberta, uma descoberta que se liga de forma única com o ato de reconhecimento. A descoberta é capaz de o trazer à luz no mais singular e intrincado fenômeno, nas experiências mais vulneráveis e toscas, mas também nas manifestações mais requintadas de uma época de decadência. [...] A história filosófica enquanto ciência da origem é a forma que, dos extremos mais remotos, dos aparentes excessos da evolução, faz emergir a configuração da ideia como totalidade marcada pela possibilidade de uma coexistência daqueles opostos. A representação de uma ideia não pode em caso algum dar-se por conseguida antes de se ter percorrido virtualmente todo o círculo de todos os extremos nela possíveis (BENJAMIN, 2020a, p. 34-35).

Tendo como base o que foi trabalhado ao longo deste capítulo, quero explicar o significado e alcance do conceito de origem no pensamento de Benjamin – em especial, para sua filosofia da história. De modo geral, gostaria de atentar aos seguintes pontos: da diferença entre origem e gênese; do fato de a origem não ser uma categoria lógica, mas sim histórica; do duplo ritmo da origem (que, ao mesmo tempo, é restaurador e inacabado); de sua habilidade de dialeticamente ser marcada pela coexistência de extremos opostos.

O primeiro ponto a atentar-se é o da diferenciação entre origem e gênese. A insistência de Benjamin em diferenciar os conceitos de gênese e origem deve-se a seu esforço, ao longo não só do "Prefácio" ao livro *Origem do drama trágico alemão*, mas também de toda a sua obra filosófica, em evidenciar que o que é narrado por uma história fundamentada no conceito de origem não diz respeito ao passado num sentido cronológico. Retomando a imagem que o filósofo apresenta no "Diário de 7 de agosto até o dia de minha morte", uma história narrada cronologicamente apenas se daria ao trabalho de acompanhar o caminho do leito do rio do devir, sem condições de tocar em seu conteúdo material, muito menos em seu conteúdo de verdade (as ideias/os nomes). Daí a diferença entre gênese e origem: o conceito de gênese é definido como o marco

inicial, o momento em que um fenômeno, um acontecimento histórico inicia seu processo de devir, até alcançar seu fim. A gênese, portanto, marca algo de factual – o instante em que um acontecimento histórico começa a devir na realidade e que pode ser descrito cronologicamente em seu desenvolvimento ao longo do tempo. Já a origem estabelece outro tipo de relação com a história: não mais uma relação de cronologia, mas sim de intensidade com os acontecimentos históricos⁶⁶. Uma origem, então, apenas pode emergir a partir do momento em que se encontra, nos acontecimentos históricos, aqueles pontos que possuem uma inconfundível relação de intensidade com a ideia, que se pretende iluminar. Por isso, Benjamin afirmará que a origem não é composta pela sequência linear dos acontecimentos, mas envolve, necessariamente, momentos da pré e pós história de uma época. Isto é, para se iluminar uma ideia e fazer emergir uma origem, é não só possível, mas imprescindível que se busque em outros momentos históricos anteriores e posteriores a presença da relação intensiva entre estes e a ideia que se pretende iluminar – assim como Robespierre retoma a Roma antiga para intensificar a ideia (ou ideal) de ‘liberdade, igualdade, fraternidade’ da Revolução Francesa⁶⁷.

A origem também não é uma categoria lógica, mas sim histórica. Essa afirmação retoma ainda o afastamento de Benjamin de uma concepção cronológica da história. De fato, uma definição desse tipo busca pela relação de causa e efeito entre os momentos e épocas, enquanto Benjamin define uma compreensão da história repousada em um foco, em que se possa fazer emergir a totalidade do valor simbólico do nome. Em um dos “Fragmentos de filosofia da história e política”, Benjamin afirma que “nenhuma totalidade é causa ou efeito, nenhuma causa e efeito são uma totalidade”⁶⁸. Essa concepção cronológica de história afasta qualquer possibilidade de definição da restauração da totalidade de um nome. De outro lado, a emersão da origem só é possível por meio da descrição pormenorizada dos acontecimentos particulares que mantêm uma relação intensiva com a ideia. Os acontecimentos necessários para a construção da totalidade são históricos, não lógicos, e apenas se relacionam com as

⁶⁶ Não é próprio do texto do “Prefácio” a ideia de que a origem estabelece uma relação intensiva com a história. Trata-se de uma interpretação – brilhante! – de Gagnebin (2013, p. 8).

⁶⁷ BENJAMIN, 2019a, p. 18.

⁶⁸ BENJAMIN, 2019b, p. 28-29.

ideias pelas semelhanças que com estas estabelecem. Por isso, a origem não é lógica, mas sim histórica.

Além disso, a origem é carregada de um ritmo apresentado por Benjamin com uma dupla função: de um lado, ele é sempre incompleto e inacabado; de outro lado, ele é restaurativo. A origem é restaurativa, pois, quando emerge de uma apresentação das ideias, deve, necessariamente, recuperar, restaurar, retomar um estatuto de dignidade de existência de graus de sentido do ser – do nome – que foram perdidos ou silenciados após a queda do pecado original. Essa capacidade de recuperação do valor simbólico dos nomes, perdido no decorrer da história, é o que caracteriza a índole restaurativa da origem – além de confirmar a hipótese que guia este trabalho, de que a origem é um saber que se move de um ponto A de esquecimento para um ponto B de restauração. O ritmo restaurativo da origem confere a essa categoria seu vigor capaz de olhar para o passado e fazer com que a voz dos derrotados, dos vencidos no decorrer da história, seja recuperada, ouvida e redimida⁶⁹. Porém, ela é sempre incompleta e inacabada. A incompletude da origem se fundamenta no caráter infinito de possibilidades, as quais uma apresentação das ideias pode expor a totalidade dos graus de sentido de um nome. A apresentação filosófica de uma constelação sempre estará predisposta a novas configurações, assim como sempre será possível se inserir nela novos elementos que façam com que seu significado – seu acesso às camadas de sentido de um ser – se amplie e se modifique. A emersão de uma origem é sempre inacabada, pois há de se manter sempre a possibilidade de inserção de novos elementos, que aprofundem a compreensão e o alcance do valor simbólico que um nome possui. Isto é, o conceito de totalidade, no pensamento benjaminiano, é sempre aberto, pois a emersão de uma origem não é uma delimitação organizada das camadas de sentido do ser, mas sim uma tradução do significado da força simbólica do nome – e, enquanto tradução, está sempre predisposta à constituição de novas traduções do significado do valor simbólico, que se pretende alcançar. Quanto mais extremos, nas experiências mais vulneráveis e toscas, assim como nas manifestações mais requintadas de épocas de decadências, quanto mais elementos díspares forem capazes de ser reunidos em torno de uma ideia, mantendo a possibilidade de coexistência dos opostos dentro delas, mais completa será a tradução

⁶⁹ Retomarei essa temática no decorrer dos próximos capítulos.

da ideia que emergirá com a origem. A origem é, assim, um redemoinho que toca o rio do devir, que se apossa de seu conteúdo material, a fim de traduzir, pelo estabelecimento de semelhanças entre os eventos mais extremos, o significado simbólico do reino das ideias.

Antes de encerrar o capítulo e a fim de estabelecer a discussão sobre a origem num campo não só conceitual, mas também palpável, gostaria de retomar o exemplo que citei anteriormente experienciado por Fanon, com o objetivo de usá-lo para demonstrar como é possível praticar a recuperação do valor simbólico dos nomes por meio da apresentação das ideias. Vale ressaltar que não espero afirmar o exemplo como uma apresentação da ideia completa; em minha leitura, estabelecerei o texto de Fanon como um acontecimento singular, que se liga intensamente com uma ideia que aparece no próprio texto do autor. Na narração de Fanon, ele passa por um episódio de racismo ao caminhar por Paris: uma criança, acompanhada de sua mãe, demonstra seu medo ao notar a presença de um negro caminhando nas ruas próximo a ele. Ao ser identificado não como “um homem, nada mais do que um homem”, mas sim como uma ameaça, Fanon faz notar o desarranjo existente no significado do nome “homem”. “Homem” é um nome cujo sentido, já há muito tempo – desde a queda do paraíso –, significa unicamente o homem branco e europeu. Ele, um homem negro, não é qualificado como um homem; seu sentido próprio é alterado. Fanon, mesmo sendo homem, é compreendido de outra maneira: “o preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio”. Este acontecimento singular experienciado por Fanon é escrito pelo autor de modo a se ligar intensivamente com o sentido originário e simbólico do nome ‘homem’. Afinal, o texto não é simplesmente uma descrição da cena de racismo sofrida por Fanon, mas ele aponta para anseios presentes no autor que experiencia a situação: “queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente”. Isto é, Fanon manifesta a percepção de que, mesmo ele sendo um homem, por ser um homem negro e martinicano, não um branco europeu, ele é julgado e condicionado a uma situação diferente de sua verdadeira essência espiritual. Ele é lido, pela linguagem burguesa julgadora, como outra coisa, que não é homem. De fato, mesmo quando a mãe corrige seu filho, ela não afirma Fanon como um homem negro, martinicano, com

sua própria história, diferente da história do europeu, mas ela define Fanon como alguém “tão civilizado quanto nós”. A relação intensiva desse acontecimento singular com a ideia de homem estabelece a possibilidade de se cogitar o significado simbólico da palavra “homem”, na qual cabe não só o homem europeu, com sua própria história de europeu, mas também o homem negro martinicano, com sua própria história. A compreensão do significado desses dois polos extremos que podem ser inseridos na ideia de homem – o homem europeu e o não-europeu – pode fazer emergir uma percepção originária, uma origem, em que se recupera o significado simbólico do nome “homem”. Por isso, afirmo que o exemplo de Fanon ilustra o modo como um acontecimento se relaciona intensivamente com uma ideia/nome. O exemplo citado pode ser considerado como um elemento, uma estrela, dentro de uma constelação, carregada da possibilidade de iluminar o significado simbólico do nome “homem” e fazer interromper uma história, uma tradição, que considera homem apenas o europeu.

Ao se deparar com o fato de que apenas o homem branco europeu era considerado homem; ao se perceber subjugado pelo simples fato de ser um homem negro e martinicano; e guiado pelo anseio de retomar um sentido originário, no qual o julgamento que recai sobre seu corpo seja dirimido, Fanon toma a atitude política de se afirmar como negro. “Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer, só havia uma solução: fazer-me conhecer” – a atitude política de se afirmar como negro, a fim de recuperar para si um estatuto de homem é a prática encontrada por Fanon para combater a não correspondência da tradição histórica com o significado verdadeiro do ser. O interessante dessa atitude de Fanon é que ela parece reproduzir o efeito prático que uma apresentação da verdade pode ter na experiência dos indivíduos. Mesmo que os dois autores não tratem dos mesmos assuntos, nem tenham em nenhum momento lido um ao outro, o exemplo da experiência vivida por Fanon parece combinar muito bem como uma das pastas de vidro que compõe o mosaico da história (ao menos, de uma narração da história): a restauração do sentido originário de um nome leva os indivíduos à produção de uma experiência única⁷⁰, que possui a capacidade de romper com o contínuo da história – com o contínuo das tradições históricas. No próximo

⁷⁰ BENJAMIN, 2019a, p. 19.

capítulo, trato da relação entre o valor político da apresentação da verdade e a tradição, com a qual se busca romper.

Capítulo II – Origem, para quê? A concepção benjaminiana da história como baluarte da atualização de experiências.

[...] porque a origem não é uma palavra, e sim uma questão sonora, de movimento, de dança.

CASTIEL VITORINO BRASILEIRO, *Quando o Sol aqui não mais Brilhar: a Falência da Negritude.*

*Quero fazer um mosaico
com todos aqueles pedaços
do meu rosto desconstruído.
Quero aquele espelho
que me parte ao meio,
e ainda assim
faz com que eu me sinta viva
e fiel a mim mesma.*

ALMA AIYE DUN, *Línguas Estranhas: para Enterrar os Mortos.*

Ao longo do primeiro capítulo, explicitou-se o modo pelo qual Benjamin estabelece como uma análise histórica deve ser: uma apresentação da verdade (*Darstellung der Wahrheit*), que faça emergir uma origem, que recupere o valor simbólico de um nome – isto é, que restaure experiências que, ao longo da história, foram silenciadas. Tal modo de análise histórica exige do investigador um olhar contemplativo para os fenômenos – os acontecimentos históricos –, que permita tanto ao seu objeto de estudo se apresentar e se afirmar por si mesmo, quanto seja exposto pelo investigador na forma em que aquele se auto apresenta.

A emersão da origem se dá pela construção de uma constelação ou mosaico que deve revelar alguma experiência que foi catastroficamente silenciada (e que deve ser restaurada, a fim de ser salva). O conceito teológico de revelação é fundamental para se compreender a concepção de história no “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão*, pois a revelação é a coisa visada pela emersão da origem⁷¹. A relevância do

⁷¹ Vale lembrar que a concepção benjaminiana de história tem sempre como alvo um movimento de salvação das injustiças historicamente cometidas – e, como afirma o autor no “Prefácio”, a apresentação da verdade não é um “desvelamento que destrói o mistério, mas antes uma revelação que lhe faz justiça” (BENJAMIN, 2020a, p. 19). Fazer justiça aos acontecimentos históricos é eixo axial de tal concepção de história, ato que somente pode ocorrer como revelação na linguagem nomeadora humana. A intrínseca relação entre o conceito de revelação e a teoria da linguagem benjaminiana aparece já em seu ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, em que o filósofo afirma que “se equiparação entre essência espiritual e essência linguística tem, do ponto de vista de uma teoria da linguagem, um alcance metafísico tão grande é porque conduz àquele conceito que sempre voltou a se

conceito de revelação para o de origem aparece numa primeira versão do “Prefácio”, em que Benjamin afirma que:

No conceito de origem, a apresentação das ideias contém instruções decisivas para a formação dos próprios conceitos. Ela deve ser histórica. Todo originário, de fato, torna-se visível apenas como um ser duplamente determinado: todo originário é uma restauração inacabada da revelação (*Offenbarung*). Estas [marcas de originalidade] são encontradas numa análise da origem⁷².

Aquilo que emerge com uma origem – o originário ou autêntico (*Echte*) –, portanto, desdobra-se sempre em um duplo movimento: de um lado, é restauração de uma experiência silenciada; de outro lado, é sempre incompleto e inacabado⁷³. A revelação, portanto, é o modo de tornar exprimível, visível uma experiência que foi silenciada, para que se possa fazer justiça a ela⁷⁴. É deste “fazer justiça” que surge o problema trabalhado ao longo deste segundo capítulo. Afinal, pode levantar-se, aqui, a seguinte pergunta: a apresentação da verdade, pelo simples fato de tornar citável uma experiência despojada, pode a esta fazer justiça? Isto é, será que a simples possibilidade de enunciação de uma experiência é suficiente para promover a reparação das injustiças cometidas contra aqueles que foram, ao longo da história, derrotados? Dito de outra

destacar, por si só, no centro da filosofia da linguagem e que estabeleceu a mais íntima ligação entre este e a filosofia da religião. Este é o conceito de revelação. No interior de toda configuração linguística reina o conflito do expresso e do exprimível com o inexprimível e o inexpresso” (BENJAMIN, 2013, p. 58-59). Ou seja, é justamente por meio de uma revelação que se pode manifestar, tornar visível e citável uma experiência que tenha sido historicamente silenciada e, por isso, tenha caído no reino daquilo que está inexprimível.

⁷² Tradução minha do alemão. No original: “*Die Darstellung der Ideen in Ursprungsbegriffen enthält entscheidende Anweisungen für die Begriffsbildung selbst. Sie muß historisch sein. Es erscheint nämlich alles Ursprüngliche nur als ein doppelt bestimmtes Sein: Alles Ursprüngliche ist unvollendete Restauration der Offenbarung. Diese [Kennzeichen der Ursprünglichkeit] sind in einer Analyse des Ursprungs zu finden*” (BENJAMIN, 1974, p. 935).

⁷³ Rudimentos de tal inacabamento que a revelação de uma origem possui já podem ser percebidos desde o ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. Neste texto, embora Benjamin faça uso da imagem bíblica do paraíso adâmico perdido e da necessidade de restauração do valor simbólico dos nomes, assim como Adão os nomeou, o filósofo já estabelece a necessidade metafísica de certa abertura infinita à essência espiritual das coisas e dos homens. No ensaio, o pensador afirma que “falar da magia da linguagem significa remeter a outro aspecto: a seu caráter infinito. Este é condicionado por seu caráter imediato. Pois precisamente porque nada se comunica *através* da língua, aquilo que se comunica *na* língua não pode ser limitado nem medido do exterior, e por isso em cada língua reside sua incomensurável, e única em seu gênero, infinitude” (BENJAMIN, 2013, p. 54). Tal concepção metafísica da infinitude da essência espiritual reverbera em sua concepção da história, caracterizada sempre por uma história aberta, que, assim como afirma Gagnebin (1997, p. 97), “abre uma possibilidade [...] de um pensamento que desista da visão da totalidade, mas que, no entanto, continue crítico e perturbador”. Ao longo deste capítulo, analisarei as razões que levam o filósofo a desistir do conceito de totalidade, assim como sua proposta de produção de um pensamento que se mantenha sólido e crítico da realidade.

⁷⁴ BENJAMIN, 2020a, p. 19.

maneira: o comentário da realidade, por meio da apresentação da verdade, parece suficiente para a restauração – inacabada – de uma experiência silenciada; porém, o movimento de restauração é suficiente para a reparação das injustiças? Como Benjamin articula tais problemas?

De fato, desde sua juventude, o filósofo articula uma relação entre a restauração de experiências e a reparação de injustiças. Numa carta de 1916 a Martin Buber, Benjamin escreve que:

Meu conceito de estilo e do ato de escrever, que é ao mesmo tempo objetivo e altamente político, é: levar até aquilo que escapa à palavra; somente onde essa esfera do que não tem palavra se abre em poder puro e indizível pode saltar a faísca mágica entre a palavra e o ato motivador, onde há unidade desses dois que são igualmente reais (apud WITTE, 2017, p. 34).

Tal conceito de estilo e do ato de escrever, que, posteriormente, se desdobrarão na tarefa da filosofia como apresentação da verdade, já tem, para Benjamin, um valor político imenso: assim como afirma Witte, o que está em jogo aqui é “no limite do silêncio [...] a salvação de experiências que não estão disponíveis ao conhecimento racional”⁷⁵. Entretanto, o livro *Origem do drama trágico alemão*, assim como os textos anteriores a este escrito, parecem não apresentar nenhuma solução à questão: “a restauração, empreendida pela revelação de uma origem executa, sem mediações, a reparação das injustiças cometidas contra os vencidos da história?”. A resposta a tal questão surge apenas a partir do encontro de Benjamin com o materialismo histórico. Passo, agora, a tal encontro.

A concepção materialista histórica de história.

A partir de 1924, por meio da leitura do livro *História e consciência de classe*, de Lukács, e pela descoberta do comunismo, graças a Asja Lacis, Benjamin inicia seus estudos sobre o marxismo e o materialismo histórico. Tal estudo atinge profundamente seu pensamento, não chegando a gerar uma ruptura com ideias anteriormente formuladas, mas leva o filósofo a redimensionar conceitos essenciais de seu pensamento. Sua concepção de história, por exemplo, é profundamente atingida a partir de então por motivos oriundos do materialismo histórico.

⁷⁵ Witte, 2017, p. 34.

Acredito ser justamente a guinada marxista no pensamento do autor que torna possível apresentar alguma resposta nítida à pergunta: “como é possível que a restauração inacabada, operada pela origem, seja, ao mesmo tempo, uma força política de reparação de injustiças?”.

A resposta a tal pergunta encontra-se no fato de que, com a guinada marxista no pensamento de Benjamin, o conceito teológico de revelação é suprimido pelo conceito de memória. Isto é, uma origem não mais emerge simplesmente por meio de uma revelação, na linguagem, da essência espiritual obliterada de um ser – de um nome –, mas passa a ser acessada por meio de um exercício de memória. A movimentação em direção ao conceito de memória oferece ao filósofo os mecanismos necessários para abarcar em seu pensamento, uma teoria restauradora de experiências, e, ao mesmo tempo, com o potencial de auxiliar na reparação de injustiças. Isso torna-se possível graças à dupla função que o conceito de memória desempenha em seu pensamento: segundo Benjamin, deriva da memória uma relação entre uma *vita activa* e uma *vita contemplativa*⁷⁶. Com isso, a emersão do originário não se dá mais como um movimento marcado unicamente pela restauração inacabada dos graus de sentido de um nome, de uma ideia, mas passa a se orientar por um duplo movimento de imobilização e mobilização: imobilização de experiências silenciadas numa constelação (por meio da contemplação); e mobilização das forças revolucionárias para a concretização dos anseios desprezados ao longo da história (a conscientização da necessidade da luta política). Portanto, o que analiso, neste capítulo, é como a guinada materialista histórica de Benjamin lhe fornece ferramentas teóricas suficientes para trazer à luz um pensamento que tenha como alvo a restauração das experiências silenciadas ao longo da história, assim como a possibilidade de fazer a elas justiça – projeto que acompanha o autor desde sua juventude. Vale ressaltar, ainda mais uma vez, que a adesão a um marxismo heterodoxo não leva Benjamin a rupturas em seu pensamento, mas sim à reformulação de alguns conceitos, estabelecendo nova estratificação⁷⁷ de suas ideias. Nessa nova estratificação, sua concepção de história se formula, como afirma Seligmann-Silva, a partir da “necessidade de destruir os monumentos construídos pelas

⁷⁶ Benjamin, 2020d, p. 108.

⁷⁷ Mantenho-me, portanto, acompanhado da interpretação de Mosès (2009), afirmando não uma evolução no pensamento de Benjamin ao longo de sua vida, mas sim uma estratificação de suas ideias.

narrativas históricas tradicionais⁷⁸, a fim de estabelecer rupturas com a contínua história do progresso, alicerçada em teses historicistas⁷⁹. Segundo Seligmann-Silva, há três pontos fundamentais no pensamento historicista, dos quais Benjamin busca distanciar sua concepção de história:

(1) a noção de *História Universal*: a ela Benjamin opõe a descontinuidade do tempo histórico. Essa descontinuidade permite tanto romper com o biombo erigido pela noção única de progresso linear (que barra o sonho com outros modelos de viver em comum), como articular um contramodelo de história a partir dos momentos de resistência e tentativa de ruptura da ideologia do progresso; (2) a ideia de *narrabilidade da história, a sua epicidade*: Benjamin contrapõe a essa narrabilidade a necessidade de uma estrutura teórica robusta para o pensamento histórico, calcada na ideia de ‘força destrutiva da classe trabalhadora; (3) a empatia com os vencedores: a ela Benjamin contrapõe a solidariedade com a tradição dos oprimidos. (SELIGMANN-SILVA, 2022, p. 89)

A seguir, então, analisarei como a concepção benjaminiana de história, em sua roupagem materialista histórica, é um movimento de imobilização e mobilização, por meio da rememoração (*Eingedenken*) do passado, que se contrapõe às teses historicistas anteriormente apresentadas e que possui o potencial de quebrar o contínuo da história, fazendo assim, com que se faça justiça às experiências silenciadas no passado – e no presente.

Da revelação teológica (*Offenbarung*) à rememoração (*Eingedenken*): o materialismo histórico como método de montagem.

A guinada materialista histórica no pensamento de Benjamin, iniciada em 1924, resulta no desaparecimento do conceito teológico de revelação na obra do autor. Tal conceito, que foi o responsável por tornar possível a restauração inacabada do passado

⁷⁸ Seligmann-Silva, 2022, p. 88-89.

⁷⁹ Seligmann-Silva analisa nitidamente como a concepção benjaminiana de história se contrapõe à historiografia historicista, buscando compreender um novo modelo de história que abra espaço a outras experiências possíveis, silenciadas pelo progresso. Segundo Seligmann-Silva (2022, p. 89-90), “[...] Benjamin se volta contra toda historiografia historicista construída do ponto de vista teleológico das grandes ‘histórias das civilizações’, pensada a partir do modelo europeu, universalizando de modo violento, e que provoca apagamentos de todas as outras histórias que não fluíram para esse veio do que foi batizado como “progresso”. Destruir, desmontar são as palavras e os gestos que comandam o novo pensamento crítico da história semeado por Benjamin. A ‘empatia com o vencedor’ é um dado fundamental da historiografia desde seus primórdios nas primeiras manifestações historiográficas na Antiguidade clássica. Na Modernidade, essa identificação foi reforçada pela associação da história a um único modelo de processo histórico: se a saga de todas as sociedades deve ser a do progresso em direção à era industrial, [...] tudo o que não se coaduna com essa linearidade triunfal seria ‘desvio’, ‘atraso’, ‘fala de desenvolvimento’, etc. [...] Ao romper com essa poderosa identificação patológica [...], Benjamin permite pensarmos em outros agentes da história e em outros agenciamentos possíveis desse devir”.

obliterado, não aparece em nenhum momento das teses “Sobre o conceito de história”, assim como no livro das *Passagens* – principais obras, nas quais o conceito materialista histórico de história do filósofo é apresentado. O único momento em que o conceito de revelação aparece nos escritos materialistas de Benjamin é nos materiais de *exposé* de 1935⁸⁰. Ali, Benjamin afirma que:

A extraordinária fugacidade (*Flüchtigkeit*) do autêntico objeto histórico (chama) confrontada com a fixidez do objeto filosófico. Onde o próprio texto é o objeto histórico absoluto – como na teologia – ele fixa o momento da máxima fugacidade no caráter da “revelação”. A ideia de uma história da humanidade como ideia do texto sagrado. De fato, desde sempre interpretou-se a história da humanidade – como profecia – a partir do texto sagrado (BENJAMIN, 2018, p. 1511).

O conceito de revelação, portanto, aparece formulado de outra maneira. Agora, ele não se apresenta mais como uma revelação da verdade, por meio de sua apresentação, mas sim como a fixação, no texto, da fugacidade (*Flüchtigkeit*) de um objeto histórico, assim como na teologia. Na citação, há três pontos fundamentais que auxiliam a compreender o método de análise materialista histórica da história proposto pelo filósofo: seu fundo teológico; a história como fixação de pontos; por fim, a fixação da fugacidade.

Começemos pela teologia. A recepção da teologia judaica, como ponto de fundamentação do pensamento filosófico de Benjamin, atravessa toda sua obra. Para tratar a respeito de como a teologia se comporta nos escritos materialistas históricos do pensador, gostaria de iniciar citando uma carta de Benjamin a Max Rychner, de 7 de agosto de 1931. Nessa carta, o filósofo afirma:

E se tenho de o expressar numa palavra: nunca fui capaz de pesquisar e pensar de outra forma que não num sentido teológico, se me é permitido assim dizer, nomeadamente de acordo com a doutrina talmúdica dos quarenta e nove graus de sentido (*Sinnstufen*) de cada passagem da Torá. Ora: segundo minha experiência, as hierarquias de sentido têm a mais desgastada platitudo comunista, mais do que a hodierna profundidade burguesa, que sempre se assenta apenas no sentido da apologética⁸¹.

⁸⁰ Os materiais de *exposé* de 1935 são escritos que, assim como afirma Bolle (apud BENJAMIN, 2018, p. 1473) na nota introdutória ao texto, “são materiais que permitem ao leitor um *insight* da gênese” do livro das *Passagens*.

⁸¹ Tradução minha do alemão. No original: “Und wenn ich es denn in einem Worte aussprechen soll: ich habe nie anders forschen und denken können als in einem, wenn ich so sagen darf, theologischen Sinn – nämlich in Gemäßheit der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle. Nun: Hierarchien des Sinns hat meiner Erfahrung nach die abgegriffenste kommunistische Plattitüde mehr als

A carta apresenta o que é o fundo teológico por excelência do pensamento de Benjamin: o conceito de graus/degraus de sentido (*Sinnstufen*). Isto é, a percepção de que a realidade concreta possui mais sentidos simultâneos do que possam captar metodologias que busquem apreender um sentido único e racional da realidade. O mesmo conceito orienta o movimento contemplativo necessário à apresentação da verdade no “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão*⁸². Os graus de sentido do real – ou, no caso, da história – que podem ser recuperados graças a este fundo teológico – se estabelecem como um suporte que abala sistemas que busquem uma apreensão da realidade num sentido único e linear⁸³. No caso da concepção benjaminiana de história, sua grande adversária – como se discutirá à frente – é a concepção historicista – causal e linear – de história. A captação dos graus de sentido, nas *Passagens*, aparece como o modo correto de tratar a respeito da realidade. Assim como afirma Benjamin:

Ter sempre em mente que o comentário de uma realidade (pois trata-se aqui de um comentário, de uma interpretação de seus pormenores) exige um método totalmente diferente daquele requerido para um texto. No primeiro caso, a ciência fundamental é a teologia, no segundo, a filologia (BENJAMIN, 2018, p. 764).

der heutige bürgerliche Tiefsinn, der immer nur den einen der Apologetik besitzt” (BENJAMIN, 1978, p. 524).

⁸² Neste escrito, Benjamin afirma que o “infatigável movimento de respiração é o modo de ser específico da contemplação. De fato, seguindo, na observação de um único objeto, os seus vários níveis de sentido (*Sinnstufen*), ela recebe daí, quer o impulso para um arranque constantemente renovado, quer a justificação para a intermitência de seu ritmo” (BENJAMIN, 2020a, p. 16-17).

⁸³ Como afirma Gagnebin (2014b, p. 193-195), “[...] a teologia não é uma construção especulativa dogmática, mas, antes e acima de tudo, um discurso profundamente paradoxal. Trata-se de um discurso ou saber (*logos*) que, de antemão, tem consciência de que seu objeto – Deus (*theos*) – lhe escapa, pois está muito além (ou aquém) de qualquer objetividade. Assim, a teologia seria o exemplo privilegiado da dinâmica profunda que habita a linguagem humana quando esta se empenha em dizer verdadeiramente seu fundamento, em descrever seu objeto e, não o conseguindo, não se cansa de inventar novas figuras e novos sentidos. [...] O uso correto da teologia lembraria assim, contra a *hybris* dos saberes humanos, que nossos discursos são incompletos e singulares, e vivem dessa preciosa fragilidade. [...] O mesmo conceito de teologia parece orientar uma reflexão de Benjamin, situada no ‘Prefácio’ ao livro sobre o drama barroco, na qual ele compara a escrita filosófica com os tratados teológicos medievais, afirmando que eles têm em comum o esforço de uma ‘exposição/apresentação (*Darstellung*) da verdade’, isto é, uma retomada sem fim, um caminhar sempre reiniciado, uma multiplicidade de percursos. O surgimento e desaparecimento dessas voltas se dá em oposição à linha reta do método geométrico, do ideal cartesiano do conhecimento, que se apodera do objeto que tencionava alcançar. [...] Nesse sentido, no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; seria, pelo contrário, aquilo que abala os edifícios tão bem construídos dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos”.

O comentário da realidade exige do investigador que se dedica a tal feito o uso da teologia, justamente para que aqueles graus de sentido do real, que se perdem numa análise linear, possam ser trazidos à tona. Assim como no “Prefácio” – em que a apresentação da verdade tem a função de revelar graus de sentido de um nome silenciados ao longo da história –, a teologia, aqui, cumpre a função de manter sempre aberta a possibilidade de apreensão daquelas experiências que foram, ao longo da história, difamadas, silenciadas e/ou obliteradas, e jogar luz sobre elas, tornando-as citáveis⁸⁴.

Teologia, ~~então~~, como a condição necessária para o comentário da realidade – dado o fato de que é justamente ela que possibilita a apreensão das diferentes camadas de sentido do real. Contudo, a fase materialista histórica de Benjamin marca algumas transformações em relação ao uso da teologia, se comparadas às análises presentes no “Prefácio”. Aqui, não é mais a restauração de um significado simbólico de um nome que está em jogo⁸⁵. A revelação não é mais a apresentação – incompleta e inacabada – de uma essência espiritual de um ser que tenha sido obliterada ao longo da história. Não obstante, a teologia serve como um exercício de rememoração (*Eingedenken*) do passado. A fim de explicar o que significa tal rememoração, trago uma citação do livro *das Passagens*, na qual Benjamin polemiza contra Horkheimer:

Sobre a questão do inacabamento da história, carta de Horkheimer de 16 de março de 1937: “A afirmação do inacabamento é idealista se nela está contida o acabamento. A injustiça passada aconteceu e está consumada, acabada. As

⁸⁴ Tornar citável um acontecimento do passado no presente é parte importante da concepção benjaminiana de história. Como afirma o autor na tese III: “O cronista, que narra os acontecimentos em cadeia, sem distinguir entre grandes e pequenos, faz jus à verdade, na medida em que nada do que uma vez aconteceu pode ser dado como perdido para a história. É verdade que só à humanidade redimida será dada a plenitude do seu passado. E isso quer dizer que só para a humanidade redimida o passado se tornará citável em cada um dos seus momentos. Cada um dos instantes que ela viveu se torna uma citation à l’ordre du Jour – e esse dia é o dia do Juízo Final” (BENJAMIN, 2019a, p. 10).

⁸⁵ Isso já pode ser verificado, por exemplo, no texto do “Diário”, no qual a emersão de uma origem não leva à restauração de um significado simbólico de um nome, mas sim a determinados acontecimentos históricos específicos, cujos status imutáveis podem ser apreendidos por esta. Como afirma o filósofo: “Die eigentlichen Gegenstände einer solchen Geschichtsauffassung sind daher nicht bestimmte Ereignisse sondern bestimmte unwandelbare status begrifflicher oder sinnlicher Art: also die russische Agrarverfassung, die Stadt Barcelona, die Bevölkerungsverschiebungen in der Mark Brandenburg, das Tonnengewölbe u.s.w.” (BENJAMIN, 1985, p. 443), ou, em tradução livre, “Por isso, os verdadeiros objetos de tal concepção de história não são ocorrências específicas, mas sim status imutáveis, de caráter conceitual ou erótico, como, por exemplo, o sistema agrário russo, a cidade de Barcelona, o deslocamento da população no Marquesado de Brandemburgo, as abóbadas de berço etc.”. Como se pode notar, neste texto de 1931, não são mais ideias – isto é, nomes – o que está em jogo para a concepção benjaminiana de história, mas sim acontecimentos históricos, que podem ser rememorados, como se verá à frente.

vítimas de assassinato foram assassinadas de fato... Se levarmos o inacabamento a sério, teremos que acreditar no Juízo Final... Quanto ao inacabamento, talvez exista uma diferença entre o positivo e o negativo, de forma que somente a injustiça, o terror e as dores do passado são irreparáveis. A justiça praticada, as alegrias e as obras comportam-se de maneira diferente em relação ao tempo, pois seu caráter positivo é amplamente negado pela fugacidade das coisas. Isto vale, sobretudo, para a existência individual, na qual não a felicidade, e sim a infelicidade é selada pela morte”. O corretivo desta linha de pensamento pode ser encontrado na consideração de que a história não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de rememoração (*Eingedenken*). O que a ciência “estabeleceu”, pode ser modificado pela rememoração. Esta pode transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado, e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado. Isto é teologia; na rememoração, porém, fazemos uma experiência que nos proíbe de conceber a história como fundamentalmente ateológica, embora tampouco nos seja permitido tentar escrevê-la com conceitos imediatamente teológicos (BENJAMIN, 2018, p. 781).

Horkheimer se posiciona contra a proposta benjaminiana de um inacabamento da história. Para ele, nesta carta, as injustiças do passado estão acabadas, não há saída (afinal, “as vítimas de assassinato foram assassinadas de fato” e não há o que se fazer em relação a isso). Toda injustiça do passado é acabada, pois não há modo de fazer reparação a ela. É justamente contra tal posição que a rememoração proposta por Benjamin irá se posicionar. Isso só é possível por um deslocamento, operado por Benjamin, do significado do sofrimento, das catástrofes históricas. Enquanto Horkheimer volta seu olhar para o passado e vê nas catástrofes cometidas um fato, um acontecimento irreparável, Benjamin as enxerga como um anseio de felicidade que foi silenciado, bloqueado, proibido. Benjamin propõe, portanto, outro modo de análise das catástrofes históricas: enquanto Horkheimer se atenta ao que de fato ocorreu – um assassinato, por exemplo –, isto é, ao fato, propriamente como ele foi, Benjamin procura orientar-se pela possibilidade daquilo que poderia ter sido, isto é, a experiência possível, a vida possível que foi silenciada por uma injustiça cometida⁸⁶. Uma demonstração cristalina de que a concepção benjaminiana de história se ocupa do que poderia ter sido – e não do que de fato ocorreu – aparece nas *Passagens*, quando Benjamin define o conceito de catástrofe: “Definições de conceitos históricos básicos: a catástrofe – ter perdido a oportunidade”⁸⁷. Tal reorientação do pensamento só é possível por meio da teologia, que abre os acontecimentos históricos a seus graus possíveis de sentido. Só

⁸⁶ Daí o fato de Benjamin escrever, na tese VI, que “articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo ‘tal como ele foi’ (BENJAMIN, 2019a, p. 11), pois seu alvo não é o passado ocorrido, mas sim o passado que foi silenciado.

⁸⁷ BENJAMIN, 2018, p. 786.

enquanto se analisa teologicamente a história é possível compreender que o sofrimento é inacabado: pois o sofrimento, compreendido teologicamente é, na verdade, uma promessa de felicidade que foi silenciada, que não ocorreu e que só existe enquanto possibilidade – e que deve ser salva de sua condição de não realização⁸⁸. A rememoração, portanto, é um movimento teológico com capacidade de recuperar as promessas de felicidade que historicamente se mantêm em aberto, que não foram cumpridas, graças a injustiças cometidas contra elas. A teologia, portanto, estabelecendo a possibilidade de restauração das promessas incumpridas no passado, é o alicerce da concepção benjaminiana de história também em sua fase materialista⁸⁹. Os acontecimentos históricos devem ser organizados sob a forma de uma montagem literária. Como afirma Benjamin:

Método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não surrupiarei coisas valiosas, nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os (BENJAMIN, 2018, p. 764).

O alvo de tal empreitada é localizar os farrapos, os resíduos – isto é, as promessas incumpridas de felicidade, que estão abertas, as experiências silenciadas ao longo da história – não com o objetivo de inventariá-los, mas sim de lhes fazer justiça, utilizando-os. Tais promessas chegam a nós com uma fraca força, sua fugacidade, que, para ser apreendida, precisa ser imobilizada na montagem literária. Para isso, é necessário que a história não seja compreendida em sua sequência linear de acontecimentos, mas sim que ela se imobilize em um foco específico. Como afirma Benjamin, o “materialismo histórico não pode prescindir de um conceito de presente que não é passagem, mas no qual o tempo se fixou e parou”⁹⁰. Isto é, o interesse ao qual o materialismo histórico se volta não é de compreender a passagem dos acontecimentos ao longo da história, estabelecendo seu nexos causal, como se o presente fosse causado por um passado anterior. O alvo do materialismo histórico, portanto, é a construção de

⁸⁸ Por isso, que, como afirma Benjamin nas teses, “nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer” (BENJAMIN, 2019a, p. 12), pois o que está em jogo não é o ocorrido, mas sim a promessa que ficou em aberto.

⁸⁹ Afinal, é ela que possibilita jogar luz às experiências silenciadas historicamente – o que é, no fim das contas, um dos objetivos centrais da filosofia benjaminiana, como o próprio pensador afirma nas *Passagens*: “O lado pedagógico deste projeto: Educar em nós o *medium* criador de imagens para um olhar estereoscópico e dimensional para a profundidade das sombras históricas” (BENJAMIN, 2018, p. 760-761).

⁹⁰ BENJAMIN, 2019a, p. 19.

uma imagem que imobilize as promessas incumpridas de felicidade do passado e sua possibilidade de realização no presente. Tal imagem é dialética, como afirma o filósofo:

Não é que o passado lança luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta. – Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não-arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem. <Despertar> (BENJAMIN, 2018, p. 766-767).

Em seu método materialista histórico, portanto, não é como se o passado lançasse luz sobre o presente ou o presente lançasse luz sobre o passado. Pelo contrário, a relação que se estabelece entre passado e presente é uma relação de encontro, que forma uma constelação. Mas, o que exatamente se encontra? Não é o passado que jogue luz sobre o presente, ou vice-versa, mas sim o encontro entre duas promessas de felicidade semelhantes: uma, do ocorrido pretérito (promessa que, ali, foi interrompida); outra, no presente (essa, que corre o risco de ser, novamente, interrompida). Então, a concepção benjaminiana de história não se volta à relação entre o passado e o presente – que, como afirma o autor, é, de fato, temporal e contínua. Pelo contrário, seu interesse volta-se exclusivamente ao que ocorreu – e que foi interrompido, ficando, assim, aberta a promessa de felicidade – e o agora – como possibilidade de realização de tal felicidade. Por isso, a relação entre o ocorrido e o agora formam uma constelação dialética que deve ser imobilizada, fixada – constelação que só se pode encontrar na linguagem. A imagem dialética na imobilidade: eis, portanto, a primeira característica da concepção materialista histórica de história de Benjamin. A construção de imagens dialéticas parece possuir duas funções centrais em tal concepção de história: elas se contrapõem ao conceito historicista de história universal; e são elas que possibilitam a mobilização necessária para que se faça justiça às experiências silenciadas. Passo, agora a estes dois problemas.

Crítica à empatia (*Einfühlung*) historicista: Benjamin contra o conceito de História Universal.

Viu-se, até aqui, como a concepção materialista histórica de história de Benjamin propõe necessariamente uma imobilização da história, a fim de que as fugazes experiências silenciadas possam ser apreendidas em uma montagem literária, que

forme uma constelação, uma imagem dialética que torne tais acontecimentos pretéritos citáveis no presente. Entretanto, fica sem resposta a pergunta: como relacionar as promessas silenciadas daquilo que ocorreu no passado com o momento presente? Como organizar, numa constelação, a tensão entre o ocorrido e o agora? Como articular dialeticamente a relação entre o ocorrido e o momento atual numa imagem dialética?

Uma constelação, para Benjamin, deve sempre articular, a partir do presente⁹¹, uma polaridade entre o ocorrido no passado e o momento atual. Tal articulação mostra-se nitidamente no “Diário”, quando o filósofo, afirma que:

[...] essa abordagem [da história] é seguramente estabelecida no interior de uma polaridade fértil específica, que se articula contra a hipótese do componente universal e evolucionista na história. Em tal concepção, ambos os polos são o historiográfico e o político. Poder-se-ia acentuá-los nitidamente como o historiográfico e o acontecimento histórico. Ambos se situam em níveis completamente diferentes⁹².

Na citação, nota-se que uma análise histórica, para formar uma imagem dialética, precisa estabelecer uma polaridade fértil, que tensione dois polos distintos: o historiográfico e o político. Ambos os polos se situam em diferentes níveis. Ademais, a concepção de história alicerçada numa polaridade fértil deve se colocar contra a hipótese do componente universal e evolucionista da história. Pode-se dizer que os polos de uma análise histórica benjaminiana que se encontram tensionados numa constelação apontam para o conflito entre a tradição – o historiográfico – e a organização política no momento atual, que pode – e deve! – cumprir as promessas de felicidade obliteradas no passado. O próprio Benjamin aponta para tal possibilidade ao mencionar, num dos fragmentos sobre história e política, escrito posteriormente a 1939, que a “*História é o choque entre a tradição e a organização política*”⁹³. Esse choque tem um alvo específico: quebrar o contínuo da história e salvar – da infelicidade em que

⁹¹ Por mais que a concepção benjaminiana de história tenha em vista, também, salvar o passado, o local em que os acontecimentos devem ser observados é sempre em relação ao momento presente. Nas *Passagens*, Benjamin afirma que é “[...] o presente que polariza o acontecimento em história anterior e história posterior” (BENJAMIN, 2018, p. 781). Isso se dá, pois a salvação de uma experiência silenciada no passado ocorre sempre agora. Só aqui e agora é possível fazer justiça à promessa pretérita de felicidade que não foi cumprida.

⁹² Tradução minha do alemão. No original: “*Ist diese Anschauung also bestimmt durch die Entschiedenheit, womit sie sich gegen die Möglichkeit des evolutionistischen und universalen Elements in der Geschichte ausspricht, so ist sie im Innern von einer fruchtbaren Polarität bestimmt. Die beiden Pole einer solchen Auffassung sind das Geschichtliche und das Politische, man könnte scharf pointieren: das Geschichtliche und das Geschehen. Beide liegen auf gänzlich verschiedenen Ebenen*” (BENJAMIN, 1985, p. 443).

⁹³ BENJAMIN, 2019b, p. 33.

estão colocadas – as experiências que foram interrompidas. Para que se possa analisar o que são e como atuam cada um destes dois polos de uma constelação dialética, vale, primeiramente, compreender do que exatamente tal polaridade busca salvar os acontecimentos históricos, assim como o significado de tal ruptura com a continuidade da história. A respeito da salvação, nas *Passagens*, Benjamin afirma que:

Os fenômenos são salvos de quê? Não apenas – nem principalmente – do descrédito e do desprezo em que caíram, mas da catástrofe, que é representada muitas vezes por um certo tipo de tradição, sua “celebração como patrimônio”. – São salvos pela demonstração de que existe neles uma ruptura ou descontinuidade [*Sprung*]. – Existe uma tradição que é catástrofe (BENJAMIN, 2018, p. 784).

O ocorrido, os acontecimentos do passado, portanto, não são salvos simplesmente do descrédito, mas são salvos da catástrofe, isto é, de novamente perder a oportunidade de felicidade concretizada. Eles correm o risco de serem assimilados pela tradição na forma de sua celebração, como um patrimônio da humanidade. A compreensão destes dois pontos – salvação da catástrofe e salvação de se tornar objeto de celebração – são centrais para se compreender a função e significado de uma polaridade fértil no interior de uma constelação. Começemos pelo problema da celebração dos acontecimentos históricos. Sobre o assunto, Benjamin afirma, nas *Passagens*, que:

A celebração ou apologia está empenhada em encobrir os momentos revolucionários do curso da história. Ela almeja intensamente a produção de uma continuidade, e dá importância apenas àqueles elementos da obra que já fazem parte da influência que ela exerceu. Escapam a ela os pontos nos quais a tradição se interrompe e, com isso, escapam-lhe as asperezas e as saliências que oferecem um apoio àquele que pretende ir além (BENJAMIN, 2018, p. 785).

A impressão de uma continuidade nos acontecimentos históricos, segundo Benjamin, encobre os verdadeiros momentos revolucionários do curso da história. Todas as tentativas de produção de outros modos de vida, outras experiências possíveis, quando lidas historicamente como parte de uma continuidade, de uma sequência causal – assim como faz o historicismo –, ocultam o fato de que tais acontecimentos eram, na verdade, tentativas de ruptura com modos de vida que aniquilavam a felicidade daqueles que foram os vencidos, os derrotados. O que está em jogo, portanto, é a compreensão de que a história não é uma progressão contínua de acontecimentos, por

meio dos quais podemos notar um progresso da humanidade⁹⁴, mas sim, na verdade, uma constante tentativa de quebra com as catástrofes cometidas contra os vencidos – quebra que nunca foi, de fato, efetivada⁹⁵. A celebração dos patrimônios culturais encobre tal verdade histórica. O encobrimento do conjunto de tentativas de realização da felicidade que foram obliteradas por aqueles que tinham o poder, realizado pelo pensamento historicista, é o que leva Benjamin a chamar os historiadores preocupados com a construção de uma história universal de obscurantistas⁹⁶.

Segundo Benjamin, tal encobrimento da verdade da história se dá pelo seu elemento épico, presente nas análises historicistas, que marca a empatia (*Einfühlung*) com os vencedores. Transformando a história numa narrativa épica⁹⁷, o historicismo transveste saqueadores e assassinos de verdadeiros sujeitos do progresso. Quebrar o elemento épico e a empatia com os vencedores é, segundo Benjamin, a tarefa do materialismo histórico, assim como o autor afirma na Tese VII:

[...] em cada momento, os detentores do poder são os herdeiros de todos aqueles que antes foram vencedores. Daqui resulta que a *empatia* que tem por objeto o vencedor serve sempre aqueles que, em cada momento, detêm o poder. [...] Aqueles que, até hoje, sempre saíram vitoriosos integram o cortejo triunfal que leva os senhores de hoje a passar por cima daqueles que hoje mordem o pó. Os despojos, como é de praxe, são também levados no cortejo. Geralmente lhes é dado o nome de patrimônio cultural. Eles poderão contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele pode abarcar desse patrimônio cultural provém, na sua globalidade, de

⁹⁴ Por isso, Benjamin afirma no livro das *Passagens* que o progresso é a catástrofe: “O conceito de progresso deve ser fundamentado na ideia de catástrofe. Que ‘as coisas continuem assim’ – eis a catástrofe. Ela não consiste naquilo que está por acontecer em cada situação, e sim naquilo que é dado em cada situação” (BENJAMIN, 2018, p. 784). O que Benjamin aponta, portanto, é para o fato de que o discurso a respeito do progresso, na verdade, apenas joga um véu de Maia sobre as verdadeiras tentativas revolucionárias de libertação da humanidade, transformando-as em ‘etapas’ que estabelecem o progresso ao longo de um tempo homogêneo, sem verdadeiras rupturas. Todo o esforço de demonstração de progresso, para Benjamin, parece ser, na verdade, um esforço para manter as coisas como estão, isto é, para fazer com que os vencedores continuem vencendo e os derrotados continuem perdendo.

⁹⁵ Vale lembrar que Benjamin aponta, nas teses, que o inimigo dos derrotados “nunca deixou de vencer” (BENJAMIN, 2019a, p. 12).

⁹⁶ Nas *Passagens*, Benjamin afirma que “a história universal, como compreendida hoje, é um assunto de obscurantistas” (BENJAMIN, 2018, p. 804), justamente pelo fato de ela encobrir as verdadeiras tentativas de emancipação da humanidade e torná-las patrimônios culturais que escondem seu verdadeiro sentido.

⁹⁷ Como afirma Benjamin nas *Passagens*, “o materialismo histórico precisa renunciar ao elemento épico da história. Ele arranca, por uma explosão, a época da ‘continuidade da história’ reificada. Mas ele faz explodir também a homogeneidade dessa época, impregnando-a com *ecrasita*, isto é, com o presente” (BENJAMIN, 2018, p. 785). Isto é, é necessário abandonar a narrativa de que os vencedores da história são construtores de um progresso da humanidade e voltar o pensamento em direção aos anseios daqueles que foram de fato derrotados, escravizados e humilhados ao longo da história. Fazer justiça a estes anseios aniquilados é o modo de organização do materialismo histórico.

uma tradição em que ele não pode pensar sem ficar horrorizado. Porque ela deve a sua existência não apenas ao esforço dos grandes gênios que a criaram, mas também à escravidão anônima dos seus contemporâneos. Não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie. E, do mesmo modo que ele não pode libertar-se da barbárie, assim também não o pode o processo histórico em que ele transitou de um para outro. Para isso o materialismo histórico se afasta quanto pode desse *processo de transmissão da tradição*, atribuindo-se a missão de escovar a história a contrapelo (BENJAMIN, 2019a, p. 12-13).

Afastar-se do processo de transmissão da tradição, em que os documentos de cultura são lidos como integrantes do progresso da humanidade é tarefa do materialismo. Para Benjamin, uma concepção de história que estabelece uma linearidade contínua na história se alia aos vencedores, que, cometendo catástrofes – a interrupção de promessas de felicidade – são vistos como fomentadores do progresso da humanidade. O materialista histórico vê, nestes documentos de cultura, as catástrofes que interromperam verdadeiros processos de transformação da história. O materialista histórico, portanto, ao ler a história a partir dos vencidos, enxerga, nos documentos de cultura, apenas documentos de barbárie, pois vê neles tão só as promessas de felicidade que foram interrompidas por aqueles que venceram na história. Estabelecer um olhar que iguala a cultura – progressista – à barbárie é o caminho para que se possa trazer à luz o ponto de vista dos vencidos e fazer a eles justiça, assim como Benjamin afirma, ainda no ensaio sobre Fuchs:

[...] a história da cultura apenas aparentemente representa um avanço do ponto de vista, e nem aparentemente um avanço da dialética. Porque lhe falta o momento destrutivo que assegura o pensamento dialético e a autenticidade da experiência do historiador dialético. Aumenta com certeza o peso dos tesouros que se acumulam sobre os ombros da humanidade. Mas não lhe dá forças para sacudi-los, e assim ficar com eles na mão. O mesmo se pode dizer do trabalho cultural dos socialistas na virada do século, que tomou a história da cultura como grande marco de referência (BENJAMIN, 2019e, p. 138).

A ideia de história universal do progressismo, assim como afirma Benjamin, é capaz apenas de aumentar o peso dos tesouros culturais que se acumulam sobre os ombros da humanidade. O passado inserido na linearidade do tempo não pode fazer justiça a um verdadeiro avanço da humanidade, pois as catástrofes seguem a acontecer, mantendo o poder sempre na mão daqueles que são os vencedores da história. É necessária a força do materialismo, que pode fazer com que tais tesouros não pesem mais nos ombros da humanidade, mas sim repousem em suas mãos – isto é, para que eles possam ser utilizados. A imagem dialética deve estabelecer um movimento

destrutivo – da continuidade histórica –, quando os vencidos da história se encontram, no presente, em um momento de perigo, num momento crítico⁹⁸. O instante de perigo é definido nos seguintes termos pelo pensador, nas teses “Sobre o conceito de história”:

Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderarmo-nos de uma recordação quando ela surge como um clarão num momento de perigo. Ao materialismo histórico interessa-lhe fixar uma imagem do passado tal como ela surge, inesperadamente, ao sujeito histórico no momento do perigo. O perigo ameaça tanto o corpo da tradição como aqueles que a recebem. Para ambos, esse perigo é um e apenas um: o de nos transformarmos em instrumentos das classes dominantes. Cada época deve tentar arrancar a tradição da esfera do conformismo que se prepara para dominá-la. [...] Só terá o dom de atizar no passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver apreendido isto: nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo nunca deixou de vencer (BENJAMIN, 2019a, p. 11-12).

A percepção de um instante de perigo é, portanto, a percepção, no presente, da repetição de uma catástrofe que pode, novamente, pesar sobre os vencidos da história. O perigo se apresenta como uma dupla ameaça: ele coloca em risco que uma promessa de felicidade, no presente, possa ser, mais uma vez, interrompida, apagada, obliterada – fazendo, assim, que tal promessa se torne nova catástrofe; além disso, ele ameaça que as aventuras revolucionárias no presente, caso elas falhem, se tornem, mais uma vez, um documento de cultura da humanidade nas mãos dos vencedores, que será epicamente narrado como mais um momento tragicamente necessário da história para o progresso da humanidade⁹⁹.

Quebrar essa continuidade histórica é, como já afirmado, o alvo da concepção materialista de Benjamin. É para quebrar a continuidade da história que Benjamin, numa imagem dialética, aponta a necessidade de tensionar dois polos – o historiográfico e o político. Agora, podemos, com maior precisão, tratar a respeito destes dois polos. O alvo

⁹⁸ O conceito de perigo ou momento crítico, como se verá, é de extrema importância para o pensamento de Benjamin, pois perder um momento crítico, de perigo, corresponde a manter a continuidade da história – e, com isso, fazer com que os vencidos continuem perdendo e que as catástrofes continuem a ocorrer. É deste modo que Benjamin define um momento crítico no livro das *Passagens*: Definição de conceitos históricos básicos: “[...] o momento crítico – a ameaça de o *status quo* ser mantido [...]” (BENJAMIN, 2018, p. 786).

⁹⁹ Quem muito bem define o que é o instante de perigo é Löwy, (2005, p. 66), ao afirmar que “o perigo é duplo: transformar tanto a história do passado – a tradição dos oprimidos – quanto o sujeito histórico atual – as classes dominadas, “novos destinatários” dessa tradição – em instrumento nas mãos das classes dominantes. Extirpar a tradição ao conformismo que se quer dominar é restituir à história [...] sua dimensão de subversão da ordem estabelecida, edulcorada, obliterada ou negada pelos historiadores “oficiais”. Somente assim o adepto do materialismo histórico pode “atear ao passado a centelha da esperança” – uma centelha que pode incendiar a pólvora no presente” (LÖWY, 2005, p. 66).

de tal polarização é a atualização do passado no presente¹⁰⁰. Uma imagem dialética, para que possa quebrar o contínuo da história, precisa recuperar a tradição pelo ponto de vista dos vencidos. Isto é, deve tratar a tradição, o ocorrido no passado, não como uma narrativa épica, mas sim pela perspectiva de que tal acontecimento foi catastrófico. Ou seja, é necessário apresentar o passado como uma promessa de felicidade que foi impossibilitada pelos vencedores. Recuperar tal promessa, no presente, é compreender que, agora, neste instante, pode-se mobilizar forças para que tal promessa seja cumprida, hoje, agora. O presente é o lugar mediador da relação com o passado¹⁰¹ – poder-se-ia dizer o *medium*, no qual uma análise da história deve ocorrer –, pois é a partir dele que se pode buscar na história a felicidade incumprida que pode se concretizar, não só agora, mas também que corre o risco, o perigo, de se tornar novamente mais um documento de cultura que evidencie a catástrofe da continuidade histórica. Numa imagem dialética, então, o polo historiográfico é a tradição, vista sob o ponto de vista dos vencidos. Ele se situa em um nível completamente diferente do político, como afirma Benjamin, pois o polo político é a marca do presente, da organização política que pode quebrar o contínuo da história, o qual realizou a interrupção de uma promessa de felicidade. O polo político de uma imagem dialética, portanto, evidencia a promessa de felicidade não como interrompida pelos vencedores, mas sim como uma possibilidade de ser, agora, concretizada. Por isso, há uma descontinuidade¹⁰² entre ambos os polos, que evidencia que a felicidade pretérita, que foi interrompida, pode ser, agora, executada.

Ambos os polos de uma imagem dialética, portanto, comportam-se em níveis diferentes: de um lado, o historiográfico deve ser escrito como a lembrança das promessas incumpridas de felicidade dos vencidos; o político, como a possibilidade de concretização de tal felicidade no presente – marcando, assim, uma descontinuidade,

¹⁰⁰ Como afirma Benjamin nas *Passagens*: “Pode-se considerar um dos objetivos metodológicos deste trabalho demonstrar um materialismo histórico que aniquilou em si a ideia de progresso. Precisamente aqui o materialismo histórico tem todos os motivos para se diferenciar rigorosamente dos hábitos de pensamento burgueses. Seu conceito fundamental não é o progresso, e sim a atualização” (BENJAMIN, 2018, p. 764).

¹⁰¹ Como afirma Benjamin nas *Passagens*: “o presente determina no objeto do passado sua história anterior e sua história posterior, a fim de circunscrever seu núcleo” (BENJAMIN, 2018, p. 789).

¹⁰² Tal descontinuidade é evidenciada nas *Passagens*, quando Benjamin afirma que “para que um fragmento do passado seja tocado pela atualidade não pode haver qualquer continuidade entre eles” (BENJAMIN, 2018, p. 779).

uma interrupção da história. Conseguir tensionar, numa imagem dialética, os polos historiográfico e político é a tarefa do pensador materialista histórico. A construção de tais imagens tem, para Benjamin, a capacidade de mobilizar as forças revolucionárias para a luta em nome da concretização da felicidade daqueles que são os vencidos da história – e, com isso, conseguir interromper toda uma história catastrófica que acompanha a humanidade. Como se dá a mobilização das forças revolucionárias para a quebra efetiva do contínuo da história? Passo, agora, a este problema.

A atualização do passado como modo de mobilização das classes revolucionárias.

A atualização do passado, por meio das imagens dialéticas, é, então, o modo como Benjamin orienta sua concepção materialista histórica de história. A percepção de que é possível, no presente, concretizar as promessas de felicidade, que falharam no passado, é o seu alvo. De fato, nas teses “Sobre o conceito de história”, Benjamin afirma que “uma felicidade que fosse capaz de despertar em nós inveja só existe no ar que respiramos, com pessoas com quem pudéssemos ter falado, com mulheres que se nos pudessem ter entregado”¹⁰³, isto é, há uma possibilidade de felicidade incumprida no passado que pode ser executada no presente. A execução de tal possibilidade é atravessada por um processo de destruição. Como afirma Benjamin, nas *Passagens*:

É importante para o historiador materialista distinguir, com máximo rigor, a construção de um estado de coisas histórico daquilo que se costuma denominar sua “reconstrução”. A “reconstrução” através da empatia é unidimensional. A “construção” pressupõe a “destruição” (BENJAMIN, 2018, p. 779)¹⁰⁴.

A construção, executada pelo pensador materialista, que deve viabilizar a concretização no presente de uma promessa de felicidade que foi obliterada no passado, exige a destruição do contínuo da história. Tal imagem, que relaciona dialeticamente o ocorrido no passado e o momento presente, deve, segundo Benjamin,

¹⁰³ BENJAMIN, 2019a, p. 10.

¹⁰⁴ A mesma ideia de destruição, que deve ser realizada pelo materialismo histórico, em contraposição à ideia de História Universal, aparece no ensaio sobre Fuchs, no qual Benjamin afirma que “o historicismo propõe a imagem eterna do passado; o materialismo histórico fá-lo acompanhar de uma experiência que é única. A substituição do momento épico pelo construtivo revela ser a condição dessa experiência. Nela libertam-se as gigantescas forças que permanecem presas ao “Era uma vez” do historicismo. Acionar no contexto da história a experiência que é para cada presente uma experiência originária – é essa a tarefa do materialismo histórico, que se dirige a uma consciência do presente que destrói o contínuo da história” (BENJAMIN, 2019e, p. 129).

formar um conceito de tempo histórico, cuja função é a retirada das classes revolucionárias de uma condição de conformismo, mobilizando seus ânimos para a concretização da felicidade possível no presente. Tal conceito de tempo aparece nas teses “Sobre o conceito de história”. Segundo o pensador:

A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora (*Jetztzeit*). Assim, para Robespierre, a Roma antiga era um passado carregado de Agora, que ele arrancou ao contínuo da história. E a Revolução Francesa foi entendida como uma Roma que regressa. Ele citava a velha Roma tal como a moda cita um traje antigo. A moda fareja o atual onde quer que se mova na selva do outrora. Ela é o salto de tigre para o passado. Acontece que ele se dá numa arena onde quem comanda é a classe dominante. O mesmo salto, mas sob o céu livre da história, é o salto dialético com que Marx definiu a revolução (BENJAMIN, 2019a, p. 18).

Uma imagem dialética, portanto, se estabelece num conceito de tempo, que possibilita a luta revolucionária em nome das classes revolucionárias, assim como Robespierre retoma a Roma antiga para mobilizar as energias revolucionárias durante a Revolução Francesa. A concepção benjaminiana de história propõe um conceito de tempo preenchido¹⁰⁵ – contrário à concepção de tempo linear do historicismo –, em que é possível mobilizar as forças revolucionárias para a luta em nome da concretização das promessas de felicidade que ressoam do passado no presente. Quem muito bem apresenta essa força revolucionária, a partir da leitura da tese anteriormente citada, é Löwy, ao afirmar que:

Para Robespierre, a República romana era carregada do “tempo-de-agora”, desse *Jetztzeit* de que a República francesa de 1793 havia necessitado. Arrancada de seu contexto, torna-se um material explosivo no combate contra a monarquia para a interrupção de mil anos de continuidade real na história da Europa. A revolução presente se alimenta do passado, como o tigre do que encontra no mato. Mas trata-se de uma ligação fugaz, de um momento frágil, de uma constelação momentânea, que é preciso saber

¹⁰⁵ A ideia de um tempo preenchido e messiânico acompanha Benjamin desde sua juventude. Num ensaio escrito na década de 1910, nomeado “Drama trágico e tragédia”, Benjamin já expõe tal conceito de tempo, ao dizer que “[...] podemos desde já afirmar que a força determinante da forma histórica do tempo não pode ser totalmente apreendida por nenhum acontecimento empírico, nem absorvida completamente por ele. Um tal acontecimento, que seria perfeito no sentido da história, é antes um elemento empiricamente indeterminável, ou seja, uma ideia. A esta ideia de tempo preenchido chama-se na Bíblia – e esta é a sua ideia histórica dominante – o tempo messiânico” (BENJAMIN, 2020b, p. 262). Aqui, temos, então, uma ideia de tempo preenchido não pelos fatos históricos, mas sim pelos graus de sentido que envolvem um acontecimento (no sentido de uma ideia, assim como presente no “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão*). A grande diferença entre tal conceito de tempo preenchido, desenvolvido ao longo de sua juventude, e o conceito de *Jetztzeit* é que este último se articula a uma metodologia de análise histórica que possui ferramentas teóricas para, de fato, mobilizar as forças revolucionárias dos vencidos na história, a fim de destruir o contínuo da história.

apreender; daí a imagem do “salto” da fera no tempo. Os heróis republicanos, como Brutus, figuram entre as vítimas do passado, os vencidos da história imperial – a história se escreve como uma sucessão de cortejos triunfais de césares. Por isso, esses heróis podem ser “citados” pelos revolucionários franceses como referências eminentemente atuais (LÖWY, 2005, p. 120-121).

Tem-se, então, no conceito temporal de Agora, uma força de mobilização das energias revolucionárias para a concretização das experiências silenciadas – das promessas de felicidade – no momento presente.

Com a concepção materialista histórica, Benjamin se crê capaz, portanto, de propor uma interpretação da história que não apenas pode restaurar as experiências silenciadas ao longo da história – assim como é seu método de apresentação da verdade (*Darstellung der Wahrheit*) –, mas que também está munida de ferramentas que podem configurar um modo de fazer justiça a tais experiências – por meio da mobilização das forças revolucionárias que a atualização das experiências pretéritas no presente executa.

Capítulo III – Como pode a história restaurar o reino de Deus? Sobre o conceito de revolução.

*um pensamento muda a gravidade do corpo
um pensamento muda a função das mãos*

VICTOR PRADO, *Mormaço*.

De pensamento monstruoso a pensamento monstruoso, ele calculou com lucidez que se obtivesse um novo modo de amar o mundo, o transformaria de algum modo. A coisa mais importante que poderia acontecer em terra de homens – não era o nascimento de um novo modo de amar? O nascimento de uma compreensão? Era.

CLARICE LISPECTOR, *A Maça no Escuro*.

No primeiro e no segundo capítulos, foram analisados dois momentos centrais para a compreensão de como é possível realizar uma análise histórica nos moldes benjaminianos. No desenvolvimento de seu pensamento filosófico, tem-se, então, primeiramente, a apresentação da verdade (*Darstellung der Wahrheit*) como método para realizar a emersão de uma origem histórica – categoria capacitada à revelação dos valores simbólicos obliterados dos nomes. Tal revelação é um modo de trazer à luz, isto é, de restaurar experiências que, ao longo da história, tenham sido difamadas, desprezadas ou interrompidas.

Por mais que a revelação de uma origem fosse capacitada à restauração de uma experiência silenciada, tal conceito não se via munido de ferramentas que pudessem precisar o modo como é possível fazer justiça a tais experiências – eixo axial da concepção de história de Benjamin ao longo de toda sua vida, inclusive no “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão*¹⁰⁶.

A resposta a este problema se apresenta por meio da guinada materialista histórica de seu pensamento, que é responsável por diversas reformulações de importantes conceitos em sua concepção de história. Aqui, o conceito de revelação é substituído pelo conceito de rememoração (*Eingedenken*). É nas promessas de felicidade incumpridas nos acontecimentos pretéritos que reside a força de compreensão das promessas de felicidade que correm o risco de serem, no presente,

¹⁰⁶ Vale lembrar que, como afirma Benjamin no “Prefácio”, a *verdade apresentada* não é “desvelamento que destrói o mistério, mas antes uma revelação que lhe faz justiça” (BENJAMIN, 2020a, p. 19).

mais uma vez, interrompidas. Atualizar o passado para se produzir a experiência que garanta que uma promessa de felicidade, obliterada no passado, não volte a ser interrompida no presente, é, para Benjamin, o processo que pode fazer justiça, tanto ao passado quanto ao presente.

Atualização do passado, que permita que uma promessa de felicidade seja cumprida no presente, quebrando assim o contínuo da história – eis o eixo axial da concepção benjaminiana de história. De fato, é como um processo de interrupção que Benjamin compreende a revolução. Numa de suas anotações, posicionando-se contra Marx, Benjamin define a revolução nos seguintes termos: “Marx acreditava que as revoluções são a locomotiva da História. Mas talvez elas sejam algo de completamente diferente. Talvez as revoluções sejam o gancho do freio de emergência para deter o trem da História, em que viaja o gênero humano”¹⁰⁷. Revolução como um gancho de emergência, que detém o trem da história – isto é, que interrompe um percurso de desenvolvimento – é o modo como Benjamin pensa tal conceito. Aprofundar-se no conceito de revolução é, por fim, o alvo deste capítulo, tendo em vista oferecer uma resposta à seguinte questão: Como pode Benjamin ser um autor que é revolucionário e, ao mesmo tempo, não é teleológico? Qual função Benjamin atribui em seu pensamento ao político e às classes revolucionárias, já que sua ação não visa a um fim específico da história?

Para responder a estas questões, voltar-me-ei a um curto escrito de Benjamin, nomeado, por Adorno, de “Fragmento teológico-político”. Neste texto, o pensador fundamenta a ação das classes revolucionárias, assim como a distância que esta deve tomar do pensamento teleológico, para que possa concretizar seu alvo. Texto altamente sibilino, as dificuldades levantadas pelo fragmento se iniciam já na tentativa de datar o momento de sua escrita. Há duas datas distintas, às quais o texto é atribuído. Quem apresenta tal informação é Jacobson, ao afirmar que:

O fragmento recebeu o seu título por Adorno na primeira edição dos escritos de Benjamin em 1955 e tem mantido um lugar de controvérsia desde então. Segundo Adorno, ele e a sua esposa encontraram Benjamin pela última vez no final de 1937/1938 em Sanremo, Itália. Benjamin leu o texto em voz alta,

¹⁰⁷ Tradução minha do alemão. No original: “Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse“ (BENJAMIN, 1974, p. 1232).

referindo-se a ele nessa ocasião como o texto "mais atual dos atuais". Adorno datou o texto de 1937 em conformidade. No entanto, Scholem acreditava em algo bastante diferente: "Tenho a certeza de que estas páginas foram escritas em 1920-1921 em conjunto com 'Para uma Crítica da Violência' e não teve uma relação com o marxismo na altura. Ele exibe um anarquismo metafísico que corresponde às ideias do autor antes de 1924"¹⁰⁸.

Parece haver um consenso entre os principais comentadores de Benjamin quanto à hipótese de que o "Fragmento teológico-político" tenha sido escrito no início dos anos 1920, provavelmente durante a redação do ensaio "Para uma crítica da violência". De fato, o fragmento repete, assim como afirma Scholem, uma linguagem altamente messiânica e anarquista, que é comparável aos textos de Benjamin escritos ao longo deste período. Gagnebin¹⁰⁹ e Löwy¹¹⁰, por exemplo, apresentam tal texto como datado do início dos anos 1920 sem nem ao menos levantar a polêmica que existe por detrás de sua gênese. Scholem, portanto, parece correto ao afirmar que o texto foi escrito provavelmente entre 1920 e 1921. Entretanto, parece-me que Scholem se engana fortemente ao supor que tal texto não possui ligação alguma com o pensamento marxista de Benjamin – negando, assim, a atualidade do texto para a obra benjaminiana ao longo da década de 1930. Para Scholem, Benjamin apresenta a Adorno tal texto como o "mais atual dos atuais" como uma "brincadeira, para ver se Adorno confundiria um texto místico-anarquista com um texto marxista recentemente composto. Benjamin, aliás, de vez em quando se dedicava a tais experimentos"¹¹¹. Tenho a impressão de que Scholem volta-se a compreender a afirmação de Benjamin como "uma brincadeira" muito mais pelas suas próprias reprimendas às investidas de seu amigo a incorporar em seu pensamento o materialismo histórico, do que por uma falta de relação do texto de Benjamin com seu pensamento materialista histórico. Analisado de perto, como se verá à frente, há diversas semelhanças entre o fragmento e o pensamento materialista

¹⁰⁸ Tradução minha do escrito em inglês. No original: "*The fragment was given its title by Adorno in the first edition of Benjamin's writings in 1955 and has retained a place of controversy ever since. According to Adorno, he and his wife met Benjamin for the last time at the end of 1937/1938 in San Remo, Italy. Benjamin reportedly read them the text aloud, referring to it on that occasion as the "Newest of the New." Adorno dated the text 1937 accordingly. Yet Scholem believed something quite different: "I rest assured that these pages were written in 1920–1921 in conjunction with the Critique of Violence and did not entertain a relationship with Marxism at the time. It exhibits a metaphysical anarchism that corresponded to the author's ideas before 1924"* (JACOBSON, 2003, p. 23).

¹⁰⁹ GAGNEBIN, 2014a, p. 186.

¹¹⁰ LÖWY, 2005, p. 21.

¹¹¹ Tradução minha do comentário em inglês. À frente, o original: "*My response is that the date is a jest, to see if Adorno would mistake a mystical-anarchist text for a recently composed Marxist one. Benjamin, by the way, engaged from time to time in such experiments*" (apud JACOBSON, 2003, p. 23).

histórico do filósofo – em especial, a respeito do modo como o Messias, as classes revolucionárias, devem se comportar em relação à história e à revolução. Por isso, parece-me que não estava em jogo apenas uma brincadeira, que testaria a inteligência de Adorno, quando Benjamin afirma a ele que seu texto era o “mais atual dos atuais”. Pelo contrário, a afirmação de Benjamin demonstra o valor que o escrito possui para a compreensão de seu pensamento materialista histórico – mesmo que o texto, talvez, não tenha sido escrito ao longo dos anos 1930.

Passo, portanto, à análise do “Fragmento teológico-político”, tendo em vista seu valor para a compreensão da concepção benjaminiana de história, em especial o conceito de revolução contra teleológico, a partir dela fundamentado.

O Messias, numa concepção contra teleológica de história. O primeiro parágrafo do “Fragmento teológico-político”.

Gostaria de iniciar esta seção do capítulo citando o primeiro parágrafo do “Fragmento teológico-político”.

Só o próprio Messias consuma todo o acontecer histórico, nomeadamente no sentido de que só ele próprio redime, consuma, concretiza a relação desse acontecer com o messiânico. Por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, pretender entrar em relação com o messiânico. Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo (*Ziel*), mas termo (*Ende*). Por isso, a ordem do profano não pode ser constituída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso. O grande mérito de *Espírito da Utopia*, de Ernst Bloch, foi o de ter negado firmemente o significado político da teocracia (BENJAMIN, 2019d, p. 23).

Na citação, Benjamin estabelece os três pontos determinantes para se pensar como se dá a relação entre o acontecer histórico, o Messias – ou, como Benjamin¹¹² afirma nas teses “Sobre o conceito de história”, as classes revolucionárias – e o messiânico ou reino de Deus. É por meio da relação entre estes três elementos que Benjamin formula seu conceito de revolução. Primeiramente, então, Benjamin posiciona, na relação entre estes três, o lugar ocupado pelo Messias, pelas classes revolucionárias: para Benjamin, somente a ação das classes revolucionárias que pode

¹¹² BENJAMIN, 2019a, p. 18.

concretizar o messiânico na história – pois entre o acontecer histórico e o messiânico não há nenhuma relação direta, imediata.

Para se compreender o motivo que leva Benjamin a situar o Messias como uma espécie de mediador – ou seja, o único capaz de efetivar a relação – entre os acontecimentos históricos e o messiânico, é necessário compreender, em especial, o que é que Benjamin está nomeando de messiânico ou reino de Deus. Precisar o significado do messiânico aqui presente é possível, se se toma como ponto de partida a afirmação que inicia o segundo parágrafo do “Fragmento teológico-político”. Nela, Benjamin enfatiza que “A ordem do profano tem de se orientar pela ideia de felicidade. A relação dessa ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história”¹¹³. A ordem do profano – este espaço da realidade no qual os acontecimentos históricos se desenrolam, poder-se-ia dizer, recuperando uma imagem do próprio autor, o rio do devir¹¹⁴ – deve guiar-se pela ideia de felicidade, isto é, pelo encontro das possibilidades de concretização da felicidade na realidade. Tal felicidade – em especial, as promessas incumpridas de felicidade – é, para Benjamin, o significado do messiânico. O messiânico é qualificado por Benjamin, portanto, como aquilo que ainda soa dos acontecimentos históricos, que pode revelar uma promessa incumprida de felicidade, que precisa ser resgatada no presente. A relação entre o messiânico e a ideia de felicidade aparece nitidamente na tese II de “Sobre o conceito de história”. Cito-a, a seguir:

“Entre as mais notáveis características do espírito humano”, diz Lotze, “conta-se [...], no meio de tantas formas particulares de egoísmo, a ausência generalizada de inveja de cada presente em relação ao seu futuro.” Essa reflexão leva a que a imagem de felicidade a que aspiramos esteja totalmente repassada do tempo que nos coube para o decurso da nossa própria existência. Uma felicidade que fosse capaz de despertar em nós inveja só existe no ar que respiramos, com pessoas com quem pudéssemos ter falado, com mulheres que se nos pudessem ter entregado. Por outras palavras: na ideia que fazemos da felicidade vibra também inevitavelmente a da redenção. O mesmo se passa com a ideia de passado de que a história se apropriou. O passado traz consigo um *index* secreto que o remete para a redenção. Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? Não é a voz a que damos ouvidos um eco de outras já silenciadas? As mulheres que cortejamos não têm irmãs que já não conheceram? A ser assim, então existe um acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então,

¹¹³ BENJAMIN, 2019d, p. 24.

¹¹⁴ Imagem presente no “Diário” (BENJAMIN, 1985, p. 443), assim como no “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão* (BENJAMIN, 2020a, p. 34).

fomos esperados sobre esta Terra. Então, foi-nos dada, como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica a que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito. E o materialista histórico sabe disso (BENJAMIN, 2019a, p. 9-10).

É na “tênue força messiânica” do sopro de ar que envolveu nossos antepassados que se resguardam, misteriosamente, as promessas incumpridas de felicidade. Contudo, tal sopro não estabelece uma relação direta com o desenrolar da história¹¹⁵. A história, os acontecimentos históricos, seguem seu curso de concretização do poder dos vencedores sobre os vencidos. Não há preocupação com a concretização de promessas de felicidade incumpridas, nem com a reparação de injustiças. Só os herdeiros de tais promessas – isto é, o Messias, aquele que pode se apossar das promessas messiânicas de felicidade perdidas no passado – podem estabelecer a relação entre o acontecimento histórico e o messiânico. É ele, portanto, o mediador entre a história e o reino de Deus, pois só ele está em contato com ambos os pontos em tal polaridade.

Por isso, Benjamin afirma que “o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica”. Afinal, como poderia o reino de Deus – isto é, as promessas incumpridas de felicidade que, ao invés de seguirem o curso da história, alterá-lo-iam – ser o fim de um processo de desenvolvimento, cujo efeito é não a libertação da humanidade, mas a garantia de que os vencedores, ao longo da história, continuem vencedores? O reino de Deus, portanto, não é o *telos* do decurso da história, pois ele não chegará no final de um desenvolvimento. Por isso, ele não pode ser objetivo, alvo (*Ziel*). Pelo contrário, o reino de Deus somente pode ser o termo, o final (*Ende*), ou seja, o encerramento da história – a destruição do contínuo da história.

Aquele que deve executar tal encerramento é o Messias – único aspecto apontado por Benjamin do mediador entre a realidade de opressão (a história contínua) e a possibilidade de emancipação (a concretização das promessas de felicidade interrompidas no passado). Benjamin, portanto, coloca sobre a humanidade o peso de ser a responsável pela produção real e efetiva de sua própria felicidade – sob a constante

¹¹⁵ Afinal, tal sopro messiânico do passado está muito mais ligado a uma camada de sentido obliterada, que precisa ser trazida à luz, do que a um acontecimento histórico. Embora ambos se situem no mesmo instante, não há nenhuma imediatidade que os ligue. Só numa imagem dialética, numa constelação, é possível compreender a relação entre o histórico (o acontecido) e o messiânico (a promessa interrompida).

possibilidade de que tal promessa seja, mais uma vez, encerrada por uma injustiça. Apenas a humanidade, que é herdeira de um passado obliterado – o Messias, as classes revolucionárias –, pode concretizar o reino de Deus. Só ela – não o próprio desenvolvimento de uma época – pode dar fim à história. Por isso, Benjamin, numa das observações redigidas para a preparação das teses “Sobre o conceito de história”, afirma que “O Messias rompe a história; o Messias não se apresenta no final de um desenvolvimento”¹¹⁶. O estabelecimento do lugar do Messias – e dos perigos que o envolvem – é visível num dos fragmentos do livro *Rua de mão única*, nomeado “Alarme contra incêndio”, no qual o pensador afirma que:

A ideia que se tem da luta de classes pode ser enganadora. Não se trata de uma prova de força em que se tenha de decidir a questão de saber quem ganha e quem perde; não se trata de um combate depois do qual o vencedor ficará bem, e o vencido, mal. Pois, quer a burguesia ganhe, quer ela perca essa luta, ela está condenada a sucumbir às contradições internas que se tornarão fatais ao longo da sua evolução. A questão é apenas a de saber se ela se afundará por si própria ou pela ação do proletariado. A manutenção ou o fim de uma evolução cultural com três mil anos serão decididos pela resposta a essa pergunta. A história nada sabe sobre a imperfeita infinitude simbolizada nos dois gladiadores eternamente em luta. O verdadeiro político só faz projetos a prazo. E se a eliminação da burguesia não for concretizada até um momento rapidamente calculável da evolução econômica e técnica (a inflação e a guerra de gás parecem assinalá-la), então tudo está perdido. É preciso cortar o rastilho antes que a centelha chegue à dinamite. Intervenção, risco e rapidez do político são coisas técnicas – não cavaleirescas (BENJAMIN, 2013b, p. 42).

O fragmento do *Rua de mão única* organiza nitidamente o lugar ocupado pelo Messias – aqui, o proletariado –, em relação à burguesia (os vencedores, da época em que o filósofo escreve). No texto, Benjamin parte da ideia de que o domínio da burguesia irá, em algum momento, necessariamente sucumbir. Não há saídas quanto a isso: a época burguesa acabará, assim como todas as anteriores, graças às suas próprias contradições internas. O domínio burguês, então, está fadado a encontrar seu fim, ao longo de seu processo de evolução. Contudo, a luta de classes, aos olhos de Benjamin, não é a concretização da revolução no fim do processo de evolução da própria burguesia – ou seja, ela não acontece quando as contradições internas do próprio sistema burguês o levarem ao seu aniquilamento¹¹⁷. Pelo contrário, caso o proletariado aguarde

¹¹⁶ Tradução minha do alemão. À frente, o original: “*Der Messias bricht die Geschichte ab; der Messias tritt nicht am Ende einer Entwicklung auf*” (BENJAMIN, 1974, p. 1243).

¹¹⁷ Tal compreensão retoma, inclusive, o próprio conceito de origem – que não deve ser confundido com a gênese. A origem – ou seja, aquilo que emerge e rompe com o contínuo da história, justamente por ser

conformado o fim de um processo de desenvolvimento, ele estará fadado ao fracasso. “É preciso cortar o rastilho antes que a centelha chegue à dinamite”. Mas, por quê? O que parece escondido debaixo da assertiva de que a revolução precisa acontecer antes do fim de um processo de evolução é o fato de que, até agora, ao longo do processo de gênese e fenecimento das épocas, o fim do seu processo de desenvolvimento não leva à libertação das classes oprimidas, mas sim à transmissão dos documentos de cultura para as mãos dos novos vencedores. Por isso, interpretar as possibilidades revolucionárias como executáveis quando da sucumbência da burguesia é um equívoco para o pensador. Aguardar o fim de um decurso de desenvolvimento é propor a revolução demasiado tardia, pois os espólios da burguesia derrotada já serão colhidos pelos novos vencedores. A verdadeira ação revolucionária somente é possível como uma interrupção de um processo de desenvolvimento, antes de seu fim – interrupção possível apenas pela ação dos homens herdeiros das promessas incumpridas de felicidade no passado: o Messias.

Por conseguinte, a concepção benjaminiana de história não é simplesmente não teleológica, mas sim contra teleológica e revolucionária: afinal, a confiança numa concepção teleológica de história levaria ao equívoco de que, no fim de um processo de desenvolvimento, estão as possibilidades de concretização da revolução, quando esta é possível a todo instante às classes revolucionárias – como forma de interrupção do contínuo da história. O reino de Deus possível é, portanto, interrupção (e, por isso, o final (*Ende*) da *dynamis* histórica) e não *telos* da história. Resta, por fim, apenas uma pergunta: como se configura tal interrupção executada pelo Messias? Para responder a tal pergunta, volto-me ao segundo parágrafo do “Fragmento teológico-político”.

A redenção como dissolução/destruição da história. O segundo parágrafo do “Fragmento teológico-político”.

Começo esta seção citando o segundo parágrafo do “Fragmento teológico-político”.

capaz de captar os farrapos, os resíduos da história que ficaram difamados e obliterados – a emersão da origem, como já visto anteriormente, não se pode confundir com um processo de gênese dos acontecimentos históricos. Isto é, a preocupação de Benjamin se afasta sempre dos processos de surgimento e fenecimento das épocas, pois tal processo evidencia nada mais do que a transmissão da cultura entre os vencedores, não a possibilidade de rompimento com tal processo.

A ordem do profano tem de se orientar pela ideia de felicidade. A relação dessa ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história. De fato, essa relação determina uma concepção mística de história cuja problemática se pode apresentar através de uma imagem. Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atua a *dynamis* do profano, e uma a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida de que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, do mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar num sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico. O profano não é, assim, categoria de tal reino, mas é uma categoria – e das mais decisivas – da mais imperceptível forma do aproximar desse reino. Pois na felicidade ele está destinado a encontrar a sua dissolução. Já a intensidade messiânica espontânea do coração, do homem interior e individualizado, atravessa a infelicidade, no sentido do sofrimento. À *restitutio in integrum* espiritual, que leva à imortalidade, corresponde uma outra, profana, que conduz à eternidade de uma dissolução; e o ritmo dessa ordem do profano eternamente transitório, transitório na sua totalidade, na sua totalidade espacial, mas também temporal, o ritmo da natureza messiânica, é a felicidade. Pois a natureza é messiânica devido à sua eterna e total transitoriedade.

Alcançar essa transitoriedade, também para aqueles estágios do homem que não são natureza, é a tarefa de uma política universal [...] (BENJAMIN, 2019d, p. 23-24).

Como já apontado, o segundo parágrafo se inicia com o que Benjamin nomeia de “um dos axiomas essenciais da filosofia da história”: a relação entre o messiânico – as promessas de felicidade incumpridas no passado que ressoam até o presente – e a ordem do profano – a realidade, o rio do devir, no qual seguem os homens. Tal relação é essencial para pensar a história, pois, como já afirmado, os próprios acontecimentos históricos, por si, não possuem relação direta com o messiânico; apenas o Messias – o herdeiro da força messiânica do passado – pode fazer com que o messiânico entre em contato com o acontecer histórico.

A relação entre estes três elementos fundamentais à filosofia da história – o messiânico, o Messias e o acontecer histórico – pode, segundo Benjamin, ser apresentado por meio de uma imagem. Se uma seta indicasse a direção para a qual a *dynamis* do profano – isto é, o caminho seguido pelos homens, agora, como estão as coisas inseridas no contínuo da história – aponta, é certo que ela não se preocupa em concretizar o messiânico. De fato, se se acompanhar a – catastrófica! – história da humanidade, perceber-se-á que ela não foi nem um espaço de concretização de promessas de felicidade, nem mesmo um lugar, em que fosse possível corrigir as injustiças cometidas ao longo da história. Entretanto, a catastrófica história dos

vencidos, para Benjamin, é capaz de suscitar a vinda do reino de Deus. Afinal, a compreensão do poder executado pelos vencedores sobre os vencidos pode ser, para Benjamin, uma contraforça dos vencidos, que faz alterar a direção da *dynamis* do profano (não mais em direção ao progresso amorfo, mas em direção ao reino de Deus, à felicidade). A mudança de orientação para a ordem do profano – que resulta na revolução, na interrupção da história – é um processo de dissolução constante, de transformação da realidade. A eternidade da dissolução é o modo de instaurar, na ordem do profano, na realidade, o reino de Deus.

Benjamin, portanto, parece apontar para uma ideia de revolução constante¹¹⁸, em que as promessas incumpridas de felicidade possam sempre retornar ao presente, para serem concretizadas. A mudança de direção proposta por Benjamin na imagem parece supor a necessidade de uma constante quebra, de uma constante destruição de tudo aquilo que, pela força, pelo poder, pela vitória, aniquile promessas incumpridas de felicidade. Tal dissolução aniquila o poder que coíbe a execução das promessas de felicidade, destruindo, aniquilando, assim as coisas como elas são, transformando-as naquilo que elas poderiam – e podem – ser. Por isso, a filosofia da história de Benjamin não é apenas um movimento de coleta do passado, mas exige, também, sua destruição – não sua repetição, já que repetir o passado é garantir a continuidade da interrupção de promessas de felicidade. “Que o passado não mais se repita” poderia ser, talvez, o mote central da concepção benjaminiana de história. Tal movimento de dissolução e de destruição é executado pela redenção (*Erlösung*). Tal conceito, que até mesmo na formação da palavra remete a um ato de desmontar as coisas como estão sendo¹¹⁹, é talvez o mais original do pensamento benjaminiano. Afinal, ele se diferencia dos

¹¹⁸ Retomando a passagem anteriormente citada de *Rua de mão única*, a luta de classes não é “uma prova de força em que se tenha de decidir a questão de saber quem ganha e quem perde; não se trata de um combate depois do qual o vencedor ficará bem, e o vencido, mal” (BENJAMIN, 2013b, p. 42), isto é, não se trata de uma grande – e única – revolução, que irá, de uma vez por todas, encerrar a injustiça na terra e instaurar um reino de felicidade, livre da possibilidade desta se ver ameaçada. Pelo contrário, a revolução, para Benjamin, parece aludir a um constante movimento de resolução de promessas incumpridas, um constante movimento de redenção do passado. A constante dissolução – não um reino eterno de felicidade – é a aposta de Benjamin na concretização do reino de Deus.

¹¹⁹ Quem aponta para esse fato é Gagnebin (2013, p. 112), ao afirmar que o “[...] radical *lös* de *Erlösung* remete tanto à solução (*Lösung*) de um problema como à dissolução (*Auflösung*) de um elemento ou do desenlace de uma história”.

principais conceitos que norteiam as concepções de história tradicionais. Como afirma Gagnebin sobre o assunto:

A redenção (*Erlösung*), em Benjamin, não se confunde, portanto, com a *Aufhebung* (superação) hegeliana – baseada em uma *Erinnerung* (uma lembrança) integradora infinita – nem mesmo com a ideia, tão importante, de uma salvação ou conservação (*Rettung*) do passado por meio do trabalho necessário do historiador e da prática da rememoração (*Eingedenken*). Se a redenção livra, é porque destrói e dissolve, não porque mantém e conserva (GAGNEBIN, 2014b, p. 192).

Destruir o contínuo da história; garantir que as catástrofes históricas não se repitam; redimir as promessas incumpridas de felicidade no passado, atualizando-as no presente; destruir a repetição contínua da história e instaurar novas experiências possíveis, sempre obliteradas ao longo da história – tudo isso são termos que se adequam, juntos, ao conceito de revolução e à missão do Messias, não só no combate contra a burguesia e o fascismo na primeira metade do século XX, mas também, em todas as épocas, nas quais a promessa de felicidade é arrancada dos homens pelo poder e violência daqueles que são os herdeiros dos vencedores da história. São a interrupção e destruição da história, portanto, as ideias centrais que orientam a concepção contra teleológica e revolucionária de história pensada por Benjamin.

O que parece ser mais impressionante do *modus operandi* de tal pensamento de Benjamin é o fato de que ele coloca no centro gravitacional de sua teoria a autonomia do Messias para a execução da interrupção da história a qualquer momento. É o Messias quem, de fato, interrompe a história e liberta o passado e o presente da repetição das catástrofes. Só ele é capaz de executar a revolução. Sendo assim, não é a interpretação do acontecer histórico que garante a execução da revolução; só o próprio Messias é o agente da transformação da realidade – e executar tal operação exige dele uma escolha: ou ele atuará em nome da libertação das classes revolucionárias, ou ele não cumprirá a tarefa, para a qual ele foi esperado sobre a Terra¹²⁰, permitindo, novamente, a repetição da catástrofe que assola os vencidos.

Destruir a continuidade histórica é a tarefa do Messias – tarefa que pode ser mobilizada por uma concepção de história que se veja munida de ferramentas para jogar luz sobre o messiânico que ainda ressoa no presente. Assim, a concepção benjaminiana

¹²⁰ BENJAMIN, 2019a, p. 10.

de história não é uma teorização a respeito do futuro da humanidade, nem mesmo uma descrição sobre como deve se dar a atividade do Messias. Pelo contrário, ela é uma ferramenta de iluminação ao Messias, para que este possa cumprir a missão de quebrar o contínuo da história. Por isso, o historiador deve saber articular o ocorrido no passado de modo a permitir a iluminação da necessidade de dissolução do contínuo da história – não tratar o passado apenas como a preservação ou restauração dos acontecimentos que caíram no esquecimento. Como afirma Gagnebin:

[...] mesmo que o trabalho do historiador for definido por essa recolecção tenaz e paciente, seu desígnio profundo não se esgota nem na tesaurização nem na exaustão. O que desejam o historiador “materialista”, o crítico e o tradutor autênticos, é sempre, em Benjamin, a salvação, isto é, *mais do que a conservação* piedosa do passado e das obras, *mais que sua preservação*, para sempre, nos arquivos e nas bibliotecas da memória. Esses gestos de conservação e de preservação são, certamente, essenciais; definem com sobriedade e humildade o trabalho humano. Mas não se esgotam a significação da salvação, mais precisamente ainda da *redenção (Erlösung)* que Benjamin sempre definiu igualmente, de maneira fundamentalmente anárquica e profundamente teológica, como o que não é somente libertação, mas também desenlace, dissolução (*Er-lösung*), o que põe fim à história e às obras, o que as aniquila e as consome. Combustão última onde resplandece a breve cintilação da felicidade em sua relação essencial com a morte [...] (GAGNEBIN, 2013, p. 111-112).

Ou seja, é tarefa daquele que se dedica a construir a narrativa histórica encontrar nos acontecimentos históricos os modos de apresentá-los que jogue luz à catástrofe que estes simbolizam. Apresentar o passado de modo que se possa compreender como o ocorrido pretérito é a interrupção de uma promessa de felicidade, que está em perigo de ser, mais uma vez, interrompida no presente, para que tal promessa não continue a ser obstruída, é a função da concepção benjaminiana de história – função que deve servir ao Messias como alerta de que ele precisa agir para que a catástrofe não volte a se repetir.

Por isso, a concepção benjaminiana de história não pode ser considerada teleológica. Afinal a história, para Benjamin, não funciona como uma estrela-guia, que define o ponto final da história, para o qual o Messias deve caminhar. A história, pelo contrário, parece mais um grito de alerta que soa do passado em direção ao presente, que faz com que o Messias compreenda os riscos, os perigos, do caminho que está seguindo, permitindo, assim, que ele escolha agir, agora e rapidamente, para mudar os rumos de seu destino.

Portanto, no pensamento benjaminiano, é dado ao Messias – às classes revolucionárias, herdeiras dos vencidos ao longo da história – total autonomia para a concretização ou não de seus anseios. Só o próprio Messias pode agir em favor da revolução ou não. Por tal autonomia das classes revolucionárias, a concepção de história do autor não define o ponto final de um processo de desenvolvimento que deveria se encerrar com a emancipação da sociedade. Sua concepção de história, pelo contrário, é fundada sobre um motivo muito mais humilde e sóbrio do que a expectativa teleológica de determinar o fim da história. Ela busca servir como um mapa das minas terrestres que, se ativadas, podem levar o Messias a repetir as catástrofes históricas do passado. Olhando para as promessas incumpridas de felicidade no passado, o Messias pode orientar-se a garantir que as catástrofes não venham mais a se repetir.

Considerações finais.

Não cortaremos os pulsos, ao contrário, costuraremos com linha dupla todas as feridas abertas. E tem muita ferida porque as pessoas estão bravas demais, até as mulheres, umas santas, lembra?

LYGIA FAGUNDES TELLES, *A Disciplina do Amor*.

*– Severino, retirante,
o mar de nossa conversa
precisa ser combatido,
sempre, de qualquer maneira,
porque senão ele alaga
e devasta a terra inteira.
[...] – Severino, retirante,
muita diferença faz
entre lutar com as mãos
e abandoná-las para trás,
porque ao menos esse mar
não pode adiantar-se mais.*

JOÃO CABRAL DE MELO NETO, *Morte e Vida Severina*.

“O passado é mudo? Ou continuamos surdos?” – embora Benjamin jamais tenha escrito tal sentença, a provocação feita por Eduardo Galeano¹²¹, em seu livro *As veias abertas da América Latina*, poderia, facilmente, ser pega de empréstimo ao filósofo alemão. Afinal, é difícil – senão, impossível – encontrar na história do pensamento filosófico um autor que tenha se dedicado tão vigorosamente a fazer ouvir os gritos de terror que o passado faz ainda ecoar no presente. Encontrar um modo de teorizar a respeito de como trazer à luz aquilo que está sufocado, obliterado, difamado, enfim, injustiçado, parece ser o objetivo da produção filosófica de Benjamin ao longo de toda a sua vida. Talvez o próprio filósofo tenha deixado registrado um indício de que, embora sob diversas roupagens distintas, aquilo que o atraía à produção filosófica girava sempre em torno de um mesmo problema. Num fragmento de *Rua de mão única*, nomeado “Volte para casa! Perdoamos-te tudo!”, Benjamin afirma:

Como alguém que dá a volta completa na barra fixa, assim também nós próprios fazemos girar na juventude a roda da fortuna, da qual, mais cedo ou mais tarde, sairá a sorte grande. Pois só aquilo que já sabíamos ou praticávamos com quinze anos será mais tarde a massa de que são feitos os nossos atrativos (BENJAMIN, 2013b, p. 12).

¹²¹ GALEANO, 2022, p. 7.

Seja no seu envolvimento com o movimento estudantil, na metafísica da juventude, nos ensaios estéticos, nos textos de crítica literária, nas diversas reformulações que perpassam sua concepção de história ao longo de toda sua obra, poder-se-ia considerar como o grande atrativo da vida de Benjamin uma dupla tentativa: ao mesmo tempo, retirar do silêncio experiências que foram silenciadas e fazer a elas justiça.

Seu primeiro texto publicado já indicava, ainda precariamente, seu interesse por tais assuntos. O escrito, publicado em 1910 na revista *O Começo*¹²², é uma poesia, nomeada “O poeta”. No texto, Benjamin qualifica o poeta como aquele que, entre a noite escura e a vida colorida – isto é, entre o indizível, que se está no escuro, e o dizível, a vida colorida –, registra-os em traços eternizados por seu buril¹²³. Tais descrições, ainda muito rudimentares, já apontam para o desenvolvimento de seu pensamento em direção a uma espécie de arte de dizer o inexprimível – arte, cuja função jamais deixa de lado a necessidade de salvação da experiência, que se encontra obliterada.

Prova disso é que, ainda em juventude, no ano de 1913, Benjamin publica, também na revista *O Começo*, um texto nomeado “Experiência”, em que ele avança raivosamente contra o descaso dos adultos em relação às esperanças de transformação da realidade empreendidas pela juventude. Para o autor, os adultos, ao se esconderem detrás da máscara da experiência – máscara “inexpressiva, impenetrável, sempre a mesma”¹²⁴ – encobrem o fato de que existe algo mais para além da realidade como ela é – coisa pela qual vale a pena lutar. Como afirma Benjamin:

[...]ela [a experiência do adulto] converteu-se para ele [o adulto] na mensagem da vulgaridade da vida. Ele jamais compreendeu que existe outra coisa além da experiência, que existem valores que não se prestam à experiência – valores a cujo serviço nos colocamos (BENJAMIN, 2009, p. 22).

¹²² WITTE, 2017, p. 19.

¹²³ À frente, os versos do poema, aos quais faço referência: “*Da gewahrst Du Einen sorglos stehend/Zwischen schwarzer Nacht und buntem Leben./[...] Bald den tiefen Blick in sich gerichtet,/Mutig bald zu uns hinauf ins Licht,/Bald auch großen Schauens auf die Menge./Ew'ge Züge schreibt sein Griffel nieder*” (BENJAMIN, 1991c, p. 832), ou, em tradução livre, “Lá, avistarás alguém [o poeta], de pé, despreocupado,/Entre a noite escura e a vida colorida./[...]Ora com o olhar profundo voltado a si mesmo/Ora com o olhar corajosamente voltado para nós, aqui em cima, na luz/Ora também contemplando a multidão/Seu buril escreve traços eternizados”.

¹²⁴ BENJAMIN, 2009, p. 21.

Contra a experiência do adulto, que repete sempre o mesmo e mantém no silêncio aquilo que está no silêncio, Benjamin propõe, como mote do texto, que se articulem meios para que não sejam perdidos os sonhos da juventude¹²⁵.

Tais empreendimentos que apareceram na revista *O Começo*, mesmo que de modo primário, já apontavam para a dupla questão¹²⁶ que acompanhará as investigações de Benjamin ao longo de toda sua vida. Não obstante, como foi demonstrado ao longo desta pesquisa, é em sua concepção de história que tal escopo se manifesta de modo mais nítido, profundo e amplamente conceituado. Nas *Considerações finais*, que ainda cabem a esta pesquisa, quero voltar a atenção a uma dupla característica que a concepção benjaminiana de história, em qualquer uma de suas roupagens, possui para executar a dupla tarefa, a que se volta seu pensamento: sua concepção de história recupera experiências obliteradas graças à presença da teologia judaica, que fundamenta seu pensamento filosófico; e faz a elas justiça, pois coloca em movimento as classes herdeiras de tais experiências.

A centralidade da teologia judaica, como fundo do pensamento benjaminiano se dá, como já se viu, graças ao conceito de graus/camadas de sentido (*Sinnstufen*)¹²⁷. É por meio da percepção de que a realidade é formada não só pelo que as coisas estão sendo, mas também por um conjunto de significados obliterados, neste exato momento, no agora, que Benjamin acessa as possibilidades de transformação da história no presente, que foram negadas ou interrompidas no passado. Perceber estas realidades apagadas no presente é um dos alvos de sua concepção de história desde a juventude. O primeiro texto que trata sobre o assunto é, certamente, o escrito “A vida dos estudantes”, de 1915. Texto escrito com o objetivo de tratar a respeito dos problemas

¹²⁵ Para tal, Benjamin cita uma peça de Schiller, em que o escritor afirma: “Diga-lhe,/que, quando tornar-se homem,/ deve trajar-se de respeito aos sonhos de sua juventude” (BENJAMIN, 2009, p. 24). Fiz, por conta própria, algumas alterações na tradução de Marcus Vinicius Mazzari, a fim de que o texto de Schiller se tornasse mais legível em português.

¹²⁶ Isto é, uma teoria que (1) retire do silêncio experiências obliteradas e que (2) possa, a elas, fazer justiça.

¹²⁷ Vale lembrar que o próprio pensador, em carta a Max Rychner, de 7 de agosto de 1931, afirma a centralidade de tal conceito para seu pensamento filosófico. Como afirma Benjamin: “*Und wenn ich es denn in einem Worte aussprechen soll: ich habe nie anders forschen und denken können als in einem, wenn ich so sagen darf, theologischen Sinn - nämlich in Gemäßheit der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle*” (BENJAMIN, 1978, p. 524), ou, em tradução livre, “E se tenho de expressar numa palavra: nunca fui capaz de pesquisar e pensar de outra forma que não num sentido teológico, se me é permitido assim dizer, nomeadamente de acordo com a doutrina talmúdica dos quarenta e nove graus de sentido (*Sinnstufen*) de cada passagem da Torá”.

da Universidade e do movimento estudantil na década de 1910, nele, já constam aspectos decisivos para a compreensão de sua concepção de história. Nele, os graus de sentido obliterados na realidade aparecem como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados, que estão engastados no momento presente e que podem ser restaurados¹²⁸. Recolher tais criações e pensamentos utópicos volta-se a organizá-los, de modo a demonstrar sua possibilidade de concretização no presente – possibilidade que depende unicamente da ação dos corajosos, que a tais pensamentos se subordinam. Como afirma Benjamin:

O atual significado histórico dos estudantes e da universidade, a forma de sua existência no presente, merecem portanto ser descritos apenas como símile, como reflexo de um momento mais elevado e metafísico da História. Somente assim ele se torna compreensível e possível. Tal descrição não é apelo ou manifesto, que tanto um como outro permaneceram ineficazes, mas indicia a crise que, situando-se na essência das coisas, conduz a uma decisão à qual os covardes sucumbem e os corajosos se subordinam (BENJAMIN, 2009, p. 31-32).

Portanto, são dois momentos que, ainda em juventude, orientam a concepção benjaminiana de história: primeiramente, uma recuperação das camadas de sentido obliteradas da realidade, que possam tornar visíveis o momento mais elevado e metafísico da História – no qual tais camadas tornam-se exprimíveis, visíveis, citáveis; porém, poder citar tais pensamentos difamados no passado é apenas o primeiro passo, afinal, só com a ação dos corajosos em nome de tais valores, ideias e ideais pode tal estado elevado da História se concretizar. Benjamin, portanto, desde a juventude, atribui aos seres humanos a possibilidade de ação e transformação da história. A transformação da realidade – assim como, pelo contrário, sua manutenção – é concretizada por meio da decisão de homens e mulheres para agir em nome daquilo que buscam alcançar.

Ao longo dos anos 1920, tal concepção primária de história recebe nova roupagem no trabalho sobre o drama barroco alemão. Ali, sua concepção de história ganha novo fôlego, ao ter como eixo central o conceito de origem (*Ursprung*). Uma origem emerge quando um passado difamado, esquecido é salvo numa constelação que seja capaz de restaurá-lo – restauração que é sempre incompleta e inacabada.

¹²⁸ Como afirma Benjamin: “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” (BENJAMIN, 2009, p. 31).

A concepção de história presente no “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão* carrega uma vantagem em relação às primeiras notas a respeito de tal conceito no ensaio “A vida dos estudantes”. No “Prefácio”, pela primeira vez, Benjamin desenvolve um “método”¹²⁹ que possa revelar o significado de experiências silenciadas: a apresentação da verdade (*Darstellung der Wahrheit*). Em tal apresentação, deve-se formar uma constelação conceitual com os elementos dos fenômenos que possuam alguma semelhança com uma ideia fixa específica. O escopo de tal apresentação é fazer com que o significado simbólico dos nomes, em seu sentido adâmico, seja restaurado em sua totalidade (uma totalidade sempre aberta, infinita). Recuperar os sentidos obliterados ao longo da história dos nomes é o alvo de tal método. A restauração do sentido simbólico dos nomes é, para Benjamin, uma revelação (*Offenbarung*) da verdade, que salva as experiências silenciadas ao longo da história.

Construir uma constelação, isto é, apresentar uma ideia, exige um exercício contemplativo, para que se possa capturar os graus de sentido obliterados de um ser. Para Benjamin, a apresentação da verdade exige um movimento de constante retorno a um mesmo objeto de investigação, a fim de capturar todos os graus de sentido possíveis de um ser e organizá-los na constelação, formando uma espécie de mosaico¹³⁰. É no infatigável exercício de contemplação da realidade, em busca de seus sentidos obliterados que se manifesta a presença da teologia neste momento do pensamento do filósofo.

No “Prefácio”, portanto, encontrar-se-á o pensamento teológico como o fundo filosófico que permite a Benjamin pensar a respeito de experiências que foram silenciadas ao longo da história. Contudo, a apresentação da verdade pouco oferece a respeito da força que a concepção de história benjaminiana possui para a mobilização da luta em nome da transformação social. Parece que Benjamin, nesse período, aposta

¹²⁹ Digo “método”, entre aspas, pois, assim como se demonstrou ao longo do *Capítulo I*, não se trata de um método no sentido moderno, cartesiano, do termo, mas sim de um modo de abordar os acontecimentos históricos – nomeados, no “Prefácio”, de fenômenos – de modo a tornar possível perceber os graus de sentido obliterados que eles possuem.

¹³⁰ Vale lembrar o que Benjamin afirma no “Prefácio” a respeito de tal assunto: “Este infatigável movimento de respiração é o modo de ser específico da contemplação. De fato, seguindo, na observação de um único objeto, os seus vários níveis de sentido (*Sinnstufen*), ela [a apresentação da verdade] recebe daí, quer o impulso para um arranque constantemente renovado, quer a justificação para a intermitência do seu ritmo” (BENJAMIN, 2020a, p. 16-17).

na ideia de que a apresentação da verdade, por si, já é o suficiente para que o leitor do texto seja levado a fazer jus à verdade. Afinal, a revelação, empreendida pela apresentação da verdade, deve, àquilo que foi silenciado, fazer justiça¹³¹. Parece que tal aposta de Benjamin é realizada no fato de que, a cada movimento de retorno ao objeto que o texto de uma apresentação da verdade executa, ela deve convidar o leitor a deter-se em estações de reflexão¹³². Deter-se em tais estações de reflexão parece indicar, ainda com poucos recursos teóricos, uma força da apresentação da verdade como modo de mobilização das energias para a transformação da realidade. Entretanto, estas poucas e sutis afirmações não demonstram grande força para mobilizar energias em nome da transformação da realidade, na concepção benjaminiana de história presente no “Prefácio” ao livro *Origem do drama trágico alemão*.

Como foi trabalhado ao longo do segundo capítulo, tal força surge no pensamento do filósofo com a descoberta do materialismo histórico. Na concepção materialista histórica de história, Benjamin desenvolve com maior potência os dois pontos que participam de sua concepção de história ao longo de toda sua vida. Aqui, o fundo teológico de seu pensamento se manifesta como um modo de captar as camadas de sentido obliteradas da realidade num esquema de montagem literária¹³³, que organize os farrapos, os resíduos da história – os graus de sentido do acontecimento histórico. Em sua concepção materialista histórica, tais farrapos são apresentados pelo autor como as promessas incumpridas de felicidade no passado, que ainda ressoam no presente¹³⁴. O alvo de sua concepção de história agora é estabelecer, dentro de uma imagem dialética, uma relação entre tais promessas incumpridas nos acontecimentos pretéritos e o perigo, no presente, de que tais promessas sejam novamente interrompidas. O alvo de tal concepção de história é, portanto, encontrar no presente os perigos que podem fazer a história se repetir. Identificar tais acontecimentos tem a função de organizar as forças das classes revolucionárias – o Messias – a fim de que este

¹³¹ BENJAMIN, 2020a, p. 19.

¹³² No “Prefácio”, Benjamin afirma: “O seu objetivo [da apresentação contemplativa da verdade] de nenhum modo é o de arrastar o ouvinte e de o entusiasmar. Ela só está segura de si quando obriga o leitor a deter-se em ‘estações’ para refletir. Quanto maior for o seu objeto, tanto mais distanciada será a reflexão” (BENJAMIN, 2020a, p. 17).

¹³³ BENJAMIN, 2018, p. 764.

¹³⁴ BENJAMIN, 2018, p. 781.

não permita que, mais uma vez, as catástrofes contra os derrotados da história se repitam.

É impressionante a centralidade e a autonomia que Benjamin lega aos seres humanos em sua teoria. Afinal, o que se encontra, em especial, na concepção materialista histórica de história, é um pensamento que se articula exclusivamente na direção de orientar o Messias em sua missão de libertar os oprimidos. A história, para Benjamin, não possui um valor de ciência de dizer o passado como ele foi. Pelo contrário, ela possui a única função de recuperar teologicamente as experiências silenciadas no passado – as promessas incumpridas de felicidade – e garantir que as classes revolucionárias tenham as ferramentas necessárias para identificar os perigos, no presente, de que as catástrofes do passado não se repitam agora. Não obstante, a não repetição do passado não depende da interpretação da história, mas sim da ação do Messias. Só ele pode, com o auxílio de uma interpretação verdadeira da história, libertar a humanidade de seu passado e presente de dominação. O Messias de Benjamin faz lembrar o profeta, de Eduardo Galeano¹³⁵, que, com o olhar voltado para trás, “[...] pelo que foi, e contra o que foi, anuncia o que será”.

¹³⁵ GALEANO, 2022, p. 25.

Referências.

- BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*, I, 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.
- BENJAMIN, W. *Briefe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
- _____. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução, apresentação e notas de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.
- _____. Tagebuch vom siebenten August neunzehnhunderteinunddreissig bis zum Todestag. In: _____. *Gesammelte Schriften*, VI. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, p. 441-446.
- _____. A vida dos estudantes. In: _____. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Seleção e apresentação de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 151-159.
- _____. Über den Begriff der Geschichte. In: _____. *Gesammelte Schriften*, I-II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991a, p. 691-704.
- _____. Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: _____. *Gesammelte Schriften*, I-I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991b, p. 202-409.
- _____. *Gesammelte Schriften*, II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991c.
- _____. *The correspondence of Walter Benjamin*. Edição e prefácios de Gershom Scholem e Theodor Adorno; tradução para o inglês de Manfred R. Jacobson e Evelyn M. Jacobson. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- _____. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tradução, apresentação e notas de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.
- _____. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: _____. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013a.
- _____. *Rua de mão única; Infância berlinense*. Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013b.
- _____. *Passagens*. Organização da edição brasileira de Willi Bolle; colaboração na organização da edição brasileira de Olgária Chain Féres Matos; tradução do alemão de Irene Aron; tradução do francês de Cleonice Paes Barreto Mourão; revisão técnica de Patrícia de Freitas Camargo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.
- _____. Sobre o conceito de história. In: _____. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019a, p. 7-20.
- _____. Fragmentos (filosofia da história e política). In: _____. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b, p. 25-38.
- _____. Experiência e pobreza. In: _____. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019c, p. 83-90.

_____. Fragmento teológico-político. In: _____. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019d, p. 21-24.

_____. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In: _____. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019e, p. 123-164.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020a.

_____. Drama trágico e tragédia. In: _____. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b, p. 261-264.

_____. Sinopse de Origem do drama trágico alemão. In: _____. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020c, p. 255-260.

_____. Sobre alguns motivos na obra de Baudelaire. In: _____. *Baudelaire e a modernidade*. Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2020d, p. 103-150.

CRUZ, T. Urphänomen y su transposición: Benjamin y el idealismo goetheano. In: *Ideas y valores*, número 135, Bogotá, 2007, p. 49-72.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GAGNEBIN, J. M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin. In: _____. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014a, p. 63-73.

_____. Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin. In: _____. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014b, p. 179-196.

_____. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GALEANO, E. *As veias abertas da América Latina*. Tradução de Sérgio Fareco. Porto Alegre: L&PM, 2022.

GATTI, L. *Constelações: crítica e verdade em Benjamin e Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

JACOBSON, E. *Metaphysics of the Profane: The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2003.

LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant; tradução das teses de Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MACHADO, F. de A. P. *Imanência e história: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

MOSÈS, S. *The angel of history: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Tradução de Barbara Harshav. California: Stanford University Press, 2009.

MATOS, O. *O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

RANGEL, M. *A história e o impossível: Walter Benjamin e Derrida*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

SANTOS, B. de S. *Para um novo senso comum: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática*, Volume 1. A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2002.

SELIGMANN-SILVA, M. Errância e sobrevivência numa era de catástrofes. In: BENJAMIN, W. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. Organização e Prefácio de Márcio Seligmann-Silva; tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2020.

_____. *A virada testemunhal e decolonial do saber histórico*. Campinas: Editora da Unicamp, 2022.

WITTE, B. *Walter Benjamin: uma biografia*. Tradução de Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.