



História e tradução em Walter Benjamin

Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite



Esta obra trata do conhecimento em geral e se detêm na análise de um conhecimento específico, o histórico. Para tanto, o trabalho se desdobra segundo a obra do pensador judeu-alemão Walter Benjamin. O conhecimento histórico, a partir do desenho da teoria da história benjaminiana, é apresentado enquanto saber sob o prisma das teorias da linguagem e do conhecimento do próprio autor: teorias que subvertem o conceito primordial de verdade, desconstruído por uma consciência da descontinuidade natural do tempo. A figura do historiador como tradutor, por fim, é trabalhada de forma autoral, partindo da teoria da tradução propriamente benjaminiana para preencher o aparente vácuo gerado pelo método da apresentação histórica de Walter Benjamin.



editora fi
www.editorafi.org



História e tradução em
Walter Benjamin

Comitê Científico da Série *Inconfidentia Philosophica*

Célia López Alcalde (Universidade do Porto — Porto / Espanha)
Darci Fernandes Leão (Instituto de Teologia São José — Mariana — MG / Brasil)
Elke Beatriz Felix Pena (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)
Francisco Jozivan Guedes de Lima (Universidade Federal do Piauí — PI / Brasil)
Geraldo Luiz de Mori (Faculdade Jesuíta — MG / Brasil)
Hodjat Mariji (Universidade do Porto — Porto / Irã)
Ivonil Parraz (Seminário Arquidiocesano São José — SP / Brasil)
João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell (Faculdade Jesuíta — MG / Brasil)
João Rebalde (Universidade do Porto — Porto / Portugal)
Luis Martinez Andrade (Université Catholique de Louvain — Bélgica / México)
Márcio Antônio de Paiva (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais — MG / Brasil)
Massimo Pampaloni (Pontificio Istituto Orientale — Roma / Itália)
Paula Renata de Campos Alves (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)
Pedro Henrique Passos Carné (Fundação de Apoio à Escola Técnica — RJ / Brasil)
Rodrigo Reis Lastra Cid (Instituto Federal de Minas Gerais — MG / Brasil)
José Higuera Rubio (Universidade do Porto - Portugal / Espanha)

Conselho Editorial Institucional

Adilson Luiz Umbelino Couto (ITSJ)
José Carlos dos Santos (FDLM)
Lúcio Álvaro Marques (FDLM/ FAJE)
Maurício de Assis Reis (FDLM/ UFMG)
Soraya Cristina Dias Ferreira (FDLM/ PUC Minas)
Vander Sebastião Martins (FDLM)

História e tradução em
Walter Benjamin

Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite

φ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Fontella Margoni

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Inconfidentia Philosophica - 4

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

LEITE, Augusto Bruno de Carvalho Dias

História e tradução em Walter Benjamin [recurso eletrônico] / Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

223 p.

ISBN - 978-85-5696-312-3

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia, 2. História, 3. Tradução 4. Interpretação I. Título. II. Série

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, ao professor José Carlos Reis, orientador no mestrado. Dele, a erudição e a linguagem arguta sempre me inspiraram.

Agradeço, também, aos professores que compõem a banca de avaliação: professor Georg Otte e professor Romero Freitas. Ambos possuem obras sobre o pensamento de Walter Benjamin que, sem dúvida, iluminaram a pesquisa.

Agradeço, por fim, ao departamento de pós-graduação em História a confiança; à Capes os investimentos que possibilitaram a pesquisa; aos meus familiares a paciência; aos alunos do curso sobre Benjamin o incentivo; aos colegas do grupo de Teoria da História as discussões; e, desmedidamente, à leitora que, comigo, conheceu o pensamento deste que é o objeto do texto em questão. Ela

*lembrava-me minha primeira lembrança;
perdida memória de difícil acesso:
a sensível certeza de descobrir a beleza.*

Este trabalho tem o núcleo temporal da verdade como luz do sol, cuja força exemplar está no amanhecer. Ele pretende alcançar a consciência de que não se toma posse desta luz, mas por ela e através dela nos é permitido olhar para a história. Esta luz, força que de forma intermitente se atualiza, o passado, é o objeto do historiador e da história. Mas, como se sabe e sabiamente lembra Alberto Caeiro, sempre

*Querem uma luz melhor que a do Sol!
Querem prados mais verdes do que estes!
Querem flores mais belas do que estas que vejo!
A mim este Sol, estes prados, estas flores contentam-me.*

Tabela de abreviações

As citações destes textos serão seguidas de número do tomo e/ou página.

GS – BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPENHAUSER, Hermann. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

Origem – BENJAMIN, Walter; BARRENTO, João. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

Teses 1 – “Sobre o conceito de história. In: ”BENJAMIN, Walter; BARRENTO, João. *O Anjo da história*. São Paulo: Autêntica, 2012.

Teses 2 – “Sobre o conceito de História”. In: LÖWY, Michael; BRANT, Wanda Nogueira Caldeira.; GAGNEBIN, Jeanne-Marie; MULLER, Marcos Lutz. *Walter Benjamin: aviso de incêndio : uma leitura das teses 'Sobre o conceito de história'*. São Paulo: Boitempo, 2005.

Linguagem – “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem: (1915-1921)*. São Paulo: Duas Cidades: Ed. 34, 2011. pp. 49~74.

Tarefa – “A tarefa do tradutor”. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem: (1915-1921)*. São Paulo: Duas Cidades: Ed. 34, 2011.. pp. 101~120.

Passagens – BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; BOLLE, Willi; MATOS, Olgaria C. F.; ARON, Irene. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

*I fled Him, down the nights and down the days;
I fled Him, down the arches of the years;
I fled Him, down the labyrinthine ways
Of my own mind; and in the mist of tears
I hid from Him, and under running laughter.
Up vistaed hopes I sped;
And shot, precipitated,
Adown Titanic glooms of chasmed fears,
From those strong Feet that followed, followed after.
But with unhurrying chase,
And unperturbèd pace,
Deliberate speed, majestic instancy,
They beat--and a Voice beat
More instant than the Feet--
"All things betray thee, who betrayest Me."*

*[Dele fugi, noites e dias adentro;
Dele fugi, pelos arcos dos anos;
Dele fugi, por caminhos labirínticos
De minha própria mente; e no meio das lágrimas
Dele me escondi, e sob riso incessante.
Sobre esperanças panorâmicas eu corri;
E atirei-me, precipitado,
Abaixo de titânicas trevas de temores abissais,
Para longe daqueles fortes Pés que seguiam, seguiam após mim.
Mas com desapressada perseguição,
E inabalável passo,
Deliberada velocidade, urgência majestosa,
Eles marcavam -- e uma Voz marcava
Mais urgente que os Pés -
"Todas as coisas traem a ti, que traíste a Mim."]*

(Francis Thompson, "The Hound of Heaven" [O Cão de Caça do Céu])

Sumário

Introdução	17
Transição	29
crítica antiburguesa em Walter Benjamin	
1	31
O capitalismo como religião e a teologia benjaminiana: sobre o racional e o irracional em Walter Benjamin	
2	41
O Progresso técnico-material e o mito do Progresso: sobre a desumanização da Razão em sua forma técnica	
Parte I	
Ciência filosófica, verdade e tradução: a via do conhecimento autêntico na Babel contemporânea	
3	53
A <i>ciência filosófica</i> de Walter Benjamin: sobre a imediatidade e o sistema	
4	65
Verdade e <i>forma</i>	
5	73
A <i>nomeação criativa</i> como tradução e conhecimento: sobre a revelação	
6	85
A falibilidade e a fidelidade nas línguas: a crítica de Paul de Man	
7	97
Hospitalidade linguística e tradução: a crítica de Paul Ricoeur	

8	105
Uma solução messiânica para Babel: hospedar o estrangeiro	
Prolegômenos a uma teoria da história benjaminiana: coincidências entre conhecimento e tradução	
9	111
Benjamin como epistemólogo da <i>imediatidade</i> e do <i>choque</i> : o sentido da <i>apresentação</i>	
10	117
Apresentação histórica e tradução	
11	119
Criação <i>ex nihilo</i> cristã e o nada místico do judaísmo: sobre a <i>traduzibilidade</i> e a <i>origem</i>	
Parte II	
Habitar o limiar dos tempos e das formas: o alvo do historiador benjaminiano	
12	127
Para o historiador que deseja se aproximar do passado: a <i>imagem dialética</i>	
13	137
O historiador construtor de imagens: o <i>tempo-do-agora</i>	
14	143
Benjamin contra o futuro: hegelianismos e marxismos	
15	149
Benjamin contra o passado: historicismos e a história como ciência conservadora	
16	163
Desaturatizar e perviver o passado: sobre os vestígios (<i>Spuren</i>) e a possibilidade de uma história revolucionária	
17	171
Colecionador e trapeiro: propostas para um historiador materialista autêntico	

18	177
O tempo autenticamente histórico: tempo que adentra o passado como tempo-de-sonho (<i>Zeit-traum</i>)	
19	193
Passado como o tempo do <i>verdadeiramente novo</i>	
20	203
Considerações finais ou “A tarefa do historiador”	
Referências	211

Introdução

O seguinte trabalho pretende tratar do conhecimento em geral e se deter na análise de um conhecimento específico, o histórico. Para tanto, a pesquisa se desdobra discutindo a obra do pensador judeo-alemão Walter Benjamin (1892~1940). O conhecimento em geral, segundo Walter Benjamin, seria fruto de uma experiência estética; estética, porque nos sentidos humanos residiria a origem de qualquer experiência e ela geraria conhecimento porque os objetos, de acordo com o autor, dialogam com o sujeito, assim como o sujeito dialoga com os objetos, sendo a linguagem o seu *meio* de comunicação. Benjamin, como se entende aqui, retira o *objeto* de uma postura passiva diante de um *sujeito* para dar-lhes um sentido ativo, e o faz imputando à experiência do conhecer uma dialética própria, em que atuam, de fato, a *linguagem nomeadora* humana e a *linguagem muda* dos objetos.

Benjamin chama a atenção em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, “A tarefa do tradutor” e no “Prefácio epistemo-crítico” para o seguinte fato: a linguagem é a *origem* do conhecimento, e a potencialidade criativa da linguagem se anuncia, precisamente, em sua natureza imediata, qual seja, a tradução. A tradução, sua possibilidade, seria o indício de uma série de procedimentos para se atingir o conhecimento de modo autêntico, que, para Benjamin, não se *representa* em um sistema, mas se *apresenta* obedecendo à sua natureza histórica em função de uma virtude própria ao conceito de verdade benjaminiano, a *atualização*. A tradução, segundo Benjamin, guarda um método que potencialmente toca a verdade em seu caráter imediato, o fragmentário. E a busca pelo conhecimento através da observação

da tarefa do tradutor dirige o olhar à outra tarefa que Benjamin trabalha em seu derradeiro texto: a tarefa do historiador.

O conhecimento histórico não estaria fora dos limites da verdade fragmentária, ele seria, ao contrário, sua máxima testemunha. O objeto mudo sobre o qual o historiador se debruça, o passado, como sugerido, seria ativo no processo de conhecimento. O passado dirigir-se-ia ao historiador a partir de seu índice material, a *marca* ou o *vestígio*. O índice material que pertencente ao passado afetaria o historiador e se *atualizaria*, pois o passado não seria algo sem forma, cuja *forma* seria dada pelo historiador; antes, o historiador seria aquele quem se dedicaria à transcrição de certa *forma* do passado que se apresenta como tal. A construção do passado dar-se-ia, então, por meio de uma dialética duplamente ativa, própria ao movimento do conhecimento dito autêntico por Benjamin – especificidade, sendo o conhecimento do passado a transcrição de uma *forma*, que lembraria o movimento próprio à tradução.

A teoria estética benjaminiana da história não propõe uma mera igualdade entre a história e qualquer outra peça literária, ou qualquer montagem, tal qual a recepção de Hayden White comumente afirma¹. A teoria estética benjaminiana da história apontaria para a possibilidade de se fazer história a partir da busca por um conhecimento que se pauta não por uma epistemologia

¹ A referência à chamada “virada linguística” quer atentar para a seguinte assertiva de Hayden White em sua obra *Meta-história*: “[o labor histórico é] uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa que pretende ser um modelo, ou ícone, de estruturas e processos passados no interesse de explicar o que eram representando-os”. Ressalta-se, por ora, o verbo “representar”, utilizado por White, que é bastante discutido em nota de pé de página (ver nota de número 4 da “introdução” da obra). A proposta de Benjamin de *apresentação* é diferente da ideia de *representação* da realidade, proposta por White. Enquanto a *apresentação* ou *exposição* pretende apresentar certo conteúdo comunicável próprio a um objeto de forma imediata; a *representação* permanece exterior ao objeto, uma realização artificial, conforme o próprio argumento de White em seu artigo “O texto histórico como artefato literário”. A *apresentação* assemelha-se ao modo de expressão do movimento da dialética da *exposição* – também *Darstellung* – de Hegel. Ver: WHITE, Hayden V. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. [2. ed.]. São Paulo: EDUSP, 1995. p18 e HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A fenomenologia do espírito*; *Estética: a idéia e o ideal*; *Estética: o belo artístico e o ideal*; *introdução à história da filosofia*: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p13.

“burguesa” e “conservadora”, nas palavras de Benjamin, mas por uma epistemologia criativa e “revolucionária” (revolucionária, no sentido de ser uma epistemologia que não visa o conhecimento que, por sua vez, alimenta a tradição, mas revoluciona seus alicerces, fazendo emergir a verdade atual, *verdadeiramente nova*, em diálogo com a experiência sensível à contemporaneidade e suas tensões próprias).

A sensibilidade recíproca entre passado e sua atualidade no presente faz do conhecimento do passado uma experiência estética, dependente dos sentidos, como qualquer outro conhecimento, segundo Benjamin. O passado que se atualiza seria, justamente, o passado que, sensivelmente, *choca-se* com o que Benjamin chamou de *tempo-do-agora*. A tradução como natureza imediata da linguagem demonstraria, então, um modo de ser semelhante ao da *apresentação histórica* do passado, como tradução do passado.

O tempo que marca, matemática e geometricamente, distâncias entre um minuto e outro, entre uma data e outra, entre um evento e outro, é também o tempo que produz expectativas e imagens de si mesmo. Imagens que se dizem históricas. Esta, no entanto, seria uma ideia de tempo linear e mecânica, homogênea e vazia, diria Benjamin. Ela produziria imagens históricas que, da mesma forma que o tempo a que se filia, seriam vazias: vazias de força para revolucionar a tradição, “força messiânica”, conforme a terminologia benjaminiana, força que coaduna à busca por um conhecimento autêntico, afim à verdade autenticamente histórica, pois obedeceria o núcleo temporal ou atual da verdade. O que Benjamin perseguiria, dessa forma, seria, portanto, a ideia de tempo não linear, logo, potencialmente revolucionária, nos termos já explicados.

No caminho da busca por esse tempo que Benjamin nomeia como autenticamente histórico, encontra-se uma ideia de futuro

segundo a qual ele, o futuro, é ontologicamente negado e, por outro lado, o passado é materialmente anunciado como objeto passível de ser conhecido e, ainda, a matéria da atualização que revoluciona o presente. O que Benjamin registra, em textos como “Experiência e Pobreza”, “O Narrador”, “Eduard Fuchs, colecionador e historiador”, “Sobre o conceito de história”, é a preocupação com o historiador, aquele que determina por efeito de seu trabalho, uma *forma* do tempo. E a *forma* seria, precisamente, a vida e a força de um objeto.

Os historiadores contemporâneos a Benjamin, segundo seu olhar, não fariam mais do que ir em direção ao passado, ir à fonte, beber dessa fonte e inventariar passados em um tempo que se assemelha a uma linha homogênea e vazia, na qual o historiador deposita seus passados inventariados, dando-lhes um nome, uma data, uma *forma*, mas de maneira discricionária e arbitrária, para não dizer artificial. Benjamin enxerga nessa prática a arbitrariedade própria de um conhecimento cujo objeto é passivo, que deveria ser substituída pela dialética própria ao ato de conhecer cujo objeto de conhecimento é ativo, assim como o seu respectivo conhecedor. O passado deve ser, segundo Benjamin, *transcrito*. Dessa forma, o historiador proposto por Benjamin não vai até o passado para inventariá-lo, mas é sensível ao fato destes passados se disporem por meio de saltos dialéticos que o próprio passado realiza em direção ao presente. Quando o passado é sensivelmente percebido, quando se anuncia a *cognoscibilidade* de sua *forma*, esse passado *atualiza-se*. Este último procedimento seria, segundo Benjamin, um procedimento que se interessa pela verdade na sua forma autêntica, não-intencional, como verdade histórica, pois a vida seria histórica por natureza, diria Benjamin, concordando com os fundamentos da hermenêutica de Wilhelm Dilthey. Pois a verdade supra-histórica, sistemática, nada mais seria que dissimulação conservadora (pois somente conservaria o material da tradição) destituída de força para se atualizar,

destituída de sensibilidade em relação à experiência contemporânea que concentra todas as demais.

Em “Experiência e Pobreza” e “O Narrador”, Benjamin direciona uma forte crítica ao conceito de história a serviço da tradição dos vencedores, nomeados por Benjamin, em se tratando da modernidade, como a burguesia capitalista, e da conservação do *status quo* político e social, particularmente. Nas conhecidas *Teses*, o texto “Sobre o conceito de história”, Benjamin aprofunda sua crítica e propõe, a partir de um aparato epistemo-teórico desenvolvido desde sua juventude, um novo conceito de história.

O historiador benjaminiano, materialista e dialético, comporta-se como o *cientista filósofo* anunciado no “Prefácio epistemo-crítico” a obra sobre o drama trágico alemão. Ele seria um historiador que busca o conhecimento do passado a partir de um conceito de verdade diferente do conceito corrente, que compreende a verdade como necessariamente sistemática. Pelo contrário, a verdade, para o *cientista filósofo*, seria assistemática, não-sintética e unicamente histórica. Eis, portanto, um dos motivos pelos quais a história se torna objeto caro a Benjamin, porque seria da dinâmica histórica que emanariam os fundamentos filosóficos do conhecimento.

Seja por sua linguagem hermética, por seu esoterismo, por seu conteúdo profético, ou mesmo por sua trágica história (o último escrito de um autor cuja morte é marcada pela barbárie da Europa dos anos de 1940), o texto “Sobre o conceito de história” pode ser encarado como um dos textos mais significativos da primeira metade do século XX e um dos mais *benjaminianos* textos de Benjamin. O texto que pode ser comparado a outras *Teses*, como as *Teses de Feuerbach*, de Marx, ou as de Lutero (Cf. BAHTI, 1979: 6), inicialmente não seria um trabalho para publicação, pois, nas palavras do próprio Benjamin, “abriria as portas de um entusiástico desentendimento” (BENJAMIN, 2012: 173). O trabalho veio a público não pela vontade do autor, mas pelo sentimento de um dever que acometeu Theodor W. Adorno após a morte de seu

amigo – que, então, torna-se um mártir para a intelectualidade de esquerda e judaica europeia.

(...) [Benjamin] left the manuscript of the ‘Theses’ with Hannah Arendt, who relayed it to Adorno in America for eventual publication: in the mimeographed memorial volume produced by the Frankfurt School’s Institute for Social Research in 1942; in a French version (translated by Benjamin himself) 1947; and finally in a German periodical in 1950 (BEINER, 1984: 431).

Pela leitura do presente trabalho, as *Teses*, contêm uma *apresentação* da teoria da história que Walter Benjamin carrega durante pelo menos os últimos vinte anos de sua vida² – período que compreende boa parte da produção intelectual dita de juventude. Nas *Teses* estão uma série de asserções que, tal qual *imagens dialéticas* ou *imagens-mônadas*, comportariam uma variedade de pensamentos e iluminações que Benjamin, incansavelmente, constrói no decorrer de sua vida.

Nas *Teses*, Benjamin redesenharia tanto a ideia de futuro quanto a ideia de passado, em outras palavras, ele redefiniria, então, a tarefa do historiador de modo a torná-la a favor do conhecimento que faz justiça ao conceito de verdade historicamente articulado, não sistemático, e de uma ideia de tempo não-linear. Entende-se que existiria uma força epistemocrítica nas *Teses* em forma de teoria da história; uma *forma* que seria atual, e da qual o seguinte trabalho pretende se servir.

Este texto busca se portar, assim, como mônada. As quatro partes trabalham a crítica à Razão moderna de Walter Benjamin, que, por sua vez, faz desenvolver a crítica à busca do conhecimento

2 Conforme carta de Benjamin a Gretel Adorno datada de abril de 1940. Benjamin diz que nas *Teses* estão: “algumas ideias das quais posso dizer que andavam comigo, ou melhor, de mim próprio escondidas, há perto de vinte anos”(BENJAMIN, 2012: 169, 172).

na modernidade, bem como a crítica ao conceito específico de história dentro da modernidade europeia. Essas quatro partes dizem de três assuntos diferentes que se tocam espacialmente, nos textos de Benjamin e, também, virtualmente, no traçar da ideia de história benjaminiana.

A leitura que se propõe aqui parte de uma concepção dialética da obra de Benjamin, segundo a qual os marxismos e materialismos de sua obra tardia não anulam o teor teológico e metafísico originário de sua obra de juventude. Os marxismos da obra tardia de Benjamin não significariam uma “evolução” ou “revolução” dentro de seu pensamento; antes, eles se somam a um materialismo antiburguês próprio ao pensamento de juventude de Benjamin (Cf. FREITAS, 2003: 87-89). Os motivos revolucionários de sua obra tardia estariam já presentes em sua obra de juventude e, por outro lado, os motivos teológicos da juventude estariam ainda em sua obra madura. Nesse entendimento anti-evolucionista da obra benjaminiana, um texto ajudaria a traduzir o outro. Apropriando-se da concepção benjaminiana, o tempo, em sua forma dialética e em seus saltos de *cognoscibilidade*, não encerra o pensamento de juventude de Benjamin em si mesmo, mas faz dele uma mônada que dialoga, precisamente, com sua obra tardia.

O que Benjamin faria, então, em sua obra tardia, segundo Stéphane Mosès (Cf. MOSÈS, 2006) e na perspectiva do presente trabalho, em termos teóricos, seria um refinamento da discussão mais metafísica de seus primeiros textos, tratando de trazer elementos empíricos para sua ideia de história, ou seu novo conceito de história que, desde a juventude, apresenta-se como um conceito materialista e revolucionário. O que se pode averiguar, por exemplo, em “A vida dos estudantes”³, de 1914.

3 “Transformar o estado imanente de plenitude de forma pura em estado absoluto, torna-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 de Revolução Francesa” (Cf. FREITAS, 2003: 88. Citação do próprio texto de Benjamin, traduzido por Romero Freitas).

O texto se inicia com a seção de nome “Transição”, precisamente pelo fato de que esta transita de forma livre pela obra de Benjamin e, também, deve transitar por todo trabalho. Isso, porque esta seção surgiu de uma leitura geral da obra benjaminiana, uma leitura que não parte de um tema trabalhado pontualmente por Benjamin, mas parte de temas que se revelam como questões subjacentes à obra como um todo. Sumariamente, esta “Transição” pretende desvelar o caminho que Benjamin traça para tornar o homem moderno novamente reflexivo, despertá-lo, pois as forças míticas, segundo Benjamin, reanimaram-se dentro da modernidade europeia. Para Benjamin, ao contrário do que vaticinou Max Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, a modernidade europeia não se desencantou, mas, sim, renovou seu encantamento. E para criticar a modernidade em seus contornos míticos, Benjamin traça um caminho próprio. Esse caminho seria a via teológica, em seu sentido radical-racional, conforme sugere o próprio autor. O objetivo da seção primeira, portanto, é o de fornecer a leitura geral sobre a qual o trabalho se desenvolve, segundo as críticas ao Progresso como ideologia, ao desencantamento do mundo de Max Weber e à ideia da morte de Deus, oriunda notadamente de Nietzsche.

Na segunda seção, ou “Parte I”, as teorias do conhecimento, da linguagem e da tradução são apresentadas e trabalhadas à luz de uma nova ideia de verdade, o alvo do que Benjamin chama de *cientista filósofico*. Ludwig Wittgenstein, no *Tractatus Logico-Philosophicus*, em seu esforço de traçar o caminho para uma língua logicamente perfeita, esbarra, ao final da obra, no que ele mesmo chama de o “místico” da linguagem (Cf. WITTGENSTEIN, 1994: 281). A linguagem guarda um teor que, de acordo com Wittgenstein, seria inefável. Benjamin se dedica a esse teor em sua obra de juventude, especialmente nos textos “Prefácio epistemocrítico” a obra *Origem do drama trágico alemão*, “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” e “A tarefa do tradutor”. A partir dessa visada sobre o teor místico da linguagem,

que conforme a proposta benjaminiana se confunde com o próprio conhecimento, ele traça o caminho para uma ciência que ambiciona novamente a reflexão, e não a mera empiria: uma *ciência filosófica*. A ciência reflexiva, *filosófica*, proposta por Benjamin, trabalha, a partir da consciência do teor místico da linguagem, adentrando seus limites, por um método que a linguagem anuncia naquilo que Benjamin compreende como sua natureza primeva: a tradução. Objetiva-se nesta seção iniciar o caminho benjaminiano para o que ele mesmo nomeia como o “despertar”: do homem moderno e da história.

Para desdobrar a ideia de tradução de Benjamin, especificamente, a “Parte I” dedica-se a duas críticas, a primeira de Paul de Man, a outra de Paul Ricoeur. Nas críticas, alguns dos motivos elaborados por Benjamin, porém trabalhados de forma sumária ou pouco evidente por ele são elaborados por cada um dos dois autores.

A terceira seção, “Prolegômenos a uma teoria da história benjaminiana”, procura desenvolver a discussão sobre conhecimento, linguagem e tradução, abordando a história como ponto sobre o qual repousa todo aparato crítico-teórico exposto na “Parte I”. Para tanto, realiza-se um breve estudo sobre a recepção da primeira versão do texto sobre Baudelaire de Walter Benjamin. O texto foi encomendado pelo Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt, e Adorno, ao receber o ensaio que se desenvolvia pelo método da *apresentação* do *cientista filosófico* benjaminiano, não o compreende, questionando-o. Isso está registrado em cartas que Adorno troca com Benjamin no ano de 1938. Nesta seção, a partir das cartas, o método de Benjamin é novamente exposto e retrabalhado.

Ademais, tradução, conhecimento e história, temas elaborados na “Parte I”, convergem no conceito benjaminiano de *origem*, a ser estudado nesta seção, segundo os limites judaicos da história, uma vez que é esse o universo a partir do qual Benjamin trata o conceito (Cf. *Passagens*, 504 [N 2a, 4]). A intenção,

portanto, desses “Prolegômenos” seria a de suscitar o salto para a última parte, na qual a crítica epistemológica de Benjamin se encerra em uma ideia de história *sui generis*.

Na quarta e última seção, “Parte II”, a teoria da história de Walter Benjamin é trabalhada à luz de sua crítica ao conhecimento. A ideia de história de Benjamin não se encontra em um texto específico, mas, a leitura de uma série de textos, epístolas, ensaios e fragmentos do autor a permite surgir como constelação, desenhada a partir da *apresentação* dialética dos procedimentos e conceitos benjaminianos. A *imagem dialética*, o *tempo-do-agora*, a *cognoscibilidade*, a *atualização*, o *verdadeiramente novo*, a *marca* ou *vestígio*, o *coleccionador*, o *trapeiro*, os sentidos, o corpo, o passado, o presente, os vencidos, os vencedores, a revolução, são alguns dos conceitos estudados que se portam como estrelas da constelação de nome história. Capturar a imagem dessa constelação é o objetivo da quarta seção.

Os conceitos benjaminianos elencados na última seção estão a serviço de uma nova ideia de história que parte de uma nova ideia de tempo histórico, como já inicialmente apontado. Trata-se do tempo *autenticamente histórico*, a matéria do historiador materialista dialético de Benjamin. O historiador benjaminiano tem a tarefa de conhecer os limites deste tempo que, segundo seu caráter descontínuo, propicia a dialética que Georg Lukács nomeou como “revolucionária” em *História e consciência de classe*. E, de fato, o anjo da história da IX tese do texto “Sobre o conceito de história” propõe uma subversão espaço-temporal radical. Subversão à qual o historiador benjaminiano deve estar atento, pois sua tarefa é conhecer o tempo descontínuo e habitá-lo, conforme o centro do argumento que se segue.

Por fim, gostaria de sublinhar numa breve nota inicial que este trabalho foi defendido como dissertação de mestrado no ano

de 2013, sob a orientação do então professor de Teoria da História da UFMG, José Carlos Reis. Dessa maneira, por ser o meu primeiro trabalho de fôlego, hoje reconheço algumas conclusões precipitadas, e outras leituras apressadas realizadas sobre alguns temas aqui abordados. Contudo, o valor do argumento central permanece, bem como a validade da relação epistemológica entre a teoria da tradução de Walter Benjamin e sua ideia de história. Além disso, o diagnóstico que Benjamin produz sobre sua época é perspicaz do ponto de vista filosófico e sociológico, pois reconhece de antemão os dispositivos armados pelo Nacional-Socialismo alemão e suas consequências nefastas para a História.

Transição

crítica antiburguesa em Walter Benjamin

*Aí vem sujo, a coçar chagas plebeias,
Trazendo no deserto das ideias
O desespero endêmico do inferno,
Com a cara hirta, tatuada de fuligens
Esse mineiro doido das origens,
Que se chama o Filósofo Moderno!*

(Augusto dos Anjos, “Monólogo de uma Sombra”)

O capitalismo como religião e a teologia benjaminiana: sobre o racional e o irracional em Walter Benjamin

Se Michel Foucault e a literatura neonietzscheana entendem que a Razão moderna europeia é a grande culpada pelas relações de poder desiguais, repressão e europeização do mundo, e, portanto, deve ser rejeitada; Benjamin, segundo o ensaísta e tradutor Sérgio Paulo Rouanet, não anui a essa ideia em seus contornos totais (Cf. ROUANET, 1987). A crítica à Razão realizada por Benjamin não proporia uma leitura radical antirracional e não convidaria o leitor ao irracionalismo, tendência que se manifesta naquela literatura. Pelo contrário, a crítica benjaminiana convidaria o leitor a “avançar com o machado afiado da razão, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda, para não sucumbir ao horror que acena das profundezas da selva” (*Passagens*, 499 [N 1, 4]). Benjamin compreenderia o caminho da racionalidade como o único potencialmente forte para adentrar o universo da modernidade capitalista que, segundo ele, renovaria as forças contrárias à Razão e daria contornos a um espaço *fantasmagórico*, um espaço do mito.

Rouanet, em artigo intitulado “Por que o moderno envelhece tão rápido?”, lembra que Benjamin, discordando de Max Weber, entende a modernidade não como a época da ascese intramundana, da reificação do desencantamento e da

secularização¹, mas, sim, como o reino do mito, repleto de *fantasmagorias*²; um universo essencialmente onírico. A modernidade, especialmente o século XIX, não se desencantaria, mas renovaria seu encantamento a partir das fantasmagorias próprias ao seu tempo. Pois “o capitalismo [referência clara ao séc. XIX e ao desenvolvimento do mundo do mercado e do capital que lhe é peculiar] foi um fenômeno natural com o qual um novo sono, repleto de sonhos, recaiu sobre a Europa e, com ele, uma reativação das forças míticas” (*Passagens*, 436 [K 1a, 8]). E a orientação mítica do capitalismo abarcaria a totalidade da modernidade europeia.

Em um pequeno fragmento – anotações que datam provavelmente de 1921 – de nome “Capitalismo como [e] religião”, pela via de uma leitura-crítica nietzscheana e freudiana, Benjamin

1 O *desencantamento do mundo - Entzauberung der Welt* – é uma fórmula empregada por Max Weber apenas na versão de 1920 da *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Esta fórmula deduz dos processos de decadência dos poderes religiosos a da ascese intramundana a secularização e desmitificação do mundo ocidental. “A inserção consiste de apenas um período e diz o seguinte: 'Aquele grande processo histórico-religioso de desencantamento do mundo, que começara com os profetas do antigo judaísmo e, em associação com o pensamento científico helenístico, repudiou todos os meios mágicos de busca da salvação como superstição e sacrilégio, chegou aqui à sua consumação' [Jener grosse religionsgeschichtliche Prozess der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenistischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwirft, fand hier seinen Abschluss]. Weber quis situar precisamente o ponto de partida do processo de desencantamento: seus criadores, arautos, primeiros portadores e propagadores (Träger) foram os profetas de Israel, florão do judaísmo antigo. E foram as seitas puritanas seus radicais e autoconfiantes portadores na época pioneira da gestação histórica da moderna civilização do trabalho, seu ponto de chegada religioso, depois do qual, então, se transitou até a primazia da ciência moderna, 'o destino do nosso tempo', que reduz o mundo a um mero mecanismo causal.” (Cf. PIERUCCI, 1998) (WEBER, 2004: 96).

2 Termo originalmente criado por Étienne-Gaspard Robertson, físico belga estudioso de fenômenos óticos. Segundo Jaeho Kang, professor da New School for Social Research em Nova York, *fantasmagorie* era o nome que Étienne-Gaspard dava ao seu espetáculo de fantasmas, uma exibição de ilusionismo. Benjamin emprega o termo para dizer das atualizações do passado no presente da modernidade. Como *fantasmagoria* Benjamin entende a imagem que a mercadoria, ou qualquer objeto, produz de si mesmo; a *fantasmagoria* é a presença de uma ilusão, tal qual o espetáculo de fantasmas de Étienne-Gaspard. “A propriedade que recai sobre a mercadoria como seu caráter fetichista é inerente à própria sociedade produtora de mercadorias, não como ela é em si, mas como ela representa a si mesma e acredita compreender-se quando faz abstração do fato de que ela produz mercadorias. A imagem que ela assim produz de si mesma e que costuma designar como sua cultura corresponde ao conceito de fantasmagoria.” (Cf. *Passagens*, 711 [X, 13a])

nomeia o capitalismo como religião, nos mesmos contornos míticos do convoluto K da obra das *Passagens* (1927-1940). O capitalismo, como sistema ideológico, seria uma religião no sentido que “serve essencialmente para satisfazer as preocupações, os tormentos, os desassossegos a que antes as chamadas religiões davam resposta” (BENJAMIN, 2012: 35). Ele seria uma pura religião de culto; um culto sem dogma ou teologia; um culto permanente; um culto essencialmente vinculado ao utilitarismo – visível em todos os níveis sociais e presente na origem do sono da modernidade. “Nele, tudo tem somente significado numa relação direta com o culto, não conhece uma dogmática específica, não tem uma teologia” (BENJAMIN, 2012: 35). Outro aspecto especial do culto capitalista seria sua incapacidade de redimir e uma supercapacidade de gerar culpa em seus fiéis. Dentro desse culto não haveria redenção, mas apenas fora dele, segundo Benjamin. E nessa religião, a reforma do ser não seria o alvo, mas antes sua aniquilação; a sua desumanização.

Nesse texto, Benjamin questiona uma das principais ideias que norteiam a concepção do desencantamento de mundo na modernidade do XIX e início do XX, a saber, a morte de Deus, asseverada por Nietzsche em *Assim Falava Zaratustra* e *A Gaia Ciência*³. A morte de Deus é expressamente negada por Benjamin nesse pequeno texto. Crer em tal morte seria deixar-se batizar pelos diretores do culto capitalista e se tornar um fiel deste culto. Benjamin norteia seu argumento pelo fim da transcendência de

3 “Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? (...) Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!’” (Cf. NIETZSCHE, 2001: 147).

Deus, mas não por sua morte. Segundo ele, Deus foi sorvido pelo destino humano e, por isso, sua presença (e não sua transcendência) se estende sobre o inconsciente fetichista medrado pelo capitalismo, especialmente na mercadoria. Nela, “o capital (...) cobra juros ao inferno do inconsciente” (BENJAMIN, 2012: 36), pois, como notifica Benjamin no *exposé* de 1935 da obra das *Passagens*, intitulado *Paris, capitale du XIXe siècle*, o fetichismo subjacente a mercadoria dá início ao seu culto (Cf. *Passagens*, 45).

Benjamin discorda de Max Weber uma vez que enxerga no capitalismo como religião uma renovação das forças míticas, mas, por outro lado, aquiesce a ideia weberiana que relaciona o desenvolvimento do capitalismo com desenvolvimento do cristianismo. “O capitalismo desenvolveu-se no Ocidente de forma parasitária sobre o cristianismo” (BENJAMIN, 2012: 37). Isso, “de tal modo que a história do cristianismo se tornou essencialmente a do seu parasita, o capitalismo” (BENJAMIN, 2012: 37). Essa religiosidade capitalista é mais um index do sono no qual a modernidade se encontraria.

Assim, pelo olhar benjaminiano, o capitalismo, as liberdades burguesas, a ilustração e sua crença no progresso, a fé na ciência, ao contrário do que vislumbravam seus profetas, renovaram as forças míticas da Europa do século XIX.

La révolution industrielle, le triomphe de la technique et des sciences qui apportent la preuve ou mettent en évidence les domaines sans cesse élargis de la nature, l'avènement des masses dans les villes n'ont aucunement surmonté ces représentations mytiques, d'après cette irritante affirmation de Benjamin; bien au contraire, ils les ont favorisées et ont contribué à leur réhabilitation. (JANZ, 1983: 454)

Eis uma concepção essencial do pensamento benjaminiano que vai de encontro com uma grande parte das análises sobre a modernidade capitalista. Até mesmo Hanna Arendt, em *A condição*

humana, deixa-se seduzir pelo desencantamento de mundo de Max Weber (Cf. ARENDT, 2008: 333).

Para Benjamin, o capitalismo teria gerado um espaço cuja natureza se insere no registro do sono e dos sonhos. O sono e o teor irracionalista que dele imediatamente deriva precisam ser cuidadosamente tratados, pois tanto o sono quanto os sonhos devem à racionalidade sua estrutura, e sob a tutela dela haverão de ser observados. O interesse de Benjamin seria o de extinguir o mito e o irracionalismo a partir de sua consciência, não o de fermentá-lo. Benjamin seria um “falso irracionalista”⁴.

No texto “O Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia”, ao delimitar o caráter do método surrealista (notoriamente irracionalista) e seus desdobramentos, Benjamin deixa clara sua posição mesurando o teor racional bem como o teor irracional do que ele chamou de *iluminação profana*: “a superação autêntica e criadora da iluminação religiosa” (BENJAMIN, 1986: 23). O haxixe ou o ópio poderiam servir de propedêutica para a *iluminação profana*, mas não seriam o seu método – este seria o próprio pensamento, quer dizer, a Razão. Mobilizar esse método, as energias da embriaguez, seria produtivo, pois o elemento de embriaguez estaria vivo em cada ato revolucionário⁵. Mas isso não seria o bastante: “privilegiá-lo exclusivamente seria sacrificar a preparação metódica e disciplinada da revolução” (BENJAMIN, 1986: 32). Aqui, precisamente, Benjamin valoriza o caráter anárquico da embriaguez; mesmo assim lembra a sua insuficiência, pois

a investigação mais apaixonada dos fenômenos telepáticos nos ensina menos sobre a leitura (processo eminentemente telepático) que a iluminação profana da leitura pode ensinar-nos

4 Referência ao ensaio de Rouanet chamado “Benjamin, o falso irracionalista” presente na obra *As Razões do Iluminismo*.

5 Entenda-se, por ora, “revolução” em um sentido amplo: social e epistemológico. Social como revolução do ser; epistemológico como advento de um conhecimento autêntico, oriundo de um conceito de verdade e de experiência autênticos.

sobre os fenômenos telepáticos. Da mesma forma, a investigação mais apaixonada da embriaguez produzida pelo haxixe nos ensina menos sobre o pensamento (que é um narcótico eminente) que a iluminação profana do pensamento pode ensinar-nos sobre a embriaguez do haxixe. (BENJAMIN, 1986: 33)

A embriaguez, motivo irracional, portanto, seria meio menos autêntico para o alcance da iluminação profana. O pensamento e a leitura, por sua vez, são os meios para a autêntica iluminação profana, aquela que supera a iluminação religiosa. O homem que lê e pensa seria, potencialmente, um iluminado mais profano que os ébrios, segundo Benjamin. O caráter racional de sua visada sobre a iluminação não deixa dúvidas sobre seu projeto de revisão racional da Razão.

A revisão proposta pelo projeto benjaminiano, então, não seria a de irracionalização; proposta que encontraria a modernidade e a faria sobreviver. Ao contrário, a proposta de Benjamin seria, sim, uma revisão do conceito clássico de Razão, aquela soberana e objetiva, racionalmente pura, indiferente aos desvios naturais da irracionalidade que a compõe. Ora, o subjetivismo puro, proposta irracionalizante, anularia a efetividade de ação das faculdades humanas, condicionando-as à mera vontade. Por outro lado, um racionalismo consciente das forças materiais e psíquicas que cerceiam tal vontade se alinha à proposta benjaminiana, a de trazer à vigília a Razão moderna que, ao cair em um sono profundo, perdeu-se em sua inconsciência, saturada de qualidades míticas próprias ao sono. E para habitar esse lugar onírico-religioso chamado modernidade capitalista, para criticá-lo, a ferramenta e o procedimento devem ser o único instrumento que racionalmente penetra o teor irracional próprio à metafísica religiosa do universo mítico. Esse instrumento é a teologia. A teologia é o procedimento que racionaliza a divindade, o mito. Ela é *a de divinitate rationem sive sermonem – razão ou discurso sobre a*

divindade.⁶ Ela parte da Razão e tem a Razão como fim. Dela, Benjamin se serve como instrumento linguístico-conceitual e metodológico para trazer até os limites da Razão tudo quanto pertence aos limites da religião e do mito. E, como visto, esses limites, para Benjamin, em sua análise crítica da modernidade capitalista, são limiares. Os motivos teológicos, messianismo, redenção, revelação etc, referem-se, portanto, a instrumentos que contém a potência de penetrar a modernidade religiosa-capitalista, adentrar seu inconsciente e, por conseguinte, trazê-la à consciência, espaço racional.

Nesse sentido, no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos (GAGNEBIN, 1999: 201).

Não por acaso, a primeira das *Teses* do texto “Sobre o conceito de história” argumenta especificamente sobre a teologia. Ali, a teologia diz respeito ao primado epistemológico da análise benjaminiana sobre a modernidade do início do século XX e aquilo que a ele pareceu seu ponto de inflexão, o conceito de história –

6 Segundo AGOSTINHO, de Hipona. *A cidade de Deus (Contra os Pagãos)*. 3ª edição. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 1991. Vale lembrar que teologia não corresponde à religiosidade. E em Benjamin esse limite é claramente imposto. Jeanne-Marie Gagnebin, em artigo dedicado ao messianismo e à teologia no pensamento de Walter Benjamin, destaca: “o pensamento de Benjamin foi profundamente marcado, impregnado, como ele mesmo o diz, por motivos oriundos da tradição teológica, antes de tudo judaica mas também cristã (ver a célebre noção de *apokatastasis* de Orígenes citada por Benjamin em várias ocasiões); em contrapartida, esse seu pensamento mantém uma distância importante com relação à religião e ao religioso” (GAGNEBIN, 1999: 196). Gagnebin lembra que, no “Prefácio epistemo-crítico” da obra *Origem do drama trágico alemão*, Benjamin, ao delimitar o seu método, reabilita os ratados teológicos medievais como referências à tarefa de exposição/apresentação – *Darstellung* – da verdade (Cf. GAGNEBIN, 1999: 200). Ademais, Gagnebin aponta o “fragmento-teológico político”, escrito dos anos 1920, como passagem na qual indubitavelmente Benjamin distinguiria a esfera do religioso da esfera do político (entendido como tudo aquilo que diz do mundo profano, o que inclui a teologia como a profana tentativa de racionalização da ordem do divino); pois, “a ordem do profano não pode ser constituída sobre o pensamento do reino de Deus” (BENJAMIN, 2012: 23). Nesse fragmento, Benjamin critica, especificamente, a concepção de teocracia – tentativa de tornar o religioso à ordem do profano (político) – pela via do comentário da obra de Ernst Bloch, *Espirit da Utopia*.

análise que culmina com um texto dedicado exclusivamente ao conceito, justamente no texto aludido.

Na primeira das *Teses*, Benjamin evoca a figura de um autômato jogador de xadrez; um boneco jogador de xadrez, vestido à moda turca, que, curiosamente, está presente em um conto de Edgar Allan Poe, chamado “O jogador de xadrez de Maelzel”, e possui uma série de elementos idênticos a esse outro enxadrista. O autômato, no entanto, mesmo sendo um robô primitivo, comporta-se tal como um mestre enxadrista, ganhando qualquer partida e medindo forças com qualquer adversário, tanto no conto de Allan Poe como na passagem de Benjamin. Na primeira tese sobre o conceito de história, existe um sistema de espelhos que causa a impressão de não haver nada por baixo do grande tabuleiro posto a frente do mestre turco; porém, um anão, esse, sim, um verdadeiro mestre enxadrista, esconde-se debaixo da grande mesa e, sem ser visto, por meio de um sistema de cordas, assegura ao suposto autômato a vitória, sempre. Na contrapartida filosófica de Benjamin, esboçada na primeira tese, “a vitória está sempre reservada ao boneco a que se chama ‘materialismo histórico’” (*Teses 1*, 9). No entanto, uma condição é logo imposta: ele, o boneco (materialismo histórico), “pode desafiar qualquer um *se tiver a seu serviço a teologia – wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt*” (*Teses 1*, 9).⁷

Segundo a primeira tese, o materialismo histórico benjaminiano apenas assegura sua completa potência quando

⁷ Slavoj Žižek, em sua obra *The sublime object of ideology*, acertadamente, chama a atenção para uma contradição da primeira tese. Na alegoria do autômato enxadrista é o anão (teologia) quem controla o boneco (materialismo histórico), ao passo que na contrapartida filosófica benjaminiana é o materialista histórico quem toma ao seu serviço a teologia (Cf. ŽIZEK, 1989: 136-137). E por essa contradição, os partidários de um Benjamin primordialmente teólogo (Gershom Scholem) e, por outro lado, os partidários de um Benjamin puramente materialista (Hans Dieter Kittsteiner), digladiam-se pela interpretação “correta” da primeira tese (Cf. GAGNEBIN, 1999: 193). No entanto, seja um ou outro a tomar a frente, o que faz da primeira tese algo de pertinente para a compreensão do lugar da teologia no pensamento de Benjamin é o seu caráter necessário. O materialismo histórico como chave-de-análise da modernidade não possui potência crítica sem a ferramenta/procedimento que é a teologia, segundo a tese.

compreende que seu objeto, o capitalismo, enquadra-se nos limites do mito e da religião. E que, portanto, nenhuma análise da modernidade livre dos instrumentos que dispõe a teologia conseguirá obter êxito. A primeira tese é um aviso inicial (primeiro) sobre a forma que a teologia possui no pensamento de Benjamin, como tantas outras passagens sinalizam. Toda a obra benjaminiana asseguraria sua potência (atualidade) por ela estar embebida⁸ em teologia, ferramenta não só fecunda, mas necessária para qualquer análise da modernidade mítico-capitalista e suas nuances sociais, políticas e lógicas que, de alguma forma, estendem-se até a contemporaneidade. “Todo solo [do séc. XIX] deve alguma vez ter sido revolvido pela razão, carpido do matagal do desvario e do mito” (*Passagens*, 499 [N 1, 4]), segundo Benjamin. E a teologia seria a única ferramenta capaz de carpir do solo da história esse matagal para “tornar cultiváveis regiões onde até agora viceja apenas a loucura” (*Passagens*, 499 [N 1, 4]).

8 Benjamin registra em um fragmento da obra das *Passagens*: “Meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão está para a tinta. Ele está completamente *embebido* dela” (*Passagens*, 513 [N 7a, 7]).

O Progresso técnico-material e o mito do Progresso: sobre a desumanização da Razão em sua forma técnica

A crítica de maior fôlego na obra tardia de Benjamin se dirige ao Progresso enquanto ideologia; visto que esse é, segundo ele, o grande mitificador e sonífero da modernidade. Em relação ao progresso técnico, elogios se misturam ao olhar clínico benjaminiano sobre as variedades da alienação que tal progresso técnico proporciona ao indivíduo moderno e à sua coletividade. A título de exemplo, no texto sobre a “Obra de Arte na Época da Reprodutibilidade Técnica” o filósofo alemão, ao relacionar a *queda da aura* (em função da reprodutibilidade da obra de arte ou do progresso técnico da reprodutibilidade) com o fim de seu teor teológico, sustenta a concepção de que o progresso técnico retira da obra de arte não só sua *aura* mas, também, seu invólucro ritual, o que possibilita uma proximidade maior das massas com a obra de arte. Afirma o próprio Benjamin: “A medida que as obras de arte se emancipam do seu uso ritual, aumentam as ocasiões para que elas sejam expostas” (BENJAMIN, 1986: 173). Portanto, reconhecer a *queda da aura* não necessariamente seria prantear sua perda, que alimentaria sua mágica estética, mas, poderia também indicar o estreitamento das relações entre as massas, a coletividade, e arte, antes objeto apenas de certa oligarquia

intelectual. Perde-se o ritual, mas se ganha em acesso e conhecimento.

Em contraponto ao elogio, denúncias sobre o estado oprimido e alienado do indivíduo moderno aparecem na obra de Benjamin em maior quantidade e intensidade, especialmente em relação ao mundo do trabalho. O professor Michel Löwy, em artigos que tratam da crítica benjaminiana sobre o progresso técnico e o progresso enquanto ideologia¹, chama a atenção para uma série de questões levantadas pelo pensador alemão. Segundo Löwy, Benjamin não recusaria o progresso técnico, fruto da Razão, mas, sim, recusaria obstinada e apaixonadamente o mito do Progresso, mortalmente perigoso. O mito do Progresso seria a expressão espiritual da *Razão radicalizada na técnica* que, para Benjamin, produz o oposto de sua promessa. Seria esse mito o grande culpado por alguns sonhos intranquilos nos quais a modernidade se encontrou, tal como a grande guerra (1914-1918), a intolerância nacionalista, racial e a complexa realidade das massas sob o julgo do novo Estado burguês. Nesse último caso, é notável o envolvimento de Benjamin com a literatura marxista.

Segundo Löwy, Benjamin denuncia o fato de que o progresso técnico, aquele que em sua expressão mítica e religiosa anuncia as máquinas como aliviadoras do fardo do trabalhador, nada mais faria que intensificar a exploração e a alienação do trabalhador em relação ao processo produtivo (Cf. LÖWY, 1990: 192). A partir de uma clara inspiração conceitual marxista, mas já sinalizando uma análise autoral Benjamin denuncia que “devido à volúpia do lucro, a classe dominante procurou satisfação através da tecnologia; ela traiu o homem e transformou o leito nupcial em um banho de sangue” (Cf. LÖWY, 1990: 208), pois a Razão, que prometia a liberdade, conduziu a humanidade à contradição de sua própria escravização e à destruição da fraternidade que anunciava. Tal

1 “Walter Benjamin crítico do progresso: à procura da experiência perdida” e “Alarme de incêndio: a crítica da tecnologia em Walter Benjamin”, In: LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Perspectiva: EDUSP, 1990.

como anunciou Robespierre, em discurso proferido em 7 de maio de 1794:

La nature nous dit que l'homme est né pour la liberté, et l'expérience des siècles nous montre l'homme esclave. Ses droits sont écrits dans son cour, et son humiliation dans l'histoire.
(ROBESPIERRE, 1794: 10)

As filosofias da história peculiares aos séculos XVIII e XIX e suas promessas de uma História Universal – *Weltgeschichte* – se frustram, pois a Razão da História hegeliana que profetizava a liberdade total, realização do projeto teológico medieval pela via científica, mostrou-se a ruína de si mesma. A História Universal prometia a realização de uma fraternidade global pela averiguação científica das afinidades históricas dos povos em um único fio histórico-progressivo. Isso está notadamente em *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*, de Immanuel Kant. No texto aludido, Kant aponta, claramente, para a necessidade da constituição sistemática de um “fio condutor *a priori*” (KANT, 2003: 22) sob a forma de uma História Universal. Somente assim a história poderia ser observada pelo filósofo.

De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da liberdade da vontade, as suas manifestações – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, com a observação, em suas linhas gerais, do jogo da liberdade da vontade humana, ela possa descobrir aí um curso regular – dessa forma o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas disposições originais (KANT, 2003: 3).

Conforme a leitura da crítica anticapitalista de Benjamin, que se empreende com o presente trabalho, o que essa História Universal promoveu, no entanto, foi uma intolerância

racionalizada. A Razão que pretende a universalização dos povos gera uma clara intolerância em relação ao estrangeiro que não faz parte do centro deste processo, porque ela se radicalizou no espírito do progresso que é, por fim, homogeneizador, intolerante ao que não é próprio à sua origem, a Europa cristã.

A Razão que se radicalizou na técnica radicaliza também o lugar do indivíduo: como mera peça de um maquinário a ser explorada até a exaustão. O progresso técnico em sua filiação burguesa, nas palavras de Benjamin, não poderia, assim, encarnar sua promessa de redenção, enquanto libertador do homem da maldição divino-genética de retirar apenas do suor de seu rosto o fruto de seu trabalho². O homem racional moderno que creditou às máquinas tal promessa libertadora foi o mesmo que sentenciou seu próximo à maldição pior do que a bíblica, a de Sísifo, condenado ao eterno retorno da mesma punição. Benjamin, no *Passagens*, seleciona uma citação de Friedrich Engels que diz exatamente o seguinte: “a triste rotina de um infundável sofrimento no trabalho, no qual o mesmo processo mecânico é repetido sempre, assemelha-se ao trabalho de Sísifo; o fardo do trabalhado, tal qual a pedra de Sísifo, despenca sempre sobre o operário esgotado” (*Passagens*, 146 [D 2a, 4]). Assim, por essa leitura do trabalho fabril, o trabalhador na modernidade seria prisioneiro da linha de montagem, estrutura repetitiva, parte do universo do *sempre-o-mesmo* – *Immergleichen* –, e se comportaria tal qual um autômato, incorporado à máquina e parte dela. Benjamin ainda acrescenta que a ideia de eterno retorno – notadamente em Nietzsche –, encobre em um “racionalismo raso” uma concepção mítica semelhante a do Progresso. “A crença no progresso, em sua infinita perfectibilidade – uma tarefa infinita da moral [visão kantiana do progresso] – [e] a representação do eterno retorno são complementares” (*Passagens*, 159 [D10a, 5]). Elas “são antinomias

2 Referência à maldição que a divindade lança sobre os homens no primeiro livro bíblico. Cf. Gênesis 3: 19 - “Do suor do teu rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, porque dela foste tomado; porquanto és pó, e ao pó tornarás”.

indissolúveis a partir das quais deve ser desenvolvido o conceito dialético do tempo histórico” (*Passagens*, 159 [D10a, 5]). Esse “conceito dialético do tempo histórico” do qual fala Benjamin é o alvo de sua teoria da história e adiante terá lugar para se apresentar apropriadamente.

A fisionomia do trabalhador moderno, como visto, é desenvolvida na obra de Walter Benjamin sob a luz de uma crítica ao conceito de Progresso e a relação dele com a Razão técnica moderna. As duas grandes correntes políticas da Alemanha dos anos 1930 (fascismo alemão e socialdemocracia) se enredam nessas questões e as *Teses* vaticinam a ruína desta premissa para ambas.

Os traços tecnocráticos do fascismo alemão são observados por Walter Benjamin no texto “Sobre o conceito de História”. Na tese de número XI, precisamente, Benjamin chama a atenção para um elemento central do nacional socialismo alemão, a saber, a fé no Progresso técnico enquanto sinal de que estavam, os alemães, nos trilhos de uma progressão crescente rumo a determinada situação tal que a técnica, de forma autônoma, realizaria a sociedade sem classes. De modo paradoxal, essa crença do fascismo alemão concordava, segundo Benjamin, com a ideia de Progresso da socialdemocracia, supostamente antagônica ao nacional socialismo. A socialdemocracia revela “aqueles traços tecnocráticos que mais tarde iremos encontrar no fascismo” (*Teses 1*, 15), pois a socialdemocracia acreditava no esquema etapista que a Segunda Internacional elaborou e em que fiou suas forças. “O desenvolvimento técnico foi visto por elas [Segunda Internacional e socialdemocracia] como o declive da corrente que julgavam acompanhar” (*Teses 1*, 15). De acordo com a Segunda Internacional, a revolução ocorreria no momento oportuno, quando os elementos materiais convergissem para isso; bastaria aguardar a derrocada do nacional socialismo. Essa ideia de Progresso que a socialdemocracia sustentou permitiu que as potenciais forças de contenção do nazismo, segundo Benjamin,

enfraquecessem diante da ideologia fascista do Progresso. Ela sim, a ideologia fascista do Progresso, soube adentrar os sonhos da modernidade no qual a técnica seria o instrumento para atingir a tão buscada liberdade. O nacional socialismo faz esse sonho *sobreviver*.

Buscando detalhar a origem da postura da socialdemocracia alemã dos anos 1930, em crítica específica ao teórico do materialismo Josef Dietzgen, o qual atribui ao trabalho uma força redentora que somente ele possui, diz Benjamin:

Essa concepção do trabalho própria da vulgata marxista [a de Dietzgen] não se preocupa muito em responder a questão de saber como é que seu produto pode reverter a favor dos trabalhadores enquanto eles não forem detentores do produto desse trabalho. É uma concepção que apenas leva em conta os progressos na dominação da natureza, mas não os retrocessos da sociedade. (*Teses 1, 15*)

As noções de trabalho, técnica, dominação, natureza confluem na ideia de Progresso enquanto ideologia em que a socialdemocracia depositou seu destino. O fascismo alemão soube, segundo Benjamin, apropriar-se dessa concepção tecnocrática de trabalho. Em uma oposição simplista entre dominação da natureza e exploração do proletariado, a socialdemocracia, de modo indolente, deixou para o fascismo a tarefa de realizar tal ideal. Benjamin propõe nessa passagem uma crítica específica a um aspecto da socialdemocracia alemã que, segundo ele, aponta para um conformismo ingênuo e, ao termo, intelectualmente inaceitável: *a fé no Progresso e a radicalização da ideia de Razão na técnica*.

A XII tese continua a crítica benjaminiana ao Progresso.

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe lutadora e oprimida. Em Marx, ela surge como a última classe subjugada, a classe vingadora que levará às últimas consequências a obra de libertação em nome de gerações de vencidos. Essa consciência,

que se manifestou por pouco tempo ainda no Movimento Espartaquista, foi sempre suspeita para a social-democracia. Em três décadas, ela, conseguiu praticamente apagar o nome de um Blanqui, um eco maior que abalou o século passado. (*Teses 1*, 16-17)

Nessa XII tese, Benjamin lembra que a ação do Movimento Espartaquista de 1918 foi exemplo de inconformismo com as diretrizes teóricas e práticas da Segunda Internacional. A criação do Partido Comunista Alemão por Karl Liebknecht e o rompimento com a socialdemocracia e sua acédia foram sinal de força revolucionária desse movimento que fora esquecido pelo discurso socialdemocrata em plena vigência da ditadura nazista. A crença no Progresso não fazia parte desses movimentos que pretendiam subverter tais concepções, não fomentá-las, segundo Benjamin.

Conforme a crítica benjaminiana à Razão radicalizada na técnica até aqui apresentada, em “Teorias do fascismo alemão”, texto de 1930, Benjamin já alude ao perigo de se fiar à técnica a promessa de liberdade que a Razão da modernidade prometia. Dedicar-se à fé na Razão técnica seria ignorar seu uso para fins bélicos, sinal de sua imaturidade social. A técnica “com a destruição que provoca, mostra que a realidade social não amadureceu o suficiente para transformar a técnica num órgão seu” (BENJAMIN, 2012: 111) e mais, “a técnica não era suficientemente forte para dominar as forças elementares do social” (BENJAMIN, 2012: 111). A técnica, ela mesma, não seria suficiente para promover a liberdade, pois ela se encontraria sob o domínio da burguesia que, “atendendo a sua natureza econômica”, não se furta de apontar Benjamin, “não pode fazer outra coisa que não seja separar o mais possível a esfera técnica da chamada esfera do espírito, não pode deixar de excluir decididamente a ideia da técnica de qualquer participação na ordem social” (BENJAMIN, 2012: 111).

A técnica que potencialmente serviria às massas, como apontado no texto sobre a reprodutibilidade técnica da obra de arte, serve ao vencedor, aquele que detêm o lugar da tradição, da

manutenção da ordem vigente: a burguesia capitalista, de acordo com Benjamin. Trata-se, portanto, segundo as teses sobre o conceito de história, de modificar essa situação, cessando o movimento de radicalização da Razão na técnica pela via racional de revisão do conceito clássico de Razão, de forma que a torne reflexiva. Cessar esse movimento da Razão técnica seria cessar o movimento do Progresso enquanto ideologia.

O hegelianismo vulgar persistente na ideologia do Progresso não condiz com a ideia de revolução, segundo Benjamin. A revolução é tarefa dos homens, enquanto que o Progresso é apenas sentido por eles. A ideia de uma flecha do tempo evolutiva se dirigindo para o futuro não está presente em Benjamin, tal como a crítica que Lukács propõe em sua obra *História e Consciência de Classe*. Mas em Benjamin, a crítica ao Progresso ganha fôlego por nomear a Razão que se radicaliza na técnica como grande contribuinte ou mesmo como fator-chave do enfraquecimento das forças opositoras ao fascismo alemão (numa visada crítico-política de maior alcance). O processo que Benjamin analisa é o de um progresso da dominação e um retrocesso da humanização; movimento da Razão radicalizada na técnica que vence junto ao vencedor, nomeadamente a burguesia capitalista.

O motivo revolucionário está presente em todo o texto “Sobre o conceito de história”. Benjamin propõe um método que desperte a modernidade pela via da revolução engendrada por uma visada dialética materialista sobre a modernidade que dorme. Ele anui à asserção de Georg Lukács, qual seja, “a dialética materialista é uma dialética revolucionária” (LUKÁCS, 2003: 64). A última tese sobre Feuerbach de Karl Marx é compreendida em seu sentido imediato, pois essa dialética revolucionária não se interessa meramente em interpretar o mundo, mas em modificá-lo (Cf. MARX, 1963: 136).

Sob o signo de uma postura que subverte os alicerces da Razão técnica, Walter Benjamin desenvolve sua obra. Toda essa inconclusiva análise de Benjamin sobre o destino da Razão técnica

e sua filha mais ativa – a ideologia do Progresso – na modernidade europeia emerge de uma crítica às epistemologias modernas que, segundo ele, partem da lógica sistemática própria à Razão radicalizada na técnica. Essa lógica sistemática, sustentada por um conceito de Razão danoso ao campo social e político, como apresentado até aqui, deveria ser revista e uma nova forma de conhecimento surgiria por meio de novos conceitos filosóficos, particularmente um novo conceito de verdade assistemático é aventado por Benjamin em sua obra de juventude. A partir desse novo conceito de verdade e pela via dessa nova epistemologia propriamente benjaminiana a arquitetura de seu pensamento é desenhada e mais bem compreendida.

Parte I

Ciência filosófica, verdade e tradução: a via do conhecimento autêntico na Babel contemporânea

*Já não quero dicionários
consultados em vão.
Quero só a palavra
que nunca estará neles
nem se pode inventar.*

*Que **resumiria o mundo**
e o substituiria.
Mais sol do que o sol,
dentro da qual vivêssemos
todos em comunhão,
mudos,
saboreando-a.*

(Carlos Drummond de Andrade, “A Palavra”)

A ciência filosófica de Walter Benjamin: sobre a imediatidade e o sistema

A crítica à Razão moderna de Walter Benjamin perpassa diversos níveis. Interessa aqui compreender o lugar da história, pensando-o enquanto um desses níveis. Para tanto, o percurso natural sugerido pelo próprio Benjamin parte de sua teoria do conhecimento, da linguagem e da tradução, pois “a história identifica-se com a significação na linguagem humana” (*Origem*, 267), até a reforma das categorias temporais que constituem o mundo histórico benjaminiano. Tal esforço serve para extrair uma compreensão mais bem acabada do lugar do conhecimento histórico no pensamento de Walter Benjamin.

No “Prefácio epistemo-crítico” da obra *Origem do drama trágico alemão*, o vocabulário filosófico e o sistema conceitual moderno é tanto reformado como ressignificado por Benjamin. A primeira questão que é colocada por ele no “Prefácio” diz sobre o método utilizado na obra em questão, a *Origem do Drama Trágico Alemão* (1925), qual seja, o da *apresentação – Darstellung*¹.

¹ A professora Jeanne-Marie Gagnebin chama a atenção para as nuances da tradução do termo “*Darstellung*” para o português. Tanto Sérgio Paulo Rouanet quanto João Barrento, em suas traduções da obra *Ursprugn des detschen Trauerspiels*, reformulam “*Darstellung*” enquanto “representação”. Em artigo de nome “Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou Verdade e Beleza” Gagnebin traz uma lúcida explicação sobre a pertinência em retraduzir “*Darstellung*”: “Mesmo que essa tradução [referência à Rouanet] possa ser legítima em outro contexto, ela induz, no texto em questão, a contrassenso, porque poderia levar à conclusão de que Benjamin se inscreve na linha da filosofia da representação – quando é exatamente desta, da filosofia da representação, no sentido clássico de representação mental de objetos exteriores ao sujeito, que Benjamin toma distância. Proponho, então, que se traduza *Darstellung* por ‘apresentação’ ou ‘exposição’ e *darstellen*

Apresentar é o alvo do método que visa o conhecimento autêntico: a *apresentação* da verdade, não sua antecipação em forma de sistema.

Da sistematização, originam-se verdades que nunca poderiam ser autênticas, nas palavras de Benjamin, precisamente pelo fato de que qualquer que seja o sistema, nunca se admite o caráter histórico de uma verdade; antes, sua historicidade é negada para que o estatuto de verdade (do sistema) seja autorizado. Mas, segundo Benjamin, o caráter histórico seria inexorável a qualquer verdade. E a *apresentação* busca, então, a verdade em seu movimento próprio, um movimento que pode se chamar histórico, por ora. A antecipação da verdade que os sistema promove, por outro lado, nada mais é que *representação*, procedimento que faz da filosofia mera “propedêutica mediadora do conhecimento” (*Origem*, 16). A *apresentação*, portanto, diz de um conhecimento que é imediatamente conhecido, sem mediação, verdade que emerge do movimento próprio a qualquer verdade: o movimento da história.

A teoria da *apresentação* de Benjamin se faz presente em todo o “Prefácio epistemo-crítico”, no qual ciência e filosofia são semelhantes por pretendem *apresentar* a verdade realizável enquanto arte. Seria na arte, na realização e *apresentação* de uma *forma*, que Benjamin encontraria a verdade, “pois é justamente na arte que se realiza exemplarmente a síntese entre o saber externo e a reflexão interna, bem como entre sujeito e objeto” (MACHADO, 2004: 47). Dessa forma, a verdade perde seu caráter de mera abstração e se torna apreensível, objeto concreto, quando o singular é expressão mesma da verdade em sua imediatidade na *apresentação*.

por ‘apresentar’ ou ‘expor’, ressaltando a proximidade no campo semântico com as palavras *Ausstellung* (exposição de arte) ou também *Darstellung*, no contexto teatral (apresentação).” p.184. Ver: GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. *Kriterion* [online]. 2005, vol.46, n.112, pp. 183-190.

Benjamin está interessado em determinada epistemologia que não seja mediadora do conhecimento, mas que *apresente* a verdade. Questão já presente no “Prefácio epistemo-crítico”, mas também em outros momentos de sua obra. Notadamente, em uma passagem do convoluto N do trabalho das Passagens, Benjamin diz: “Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar.” (*Passagens*, 502 [N 1a, 8]). Mostrar ou *apresentar* conteúdos materiais faria emergir sua verdade autêntica, historicamente articulada, segundo Benjamin. Pelo contrário, uma verdade que intencionalmente se *representa* se comportaria como uma verdade artificial, no sentido que “a verdade é a morte da intenção” (*Origem*, 24).

O conceito de verdade que emerge do método benjaminiano da *apresentação* perpassa todo o “Prefácio epistemo-crítico” e diz sobre certa verdade que coincide com a experiência autêntica, segundo o autor. Em um texto de 1917-1918 de nome “Sobre o programa da filosofia vindoura”, por uma crítica ao conceito de experiência de Kant, Benjamin registra a necessidade de reformular o conceito de verdade pela via do conhecimento que perceba sua relação com a linguagem². No texto sobre a filosofia vindoura, encontra-se a demanda por uma nova epistemologia que tenha a linguagem como objeto de investigação. O texto que nunca foi publicado anuncia aquilo que Benjamin persegue em sua obra, uma renovação epistemológica dos conceitos básicos da forma de se buscar o conhecimento. A crítica, no ensaio, conflui para o conceito de experiência. A experiência, segundo Benjamin, deve superar sua fisionomia mecânica e sistemática, oriunda de uma temporalidade limitada que, a propósito disso, gera um conhecimento limitado (Cf. BENJAMIN, 1989: 1-2). Para tanto, Benjamin propõe a substituição de conceitos sintéticos por conceitos relacionais (Cf. BENJAMIN, 1989: 8). A verdade, a ideia, o fenômeno, a origem, todos conceitos básicos para a filosofia,

² Para um detalhamento sobre a crítica de Benjamin ao pensamento de Kant, ver a obra *O iluminismo visionário*, de Olgária Matos.

devem perder seu caráter sintético-sistemático para ganharem vida, segundo Benjamin, em seu aspecto relacional. E é esse o aspecto dos conceitos, segundo o “Prefácio epistemo-crítico”.

Assim, uma nova filosofia deveria surgir, uma nova ideia que supere o sistema, cujo florão no século XIX e início do XX é Hegel (e o próprio Kant). Esse novo conceito está proposto no “Prefácio epistemo-crítico” de Benjamin. Um sistema que, não se comportando como tal, tem a forma multidimensional que corresponde à multiplicidade de *Weltanschauungen* – visões de mundo, ponto de vista. “A história unidimensional da filosofia é [deveria ser] substituída por um tipo mais pessoal, o filósofo das visões de mundo” (ROSENZWEIG, 1971: 105). Essas palavras retiradas da obra *Estrela da Redenção* de Franz Rosenzweig, cujo pensamento possui correspondências imediatas com a obra de Benjamin, poderiam facilmente fazer parte do *corpus* de argumentos do “Prefácio epistemo-crítico”. O programa benjaminiano de revisão racional da razão filosófica e todo seu arcabouço conceitual, tal como em Rosenzweig, baseia-se na percepção de que se deve refutar a Razão objetiva e suas leis gerais. E, para tanto, em ambas as propostas, apesar das divergências³, “language becomes the medium through which truth reveals itself – its very nature is revelation” (MOSES, 1989: 238). Nas duas propostas, portanto, o aparente vácuo, originado da falta de uma mediação sistemática, tem na linguagem, ela mesma, o *medium* para o conhecimento. E é a partir dessa concepção crítica do conhecimento como *revelação* que a proposta epistemológica benjaminiana é delimitada em seus textos sobre linguagem e no próprio “Prefácio epistemo-crítico”.

3 Stéphane Mòses nos lembra que as duas concepções de linguagem de Benjamin e Rosenzweig – linguagem *da* revelação e linguagem *como* revelação, respectivamente – são diametralmente opostas, apesar de convergirem em uma ideia de linguagem como *medium* imediato para o conhecimento (Cf. MÒSES, 1989: 239). Vale ressaltar que há, ainda, outra grande diferença entre a obra de Benjamin e a de Rosenzweig. Enquanto o primeiro teologicamente almeja a consciência da Razão, o segundo parece se contentar com a Razão teologizada.

A verdade é o fim da ontologia, ou da filosofia. Isso, a própria filosofia nos ensina (Cf. ROSENZWEIG, 1971: 386). E é a verdade o fim da filosofia de Walter Benjamin. Para Benjamin, certo conteúdo material – *Sachgehalt* – informa um conteúdo de verdade – *Wahrheitsgehalt* –, ou teor de verdade, na medida em que o primeiro se comporta como *mônada* e o último é um fragmento da verdade.

A relação entre a elaboração micrológica e a escala do todo, de um ponto de vista plástico e mental, demonstra que o conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*)⁴ se deixa apreender apenas através da mais exata descida ao nível dos pormenores de um conteúdo material (*Sachgehalt*) (*Origem*, 17).

A verdade coincidiria com a ideia, e “a ideia é uma mônada” (*Origem*, 36): “em cada uma delas [as mônadas, ou ideias] estão indistintamente presentes todas as demais” (*Origem*, 36)⁵. Ela, a ideia, delinear-se-ia como um mosaico de *teores de verdade*. À *mônada* benjaminiana, tal qual a leibnezeana, pertence uma verdade. Porém, essa verdade, diferentemente da verdade única racional-cartesiana, seria uma verdade dinâmica, plástica, averiguável em seus indícios, em seus fragmentos, que, bem montados, dariam os contornos de um mosaico: uma *imagem* de uma verdade. Essa verdade, em Benjamin, torna-se objeto estético, portanto: sensível à *forma* que a *apresentação* encontra.

Assim, a filosofia, em sua visada benjaminiana, teria a tarefa de absorver o mundo empírico no intercurso da *apresentação* do mundo das ideias, da verdade, sendo uma mediadora entre o cientista e o artista. O artista produz uma imagem limitada do mundo das ideias, enquanto o cientista o organiza de forma a dispersar e engessar em conceitos os conteúdos de verdade,

4 Existe outra forma de tradução interessante, a saber, “teor-de-verdade”. Essa será a tradução mais utilizada daqui adiante (Cf. BENJAMIN, 2009: 12).

5 O conceito de *mônada* de Leibniz em Benjamin é ressignificado. Portanto o presente trabalho entende ser contraproducente esboçar um contraponto demorado entre as duas concepções.

castrando sua natureza monadológica, dinâmica, propiciadora da *imobilização* de um fragmento para a montagem do mosaico, finalidade da *apresentação* filosófica. O que liga o filósofo ao cientista, então, “é o interesse na extinção da mera empiria, enquanto que o artista se liga àquele pela tarefa da apresentação [estética]” (*Origem*, 20).

O trato que Benjamin dá à verdade, uma crítica ao conceito de verdade e de ideia em Platão (e platonistas), confronta com outro conceito, a saber, aquele presente no mito judeo-cristão de criação do homem. Segundo Benjamin,

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 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 (*Origem*, 24).

A verdade e a ideia, nesse sentido, seriam da ordem da linguagem, como já sublinhado anteriormente. A tarefa da *ciência filosófica* (Cf. *Origem*, 36) – *philosophischen Wissenschaft* (Cf. GS, I, 1, 228) –, proposta de Benjamin, seria a de restituir, pela via da *apresentação*, o momento em que a ideia chega ao seu autoconhecimento, que nada mais é, nas palavras de Benjamin, que o oposto de toda comunicação orientada para o exterior. A *ciência filosófica* seria a busca pela *revelação*, que, em linguagem filosófica, torna-se rememoração da percepção primordial, quando ainda não havia a necessidade de “lutar com o significado comunicativo das palavras” (*Origem*, 25). E “na origem desta atitude não está, em última análise, Platão, mas Adão, o pai dos homens no papel de pai da filosofia” (*Origem*, 25).

A atitude do Adão bíblico de nomear as criações divinas é a mesma atitude que o *cientista filosófico* deve perseguir. A

capacidade de nomear é revestida com uma *aura*, segundo Benjamin. Esse vocábulo – *aura* –, comumente associado aos ditos textos de maturidade, expressa, nessa tradução do texto de 1925⁶, um sentido muito próximo àquele apresentado no texto sobre a obra de arte em sua época de reprodutibilidade técnica. A *aura* da linguagem primordial, capacidade mágica de nomear, reveste-se de um teor teológico que dá àquela linguagem primordial um sentido de língua pura, ou da verdade. E foram, precisamente, esses motivos auráticos da linguagem, os trabalhados por Benjamin em dois outros textos, “A tarefa do tradutor” e “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”.

O prefácio da obra *Origem do Drama Trágico Alemão* é o texto de Benjamin que melhor apresenta sua crítica às epistemologias sistemáticas. O que Benjamin pretenderia no texto “Prefácio epistemo-crítico” parece ter sido uma crítica ao racional-empirismo e à Razão técnica. O racional-empirismo desenvolveu-se segundo os ideais de boa ciência sedimentados por Isaac Newton e sua mecânica universal. Ele primava pelo empírico-material e suas Leis, sistemas, em detrimento da metafísica das ideias, assunto que se entendia ser da mera filosofia especulativa. Para o racional-empirismo, “a inventividade deixa de ser vista como inspiração das musas e passa a ser encarada como uma disposição sistemática na busca do novo” (OLIVEIRA, 2010: 95). Portanto, “a atitude filosófica que se reconhece como boa (...) é a do realismo matemático” (KOYRE, 1982: 212). E é sobre essas bases, “sobre a base da física galileana e de sua interpretação cartesiana, que se construirá a ciência tal como a conhecemos, nossa ciência, e é sobre essas mesmas bases que se poderá construir a grande e vasta síntese do século XVII, concluída por Newton” (KOYRÉ, 1982: 55). A querela entre Gottfried Leibniz e Newton se trava nesses termos e, como se sabe, o sistema newtoniano é o grande vencedor do

6 No original a passagem não contém o vocábulo ‘aura’, introduzido pelo tradutor: “Gegeben aber sind sie nicht sowohl in einer Ursprache, denn in einem Urvernehmen, in welchem die Worte ihren benennenden Adel unverloren an die erkennende Bedeutung besitzen”.

debate. Benjamin, então, reanima o debate com sua proposta epistemológica contida no “Prefácio epistemo-crítico” – proposta de conciliar o empírico e o metafísico em uma *apresentação*.

Se a história consagrada da filosofia, tomando em particular Koyré, via na geometrização e matematização da *physis* – na mecanização da natureza – o advento do moderno; se a visão hegeliana apontava a grande revolução do séc. XVII na descoberta da consciência de si reflexiva, Benjamin surpreenderá: “o elemento barroco do racionalismo cartesiano” é a intranponível cisão corpo e alma, de tal forma que é apenas no instante da morte que “finalmente o corpo se liberta dessa alma”, estando o orgânico mais próximo ao inorgânico e ao inumano (MATOS, 1993: 21).

Tanto a forma matemática-dedutiva quanto a filosofia sistemática e suas Leis universais se distanciam da proposta de *apresentação* filosófica de Benjamin. Elas seriam insuficientes e se enganariam em definir um *télos* para a verdade. A forma lógico-matemática, que é o racional-empirismo, “exclui a verdade, pois esta caracteriza-se por ter um lado esotérico, escuro, que não pode ser devidamente exposto pela linearidade ininterrupta da forma de pensamento matemático-dedutiva” (MACHADO, 2004: 48). Por outro lado, a forma do sistema filosófico – clássica forma de trato da verdade dentro da filosofia e, especialmente, das ciências naturais racional-empiristas –, também desencontraria a verdade por tentar trazê-la de fora para dentro de seu sistema, pois a própria realidade seria encarada como sistema, fechada. O sistema filosófico pretende capturar a verdade “numa teia de aranha estendida entre várias formas de conhecimento, como se ela voasse de fora para cair aí” (*Origem*, 16). O sistema filosófico, tal qual a forma lógico-matemática, privaria a verdade de seu teor esotérico, inapreensível, pois ele torna a natureza da verdade finita, apreensível em *forma* e conteúdo, em contornos totais. Essa natureza finita pertence ao fragmento monadológico, ao teor de

verdade – *Wahrheitsgehalt* – de cada objeto; não à verdade, à ideia, ao mosaico, que é a meta final da *apresentação* filosófica benjaminiana, a qual nunca se pretende totalizante.

A natureza primeva do fragmento monadológico, tanto em Leibniz quanto em Benjamin, seria a sua capacidade relacional; capacidade quase onipresente nos conceitos benjaminianos. Cada fragmento monadológico e seu conteúdo de verdade informam um ao outro alguma complementaridade identitária, mesmo quando são imediatamente dicotômicos. Essa natureza anui à dinâmica da dialética hegeliana, porém ela o faz *ad infinitum*, não se limita a um par – Ser e não-Ser –, mas a uma variedade sem fim de conteúdos possíveis. “Cada ideia [ou mônada] contém a imagem abreviada do mundo” e “a tarefa imposta à sua [apresentação] é nada mais nada menos que a do esboço dessa imagem” (*Origem*, 37).

Uma alegoria criada por Benjamin é bastante esclarecedora acerca de seu entendimento sobre a ideia, a verdade e o conhecimento do que ele chama de *imagem* da verdade oriunda da *apresentação*. É ela a alegoria das *constelações*. Segundo o Benjamin, “as ideias se relacionam com [*verhalten sich zu*] as coisas [*den Dingen*] como as constelações com as estrelas” (*Origem*, 22) (*GS I*, 1, 214). Esse comportamento – *verhalten* – das ideias em relação às coisas, à materialidade, seria semelhante ao comportamento das constelações em relação às estrelas. Ora, uma constelação se dá pela formação de certa imagem oriunda do traçado de linhas que caminham por diversas estrelas. O conhecimento de uma constelação não permite o conhecimento de uma estrela e, por conseguinte, o conhecimento de uma estrela não permite o conhecimento de uma constelação. A relação entre estrela e constelação se dá por meio da construção de uma *imagem*. Nesse sentido, a substituição de “estrela” por “fenômeno” e “constelação” por “ideia” seria uma chave de entendimento para a noção de *apresentação* filosófica. A verdade, assim, seria imagem da ideia; e ela, uma constelação de fenômenos.

A ideia não é conceito, não é fenômeno, nem mesmo a lei das coisas. “As ideias – na formulação de Goethe: os ideais – são as mães fáusticas. Permanecem obscuras se os fenômenos não se reconhecerem nelas e não se juntarem à sua volta” (*Origem*, 23). Quem reúne os fenômenos em volta da ideia, promovendo sua relação, são os conceitos. Eles, os conceitos, agrupam os fenômenos, salvando-os, e realizam a *apresentação* das ideias (*GS I*, 1, 215). As ideias seriam irrepresentáveis caso os fenômenos não fossem agrupados e dotados de inteligibilidade pelo trabalho dos conceitos; assim como as constelações não seriam visíveis sem as estrelas e o traçado da imagem a partir delas. Por isso, os fragmentos se tornam apreensíveis, precisamente, pela imagem do mosaico promovida pela *apresentação*, que de forma não mediada faz justiça à verdade.

*Passar a existir é nada mais que receber uma **forma**.*

(Maimônides, Guia dos Perplexos, 112)

4

Verdade e forma

Quando Benjamin desenvolve suas elucubrações críticas sobre as teorias do conhecimento, questões sobre linguagem incomodavam seu espírito, como já demonstrado. Isso está indicado por Benjamin, em uma carta escrita ao seu amigo Gershom Scholem, datada de 19 de fevereiro de 1925, na etapa de finalização do trabalho sobre a *Origem do Drama Trágico Alemão*. Em referência ao “Prefácio” da obra, Benjamin diz:

This introduction is unmitigated *chutzpah*¹ – that is to say, neither more nor less than the prolegomena to epistemology, a kind of second stage of my early work on language (I do not know whether it is any better), with which you are familiar, dressed up as a theory of ideas. To this end, I also plan to read through my work on language once more. Be that as it may, I am glad I wrote this introduction. (BENJAMIN, 1994: 261)

As correspondências entre sua teoria do conhecimento do “Prefácio epistemo-crítico” e a teoria da linguagem desenvolvida no ensaio publicado postumamente “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”, lembradas por Benjamin na carta citada, também são perceptíveis aos leitores atentos de sua obra. Motivos centrais de sua teoria do conhecimento são expostos e, em certa medida, mais bem elaborados teoricamente em seus textos sobre linguagem, anteriores ao “Prefácio epistemo-crítico”. Além

¹ Em Yiddish, a “audácia” para o bem ou para o mal.

do texto sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem, a leitura do ensaio sobre “A Tarefa do Tradutor” revela mais semelhanças entre a teoria da linguagem e a teoria do conhecimento em Walter Benjamin.

Publicado em 1923 como prefácio do conjunto de poemas de Baudelaire traduzidos por Benjamin – *Tableaux Parisiens* –, “A Tarefa do Tradutor” é, sem dúvida, um dos ensaios mais visitados do autor, junto com o ensaio sobre a obra de arte na época de sua reproduzibilidade técnica. “A Tarefa do Tradutor” foi supostamente redigido dois anos antes de sua publicação, em 1921, de acordo com uma carta a Scholem. Nele, uma discussão sobre linguagem e tradução perpassa a crítica à tarefa na qual Benjamin havia se lançado desde 1915, quando iniciou suas traduções de poemas de Baudelaire, do francês para o alemão.

Palavra alemã que comporta uma variedade de significados por vezes diametralmente opostos, um oxímoro: a *Aufgabe*² – tarefa, abandono, desistência, renúncia – do tradutor é o objeto de Benjamin no ensaio sobre a tradução. Essa *tarefa-renúncia* do tradutor é, gradualmente, delimitada no texto. Junto a essa delimitação, uma teoria da linguagem é esboçada.

Haroldo de Campos realiza uma apresentação desse ensaio em artigo para a revista da USP. Em “O que é mais importante: a escrita ou o escrito?”, Haroldo de Campos, explicando a *tarefa-renúncia*, ou *tarefa-abandono* do tradutor, diz que o abandono a que se refere *Aufgabe* seria o ato de doação da *forma* do original à tradução. O tradutor seria o *Mittel*, o meio pelo qual o original seria recolocado, enquanto *forma*, em outra língua. Essa *reformulação-doação* é a *Aufgabe* do tradutor:

aquilo que o tradutor abandona, aquilo a que ele renuncia, é *Die Wiedergabe des Sinnes*, a redação do sentido, do sentido referencial, o comunicativo; o dado que cabe ao tradutor dar ou

² Para uma sumária discussão sobre a polissemia da palavra *Aufgabe*, ver nota de número 40, do texto sobre “A Tarefa do Tradutor” (Cf. BENJAMIN, 2011).

redoar, *Wiedergabe*, é a forma, *Wiedergaber der Form*, ‘redoação da forma’ (WITTE; CAMPOS, 1992: 78).

Perceptivelmente, por essa leitura, uma teoria estética da tradução seria a proposta de Benjamin. A tradução, segundo o ensaio, é uma *re-forma*. E “para apreendê-la como tal, é preciso retornar ao original. Pois nele reside a lei dessa forma, enquanto encerrada em sua traduzibilidade” (*Tarefa*, 102). A *traduzibilidade* seria, precisamente, o que o original comunga com a tradução, pois “uma determinada significação contida nos originais se exprime em sua traduzibilidade” (*Tarefa*, 104). A composição da tradução parte, então, da *traduzibilidade* contida em cada original. A *composição* da tradução é *Gebild*, no original alemão; palavra que comporta em si o termo *Bild*, *imagem*, que se confunde com sua *traduzibilidade*. Essa composição, construção da tradução, dá-se por meio da apreensão da *forma* ou *imagem* contida no *original* ou na *forma-arquetípica* – *Urbild* – e sua transcrição na forma de *tradução* – *Abbild*. O vocabulário benjaminiano é, como se vê, estético, sendo o ato de traduzir determinado pela apreensão e reconstrução de uma *imagem* – *Bild* (Cf. BENJAMIN, 2011: 103).

Além do teor estético de sua teoria da tradução, identifica-se também no texto sobre a *tarefa-renúncia* do tradutor a teoria da *pervivência*³ do texto. A *pervivência* do texto diz de uma maturação própria às línguas, pois “o que à época do autor pode ter obedecido a uma tendência de sua linguagem poética, poderá mais tarde esgotar-se (...) aquilo que antes era novo, mais tarde poderá soar gasto (...) arcaico” (*Tarefa*, 108). E nessa *pervivência*, portanto, “o original se modifica” (*Tarefa*, 107). A modificação própria ao texto que *pervive* diz de uma impossibilidade da tradução significar algo para o original (Cf. *Tarefa*, 104). Apesar de Benjamin lembrar a impossibilidade da tradução significar algo para o original, graças à *traduzibilidade* e ao movimento das línguas – *Urbild* –, sua *forma-*

3 Neologismo criado por Haroldo de Campos para traduzir o termo *Fortleben* (“o continuar a viver”).

arquetípica encontra-se em íntima conexão com sua tradução e a própria *traduzibilidade*, paradoxalmente, anuncia correspondências entre elas. E “essa conexão é tanto mais íntima quanto para o próprio original ela nada mais significa” (*Tarefa*, 104). O original e sua tradução encontram uma afinidade pela *forma* comum às duas; pela *forma* que a transcrição reproduz do original para a tradução. É precisamente na *forma* que se encontra a afinidade. “Como as manifestações da vida estão intimamente ligadas ao ser vivo, sem significarem nada para ele, assim a tradução procede do original” (*Tarefa*, 104). A *traduzibilidade*, então, aponta para os limites da vida e da morte do texto, de seu movimento e de sua imobilização em uma *forma*, que se confunde com o *teor de verdade* daquele.

A *pervivência* do texto repousa, potencialmente, em sua *traduzibilidade*. Ao se traduzir um texto, nos termos colocados por Benjamin - ao reproduzir sua *forma* em uma nova língua - não apenas modificando o original, mas, em termos extremos, transcribando um novo texto, mesmo assim, averigua-se essa relação íntima entre o original e a tradução. A recriação ou configuração da língua original em nova língua é sua *pervivência*, seu *continuar a viver*. A ideia de Benjamin é reconhecer vida no texto, pois nele há comunicabilidade⁴, em seu sentido de comunhão. E “é somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida encontra sua legitimação” (*Tarefa*, 105). Reconhecer vida no texto e, por conseguinte, reconhecer sua tradução como a *pervivência* do *original* é determinante na teoria

4 *Comunicabilidade* - *Mittelbarkeit* - deve ser traduzido como *comungabilidade* ou *compartibilidade*, em suas acepções de comungar ou compartilhar algo, pois à linguagem, segundo Benjamin, pertence a virtude da comunhão do conhecimento. Samuel Weber sumariza a questão da seguinte maneira: “Therefore the impartable cannot simply be equated with that which is actually communicated or that act of communication itself. The latter are acts or processes that actually take place, or that could take place, once and for all. The impartable, by contrast, has another mode of being, another dynamic, which consist in its transformation, its becoming-other” (WEBER, 2008: 44). Opta-se, portanto, pelo termo *compartibilidade*.

da linguagem que se desdobrará a partir dessa teoria da tradução, aqui sumariamente apresentada.

Benjamin, no que se compreende como a segunda parte do ensaio, inicia sua digressão acerca do que essa teoria da tradução acarreta. Quando se entende a finalidade da tradução como aquela de “expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si” (*Tarefa*, 106), conclui-se que as línguas, em alguma medida, não são estranhas umas às outras. Pois, apesar de que em sua *pervivência* o *original* se modifica, sua *forma* permanece. Essa *forma*, ou *traduzibilidade*, seria a intensidade comunicativa, a vida do texto. E, como visto, em sua *pervivência* essa intensidade comunicativa sobrevive na tradução; é na tradução que ela continua a viver, ou, mais precisamente, ao se traduzir um texto seu significado não é somente reconhecido, mas também ampliado. “Toda afinidade meta-histórica entre as línguas repousa sobre o fato de que, em cada uma delas, tomada como um todo, uma só e a mesma coisa é visada” (*Tarefa*, 109). A experiência que pretende ser transmitida pelo texto é o que é visado por ele. Por outro lado, o modo de visar – *die Art des Meinens* – não conflui nas diversas línguas. “Em ‘*Brot*’ e ‘*pain*’ o visado é o mesmo; mas o modo de visar, ao contrário, não o é” (*Tarefa*, 109), e é porque o visado é o mesmo, que a *forma* permanece com a tradução. A totalidade das intenções que, reciprocamente, complementam-se são, em Benjamin, o que ele chama de *língua pura* ou *língua da verdade*. É a *língua pura*, composta por *teores de verdade*, fragmentos de verdade, pois, ela é o que *pervive* e o que permite a *pervivência*.

É preciso, segundo Benjamin, alcançar a consciência da vida das obras, assim como os românticos alcançaram, “cujo mais alto testemunho é dado pela tradução” (*Tarefa*, 111). E, na tradução, também, anuncia-se uma língua, “*elle-même matériellement la vérité*”. A *língua pura*, ou *da verdade*, anuncia-se no intercurso da *pervivência* de um texto. A tradução não meramente reproduz o sentido de uma língua em outra, mas, além disso, expressa o caráter complementar das línguas, seu caráter absoluto, onde

repousa a *forma* do que se pode chamar verdade. Esse caráter esconde, nele mesmo, as afinidades entre as línguas. E sua objetivação faz emergir, *na* tradução, a *língua pura* ou *da verdade*.

Da mesma forma como os cacos de um vaso, para serem recompostos, devem encaixar-se uns aos outros nos mínimos detalhes, mas sem serem iguais, a tradução deve, ao invés de procurar assemelhar-se ao sentido do original, conformar-se amorosamente, e nos mínimos detalhes, em sua própria língua, ao modo de visar do original, fazendo com que ambos sejam reconhecidos como fragmentos de uma língua maior, como cacos são fragmentos de um vaso. (*Tarefa*, 115)

Benjamin propõe uma tradução que repense, recrie a própria língua a partir do *original* que se pretende traduzir, pois as línguas reservariam fragmentos de significados desconhecidos umas das outras, que só podem ser revelados por meio da tradução e da transcrição própria ao ato de traduzir. Esse repensar e recriar, presentes na tradução, seriam necessários para tocar a chamada *língua pura* no intercurso do ato da tradução. “A tarefa do tradutor é redimir, na própria língua, a pura língua, exilada na estrangeira” (*Tarefa*, 117), assevera Benjamin. Pois o ato de traduzir seria, além de uma possibilidade, uma tarefa necessária para se alcançar a *língua da verdade*, pela qual, e somente pela qual, seria possível expressar a *mônada* que contém a possibilidade de objetivar a experiência autêntica através de seus fragmentos escondidos, traçar o caminho para um conhecimento autêntico. Nela, na *língua pura*, encontra-se a salvação da *aura* da linguagem, a salvação da verdade, a salvação da ideia, nos termos benjaminianos.

*Zu „reimen“ sind aber die dreie, Gott Welt Mensch, nicht.
[Mas estes três, Deus, mundo e homem, não podem rimar.]*

(Franz Rosenzweig, A estrela da Redenção, 434)

A nomeação criativa **como tradução e conhecimento:** **sobre a revelação**

No ensaio sobre a linguagem das coisas e dos homens de 1916, Benjamin determina, na *origem* da linguagem, correspondências com sua *atualidade*. Pelo estudo da linguagem adamítica – de Adão –, que surge a partir da análise exegética dos primeiros capítulos do livro que abre a *Torah*, o “Gênesis” (ou “O começo” – *Bereshit*), o jovem pensador alemão fala sobre a linguagem em geral, das coisas e do homem. Sem pretensões proselitistas e preocupado com o leitor desatento à sua proposta, Benjamin diz:

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; e a Bíblia é, de início, indispensável para esse projeto apenas porque estas reflexões a seguem em seu princípio, que é o de pressupor a língua como uma realidade última, inexplicável e mística que só pode ser considerada em seu desenvolvimento. (*Linguagem*, 60)

Leituras apressadas do conteúdo teológico de seus escritos, motivo quase onipresente dentro da obra do autor, podem não compreender o uso da literatura judaica como suporte teórico. A teologia nunca é tomada como verdade revelada. A asserção acima, vista como indício, pode ser um aviso sobre a *forma* que a teologia

tem dentro de seu pensamento e a que ela serve em sua obra. No texto sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem, o motivo teológico é o centro da questão, que, por sua vez, insere-se em uma discussão concernente à mais profana das naturezas: a humana.

A partir do livro bíblico “Gênesis”, no qual são enumerados os passos do processo criativo de concepção do mundo humano – uma cosmogonia hebraica –, Benjamin desenvolve sua teoria da origem da linguagem, detendo-se na análise da segunda criação do homem, na qual Deus compartilha com *adam kadmon* – o primeiro homem, o homem arquetípico – sua potencialidade criativo-linguística. Cita-se:

E disse Deus: Façamos o homem à nossa *imagem*¹, conforme a nossa semelhança; domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos, e sobre toda a terra, e sobre todo réptil que se arrasta sobre a terra.²

(...)

E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprrou-lhe nas narinas o fôlego da vida; e o homem tornou-se alma vivente. Então plantou o Senhor Deus um jardim, da banda do oriente, no Éden; e pôs ali o homem que tinha formado. E o Senhor Deus fez brotar da terra toda qualidade de árvores agradáveis à vista e boas para comida, bem como a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. (...) Da terra formou, pois, o Senhor Deus todos os animais o campo e todas as aves do céu, e os trouxe ao homem, para ver como lhes chamaria; e tudo o que o homem chamou a todo ser vivente, isso foi o seu nome.³

(Gên, 2: 7 – 9, 19)

1 O termo original em hebraico, *tzelém*, significaria algo além do que o vocábulo *imagem* significa para as línguas ocidentais. *Tzelém* não diz necessariamente de uma *forma* corporal, mas de um *conteúdo* próprio à divindade. Esse *conteúdo* seria, talvez, a atribuição de criador. A *imagem*, nesse sentido, diz da *semelhança* entre Deus e homem enquanto seres potencialmente criativos.

2 Gênesis 1: 26. Referência à primeira criação, que contém a criação do homem segundo a *imagem* de Deus.

3 Gênesis 2: 7 – 9, 19. Referência à segunda criação, a que de fato interessa a Benjamin. Ambas as traduções são retiradas do *Tanakh* traduzido da versão hebraica do Mekhon Mamre. Tradução: João Ferreira de Almeida da União Sefardita Hispano-Portuguesa (Israel) com notas do Rabino J. de Oliveira.

Segundo o autor, no início, Deus criou o homem pela ação da palavra dita, *davar*⁴; ao homem, por sua vez, foi atribuída a qualidade divina de nomear – ou criar (conhecer) pela palavra. Deus descansou após depositar no homem seu poder criador. Depois disso, o homem converteu sua capacidade nomeadora-genética em conhecimento, *sobrenomeando* as coisas, dissimulando seus nomes em signos, nos quais o teor do método de conhecimento é o da *representação*. Eis aí, segundo Benjamin, a origem da queda do homem, que se confunde com a queda da *linguagem nomeadora* para o estágio da *linguagem sobrenomeadora*, de uma experiência cujo conhecimento é compartilhado pela via da *apresentação* imediata para outra cujo conhecimento é mera *representação*.

Nesse ensaio, a *origem* da linguagem, em seu sentido benjaminiano, é delimitada. Entenda-se aqui, como linguagem – *Sprache*⁵ – “toda manifestação da vida espiritual humana” (*Linguagem*, 49), ou seja, a linguagem não é mero instrumento ou *meio para determinado fim* – *Mittel* –, mas, além disso, a linguagem é criativa e contém, nela mesma, a potencialidade do nome que aponta, ele mesmo, para o caminho do conhecimento autêntico que Benjamin persegue no “Prefácio epistemo-crítico”. Ela, a linguagem, é *Medium*, expressão da *apresentação*, na qual vislumbra-se a imediaticidade do conhecimento. E nessa imediaticidade, o *conhecer* assemelha-se ao *traduzir*. Conhecimento e tradução convergem, assim, para uma ideia de linguagem propriamente benjaminiana.

4 O significado do vocábulo hebraico *davar*, em detrimento do *lógos* grego, sintetiza melhor a palavra criativa que Benjamin busca *apresentar*. Por *davar* entende-se tanto *coisa*, *objeto*, quanto *palavra*, *discurso*. O que é *coisa*, também é *palavra* e *discurso*, segundo essa acepção mística-judaica. Para melhor desenvolvimento da questão, ver o ensaio sobre a teoria da linguagem de Isaac o Cego e sua leitura do Sefer Ietzirá de Gershom Scholem em: SCHOLEM, Gershom. O Nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II. Ed. Perspectiva: São Paulo, 1999. p31-36.

5 Em nota de número 21, no texto sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem, a dubiedade de significado de *Sprache* é demonstrada (Cf. BENJAMIN, 2011: 49).

A origem da linguagem se encontra no *nome*, segundo o autor. E 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” (*Linguagem*, 56). O *nome* comporta a especificidade e a potencialidade da atualidade divino-criativa do homem. O homem comunica sua própria essência ou sua natureza espiritual – *geistige Wesen des Menschen* (GS II, 144) –, que se confunde com sua essência ou sua natureza linguística – *sprachliche Wesen des Menschen* (GS II, 143) –, ao nomear as coisas.

A essência do homem seria plenamente comunicável, justamente, devido à potencialidade criativa do *nome*. No *nome*, precisamente nele, a atualidade divino-criativa do homem é averiguável e se realiza. O *nome* contém a *origem* e a *aura* dos objetos. A *revelação* que o nome propicia, revelação da essência do homem, é tanto possível como necessária à *apresentação* dos *teores de verdade* dos objetos. A *revelação* dar-se-ia pela *compartibilidade*, ou *traduzibilidade*, dos objetos em direção ao homem. E seria o homem aquele quem nomearia os objetos e revelaria sua essência, pois sua linguagem é *criativa*, *nomeadora*. Na *revelação* não é Deus, nem o homem, nem o mundo que desvelam cada qual sua verdade; mas é a interação recíproca [alternada] – *wechselweises Aufeinanderwirken* – entre eles que se desvela. “O que é aqui imediatamente experimentado não é Deus, o homem ou o mundo, mas a criação, a revelação” (ROSENZWEIG, 1989: 391). É a linguagem em seu sentido criativo, o alvo da teoria de Benjamin, em conformidade com a *Estrela da Redenção* de Rosenzweig.

Tal proposta vai de encontro ao que Benjamin chama de concepção burguesa da linguagem, segundo a qual a arbitrariedade é um caráter absoluto da linguagem. Arbitrariedade que se origina em uma ideia de linguagem cujo alvo é exclusivamente comunicar.

Essa visão [burguesa] afirma que o meio [*Mittel*] da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, um ser humano. Já a outra concepção não conhece nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação. Ela afirma que *no nome*

*a essência espiritual do homem se comunica a Deus*⁶ (*Linguagem*, 55).

E diz ainda:

A palavra humana é o nome das coisas. Com isso, não vigora mais a concepção burguesa da língua segundo a qual a palavra estaria relacionada à coisa de modo casual e que ela seria um signo das coisas (ou de seu conhecimento), estabelecido por uma convenção qualquer. A linguagem não fornece jamais meros signos (*Linguagem*, 63).

Entretanto, lembra Benjamin, aqueles que refutam tais enunciados pela via mística, crendo que “a palavra é por definição a essência das coisas” (*Linguagem*, 63), como o próprio Rosenzweig, estão igualmente enganados. Nesse sentido, segundo Benjamin, tanto a teoria burguesa, que acredita na casualidade dos nomes, quanto a teoria mística, que imputa à palavra, enquanto matéria, a essência imediata de um objeto, estariam, ambas, equivocadas.

A proposta de Benjamin não se diferencia muito daquela burguesa, de Ferdinand Sussure, em seu *Curso de Linguística Geral* (1916), no sentido de que pretende abarcar “todas as manifestações da linguagem humana” (SAUSSURE, 2006: 13), e somente humana. A diferença aparece quando Benjamin anuncia uma linguagem das coisas que comunga com a linguagem dos homens seu *teor de verdade*. Segundo o que Benjamin chama de “concepção burguesa da língua”, os objetos são passivos em sua relação com o homem, aquele que de forma ativa nomeia. Para essa concepção de linguagem, linguagem diz respeito a algo exclusivamente humano. O que Benjamin chama de relação casual, ou arbitrária, entre homem e objeto diz de uma concepção passiva

6 A última frase, cujo grifo é indicado pelo próprio Benjamin, informa o centro do conteúdo esotérico de sua teoria, a saber, a relação entre *essência espiritual do homem* e *Deus*; em outras palavras, a potencial atualidade divina do homem anunciada pela linguagem nomeadora criativa.

dos objetos em geral, pois, segundo Ferdinand Saussure “o laço que une significante ao significado é arbitrário (...) o signo linguístico é arbitrário” (SAUSSURRE, 2006: 81). Além disso, “o significante (...) desenvolve-se no tempo” (SAUSSURRE, 2006: 84) e seu caráter, para Saussure, portanto, seria linear.

Ademais, a semiologia de Ferdinand de Saussure se insere no registro das teorias burguesas a partir do fato de que a sistematização da linguagem proposta por ele emerge da Razão técnica, aquela que ignora a natureza monadológica da verdade, buscando engessá-la em um sistema. Ela, a semiologia, procura nos signos as “leis que os regem” (SAUSSURRE, 2006: 24). E a proposta de Benjamin se pauta pelo oposto, pois, sublinha o autor em “A doutrina das semelhanças”, a linguagem “não é um sistema convencional de signos” (BENJAMIN, 1986, 110). Para Benjamin e sua teoria da linguagem, todo o aparato teórico burguês se pauta pela sistematização, leis gerais, por um tempo linear e pela passividade dos objetos não-humanos em relação ao homem.

Os objetos, segundo Benjamin em sua proposta de teoria da linguagem, são tão ativos quanto o homem, em uma relação de comunhão, cujo resultado é o conhecimento autêntico desse objeto. Aos objetos em geral pertence uma linguagem própria. Uma língua que não expressaria o potencial criativo da linguagem do homem, mas a ela pertenceria o mesmo caráter *mágico* da outra; ela seria uma *língua muda*.

A linguagem mesma não se encontra expressa de modo perfeito nas coisas enquanto tais. Essa proposição possui um sentido duplo, caso seja entendida de modo figurado ou concreto: as línguas dos objetos são imperfeitas, e eles são mudos. Às coisas é negado o puro princípio formal da linguagem que é o som. Elas só podem se comunicar umas às outras por uma comunidade mais ou menos material. Essa comunidade é imediata e infinita como a de toda comunicação linguística; ela é mágica (pois também há uma magia da matéria). (*Linguagem*, 60)

A *língua muda* das coisas, em sua mudez, comunga seu teor material com o homem, que é sensível a ele, pois “o nome que o homem atribui à coisa repousa sobre a maneira como ela se comunica a ele” (*Linguagem*, 64). Essa comunidade (comunhão) é possível apenas por um procedimento que não necessita de um *Mittel*, meio para um determinado fim, mas um *Medium*, meio material; um procedimento que se pauta pela *imediatidade* - *Unmittelbarkeit*. O *Medium*, o procedimento ou método é a tradução. Existiria uma imediatidade, uma espontaneidade nessa comunidade que é “a tradução da linguagem das coisas para a linguagem do homem” (*Linguagem*, 64).

Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome. Trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento. (*Linguagem*, 64-65)

Ao nomear um objeto, atualizando sua criatividade linguística, então, o homem traçaria o caminho para o conhecimento, que se confunde com a revelação. E, para se chegar ao conhecimento ou à revelação dos nomes originais das coisas, Benjamin indica a tradução enquanto fonte privilegiada para alcançá-la, pois, o caráter não mediado da tradução condiz com a *apresentação*, método do *cientista filósofo* que busca um conhecimento autêntico, histórico: “A linguagem das coisas pode adentrar aquela linguagem do conhecimento e do nome somente na tradução (...)” (*Linguagem*, 66), afirma Benjamin.

A *língua pura* que a tradução anuncia no limiar de sua atividade, seria a língua de Adão, a linguagem adamítica, a língua da verdade, a língua do nome.⁷ Benjamin chama a atenção,

⁷ Pela leitura aqui apresentada, *língua pura* e *língua da verdade*, assemelham-se à ideia de *língua adamítica* por seu caráter imediatista, ou seja, os nomes próprios da *língua adâmica* são, virtualmente, o conteúdo da *língua da verdade* que se anuncia no intercurso da tradução. A diferença entre as duas concepções seria que a *língua da verdade* anunciada no intercurso da tradução

contudo, para o fato de que a linguagem adamítica, originária é a antítese da *linguagem do homem*, a *linguagem presente*. Se antes os nomes das coisas eram reconhecidos pelo homem, agora já não o são. O homem “pela queda, abandonou a imediatidade na comunicação do concreto, isto é, o nome, e caiu no abismo do caráter mediado de toda comunicação, da palavra como meio, da palavra vã, no abismo da tagarelice” (*Linguagem*, 68-69). Por isso, friza-se a importância da tarefa da *ciência filosófica*: *apresentar* os nomes pela rememoração da *língua pura* que, deve (e só pode) ser apreendida na tradução. Para salvar as coisas, os objetos, e a própria essência do homem, seria preciso revelar seus nomes; tarefa do *cientista filosófico*, que se desenvolve enquanto proposta nos textos até aqui analisados, a saber, a rememoração⁸. Torna-se aqui, novamente, à discussão do “Prefácio epistemo-crítico” da obra sobre o drama trágico alemão, onde Benjamin diz que é o nome que determina o modo como são dadas as ideias.

O mero signo, ou *meio de representação* do conhecimento, não informa o *nome*, mas, sim, o *sobrenome*.

Na relação entre as línguas humanas e a das coisas há algo que se pode designar, de maneira aproximada, como “sobrenomeação”, fundamento linguístico mais profundo de toda tristeza e (do ponto de vista das coisas) de todo emudecimento. Como essência linguística da tristeza, a sobrenomeação remete a um outro aspecto curioso da linguagem: a excessiva determinação que vigora na trágica relação entre línguas dos homens que falam. (*Linguagem*, 71)

comportaria referenciais infinitos, enquanto que a *língua adamítica* diz de uma língua de nomes próprios, inconfundíveis. Ao passo que a matemática seria uma linguagem que se assemelharia à ideia de *língua pura*, a música, entendida como linguagem, seria semelhante à ideia de *língua adamítica*.

8 Lembra-se, pela ocasião, uma passagem já explorada do Prefácio epistemo-crítico: “Como a filosofia não pode pretender falar em tom de revelação, isso só pode acontecer por meio de uma rememoração que recupere antes de mais nada a percepção primordial [do nome]” (*Origem*, 25).

Os objetos do mundo pós-queda da linguagem são *sobrenomeados*, segundo Benjamin. O homem perde o *nome* das coisas em detrimento de uma *tagarelice* que Benjamin nomeia como *sobrenomeação* – *Überbenennung*. E ele o faz na procura pelo *nome original*. A trágica relação das línguas naturais, a tristeza e o emudecimento dos objetos apontados por Benjamin na passagem citada são resultado da *sobrenomeação*. Porém, ainda assim, na tradução, as línguas diversas e os sobrenomes das coisas comportariam os *nomes originais* enquanto *mônadas*.

Irving Wohlfarth, em ensaio intitulado “On Some Jewish Motifs in Benjamin”⁹, associa a teoria da linguagem criativa apresentada no ensaio de 1916 ao texto sobre a obra de arte na época de sua reproduzibilidade técnica, sobre o chamado mundo *pós-aurático*. Ali, tal como Benjamin relaciona a queda do homem bíblico do “Gênesis” à queda da *linguagem nomeadora*, ou linguagem adamítica; Wohlfarth complementa o raciocínio benjaminiano, associando a queda da linguagem à queda da *aura* da linguagem. Em sua análise, Wohlfarth recua a queda da *aura* até a Gênese (Cf. WOHLFARTH, 1989: 160), pois, “the fall of man is thus synonymous with genesis of the subject. It is also the origin of all improper knowledge (*Wissen*), all alienation, all epistemological dualism. An abyss now yawns between man and nature (...)” (WOHLFARTH, 1989: 161).

O homem e a natureza, distanciando-se um do outro, perdem-se cada um em seu desenvolvimento próprio: o homem e suas *línguas sobrenomeadas*, a natureza e sua língua muda. A *aura* se perde justamente na falência da *comunhão*, de modo que quando o homem não mais apreende a *traduzibilidade* e a *compartibilidade* contida em cada objeto, ele é incapaz de nomeá-lo. Dessa forma, é tarefa da *ciência filosófica* criar os meios de apreensão da *traduzibilidade* e *compartibilidade* dos objetos, de

9 WOHLFARTH, Irving. 'On Some Jewish Motifs in Benjamin', in A. Benjamin (ed.) *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, pp. 157-215. London: Routledge, 1989.

uma língua inferior, *sobrenomeadora*, a uma superior, *nomeadora* – de um *sobrenome* a um *nome*, do mistério à revelação. E, para tanto, *a tradução deve ser entendida como a natureza da linguagem em si; não enquanto um mecanismo de conversão de uma língua para outra língua* (Cf. LEVY, 2006: 37). Essa natureza da linguagem, acompanhada da *rememoração*, ou recordação, seriam, portanto, os meios pelos quais alcançar-se-ia o *nome*, a *origem*. A potencialidade criativa contida no *nome* é, portanto, a expressão da transcrição do texto, que *pervive*, pois, ele só *pervive* devido à potencialidade criativa do nome em *nomear* aquilo que a transcrição pretende.

*Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts.
[A poesia é a língua maternal da humanidade.]*

(Johann Georg Hamann, Aesthetica in nuce)

A falibilidade e a fidelidade nas línguas: a crítica de Paul de Man

A ideia de tradução proposta por Benjamin no texto sobre a tarefa do tradutor não visa a mera reprodução de sentido de um texto em outro. O crítico literário belga Paul de Man está atento a esse movimento proposto no texto “A tarefa do tradutor”, de Walter Benjamin, e desenvolve a questão em uma palestra realizada em 1983, na Universidade de Cornell, compilada em texto de nome “Walter Benjamin’s ‘The Task of the Translator’”¹.

Inicialmente, De Man procura delimitar o lugar do texto sobre a tarefa do tradutor no pensamento europeu do século XX. A partir de um ensaio de Hans-Georg Gadamer, intitulado “*Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*” – *Os fundamentos filosóficos do século vinte* –, no qual Gadamer, sumariamente, propõe uma leitura das diferenças entre a filosofia que se faz no século XX e a filosofia Idealista e hegeliana em geral, anterior ao XX, De Man investiga a identidade do texto sobre a tarefa do tradutor.

No ensaio de Gadamer, pela leitura de De Man, são elencados três níveis de *ingenuidade* – *Naivität* – característicos das filosofias precedentes ao século XX: ingenuidade do postulado, ingenuidade da reflexão, ingenuidade do conceito. Em outras palavras, essas ingenuidades sentenciam o século XIX à crença na

¹ DE MAN, Paul. “Walter Benjamin’s ‘The Task of the Translator’”. In: *The resistance to theory: foreword by Wlad Godzich*.. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1986.

apreensão de leis gerais que abarcariam tanto o aspecto objetivo quanto o subjetivo da natureza e do sujeito num só sistema. Segundo De Man, ao primeiro olhar, o texto “A Tarefa do Tradutor” poderia, a partir dessa leitura de Gadamer, enquadrar-se na busca ingênua pela totalidade, proposta idealista típica dos sistemas filosóficos que se produzia no século XIX. Isso se daria, especialmente, nos enunciados sobre a língua pura, ou da verdade, e no caráter messiânico que ela contém. “He [Benjamin, no texto sobre a tradução] would appear as messianic, prophetic, religiously messianic, in a way that may well appear to be relapse into the naivité denounced by Gadamer” (DE MAN, 1986: 76). Os autores que figuram entre as citações de Benjamin em seu texto sobre a tradução, tais como Hölderlin, George, Mallarmé, inserem-se no quadro daqueles que Gadamer poderia chamar de ingênuos universalistas.

Lembra De Man que a passagem inicial do texto sobre a tradução já anuncia a ira daqueles partidários dos estudos em *Rezeptionsästhetik* – estética da recepção – que analisam o problema da interpretação poética a partir da perspectiva da recepção, a partir da perspectiva do leitor, pois Benjamin diz: “Em hipótese alguma, levar em consideração o receptor de uma obra de arte ou de uma forma artística revela-se fecundo para o seu conhecimento” (*Tarefa*, 101). Poder-se-ia alinhar tal assertiva de Benjamin a um pensamento pré-kantiano, um idealismo quase medieval, pois o próprio Kant, segundo De Man, daria algum lugar ao leitor. O texto sobre a tradução de Benjamin seria, nesses termos, exemplo de uma regressão “to a messianic conception of poetry wich would be religious in the wrong sense” (DE MAN, 1986: 78). Mas, para De Man, Benjamin passa ao largo disso. Sua proposta não seria essa, ingênua. De Man enxerga no texto de Benjamin algo mais do que um aparente anti-racionalismo:

[Mas] poetry is certainly not paraphrase, clarification, or interpretation, a copy in that sense (...) One of the things it [a

tradução] resembles would be philosophy, in that it is critical, in the same way that philosophy is critical, of a simple notion of imitation, of philosophical discourse as *Abbild* (imitation, paraphrase, reproduction) of the real situation (DE MAN, 1986: 82).

Nesse sentido, traduzir é tarefa que se insere nas atribuições filosóficas da linguagem, atribuições críticas. Traduzir assemelhar-se-ia à tarefa crítica da filosofia, a *Abbild* (imitação, paráfrase, reprodução) de uma *forma* – *bild* – material qualquer, portanto, segundo a leitura de De Man. Todas essas conclusões apresentadas, ligando Benjamin a um medievalismo idealista ingênuo, para De Man, seria fruto de uma leitura rasa do texto de Benjamin. Uma leitura rasa que nunca revela ou desvela os sentidos sub-escritos.

De Man, ao se perguntar o que Benjamin, então, propõe em seu texto, introduz a dificuldade de delimitar uma resposta a essa questão, evidenciando sua dúvida através da demonstração de erros de tradução, pois compreender o texto de Benjamin nada mais seria que traduzi-lo. A partir disso, De Man inicia uma breve crítica às traduções do texto “A tarefa do tradutor” de Harry Zohn do alemão para o inglês e, também, de Maurice de Gandillac para o francês. As evidências da incompatibilidade de sentidos averiguadas nessas traduções servem ao argumento de De Man sobre os problemas de uma tradução puramente semântica, pelo sentido dos períodos e das sentenças, tal como é questionável uma tradução puramente sintática, palavra por palavra. A questão principal evidenciada por De Man, a saber, se a palavra é ou não o reduto da fidelidade da tradução, origina-se de uma querela que remonta ao embate entre a teoria burguesa da linguagem e a teoria mística da linguagem.

Aqueles como Gershom Scholem, que inserem Benjamin estritamente na tradição judaica, acreditam em suas afinidades com as teorias místicas da tradução, que se pretendem absolutas e universais. Na tradução absoluta e universal, reside aquela linguagem cujos nomes próprios são os únicos termos utilizados.

Uma língua sem gramática, tal qual a língua divina de que fala Abraão Abuláfia, místico da linguagem, judeu da Saragoça do século XIII. Abuláfia, um estudioso de Moshe ben-Maimon, o Maimônides, o dito pai da filosofia racionalista judaica, dedicou-se ao estudo da *Hochmat Ha-Tzeruf* – Ciência da Combinatória –, espécie de linguagem intratextual presente nas escrituras sagradas do judaísmo, especialmente a *Torah*. O filósofo de Saragoça acreditava que a linguagem divina, ou da verdade seria essa *sub-escrita* das escrituras sagradas. Ela seria uma língua sem gramática, sem sintaxe ou semântica, mas uma língua de nomes próprios, apenas. Ela seria imediata em sua relação com a verdade, mas esotérica em relação à materialidade das línguas naturais. Uma língua que a referência à realidade é amálgama da letra ou da palavra, que nem mesmo a representa, mas é ela mesma. O próprio Scholem, em suas “Dez teses a-históricas sobre a Cabala” (SCHOLEM, 1999: 223-229), na tese de número IX, diz sobre uma verdadeira língua que não poderia ser falada, e que, por outro lado, comportaria totalidades transmissíveis de forma velada pelo fragmento.

De fato, a teoria benjaminiana da tradução, em especial o caráter fraterno das línguas, reserva certa intimidade com essa mística linguística. Mas De Man concorda com a interpretação do texto benjaminiano aqui apresentada, a saber, a de que Benjamin, em seu texto sobre a *arefa-renúncia* do tradutor, introduz uma teoria da tradução, do conhecimento e da linguagem que não se enquadra em nenhuma daquelas três ingenuidades elencadas por Gadamer. Ela não seria uma teoria de cunho místico, a despeito de fazer justiça ao teor místico e mágico das línguas. *A teoria da tradução benjaminiana, segundo De Man, chamaria a atenção para a universalidade do ato de traduzir, não para possibilidade de tradução do universal;* aqui, portanto, residiria sua falta de identidade com aqueles profetas do universalismo a quem Gadamer faz referência. Benjamin se serve, então, de uma linguagem teológica e de argumentos do romantismo de Jena para

configurar sua teoria da linguagem e da tradução própria, que, como visto, dão contornos a uma teoria do conhecimento.

Sobre a tradução propriamente dita, centro da discussão, De Man aprofunda sua análise em questões pouco iluminadas pelo próprio texto de Benjamin. Ao lembrar, particularmente, a universalidade da tradução como tarefa essencialmente humana, De Man discute os perigos da *tarefa-renúncia* que Benjamin menciona de forma sumária no fim do texto “A tarefa do tradutor”. A universalidade que se faz ver exatamente no intercuro da tradução, expressão do caráter fraterno das línguas naturais, revelaria, segundo a leitura de Benjamin realizada por De Man, uma fragilidade comunicativa intrínseca às línguas naturais. Essa fragilidade se revela mais uma falibilidade do que uma sobre-comunicabilidade.

We think we are at ease in our own language, we feel a coziness, a familiarity, a shelter in the language we call our own, in which we think that we are not alienated. What the translation reveals is that this alienation is at its strongest in our relation to our own original language, that the original language within which we are engaged is disarticulated in a way which imposes upon us a particular alienation, a particular suffering (DE MAN, 1986: 84).

Essa falibilidade que se mostra, inclusive, intralinguisticamente agudizada, seria própria à tradução. E o que precisamente expressa essa falibilidade é o caráter essencialmente metafórico da linguagem em geral. A linguagem em geral, que nada mais é que referências cruzadas entre a realidade e sinais sonoros, gráficos, imagéticos, que traduzem essa realidade – os modos de visar –, é essencialmente falha em sua *compartibilidade*. A relação de maior ou menor identidade desses sinais com a realidade definiria, então, o nível de *compartibilidade* de determinada linguagem. O problema que se permite perceber aqui seria: *tanto a realidade quanto os modos de se visar essa realidade modificam-se conforme a experiência.*

Gottlob Frege, filósofo lógico e matemático, desenvolve esse problema, o da pluralidade dos sentidos de certa referência, em “Sobre o sentido e a referência” – *Über Sinn und Bedeutung*. Frege reflete sobre a lógica da comunicação e, por conseguinte, sobre os problemas que envolvem os sentidos dados a referências reais, que, por sua vez, propiciam falhas na comunicação.

Frege, debruçando-se sobre o caráter subjetivo da linguagem, lembra que “quando dois homens representam a mesma coisa, ainda assim cada um tem sua própria representação” (FREGE, 1978: 65). Nesse texto em que o filósofo lógico inauguraria, de certa forma, a visão referencial em relação aos sentidos dados à realidade-empírica, a discussão gira em torno do caráter subjetivo das representações da realidade e, por outro lado, sobre a dependência do sentido em relação à realidade. Frege está preocupado com o “valor de verdade” dos enunciados linguísticos e busca entender até que ponto nada foge à realidade; até que ponto os enunciados linguísticos traçam seu sentido unicamente pela via de uma referência concreta.

Conclui Frege que nada foge ao real em uma linguagem que comunica algo. Se as sentenças “ $a = a$ ” e “ $a = b$ ” parecem inconciliáveis ao primeiro olhar, é porque fazem parte do caso típico da falibilidade da comunicação. Tanto “a” quanto “b” são os sentidos dados – modos de se visar – a certa referência “x”. Dessa forma, substituindo “a” e “b” por sua referência real, “x”, a lógica se realiza. Se “ $a = x$ ” e “ $b = x$ ”, logo, “ $x = x$ ”. Portanto, segundo Frege, *se os modos de se visar certo objeto podem ser diferentes, os juízos, sentidos dados ao objeto, podem também ser diferentes*. Aí, revelam-se a pluralidade e sua conseqüente imprecisão lógica, ou falibilidade da comunicação.

A partir disso, Frege indica a ideografia² – *Begriffsschrift* – como *linguagem logicamente perfeita – logisch vollkommenen*

2 Nas línguas japonesa e chinesa os caracteres de escrita são ideográficos. A *Begriffsschrift* a que Frege aqui se refere tem alguma semelhança com essas línguas orientais. Os ideogramas japoneses e chineses podem ser lidos de diversas formas, sozinhos ou acompanhados. De acordo com o caractere

Sprache. Nela, as referências à realidade seriam supostamente imediatas, segundo Frege. Não haveria nenhum objeto sem um *nome próprio* – *Eigennamen* – que teria, assim, assegurada sua referência real.

Numa linguagem logicamente perfeita (uma ideografia), deve-se exigir que toda expressão construída como um nome próprio, a partir de sinais previamente introduzidos, e de maneira gramaticalmente correta, designe, de fato, um objeto, e que nenhum sinal seja introduzido como nome próprio sem que lhe seja assegurada uma referência (FREGE, 1978: 76).

Nessa discussão, Frege se aproxima de Benjamin em diversos enunciados. Sua *logisch vollkommenen Sprache* se aproxima da *língua adamítica* de Benjamin, precisamente por Frege entender que uma linguagem destituída de falhas seria aquela que, tal qual a *língua do nome* benjaminiana, permite expressar a experiência de forma íntegra pela nomeação. Frege vê essa possibilidade em uma língua puramente material; Benjamin, por sua vez, enxerga na tradução o exercício para se tocar tal linguagem, mas nunca realizá-la, como *língua pura*.

Visto isso, o que De Man quis dizer, na passagem anteriormente citada, ao se referir a uma particular alienação – *alienation* – do sujeito em relação às línguas em geral, o que inclui a própria língua, teria relação tanto com os objetos, seus conteúdos materiais, quanto com as expressões, tropos linguísticos, caso exemplar da impossibilidade de coincidência entre sentido e

que acompanha outro, sua leitura pode mudar. Porém, cada caractere sozinho comporta um, ou mais de um referencial. A título de exemplo, toma-se o caractere 龍. Tal caractere 龍, em japonês se lê “*ryuu*”, em chinês, “*loong*”; porém, o referencial é o mesmo, no caso, o “ser mitológico chamado dragão”, em português. Assim, uma ideografia é um sistema de registro para o qual não é o conteúdo silábico-sonoro, necessariamente e apenas ele, que importa para se alcançar o referencial. Tanto que, um japonês com um bom conhecimento em *Kanji*, sistema ideográfico o qual se refere aqui – lembra-se que no japonês existem duas outras formas de registro escrito silábico-sonoras (*hiragana* e *katakana*) que são amplamente utilizados, além dos *Kanji*, de origem chinesa – compreende razoavelmente um texto em chinês realizando uma leitura meramente referencial dos ideogramas contidos nele.

referência. São os tropos linguísticos e os objetos alvo de uma síntese, de caráter metafórico, chamada linguagem. O que eles têm em comum é o caráter metafórico, evidenciado e questionado por Frege. Poder-se-ia sintetizar um caráter das línguas, seria esse: o metafórico. E esse caráter é a *origem* da falibilidade das línguas. Mesmo uma língua ideográfica comporta tropos linguísticos que, reféns da experiência subjetiva de cada emissor e receptor, para falar na linguagem corrente, tornam-se index propiciador de sua falibilidade.

A única linguagem, talvez, que não estaria cativa a tal lógica da falibilidade seria a aritmética pura. Os números, quantidades, não se referem imediatamente a nada. Quando se diz “dois” (2), podem ser duas “laranjas”, dois “pães”, dois “x”. Para que “dois” tenha algum sentido, por mais que ele possua significado, é preciso acrescentar algum índice de realidade, tal como as “laranjas” ou os “pães”. Dessa forma, a aritmética seria algo próximo à *língua da verdade* anunciada no intercurso da tradução; aquela que comportaria nela mesma um sentido próprio e, ao mesmo tempo, todos os referenciais, qualquer índice da realidade, simultaneamente.

Ciente disso, das possibilidades infinitas de emergir tropos diversos das línguas naturais, De Man reflete sobre os caminhos para uma tradução mais próxima da fidelidade, na qual se reformule a *forma* do original da melhor maneira. Citando uma das últimas passagens do texto sobre a tradução, onde Benjamin alude às complicações inerentes à *tarefa-renúncia* do tradutor, especificamente sobre uma tradução literal – *wörtlich* –, palavra por palavra, De Man acresce seu comentário. A referência é à tradução de Sófocles de Hölderlin. Ela foi feita palavra por palavra e, dessa forma, perdeu-se tanto o significado da sentença, sua semântica, quanto a ideia singular de cada palavra, sua sintaxe. Na tradução de Hölderlin, mais do que em outras, reside “o monstruoso perigo originário de toda tradução: que se fechem as portas de uma língua tão ampliada e reelaborada, encerrando o

tradutor no silêncio” (*Tarefa*, 119). “[Nela] o sentido precipita-se de abismo em abismo, até arriscar perder-se no sem-fundo das profundezas da língua” (*Tarefa*, 119). Uma tradução que se preocupe apenas com a palavra, portanto, seria tão problemática quanto uma tradução que se ocupa apenas com a sentença e seu significado.

Como visto, à palavra é reservado um teor de subjetividade tão intenso quanto o teor subjetivo de uma sentença. Isso é evidente quando se percebe a falibilidade presente nas ideografias, tais como as línguas chinesa e japonesa³. A ideografia não assegura objetividade à língua, pelo contrário, é sinal de sua impossibilidade. E, por conseguinte, da impossibilidade de uma tradução *wörtlich* assegurar maior fidelidade à tarefa do tradutor. A tarefa, então, não é simples, ela é dolorosa tal qual uma dor de parto – *Wehen*; pois a tradução “compete atentar para aquela maturação póstuma da palavra estrangeira, e para as dores de parto de sua própria palavra” (*Tarefa*, 108). Tal qual um parto ela origina, cria, revela uma nova *forma* que comporta a sintaxe e a semântica da *forma arquetípica*, a *forma original*. Se essa *forma* é nova, a liberdade para realocar essa nova *forma* deve ser completa. E, de fato, a instabilidade e a tensão intralinguística e entre as línguas é, precisamente, expressa pela liberdade presente no ato da tradução criativa, proposta de Benjamin.

O que De Man oculta em sua leitura crítica do texto “A Tarefa do Tradutor” de Walter Benjamin é o teor teológico de uma filosofia da linguagem que, mesmo se furtando de expressamente comentá-lo, está implícito em suas considerações acerca da língua pura. Essa filosofia messiânica da linguagem benjaminiana que De Man apenas diz poder ser encarada como ingênua por um leitor que assim queira, não é propriamente discutida pelo crítico

3 Mesmo os *Kanji*, anteriormente citados, comportam um teor metafórico. Como visto, o caractere 龍, que possui o referencial “dragão”, poderia, dessa forma, comportar outros referenciais além do objeto mesmo ao qual se refere; visto que “dragão” pode se referir à diversidade incalculável de significados metafóricos que são refêns de experiências diversas.

literário. A leitura de Paul De Man, em outras palavras, não discute a pertinência ou não, a viabilidade ou não do programa linguístico benjaminiano, em especial no que diz respeito ao tema “messiânico”. Resta, então, buscar isso em outro exegeta da questão. Sobre a questão, Paul Ricoeur, em uma pequena compilação de três textos, realiza uma breve, porém precisa, discussão. Aludindo ao mito de Babel e à confusão das línguas e dos lábios da humanidade, Ricoeur adentra o difícil terreno do comentário bíblico de cunho filosófico, tal qual Benjamin faz em seu texto sobre a linguagem geral e a linguagem do homem.

*Aus beiden Sprachen baut er etwas auf und kann
gemeinhin schon von **Glück** sagen, wenn sein
Gerüst ein wenig länger als ein Kartenhaus sich
hält.*

*[A partir de ambas as línguas ele está construindo
algo; e pode dizer ainda sobre **felicidade** se sua
espinha dorsal sustém algo mais que um castelo de
cartas.]*

*(Walter Benjamin, Übersetzungen [Traduções],
GS, III, 40)*

Hospitalidade linguística e tradução: a crítica de Paul Ricoeur

Nas assertivas sobre o caráter messiânico da língua pura, ou da verdade reside a maior intensidade do teor teológico da teoria da linguagem de Walter Benjamin. Esse caráter messiânico é aquele que, numa primeira leitura, crê em determinada afinidade meta-histórica entre as línguas e assegura a realização integral dessa afinidade em uma língua futura, messiânica, que redimirá as línguas de suas falibilidades. Uma intimidade entre as línguas anunciaria a língua pura que, antes da confusão entre as línguas, pré-Babel, seria a língua detentora da verdade. Porém, parece ser possível compreender de outra maneira esse caráter messiânico da teoria benjaminiana: *não enquanto promessa, porvir, mas enquanto realização no agora.*

Sobre essa fraternidade linguística e a promessa que ela contém, existe um trabalho de Paul Ricoeur, a saber, a compilação *Sobre a Tradução*. Em “Desafio e Felicidade na Tradução”, “O Paradigma da Tradução” e “Uma ‘Passagem’: traduzir o intraduzível”, Ricoeur realiza, indireta e diretamente, uma crítica à teoria messiânico-linguística de Benjamin que, de alguma forma, poderia ser entendida enquanto uma releitura da mesma.

Em “Desafio e Felicidade na Tradução”, Ricoeur diz, tomando emprestadas suas próprias palavras, das grandes dificuldades e das pequenas felicidades da tradução. A tradução, assim como a tarefa – *Aufgabe* – benjaminiana, pode ser um

trabalho – *Arbeit* – de luto, ou de lembrança, em suas acepções freudianas: luto do original traduzido, e lembrança da perda inerente à tarefa, que também é, por isso, renúncia. A ideia de tradução de Ricoeur assume um caráter semelhante à e distante da ideia de tradução de Benjamin no labor de luto do original a partir da recepção de sua tradução. Para compreensão disso, passa-se, por ora, à apresentação da ideia de tradução ricoeuriana.

A partir de uma reflexão sobre o ensaio “Cultura e tradução na Alemanha romântica”, de Antoine Berman, Ricoeur, inicialmente, explora a figura do “estrangeiro”. Segundo o filósofo francês, “dois parceiros são de fato colocados em relação pelo ato de traduzir, o estrangeiro (...) e o leitor” (RICOEUR, 2011: 22) e, entre esses dois, averigua-se o tradutor. Nessa triangulação típica de Ricoeur (e de Benjamin), o estrangeiro seria a figura original, aquele que é levado até a presença do leitor pelo trabalho do tradutor. Para tanto, o tradutor, o *meio* entre esses dois, realiza um trabalho, uma tarefa, na qual tanto o autor vai até o leitor, quanto o leitor vai até o autor. Como na máxima de Friedrich Schleiermacher, lembrada por Ricoeur, que diz “levar o leitor ao autor, levar o autor ao leitor” (RICOEUR, 2011: 22), o original e o traduzido se encontram nesse terceiro plano, o plano da tradução. Nele, nesse encontro, ocorreria, segundo o raciocínio ricoeuriano, uma resistência à consciência da perda, tanto da tradução em relação ao original, quanto do original em relação à tradução.

Um dos pontos mais delicados na tarefa do tradutor concerne às suas falibilidades, suas perdas. O fracasso frente à tradução que se pretende total anuncia a impossibilidade de um conhecimento totalizante. E vale lembrar que a tradução universal foi alvo de algumas das principais investidas sobre a matéria pela modernidade europeia. O fantasma da tradução perfeita, nas palavras de Ricoeur, juntamente com os lapsos de intraduzibilidade, engendraram um drama trágico no qual espíritos totalizantes, tais como Goethe, Schiller, Novalis, são personagens envolvidos na busca de uma poética da tradução

universal. Os textos de filosofia e, especialmente, os de poesia foram alvo de teorias diversas sobre a tradução, justamente por eles, os textos poéticos e filosóficos, comportarem todos os elementos da linguagem: a sonoridade, o significado, o significante e uma semântica rigorosa. Porém, na modernidade europeia, não se chega a nenhuma ideia além daquelas em que apenas a tradução perfeita interessa.

Ricoeur não acredita na tradução perfeita. A proposta de Ricoeur passa pela aceitação de que no ato de tradução a perda é incontornável; não há tradução perfeita. A tradução comporta, ela mesma, o seu maior defeito: não ser o original. Mas, por outro lado, é nessa perda que, paradoxalmente, reside o caminho para a consciência da *tarifa-renúncia* do tradutor. Seria preciso, segundo Ricoeur, enfrentar o luto, justamente, desse ganho sem perda, desse sonho da tradução perfeita onde não há diferença entre original e tradução; onde não há distância entre tradução e original. O luto, ou processo de consciência da perda, seria um processo-chave para o alcance da felicidade na tradução. “É esse luto da tradução absoluta que faz a felicidade de traduzir” (RICOEUR, 2011: 29).

Ricoeur credita à teoria benjaminiana da língua pura essa vontade de alcance da tradução sem perda – tarefa impossível. O filósofo francês acredita que a consciência da perda e seu respectivo luto daria à relação entre o próprio e o estrangeiro o ganho da convivência, da coexistência. A proposta final de Ricoeur, em seus contornos últimos políticos, é a de uma convivência na diferença¹. Dessa forma, pode-se traduzir

1 O professor José Carlos Reis, em sua obra *História da 'Consciência Histórica' Ocidental Contemporânea*, na qual discute Hegel, Nietzsche e Ricoeur, e seus respectivos projetos de história, lembra os contornos políticos da proposta ricoeuriana que “se posiciona entre a ‘reconciliação total’, oferecida pela consciência absoluta de Hegel, e a ‘ruptura total’, proposta pela força-plástica/esquecimento de Nietzsche”. Nessa obra citada, o historiador avalia Ricoeur como conciliador. Ver: REIS, José Carlos. *História da 'consciência histórica' ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p318.

sem esperança de eliminar a distância entre equivalência e adequação total. Hospitalidade linguística portanto, onde o prazer de habitar a língua do outro é compensado pelo prazer de receber em casa, a acolhida de sua própria morada, a palavra do estrangeiro (RICOEUR, 2011: 30).

A crítica de Ricoeur, portanto, dirige-se ao caráter messiânico da filosofia da linguagem de Walter Benjamin. Nela, o exegeta francês encontra ecos de um romantismo, cuja busca pelo absoluto, resultou na intolerância diante da perda. Essa postura intolerante diante da perda que, por um lado, sobrevaloriza o original, pode tanto insuflar o amor pelo estrangeiro, pelo outro, pelo original estrangeiro, quanto desvalorizá-lo; a ponto de, no limite, não aceitar sua existência. A tradução perpassa, portanto, a questão da relação entre o próprio e o outro.

Dando continuidade a sua ideia de tradução, em “O Paradigma da Tradução”, Ricoeur se dedica ao comentário de uma passagem bíblica que, tal como a passagem sobre a criação do homem e sua atualidade divino-criativa tratada por Benjamin no texto sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem, expressa um problema que, antes de ser próprio à literatura judeo-cristã, seria próprio à humanidade. O texto de que se fala é a passagem bíblica sobre Babel: a construção da torre que iria ao encontro de Deus nos céus e, por conseguinte, a confusão que assolou a terra após Deus destituir a humanidade de sua língua única, confundindo as línguas e os lábios dos homens.

Ora, toda a terra tinha uma só língua e *um só idioma*². E deslocando-se os homens para o oriente, acharam um vale na terra de Sinar; e ali habitaram. Disseram uns aos outros: Eia pois, façamos tijolos, e queimemo-los bem. Os tijolos lhes serviram de pedras e o betume de argamassa. Disseram mais: Eia, edifiquemos para nós uma cidade e uma torre cujo cume toque

2 Sa'adiah Gaon, estudioso judeo-babilônico medieval, explica que essa mesma língua poderia significar um mesmo *ideal*, uma mesma *ideologia*; ou, simplesmente, um mesmo *discurso*.

no céu, e façamo-nos um nome, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra. Então desceu o Senhor para ver a cidade e a torre que os filhos dos homens edificavam; e disse: Eis que o povo é um e todos têm uma só língua; e isto é o que começam a fazer; agora não haverá restrição para tudo o que eles intentarem fazer. Eia, desçamos, e confundamos ali a sua linguagem, para que não entenda um a língua do outro. Assim o Senhor os espalhou dali sobre a face de toda a terra; e cessaram de edificar a cidade. Por isso se chamou o seu nome *Babel*³, porquanto ali confundiu o Senhor a linguagem de toda a terra, e dali o Senhor os espalhou sobre a face de toda a terra.⁴

Essa narrativa falaria de uma humanidade que, quando busca o conhecimento das coisas divinas, no sentido das *origens*, confunde-se pela ação da própria divindade. Babel diria sobre uma humanidade que se esforça para reduzir a distância que separa o humano do divino. Literal e imediatamente, o trecho trata da existência de uma língua única e o surgimento de línguas diversas após a ação de Deus sobre os homens. A narrativa babélica faria mais sonhar do que propriamente conduziria a alguma solução sobre a questão da dificuldade comunicativa entre as línguas, segundo Ricoeur. Diferentemente da corriqueira interpretação da pequena história, em que se vê na dispersão-confusão uma catástrofe irremediável, o que Ricoeur enxerga é o chamado do homem em forma de parábola: o chamado à tradução. A tradução torna-se inevitável condição de existência humana, como propõe Samuel Weber em sua leitura da mesma passagem (Cf. WEBER, 2008: 87).

A narrativa babélica sintetizaria, para Ricoeur, a tarefa à qual a humanidade fora chamada, certa feita: a tradução. Tradução que,

3 Derivação de *balal* que significa misturar até tornar confuso. Essa confusão é tal que não se pode perceber que essa confusão se passou, pois a origem já se tornou inapreensível.

4 Gênesis 11: 1 - 9.

em Ricoeur, encerra-se no sentido mais amplo de “compreensão”⁵. Ricoeur não lê Babel enquanto mito de condenação da humanidade à eterna incompreensão e estado bélico, mas, sim, como constatação da segunda separação original, sem condenação, um mito que buscaria a tomada de consciência do caráter diverso e idiossincrático de cada sujeito, cada língua, cada experiência.

Ricoeur não fala propriamente sobre a experiência, nos textos trabalhados. Porém, ao relacionar os pequenos ensaios apresentados com outra obra do autor, a trilogia *Tempo e Narrativa*, uma percepção dessa experiência pode ter lugar. A experiência seria o *medium* entre original e tradução. O tradutor só traduz porque compartilha uma experiência comum ao original e à tradução. O tradutor seria aquele que compreende as experiências que se entrecruzam e que, numa linguagem ricoeuriana, podem ser configuradas numa narrativa tal que compreenda tanto o teor de experiência do original quanto o teor de experiência da tradução, articulando-as em signos, regras, normas, mediatizáveis e coapresentáveis, tendo como index sua *traduzibilidade*. A *traduzibilidade*, como lembra Samuel Weber, não é uma propriedade do ente, mas, antes, a propriedade de uma relação, como a relação entre o próprio e o estrangeiro; *traduzibilidade*, lembra Samuel Weber, é um *conceito relacional* – *Relationsbegriffe*.

Para o filósofo francês, traduzir é um projeto ético, tal como em Benjamin. A fraternidade entre as línguas que se faz ver no ato da tradução seria mais um esforço dos políglotas de configurar uma experiência limiar chamada tradução, do que um dado *a priori*, um destino suspenso, a espera de se realizar. E, em Ricoeur, a ética residiria, especialmente, na consciência da impossibilidade da tradução perfeita; seu luto e a conseqüente convivência *na* diferença. Nesse sentido, apesar de a ideia de uma tradução perfeita propriamente dita ser impossível, o ato de traduzir guarda

⁵ Algumas vezes, o livro de George Steiner, *Após Babel*, é citado, sempre, para enfatizar o fato de que traduzir é algo inerente à vida humana; traduzir seria o mesmo que se conscientizar ou compreender.

essa potencialidade, a de se realizar, mesmo de forma falha. E, por outro lado, a de não se realizar plenamente, indicando o caminho da *hospitalidade linguística* como saída para a questão. Dessa forma, de alguma maneira, a ideia benjaminiana messiânica de redenção presente na tradução ainda persiste, em Ricoeur.

A tradução, sobretudo, não se faz sem perda e, ainda que seja o chamado do homem, não é onipresente. Existe o momento, portanto, de não traduzir. Não é de tudo que se pode extrair tradução. As intraduzibilidades, como vêm sendo discutidas tanto por Benjamin como por Paul de Man e Ricoeur, marcam tanto a possibilidade da tradução como, também, seus limites. A tradução se realiza nos pequenos momentos de felicidade, como diz Ricoeur. E, essa felicidade, *bonheur*, é mesmo a “boa hora”⁶, a hora certa, o momento-chave, espécie de *kairós*. A felicidade da tradução é quando a *traduzibilidade* do texto se encontra com sua *cognoscibilidade*. Apenas nesse breve momento a tradução se realiza: fugidia, incompleta, imprecisa, dependente da experiência do original e dela mesma enquanto tradução. O que se espera, então, é sua consciência.

6 Jogo com o vocábulo francês *bonheur* realizado por Patrícia Lavelle no prefácio à tradução portuguesa dos textos de Ricoeur, *Sobre a Tradução*. Ali, ela, partindo do vocábulo, traduz parte por parte: *bon-heur*, boa-hora.

Uma solução messiânica para Babel: hospedar o estrangeiro

Após passar em revista as críticas a Walter Benjamin e sua teoria da linguagem, do conhecimento e, especialmente, da tradução, algumas questões restam. Uma, particularmente: traduzir ou conviver na diferença?

Conviver na diferença parece uma saída ideal, visto que as intraduzibilidades, as falibilidades, as incomunicabilidades são tantas. Ora, conviver na diferença, portanto, priva o sujeito de passar pelos desconfortos próprios à tradução que, como averiguado, são incontornáveis. Conviver na diferença exercitaria a tolerância, virtude diplomática. Conviver na diferença e a conseqüente tolerância que dela se deriva reservam um grande apelo humanístico. Por outro lado, outra questão se coloca: como conviver com o outro sem o compreender? Sem a tradução, a compreensão entre diferentes é impossível. E é a tradução que guarda, ela mesma, a chave para a convivência na diferença em uma virtude que Ricoeur nomeou de *hospitalidade linguística*. Traduzir, assim, é, em si, conviver na diferença, desde que se aceite os limites dessa convivência. E, em outras palavras, o ato de traduzir se torna condição ontológica da convivência na diferença.

Em uma condição de mundo babélica, a tradução seria a chave para a compreensão mútua. Visto que a comunicação intralinguística reserva seu teor de incomunicabilidade e a comunicação entre línguas anuncia perigos maiores, como os elencados anteriormente, a tradução enquanto compreensão é o

exercício que solucionaria, dentro de suas possibilidades, essa tensão: a tensão entre o próprio e o estrangeiro. A tradução, assim, insere-se nessa tensão como solução. Ela remarca a afinidade entre as línguas, lembrando que sua possibilidade é a prova disso. “A tradução torna *presente* sobre um modo somente antecipador, anunciador, quase profético, uma afinidade que não está jamais presente” (DERRIDA, 2002: 44), diz Jacques Derrida, em seu ensaio “Torres de Babel”. A tradução, pois, acalma a tensão entre as línguas e seu desentendimento próprio pelo anúncio de suas afinidades.

A leitura que Derrida realiza do ensaio sobre a “Tarefa do Tradutor” é atenta a uma característica obscura, esotérica de uma proposição benjaminiana pouco visada, a saber, a do caráter *limiar*, irrealizável da língua pura, ou da verdade, que é produto do ato de traduzir. A *língua da verdade* se porta como enigma, intangível, porém, é somente por sua existência que a tradução se torna possível. Ela não é materialmente exprimível ou nem mesmo se poderia dizer de alguma lógica própria a ela. A *língua da verdade* não contém uma gramática, tal como a língua mística divina de Abraão Abuláfia. Aproxima-se da ideia de ideografia – *Begriffsschrift* – de Frege, língua que se basta por dar a todos os objetos e tropos nomes próprios inconfundíveis, mas não é nenhuma das duas.

Se traduzir é uma tarefa possível, visto que políglotas existem (sem necessariamente serem esquizofrênicos, como sublinha Ricoeur), a língua pura seria aquela que liga uma língua à outra, que fornece às duas seu conteúdo comum; ela é *limiar* – *Schwelle* –, é transição, fluxo (Cf. *Passagens*, 535 [O 2a, 1]). Para se apreender tal língua, a tarefa deve ser a de trabalhar a palavra, sua sintaxe, até o nível semântico dos sentidos dos enunciados, chama a atenção Benjamin. Ao se traduzir uma obra do grego para o português, seria preciso apreender as afinidades entre as duas línguas e, por conseguinte, tornar o português o mais grego possível. É um trabalho que exige o luto daquele teor intraduzível e

a doação da *forma original* à tradução, que, por fim, faz *perviver* o original em sua *cognoscibilidade* na tradução. Aí, a felicidade. Aquilo que o grego emprestou ao português nessa tradução é, justamente, fragmento da *língua pura*, ou da verdade; fragmento das afinidades entre essas duas línguas; sinal da intimidade que elas têm. Nisso, reside a *língua pura* em seu caráter propriamente *monadológico* e *limiar*. Vale, portanto, atentar para o limite aqui anunciado, a saber, o da tradução em par. A tradução só seria possível em duplas, ou seja, não mais que duas línguas devem estar envolvidas.

A tarefa do tradutor, confinada no duelo das línguas (nunca mais de duas línguas), dá lugar somente ao “esforço criador” (esforço e tendência mais que acabamento, labor artesanal mais que performance de artista), e quando o tradutor “cria”, é como um pintor que “copia” seu “modelo” (...) (DERRIDA, 2002: 62).

A criação tradutora exige que apenas duas línguas sejam as envolvidas, pois, precisamente de uma língua para a outra, a letra, a palavra e a sentença do original se recriam, se refiguram para, então, na tradução, tornarem-se inteligíveis. A tradução da tradução é possível, no entanto, não comporta mais o *teor de verdade do original*, mas, sim, o *teor de verdade da tradução do original*. A tradução da tradução não revelaria mais nenhuma intimidade com o original; ela é gasta, vazia daquele *teor de verdade* do original, segundo Benjamin. Nela já não é mais a experiência contida no original a que se faz ver, mas a da tradução do original que, como visto, tem o grande defeito de simplesmente não ser o original e, dessa forma, comportar outra experiência, a da tradução.

Em relação à *traduzibilidade* intralinguística, a palavra guarda sua precariedade. A palavra que oprime o sentido na própria língua não cessa de oprimir até que seja liberta da necessidade de dar sentido a algo, como na aritmética pura. Portanto, é apenas na *língua pura*, no intercuro da tradução que

ela cessa seu trabalho opressor, livrando-se do fardo de se referir a algo. A liberdade que a *língua pura* reserva é também índice de sua presença na tradução, livre por excelência. A língua pura, portanto, é *limiar* que se apreende nos fragmentos de conteúdo de verdade anunciados em cada tradução. “O limiar é uma zona (...) às vezes não estritamente definida – como deve ser definida a fronteira –; ele lembra fluxos e contrafluxos, viagens e desejos” (GAGNEBIN, 2010: 14), destaca Jeanne-Marie Gagnebin. O conceito de *limiar* que expressa, em suma, uma transição, um copertencimento, é expressão da tradução. O *limiar*, portanto, caracteriza-se por se inserir em um intervalo entre o antes e o depois, o antes da língua original e o depois da tradução; esse hiato que, nele, exercita a compreensão própria à *tarifa-renúncia* do tradutor. Um hiato que não é vazio, mas preenchido pelo *medium* da linguagem que se realiza como conhecimento pela tradução.

A *língua pura*, ou da verdade, copertenceria, a partir do entendimento de seu caráter *limiar*, a todas as línguas. E nelas ela está. Nelas, a *língua pura* se estende em fragmentos apresentáveis *na* e *pela* tradução. Na tradução, que seria nada mais que o trabalho de hospedar o estrangeiro, *hospedagem linguística*, realizar-se-ia a consciência desse copertencimento, dessa *pertença recíproca – Zusammengehörigkeit*¹ (GS I, 1, 215) – que nada mais é que compreensão. A *língua pura* benjaminiana não pressupõe uma fraternidade *a priori* entre as línguas, mas anuncia sua criação, sua revelação, pela via da tradução. É na compreensão, essa sim, possibilidade e propriedade *a priori* das línguas, que se realizaria o ideal messiânico. Portanto, na *língua pura*, o teor fraternal das línguas não seria uma promessa, como no âmbito da crença, mas, na experiência da tradução, uma realidade.

1 Termo utilizado por Benjamin no “Prefácio epistemo-crítico” para dizer da relação íntima entre verdade, fenômeno e conceito, na alegoria da constelação e das estrelas.

**Prolegômenos a uma teoria
da história benjaminiana:
coincidências entre conhecimento e tradução**

*Só alusivamente a linguagem pode ser usada para
tudo o que está fora do mundo dos sentidos, mas
nunca comparativamente, nem mesmo de forma
aproximada, uma vez que ela só trata,
correspondendo ao mundo sensorial, da
propriedade e de suas relações.*

(Kafka, Aforismos: 198)

Benjamin como epistemólogo da *imediatidade* e do *choque*: o sentido da *apresentação*

A recepção de Theodor Adorno do trabalho sobre Baudelaire¹ de Walter Benjamin ilumina os objetivos e problemas daquele método que Benjamin propõe no “Prefácio epistemo-crítico”, o método da *apresentação*. Adorno se sente desapontado com o esperado trabalho sobre Baudelaire, trabalho sobre a história da Paris do XIX que, segundo ele, em carta sua a Benjamin, datada de 10 de novembro de 1938, “reúne motivos, mas não os elabora” (ADORNO; BENJAMIN, 1999: 281), ou não os “executa”, segundo Georg Otte em artigo sobre o que denomina de “epistemologias poéticas” de Benjamin e Baudelaire. De acordo com Otte, a proposta epistemológica de Benjamin se encerra em uma exposição que “privilegia a justaposição no espaço ao desenvolvimento sequencial no tempo” de alguma *ideia* que vise um conhecimento autêntico, ou, nas palavras de Benjamin, histórico. Vale lembrar que *ideia* em Benjamin é precisamente uma constelação de fenômenos, desenhada pelo trabalho dos conceitos. E esse trabalho só é possível por uma interpolação não temporal, mas filológica entre os fenômenos *apresentados, expostos*.

1 Referência à “Paris do Segundo império”. Ver BENJAMIN, Walter; BARBOSA, Jose Carlos Martins; BAPTISTA, Hemerson Alves. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1989.

O que incomodou Adorno na primeira versão do trabalho sobre Baudelaire foi, precisamente, o método utilizado (*apresentação*) e sua natureza intemporal. A falta de linearidade da *apresentação*, método do trabalho sobre Baudelaire, para Adorno, traduziu-se como falta de mediação. Adorno diz: “A não ser que eu esteja enganado, falta algo em sua dialética: mediação – *Vermittlung*” (ADORNO; BENJAMIN, 1999: 282). A mediação a que Adorno faz referência diz respeito a dois aspectos: a mediação em relação à teoria marxista da infra e superestrutura, e a mediação em relação ao que Adorno chama de *processo social em sua totalidade* (a luta de classes). Benjamin deveria estar mais atento, segundo Adorno, às determinações que os processos infraestruturais têm sobre a superestrutura, nem sempre explícitas em sua forma não mediada da primeira versão do trabalho sobre Baudelaire. Para Adorno, uma visada marxista autêntica sobre qualquer objeto deveria atentar-se para esse aspecto que seria inexorável a qualquer análise. Ademais, um método científico deveria pautar-se pela explicitação da teoria que ampara os argumentos apresentados.

Segundo Adorno, em crítica mais pontual sobre a proposta benjaminiana da *Geschichtsdarstellung – apresentação histórica –*, o que Benjamin propõe como uma mediação histórico-materialista mostra-se algo obscuro, vazio de seu peso histórico-filosófico real (Cf. ADORNO; BENJAMIN, 1999: 283). Para Adorno: “o motivo teológico de chamar as coisas pelo seu próprio nome tende a se transformar em uma mera reunião de fatos” (ADORNO; BENJAMIN, 1999: 283). Adorno chega a destacar que, ao termo, pode-se dizer que o estudo de Benjamin sobre Baudelaire estaria na encruzilhada entre o positivismo e a magia. E, lembra Adorno, apenas a teoria (mediação) pode quebrar esse feitiço.

Por fim, após a série de críticas, o filósofo frankfurtiano conclui com uma tímida defesa do método benjaminiano, conforme a tradução de Georg Otte.

O efeito que parte de todo o seu trabalho e que este surtiu não apenas em mim e na minha ortodoxia em relação às Passagens é que o Senhor nele se violentou (...) para pagar um tributo ao marxismo que não é vantajoso para este nem para o Senhor: não para o marxismo, pois a mediação com a totalidade do processo social foi omitida e foi atribuído, quase de maneira supersticiosa, à enumeração material um poder esclarecedor que é reservado exclusivamente à construção teórica, mas nunca à referência pragmática; esse tributo tampouco é vantajoso para a substância mais peculiar do Senhor quando proíbe a si mesmo seus pensamentos mais ousados e fecundos devido a uma espécie de pré-censura conforme categorias materialistas (que, de maneira alguma, coincidem com as marxistas). (OTTE, 2007: 231)

O professor Otte lembra que Benjamin acabou escrevendo uma segunda versão do texto² com mediações teóricas, o que agradou Adorno, quem, para esse segundo texto, aponta somente algumas ressalvas. Porém, vale aqui expor a resposta de Benjamin às críticas de Adorno à forma do texto e como ele justifica seu método.

Na carta-resposta, datada de 9 de dezembro de 1938, Benjamin demonstra certa tristeza em relação a falência de seu projeto aos olhos de Adorno. Na epístola de Benjamin, em uma tentativa de justificação de seu método, ele propõe uma analogia da *apresentação* com a filologia, terminologia mais palatável para a academia. Para Benjamin, isso que Adorno chama de “apresentação de meros fatos” é a atitude própria da filologia, que não conheceria o tempo da vida, orgânico, mas o tempo plástico das relações monadológicas, que é o tempo não linear. Lembra Benjamin que “as linhas básicas desse tipo de construção [da *apresentação*] convergem em nossa própria experiência histórica. Dessa forma o objeto se constitui ele mesmo como uma mônada” (ADORNO, BENJAMIN, 1999: 292). Seria, precisamente, essa

2 “Sobre alguns temas em Baudelaire”. BENJAMIN, Walter; BARBOSA, Jose Carlos Martins; BAPTISTA, Hemerson Alves. Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1989.

atitude filológica de colocar o leitor sob esse “encanto”, o que Benjamin também chama de “perplexidade”, que permitiria a dissolução do caráter petrificado do passado, colocando o objeto estudado em sua perspectiva histórica autêntica, pela via de um tempo autêntico, não linear. No caráter monadológico do objeto, em seu *choque* com a sua atualidade, portanto, estaria sua vida, que nada mais seria que uma *pervivência* daquilo que está imobilizado na *apresentação*.

Dentre os vários fatores a que Benjamin alude em sua carta resposta, um, em especial, deve aqui ser evidenciado. Benjamin estaria sublinhando a diferença entre uma história do supraconsciente e uma história da consciência-inconsciência. Enquanto uma história que realiza essas mediações sobre certo objeto propõe uma história do supraconsciente, ou seja, uma história autoritária, sistemática, a outra, que não realiza mediações, propõe uma história da consciência-inconsciência, livre dos sistemas e da rigidez própria à sua estrutura. A primeira subentende uma verdade e uma história universal, já a segunda promoveria a cada “perplexidade”, a cada “encantamento”, uma incursão na história subjetiva da consciência-inconsciência individual em relação necessária com a cultura, quer dizer, com o coletivo. Essa incursão na consciência-inconsciência individual é o alvo daquela filosofia vindoura de Benjamin e, similarmente, da *Estrela da Redenção* de Franz Rosenzweig. E o “encanto”, o *choque* sensível do objeto com a experiência individual, seria o que Benjamin chama de *imagem dialética*, a imagem que se forma no encontro da *cognoscibilidade* do objeto com o seu *agora*.

A ausência de mediação, portanto, não seria um mero impulso poético irracional de Benjamin. A *iluminação profana* que o pensamento sozinho pode propiciar é poderosa, segundo o autor, em seu texto sobre o “Surrealismo”. A Razão e sua capacidade *relacional* em *choque* com os objetos, sua capacidade monadológica, expõem o *teor de verdade* dos objetos que apenas historicamente podem ser decifrados. Benjamin insiste, já ao fim

de sua carta resposta que “A falta de transparência teórica a qual você [Adorno] acertadamente alude é, de modo algum, uma consequência necessária do procedimento filológico que eu sobretudo adotei” (ADORNO; BENJAMIN, 1999: 294).

Benjamin estaria propondo, então, um método que privilegia o pensamento *sprunghaft* – saltitante –; um método *unvermittelt* – sem mediação. O termo *sprunghaft*, como esclarece Georg Otte, “abrange ideias como o imprevisível, o descontínuo, o brusco e o repentino, ou seja, tudo que não possui lógica ou coesão interna” (OTTE, 2001: 233). A lógica benjaminiana advém do caráter externo e relacional dos objetos, do movimento próprio aos saltos originários – *Ursprungen* –, monadológicos que os *choques* do método da *apresentação* proporcionam. Esse seria o método para se fugir da uma história universal burguesa. Não seria o passado em si, algo petrificado, o objeto do historiador benjaminiano, mas os saltos dialéticos, próprios ao comportamento do tempo, esses sim, objeto do historiador materialista autêntico, segundo Benjamin.

A dialética benjaminiana se realizaria fora dos limites do marxismo. Antes, ela se realiza como uma dialética à moda benjaminiana. Por isso, de alguma maneira, acertadamente, Adorno, na carta citada, duvida da possibilidade de filiar o método benjaminiano ao marxismo dos frankfurtianos. Diferente da dialética materialista ortodoxa, a dialética benjaminiana está atenta ao comportamento do tempo, à sua *forma*. A dialética benjaminiana é materialista, pois se compromete com o teor material dos objetos e a matéria é o índice original dessa experiência; e é histórica, pois está atenta ao caráter temporal dos objetos que, em relação monadológica com sua *pré* e *pós*-história, contidas no presente ou *tempo-do-agora*, faz justiça ao seu *teor de verdade*, ao invés de aprisionar, artificialmente, certa verdade em um sistema.

As diferenças de abordagem sobre o método da *apresentação* em Adorno e Benjamin partem de uma premissa que não é comum aos dois, a saber, a pertinência dos sistemas filosóficos. A atitude

de Adorno de execrar a forma da *apresentação* é fruto, precisamente, de sua filiação a um sistema: o de Marx, no caso. Benjamin, por sua vez, contrapõe-se radicalmente aos sistemas filosóficos, especialmente no “Prefácio epistemo-crítico”. Os sistemas filosóficos seriam um dos hábitos burgueses de busca pela verdade, que nada mais fariam que aprisionar a verdade dentro de um determinado sistema, artificialmente, trazendo-a de fora para dentro, ignorando seu caráter histórico, e, principalmente, ignorando a forma autêntica do tempo. Adorno está preocupado, na carta, com a adequação do objeto de Benjamin ao sistema de Marx pela via da *mediação* teórica; Benjamin, pelo contrário, preocupa-se em fazer justiça às verdades possíveis que estão contidas na *pré* e *pós*-história de cada objeto pela via da *apresentação*. Em última análise, o que estaria em jogo, portanto, seria a validade ou não dos sistemas, que, para Benjamin, seria um dos fatores da radicalização da Razão em um caráter intolerante, próprio à modernidade.

Apresentação histórica e tradução

Se não há mediação no método benjaminiano da *apresentação*, que método faria o *choque* possível? Qual seria o *meio* pelo qual o conhecimento histórico se daria, caso destituído de mediação (explicação)?

O choque sensível entre a *apresentação*, tenha a forma que ela tiver (ensaio, fragmento), e o seu leitor, dar-se-ia por um *medium* – meio material. Esse meio material, a linguagem, tem uma *forma* própria que a natureza mesma da linguagem empresta ao receptor, precisamente, pela via da tradução. A tradução, enquanto procedimento essencialmente atualizador seria o método pelo qual a *apresentação* se daria. A ausência de mediação daria lugar à tradução, natureza imediata e espontânea da linguagem, “a linguagem mesma, sem mediações” (*Linguagem*, 53). A tradução seria um *salto* – *Sprung* – não mediado dos limites materiais do objeto até os limites sensíveis de quem a realiza. Esse salto atualizador seria a via do conhecimento promovido pelo *choque* de uma *apresentação*.

A teoria da linguagem de Benjamin retira os objetos de sua passividade frente ao homem e os torna ativos. O que Adorno vê como “magia”, seria a *compatibilidade* dos objetos em sua *língua muda*, em sua materialidade. Benjamin, em sua teoria da linguagem, do conhecimento e da tradução, deixa claro que os objetos que são alvo dos sistemas tornam-se passivos frente à atividade discricionária do homem de sistematizar. Por outro lado, os objetos que são alvo de uma *apresentação*, tornam-se ativos,

potencialmente atualizáveis pela via natural de *comunidade* dos objetos, a tradução.

Cada objeto contém seu índice de *traduzibilidade* que, na *apresentação*, seria a via de inteligibilidade do *teor de verdade* desse objeto; e vale lembrar, um teor de verdade autêntico, visto que ele não passa pelo autoritarismo arbitrário de um sistema e uma mediação. Esse objeto que se apresenta está livre para se apresentar historicamente, como uma verdade autêntica deve se apresentar. O teor de *compatibilidade* de um objeto histórico, compreendido como o seu teor de *traduzibilidade*, em uma contrapartida da teoria do conhecimento com a da tradução (procedimento não só possível como apontado pelo próprio Benjamin, conforme a “Parte I” deste trabalho), anuncia, então, precisamente, a potência de sua atualidade, sua *pervivência*. Pois, segundo Benjamin, “a compreensão histórica é entendida pelo materialista histórico como a *pós-vida* do objeto de compreensão, cujo pulsar se faz sentir até o presente” (BENJAMIN, 2012: 129).

Criação *ex nihilo* cristã e o nada místico do judaísmo: sobre a *traduzibilidade* e a *origem*

O conceito de *origem* na obra de Benjamin é apresentado por Stéphane Mòses no artigo “L’idée d’origine chez Walter Benjamin”. No artigo, Mosès lembra que são duas as acepções que Benjamin atribui ao conceito. Uma acepção diz respeito aos limites bíblico-judaicos da ideia de criação; a outra remete ao trabalho de Goethe, mais precisamente ao conceito de *Urphanömene* – *fenômeno originário* –, empregado nos escritos sobre filosofia da natureza do autor (Cf. MÒSES, 1983: 810).

O que de fato interessa à teoria da história de Benjamin é a acepção judaica do conceito, pois, o próprio Benjamin chama a atenção para o fato de que em sua obra e, especialmente, no “Prefácio epistemo-crítico”, seu conceito de origem – *Ursprung* – é “uma transposição rigorosa e concludente deste conceito goetheano [*Urphanömen*] fundamental do domínio da natureza para aquele da história” (*Passagens*, 504 [N 2a, 4]). E continua: “Origem – eis o conceito de fenômeno originário transposto do contexto pagão da natureza para os contextos judaicos da história” (*Passagens*, 504 [N 2a, 4]).

Nos termos judaicos do conceito, a *origem* não teria nada em comum com a *gênese* – *Entstehung* – mas, sim, “insere-se no fluxo do devir como um redemoinho que arrasta no seu movimento o material produzido no processo de gênese” (*Origem*, 34). Ela, a

origem, não estaria no tempo, no sentido de que ela está em algum lugar a ser descoberto. Ela não se manifesta, ou mesmo pertence a um plano único, antes, ela se revela como o momento em que passa do histórico ao ideal, e “o seu ritmo só se revela a um ponto de vista duplo” (*Origem*, 34): “l’origine ne designe pas le commencement d’une série temporelle, mais un principe d’organisation ou de structuration du temps historique” (MÒSES, 1983: 824), na linguagem, portanto. A *origem*, então, não se mostra no mero plano material imediato, ela se assemelha à *língua da verdade*, que se anuncia na tradução e, ao mesmo tempo, é dependente de um índice material para ser revisitada.

Em livro sobre o que ele chamou de “abilities” – *barkeiten* – ou, em português, “idades” de Benjamin – *traduzibilidade*, *compartibilidade* –, Samuel Weber continua a exegese benjaminiana sobre o “Gênesis” judaico, atento a um detalhe: a relação entre o conceito de *origem* (em sua acepção judaica) e o de *traduzibilidade* na obra de Benjamin. Em seção de nome *Translatability II: Afterlife* – Traduzibilidade II: Pós-vida –, Samuel Weber relaciona dois textos de Benjamin já aludidos, “A tarefa do tradutor” e o “Prefácio epistemo-crítico” à obra sobre o *Trauerspiel*, para traçar as afinidades entre os dois conceitos citados. Weber ilumina alguns aspectos da criação do homem que, na exegese de Benjamin sobre o texto bíblico, ficam subentendidos, porém não detalhados.

A passagem que Weber trabalha é o início da segunda criação, na qual Deus cria o homem do pó da terra, soprando-lhe nas narinas a vida. Essa segunda criação, lembra Weber, diferencia-se da primeira criação, na qual Deus cria o homem como imagem e semelhança d’Ele a partir da palavra dita, e não a partir da terra. A primeira criação seria uma criação *ex nihilo*, ou seja, a partir do “nada”. Por outro lado, a segunda criação seria uma criação a partir da terra, uma transsubstanciação, um processo alquímico de transformação de uma substância material em outra. “Creation in this second version, is a process of transformation (...)

almost a *translation* – almost, but not quite” (WEBER, 2008: 84). A partir disso, Weber entende a segunda criação como antecipação do destino do homem enquanto ser potencialmente divino, mas nunca completamente divino; ele estaria ligado a terra¹, index humano, em sua *origem*. O processo de criação do homem, em seu conjunto, anunciaria sua *forma* e o que a ele foi legado, a capacidade criativa divina da transubstanciação.

Contudo, para se pensar as duas formas de criação, impõe-se, de início, uma questão própria à teologia, qual seja, interrogar qual seria o conceito de “nada” contido nos primeiros capítulos do “Gênesis”. A ideia de “nada” cristã, como vácuo destituído de qualquer matéria, mostra-se paradoxal. Como criar algo a partir do nada, *ex nihilo*? Para tentar responder a isso, propõe-se a análise de uma ideia de “nada” diferente da ideia corrente cristã. Esta, oriunda do misticismo judaico, tão caro a Benjamin, é a ideia de nada místico do judaísmo, o *Ein Sof*.

O *Ein Sof* é a expressão da *origem* do mundo, segundo a literatura mística do judaísmo; ao mesmo tempo, um dos atributos de Deus. Essa ideia de *origem* judaica é diferente da *origem* cristã, segundo a qual a origem de tudo é o “nada”. Saadia Gaon, rabi da escola babilônica do século IX, em sua análise da gênese do mundo introduz, segundo a tradição, a máxima *Iesh me-Ain*: em outras palavras, *nada advém do nada* (Cf. KAPLAN, 1991). Tal máxima é reapropriada pela filosofia racionalista e mística do judaísmo em suas conclusões acerca do processo de criação do mundo por Deus. Essa visada sobre o conceito de “nada”, portanto, não entende a origem das coisas como *creatio ex nihilo*, mas como criação a partir de algo; e esse algo é sua *origem*².

Para explicar a concepção judaica de “nada”, opta-se, aqui, pela definição, de todas comumente a mais completa, apresentada

¹ É interessante notar que a palavra que designa homem, em hebraico bíblico – *Adam* –, está contida na palavra terra – *Adamah*. Isto é, o vocábulo homem deriva de *Adamah*.

² Maimonides defende a *creatio ex nihilo*, porém concordando com a concepção de um “nada original” (Cf. MAIMONIDES, 2003: 106).

pelo rabi Isaac Luria, místico medieval. Segundo Isaac Luria, o movimento de criação original – o mesmo que potencialmente pertence ao homem – é um movimento de contração e expansão, chamado nos textos cabalísticos de *tzimtzum* (Cf. ALANATI, 2000: 54). O “nada” do momento de criação seria, segundo essa proposta, a contração de Deus; uma contração divina que dá lugar ao seu outro, que se expande, o homem. Assim, Deus e homem, apesar de não comportarem os mesmos atributos, estão dialeticamente presentes na *origem* de tudo, um mais presente que o outro ou, em palavras mais diretas, homem mais presente que Deus. De toda forma, segundo Luria, a ação criativa, index da *origem*, é um ato divino e profano, simultaneamente. A criação, nesses termos, é nomeação (Deus cria pela palavra dita) de algo que se expande a partir de algo que se contrai (Deus se contrai para criar o homem pela transubstanciação da terra). Ela não é arbitrária, mas originada de um movimento dialético de contração e expansão.

Visto isso, uma contrapartida benjaminiana dessa ideia de *origem* pode ser esboçada – ela partiria, portanto do *Ein Sof*. A *origem* benjaminiana não seria um ponto estático, mas um movimento que “não designa o processo de devir de algo que nasceu, mas antes aquilo que emerge do processo de devir e desaparece” (*Origem*, 34), ou seja, a origem é a ideia indiferente à sua gênese processual, mas a ideia que ganhou vida própria. A *origem* benjaminiana não seria uma passagem do *sem forma* (infinito) à *forma* (finito), mas diria de uma relação, uma tradução de *formas*. Como sublinha Samuel Weber, “the concept of origin that Benjamin articulates in this passage contrasts sharply with the *creatio ex nihilo*” (WEBER, 2008: 89). Lembra-nos ainda Benjamin, em seus escritos sobre linguagem, que ao homem foi dado um traço divino: a potencialidade contida na tradução de *tocar sem tomar posse* – *touching without taking* (WEBER, 2008: 88) – da língua pura da criação, a língua de Adão, expressão daquilo que Benjamin desenvolve em sua teoria da nomeação.

A afinidade entre a ideia de *origem* e de *traduzibilidade* de Benjamin reside nessa concepção de *origem* enquanto um conceito relacional, pois

Translatability is not simply a property of the *original* work, but rather a *potentiality* that can be realized or achieved, and that therefore has less to do with the enduring life usually attributed to the *work* than with what Benjamin calls its “after-life” or its “survival” (*Nachleben, Fortleben, Überleben*) (WEBER, 2008 :90).

Parte II

Habitar o limiar dos tempos e das formas: o alvo do historiador benjaminiano

*Assim, neste marchar, atingirás estrelas!
Amigo, do passado as coisas muito belas
São livro, sete selos a vedar-lhe a entrada.
O Espírito da Idade e que o tempo projeta,
Está na alma do homem, que a interpreta,
E que espelha da História a longa caminhada.
Por vezes, esse espelho, é uma grande tristeza!
Pode-se traçá-lo, em poucas pinceladas,
É um monte de detritos pleno de impurezas,
Quais peças teatrais pomposas, ensaiadas,
Com excelente enredo e máximas pragmáticas,
Como as de Marionetes populares práticas.*

(Goethe, Fausto: 38)

**Para o historiador que deseja
se aproximar do passado:
a *imagem dialética***

O trabalho das *Passagens* (1983) é um trabalho do Benjamin-historiador. Apesar de não terminada e de ter sido apenas postumamente publicada, a obra das *Passagens* seria a mais significativa obra de Walter Benjamin. Tanto pelo teor de seu objetivo como trabalho em história do século XIX europeu quanto pela proposta método-epistemológica contida nele, o *Passagens* se insere dentro da obra benjaminiana, talvez, como sua *magnum opus*. Nele, observam-se indícios de pensamentos de Benjamin que estão dispersos noutros textos; de forma que, se cada *fragmento* da obra fosse uma estrela, a *constelação* visualizada assemelhar-se-ia à própria ideia benjaminiana de história.

Os *fragmentos*, citações, aforismos, imagens e alegorias presentes no extenso trabalho das *Passagens*, nas palavras de Rolf Tiedemann, são expressão do “material de construção de uma casa da qual apenas demarcou-se a planta ou se preparou o alicerce” (*Passagens*, 14). Mas os alicerces já dão mostras do edifício que se pretende erguer. Por essas pistas é que o estudioso da obra de Benjamin caminha e desenha seu próprio edifício. Portanto, não há como saber, exatamente, o que Benjamin realizaria com a coleção monumental de citações que reuniu em vários anos de trabalho na Biblioteca Nacional de Paris, e que hoje se conhece como o *Passagen-Werk*. Sabe-se, apenas, o que ele não seria: um trabalho

de história da Paris do século XIX aos moldes da bibliografia comum da sua época. Benjamin logrou, especialmente no convoluto N, uma coleção de aforismos e citações indicativos de sua crítica radical à modernidade burguesa-capitalista, conforme o seu vocabulário aqui já apresentado, mas sobretudo de uma perspectiva epistemológica.

Apesar de algumas tentativas de definir qual seria o plano de Benjamin para a publicação desse material, pouco se sabe acerca disso (Cf. *Passagens*, 15). Todavia, refletir sobre a potencialidade crítica e teórica desse material, confrontando-o com o restante da obra do autor, abre novas frentes de discussão e entendimento dos mistérios que nascem da obra do pensador judeu-alemão. Dessa forma, o *Passagens* comporta-se como uma espécie de *megacomentário* sobre temas diversos relativos à Paris novecentista e, também, sobre o aparato crítico-teórico de sua obra anterior e contemporânea à arregimentação do material que compõe o *Passagens* – 1927 à 1940. A teoria da linguagem (desenvolvida nos ensaios “A tarefa do Tradutor” e “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”), a teoria do conhecimento (esta apropriadamente desenvolvida no “Prefácio epistemo-crítico” da obra *Origem do Drama Trágico Alemão*) e, por fim, o novo conceito de história averiguado nas *Teses* estão, pela presente hipótese de leitura, reelaborados nos arquivos e fragmentos do *Passagens*, presentes ali enquanto mônadas, uma vez que o método pelo qual a obra das *Passagens* se desdobra é precisamente o da *apresentação*, o que potencializa tal procedimento e interpretação. Visto isso, a análise do *Passagens* é tanto pertinente quanto exemplar para a compreensão da teoria da história de Walter Benjamin em uma relação direta com a teoria da linguagem e do conhecimento do autor.

No já citado convoluto N do trabalho das *Passagens*, chamado “Teoria do conhecimento, teoria do Progresso” – *Erkenntnistheoretische, Theorie des Fortschritts* –, Benjamin se dedica ao aparato crítico-teórico da obra das *Passagens*. O que ele

chama de *imagem dialética* – *dialektische Bilder* – nesse convoluto é, para sua teoria da história, um dos mais preciosos temas, núcleo de sua ideia de história.

Para Benjamin, uma *imagem dialética* seria, sumariamente, o alvo do *historiador materialista*. Ela, a *imagem dialética*, seria uma *imagem* que comportaria tanto sua *história anterior* – *Vorgechichte* – quanto sua *história posterior* – *Nachgeschichte* –, por meio de uma espécie de *apresentação* – *Darstellung* – dialética, monadológica. E a *mônada*, vale lembrar, numa especificidade tipicamente benjaminiana, seria um fragmento que contém o efêmero instante desprezado pela filosofia idealista, que debitou nos sistemas o seu conceito de verdade. Uma *imagem dialética* seria aquela, então, que, tal qual uma *constelação*, abarca fenômenos diversos, tanto uma pré, quanto uma pós-história, dentro de um instante imobilizado pela ação dos conceitos próprios ao *cientista filósofo* proposto por Benjamin que, como historiador materialista, interrompe o fluxo-temporal e faz explodir o *continuum* da história. “L’image dialectique n’est pas la mimésis philologique du passé; elle ne se raidit pas dans une immutabilité archaïque. Bien au contraire, elle est un moyen d’intensification et de <<rédemption>> du <<déjà-été>>” (PEZZELLA, 1983: 527). Isso se dá por uma virtude do passado que Benjamin nomeia como sua *cognoscibilidade* - *Erkennbarkeit*.

O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem à determinada época, mas, sobretudo, que elas *só se tornam legíveis em uma determinada época* [sua atualidade]. (...) cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir. (esta explosão, e nada mais, é a morte da intencio, que coincide com o nascimento do tempo histórico autêntico, o tempo da verdade.) Não é que o passado lança sua 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 [ideia]. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade [*Stillstand*]. Pois, enquanto a relação do presente

com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas [*dialektische Bilder*] são autenticamente históricas, isto é, imagens não-arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora de sua cognoscibilidade [*Jetzt der Erkennbarkeit*], carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura. (*Passagens*, 505 [N 3, 1])

Esta extensa citação se faz aqui necessária e esclarecedora, pois, ela contém todo o conteúdo benjaminiano que diz respeito à *imagem dialética*. O que o *historiador materialista benjaminiano* pretende, então, é “romper com o naturalismo histórico vulgar [Progresso] (...) descobrir na análise do pequeno momento individual o cristal do acontecimento total” (*Passagens*, 503 [N 2, 6]). E para essa tarefa seria preciso reconhecer os “agora[s] de cada cognoscibilidade” que “só se tornam legíveis em uma determinada época”. Benjamin chama a atenção para a *atualidade* de cada passado, sua potencialidade enquanto passado.

A partir do entendimento de que nenhum passado poderia ser apreendido em sua totalidade – pois, em última instância, ele não existiria; ele diz do que já não há – cada passado poderia, apenas, ser reconhecido de forma fragmentária e somente assim, em sua *cognoscibilidade*, em sua *atualidade*. Por essa leitura, cada passado contém o índice de sua *cognoscibilidade*, portanto. E a *constelação*, verdade ou ideia, que residiria na *atualidade*, não seria atemporal; ela só poderia ser apreendida, assim, no tempo histórico.

A *imagem dialética* de cada passado tem no presente fugidio, ou, nas palavras de Benjamin, no *tempo-do-agora* – *Jetzt-Zeit* –, seu índice de *cognoscibilidade*: “um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa” (*Teses* 2, 48), diz Benjamin na II tese. Ao passado, como se vê, pertence um caráter específico, o do salto dialético; pois não há continuidade linear nesse processo. Ele salta em direção ao presente. No entanto, pela

passagem citada, vale lembrar que ele salta sempre a partir de seu índice de *cognoscibilidade* no presente. E esse índice é uma *marca* ou *vestígio* do passado.

Outra característica do passado segundo a leitura de Benjamin é a de que a ele pertence uma vida, uma história anterior e posterior. O passado, então, tem vida própria e, portanto, é sujeito à morte, como qualquer vida¹. Mas tão logo morra, é possível revivê-lo. Tal como se faz em uma tradução, seria possível fazer aquele passado, *origem* do processo de *cognoscibilidade* engendrado por certo agora, *perviver* a partir de seu índice material, um *vestígio*. Portanto, a relação que se desenvolve nessa *cognoscibilidade* do passado no presente não é puramente temporal, como imediatamente aparenta, mas também *dialética*, *imagética*, *monadológica*, em sua *imobilização*.

Toma-se emprestado aqui o argumento de Stefan Gandler, no artigo “Porqué el angel de la historia mira hacia atrás”, para exemplificar a *imobilização* de uma *imagem dialética*. Gandler exemplifica esse procedimento benjaminiano por um documentário de Claude Lanzmann, de nome “*Shoah*” (do hebraico, Catástrofe), de 1985. O documentário é uma das mais completas obras sobre a delicada questão da memória do holocausto judeu promovido pelo regime nazista no fim da primeira metade do século XX. Lanzmann, na película, registra quase dez horas de entrevistas, dentre as quais, uma servirá como expressão daquilo que Benjamin compreende enquanto *imagem dialética*. Trata-se da entrevista com um sobrevivente do campo de trabalho e extermínio em Treblinka, Polônia.

O senhor entrevistado é Abraham Bomba, um barbeiro em sua barbearia a aparar os cabelos de outro senhor. Ele fora um barbeiro antes da guerra (antes de ser enviado a Treblinka), e em sua barbearia, em Israel, a conversa entre Lanzmann e o

¹ Se a morte é um evento da vida ou não, como interroga Wittgenstein ao final do *Tractatus logico-philosophicus*, o que importa é que ela procede como aquela que extingue a vida.

entrevistado é registrada. Com o decorrer da entrevista, o senhor entrevistado informa a Lanzmann que seu ofício de barbeiro foi aproveitado pelas autoridades do campo de Treblinka, quando ele, junto a outros barbeiros, foram designados para abscindir os cabelos das mulheres que, a seguir, entrariam nas câmaras de gás; algumas, até, conhecidas do entrevistado. Abraham Bomba retoma tais lembranças, justamente, como já citado, enquanto exerce seu ofício em sua barbearia. Para Gandler, esse momento se circunscreve como exemplo de confronto entre uma imagem do passado e outra no *tempo-do-agora*.

La escena es de las que más se nos grabaron en la mente, porque Lanzmann logró perfectamente interrumpir el continuum de la historia y confrontar un momento del pasado de manera inmediata, fuera del control de la interpretación de signos, con el sobreviviente hoy. Esta interrupción del continuum de la historia, abarca incluso al espectador, que pierde por un instante, aunque sea mínimo, la sensación del tiempo como homogéneo e infrenable, y se le abre un espacio para ver algo en el pasado como si fuera hoy, en este momento. O dicho de otro modo: ve de repente el sobreviviente en la cámara de gas, cortando el pelo a las mujeres instantes antes de cerrar las puertas, ve como él se ve ahí y ve de repente algo que nunca había logrado ver o percibir por otros métodos (GANDLER, 2006: 21).

A fissura que é aberta no tempo pelo movimento da memória, a qual Benjamin chama de *imagem dialética*, encontra outro exemplo, esse do próprio autor, nas atualizações da antiguidade na modernidade europeia. Para Benjamin, quando Robespierre reconheceu na Roma Antiga um passado carregado de *tempo-do-agora* e fez explodir o *contínuo da história* (Cf. *Teses 2*, 119), ele fez da Roma Antiga uma *constelação*, formada enquanto *imagem dialética*, quer dizer, *a Roma Antiga torna-se uma ideia, ganha vida própria e pervive na França revolucionária*. Essa *imagem dialética* só pode ser *constelação* ou *ideia* na medida em

que diz algo ao agora de Robespierre, ao presente de Robespierre, cognoscível a ele, se ela for autenticamente atual.

Diante disso, a historiografia que coleciona inventários e documentos e, por conseguinte, descreve-os de forma pretensamente científica, sem o esforço de buscar a *cognoscibilidade* de cada passado no presente, não responde aos anseios do *historiador materialista bejaminiano*. Ela seria apenas uma historiografia possível, mas destituída de força para revolucionar a tradição, em seus sentidos sociais e epistemológicos, pois destituída do conhecimento autêntico do passado cuja *forma contém vida*. Consciente disso, a esse *historiador materialista* cabe a tarefa de colecionar passados e *atualizar* os passados colecionados *imobilizando-os*.

Segundo Benjamin, a Europa moderna, que dormitaria inconsciente, não teria gestado em seus historiadores “um *medium* criador de imagens para um olhar estereoscópico e dimensional para a profundidade das sombras históricas” (*Passagens*, 500 [N 1, 8]). Cabe ao *historiador materialista* educar-se assim.

Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem que escava. Antes de tudo, não deve temer voltar sempre ao mesmo fato, espalhá-lo como se espalha a terra, revolvê-lo como se revolve o solo. Pois “fatos” nada são além de camadas que apenas à exploração mais cuidadosa entregam aquilo que recompensa a escavação. (BENJAMIN, 1987: 227)

E a recompensa sempre será uma *imagem dialética*; o que de mais próximo pode se chegar do passado. É no ato de revolver a terra de cada passado que a *cognoscibilidade* desse passado emerge. A citação do fragmento “Escavando e Recordando”, da coleção de aforismos *Imagens de Pensamento*, diz, em outras palavras, que para imobilizar um instante cognoscível no agora, seu índice de *cognoscibilidade*, sua *marca* ou *vestígio*, deve ser incansavelmente revisitado; deve-se apreender, no ato de escavar e revolver o solo da memória, todas aquelas outras camadas que já

foram mexidas. Assim, a camada que é sensível ao *Jetztzeit* anunciaria sua *cognoscibilidade* com o *tempo-do-agora*. E esse passado, analisado “à luz de um presente em mudança contínua, [forma] uma ‘constelação’ sempre diferente” (OTTE, 1996: 214).

A busca pelo fenômeno atualizável, não se reduz à posterior descrição positiva; ao contrário, a busca se mantém no *fragmento-fenômeno* “para lhe restituir sua dimensão de objeto 'bruto', único e irredutível; ela o imobiliza nesta brutalidade para preservá-lo do esquecimento e da destruição” (GAGNEBIN, 1994: 10). Jeanne Marie Gagnebin, nesta asserção, ressalta o teor do conteúdo compartilhado pelo método da imobilização de uma *imagem dialética*. O conteúdo de uma *imagem dialética* é, dessa maneira, como sugerido anteriormente, a própria *origem* – *Ursprung* – dessa imagem revisitada.

A busca pelo *fenômeno originário*, “transposto do contexto pagão da natureza [referência a Goethe] para os contextos judaicos da história” (*Passagens*, 504 [N 2a, 4]), assemelha-se à busca da verdade platônica que se dá pela *contemplação* – *Betrachtung* – e pela *rememoração*, tal qual acima se descreveu. Trata-se, então, de “saber considerar a realidade dos objetos de maneira suficientemente crítica para nela [na verdade] descobrir, na sua constituição mesma, os rastros de outra configuração ideal, de cuja memória os *nomes* são os guardiões” (GAGNEBIN, 1994: 12-13). O *nome*, novamente, aqui, tem o atributo de potente *guardião da verdade*. Ele corresponderia à estrutura não intencional da verdade e da ideia que Benjamin descreve tanto no “Prefácio epistemocrítico” quanto no texto sobre a *tarefa* do tradutor. “No conceito de origem, Benjamin parece transformar monadologicamente a história das coisas no tempo em história congelada dentro do ser da ideia” (MACHADO, 2004: 92). Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado sinaliza as relações entre *mônada*, *ideia*, *verdade*, *origem* e *imagem dialética*, formadoras de uma *constelação* luminosa que é a história, em Benjamin. A *origem*, *ideia* ou *imagem dialética* que Benjamin diz serem não-intencionais são não-intencionais,

precisamente, devido à sua dependência do *tempo-do-agora*, que condiciona sua *cognoscibilidade*, imobilidade e *apresentação* a um *salto dialético* do passado para o *agora*. A não-intencionalidade da verdade, cuja estrutura, conforme o “Prefácio epistemo-crítico”, não pode nunca ser sistemática ou sintética, encontra na *imagem dialética*, portanto, sua forma cognoscível para a história (Cf. WEBER, 2008: 49). O universo histórico benjaminiano, como se pode ver, é profundamente relacional, tal qual a monadologia leibnizeana. E esse universo relacional só é cognoscível naquilo que Benjamin nomeou como *imagens dialéticas*.

O historiador construtor de imagens: *o tempo-do-agora*

Essa história descontínua, cristalizada enquanto *mônada* na *origem* revela, em si, um espaço bastante instável, repleto de tensões. Em artigo chamado “History as Rhetorical Enactment: Walter Benjamin’s Theses ‘On the Concept of History’”, Timothy Bahti realiza sua exegese das *Teses* e discute as nuances do espaço histórico benjaminiano. A análise de Bahti endossa a forma que a teoria da história de Walter Benjamin tem sido apresentada até aqui, a saber, a de uma teoria estética da história.

Em primeiro lugar, o historiador benjaminiano é um historiador materialista – o que remete a Karl Marx e Friedrich Engels, naturalmente. Porém, o historiador materialista é uma figura complexa, como sublinha Georges Sorel, em seu “Le matérialisme historique” (1902), pois “Marx et Engels n’ont jamais donné un exposé de leur conception matérialiste de l’histoire; les fragments que l’on peut tirer de leurs oeuvres sont parfois contradictoires” (SOREL, 2003: 3). Materialismos históricos variados, portanto, emergiram a partir da obra de Marx e Engels, e a cada um deles pertencem categorias próprias. Sobretudo o materialismo histórico de Walter Benjamin, que, segundo alguns comentadores, é um materialismo histórico *sui generis*. O materialismo histórico de Benjamin afirmaria o pensamento de Marx e o negaria, simultaneamente. E é a esse contraditório

materialismo histórico de Benjamin que Timothy Bahti dedica seu artigo.

O *historiador materialista benjaminiano*, lembra Timothy Bahti, é aquele que imobiliza as imagens em sua *cognoscibilidade* no *tempo-do-agora - Jetztzeit*. Também é ele quem, após a imobilização, constrói essas imagens. “In the materialism of the thesis the material is that of the *Bild* or image, and the activity of the ‘historical materialist’ is *image making*” (BAHTI, 1979: 11). Essa *ação de fazer imagens - image making* - é a tarefa do historiador.

Uma das versões francesas da tese XII, a tradução do próprio Benjamin contida no *Gesammelt Schriften*, revela “*l’artisan de la connaissance historique*” (GS I, 3, 1264), ou, nas palavras de Bahti, “*artisan of historical knowledge*’(...) that is, the maker or artificer. What he makes is an image if historical sense” (BAHTI, 1979: 11). O artesão da história, como se vê, assemelha-se ao seguidor da *ciência filosófica* do “Prefácio epistemo-crítico”, aquele que da ciência retira sua matéria e da arte, seu método. As imagens históricas são, portanto, construídas em sua imobilização na dialética que lhes é própria.

No entanto, paradoxalmente, aponta Benjamin, “a construção pressupõe a destruição” (*Passagens*, 512 [N 7, 6]). E se assim for, isso se dá, nos limites da historiografia materialista, precisamente, pela explosão do *tempo contínuo* (Cf. *Teses 1*, 18, 19; teses XIV e XVI) - o objeto da historiografia historicista-positivista, em detrimento do *tempo-do-agora*, a ser aprisionado em uma imagem histórica pelo *historiador materialista*. “History is the goal [*Ziel*] that would be arrived at, or produced, by a construction, the place of which is imag(in)ed or made [*bildet*] by a structure of temporality: the time of *Jetztzeit*” (BAHTI, 1979: 12). O *materialista histórico benjaminiano* se diferencia pela sua consciência da *atualização* do passado *no* presente. A conotação espacial (*no*), e não temporal da assertiva anterior é, propositalmente, um índice do que a história é segundo Benjamin: construção de imagens que *apresentem* o passado. Mas que passado?

O passado ao qual Benjamin se refere é aquele da *cognoscibilidade*. E o historiador é o intérprete desse momento, um instante único e fugidivo; o *Jetztzeit* deve ser apreendido no *momento oportuno*. Pois “na imagem dialética, o ocorrido de uma determinada época (...) revela-se somente a uma época bem determinada” (*Passagens*, 506 [N 4, 1]). Essa época é “aquela na qual a humanidade, esfregando os olhos, percebe como tal justamente esta imagem onírica. É nesse instante que o historiador assume a tarefa da interpretação dos sonhos” (*Passagens*, 506 [N 4, 1]). O historiador é o intérprete. E, porque consciente disso, ele é o materialista que, a partir de sua interpretação no *Jetztzeit*, dá contornos à sua imagem histórica, que comporta tanto sua pré quanto sua pós-história, a *origem constelar* imbuída de seu índice redentor e salvador, agora, não apenas do fenômeno em si, a *imagem*, mas daquilo que o fenômeno diz, *o fragmento do passado*.

Para Benjamin, é imperioso que o historiador seja sempre consciente da forma autêntica do tempo. A *cognoscibilidade* da *forma* de cada passado tem, na *marca* ou no *vestígio*, sua matéria e no presente, seu anúncio: o presente enquanto *Jetztzeit* determina qual passado se *atualiza*, portanto.

Benjamin entende a *atualidade*, distinguindo-a em duas formas. Toma-se emprestado de Jeanne-Marie Gagnebin as respectivas explicações. De um lado a *Vergegenwärtigung*, que traduzir-se-ia como *presentificação*, seria uma acepção rasa de atualidade. Quando se diz que uma determinada obra da antiguidade, como a *Ilíada* de Homero, é atual, pois, mesmo antiga, diz algo ao agora, está em jogo a acepção rasa de *presentificação*. Segundo Benjamin, a *presentificação* “obedece a uma concepção de cultura como ‘inventário’” (GAGNEBIN, 2009: 146). Essa atualidade rasa é o único resultado do trabalho do historicista-positivista. Ao contrário da atualidade rasa, a *presentificação*; a *atualidade* benjaminiana está no registro do termo *Aktualität*.

Em oposição à concepção achatada e trivial de “atualidade” como presentificação, isto é, como repetição de um valor eterno do passado no presente, concepção apologética e repetitiva, Benjamin forja um conceito intensivo de atualidade (*Aktualität*) que retoma a outra vertente semântica da palavra, ou vir a ser ato (*Akt*) de uma potência. Essa atualidade plena designa muito mais a ressurgência intempestiva de um elemento encoberto, esquecido dirá Proust, recalcado dirá Freud, do passado no presente. (GAGNEBIN, 2009: 147)

É uma atitude de “não conformidade ao tempo” – *Unzeitgemässheit* – conforme Nietzsche “vituperava”, nas palavras de Gagnebin, em suas considerações intempestivas sobre as vantagens e desvantagens da história. A *atualidade* benjaminiana, então, é, sumariamente, a potência de *interromper* o presente, contida em cada *cognoscibilidade* do passado. Essas *interrupções* ou *interferências* – *Interferenzen* – aconteceriam exatamente quando se anuncia a *forma* cognoscível e traduzível do passado no presente. E é precisamente com essa ideia, segundo Stéphane Mosès, que Benjamin dá o melhor acabamento a seu novo conceito de história, com destaque para

l'idée de l'actualisation du temps historique, autrement dit (selon la formule de Walter Benjamin), l'idée du *temps de l'aujourd'hui* [*Jetztzeit*]. (...) une critique radicale de la Raison historique et de ses axiomes, à savoir: l'idée de continuité, l'idée de causalité et l'idée de progrès. (MOSES, 2006: 28)

O procedimento da *atualidade* em Benjamin obedece às exigências da novidade, da renovação do presente. O novo surge precisamente quando não se pode voltar mais ao antigo, ou não se pode deixar alcançar por ele. É este o caráter renovador ou revolucionário da *interrupção* ou *interferência*. O caráter do novo não é o de renegar o passado, esquecendo-o, mas o de não conseguir mais comportá-lo da mesma maneira, devido ao seu advento. É como um precipitado ao fundo de um copo que é

remexido, abalado ou revolvido. Quando a matéria sólida se assenta, ela não volta para o mesmo lugar, mas *conforma-se diferentemente*, sem perder sua propriedade sólida, nem volta à *forma* de precipitado que anteriormente tinha. “O progresso [autêntico] não se situa na continuidade do decurso do tempo e sim em suas *interferências [interrupção]*, onde algo *verdadeiramente novo [radicalmente novo]* – *wahrhaft Neues* – faz sentir pela primeira vez, com a sobriedade do amanhecer” (*Passagens*, 516 [N 9a, 8]).

A história, como Janus, tem duas faces: quer olhe o passado, quer olhe o presente, ela vê as mesmas coisas.

(Maxime Du Camp, Paris, VI, 315)¹

¹ Cf. *Passagens*, 53. Esta epigrafe é a mesma utilizada por Benjamin no segundo *exposé* (1939) à obra das *Passagens*.

Benjamin contra o futuro: hegelianismos e marxismos

A proposta de Walter Benjamin seria um *novo*¹ conceito de história, diferente daqueles que as duas maiores frentes políticas da Alemanha dos anos 1930 sustentavam. Tanto o fascismo alemão, quanto os socialdemocratas hesitariam em se apoderar da imagem histórica autêntica que “subitamente se ilumina” (Cf. *Teses 1*, 12). Esses acreditariam no Progresso enquanto ideologia e preencheriam seu tempo de uma história natimorta, incapaz de salvar ou redimir qualquer coisa. O Anjo da história tão revisitado da IX tese é expressão dessa crítica de Benjamin. Na IX tese, a partir da imagem de um Anjo – o *Angelus Novus* de Paul Klee – cujos olhos estão parados fixamente, esbugalhados, fitando um amontoado de ruínas lançadas sobre os seus pés, Benjamin traça sua contrapartida teórica. Segundo Benjamin

Ele [o Anjo da história] gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu.

(*Teses 1*, 14)

1 Stephane Mosés e Michel Löwy adjetivam como “novo” o conceito de história de Benjamin.

O Progresso, para Benjamin, é o vendaval. O Progresso, enquanto ideologia, arrasta imparavelmente tudo para o futuro, tornando o passado, amontoado de ruínas, intocável, “eterno” (Cf. *Teses 1*, 19; XVI tese). O futuro, para o qual o Anjo volta as costas, permite inferir uma referência a Hegel e sua ideia da Razão na história, notadamente o norte das filosofias da história que o século XIX produz.

O tempo para Hegel é o futuro. O passado é para ser lembrado e observado. O presente é guiado pelo que Hegel nomeia como *Espírito - Geist* -, pela Razão na História, espécie de supraconsciência que se confunde com o próprio Deus, ou a Providência. Nessa perspectiva, caberia então ao historiador, consciente disso, aprender a conhecer o *Espírito*, sua vontade racional necessária, em sua função orientadora. E, assim, conformar-se na lógica que o *Espírito* outorga: a única maneira hegeliana de estar-no-tempo consciente na história. Tudo, na ideia de *Razão da História* de Hegel, conflui para a concretização e realização da Razão. O espaço-da-experiência² é determinado pela razão; o horizonte-de-expectativa³ é guiado pelo Espírito. Logo, não há problema de consciência histórica, o ser deve apenas saber dessa lógica e se sentir livre. Como filósofo-teólogo, Hegel, não hesita em colocar em questão a relação da crença na Razão e na Providência, simultaneamente. A Razão, segundo Hegel, em sua forma religiosa é a Providência: “(...) a Providência divina é a sabedoria dotada de infinito poder que realiza o seu objetivo, ou

2 Reinhart Koselleck traz à luz um esclarecedor entendimento de experiência e expectativa, ambas categorias meta-históricas, segundo o autor. Seriam a experiência e a expectativa, articuladas, as feitoras da consciência de estar-no-tempo. Segundo Koselleck, “Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia.” (KOSELLECK, 2006: 309)

3“(...) a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente, voltado para o ainda-não, para o não experimentado, para o que apenas pode ser previsto. Esperança e medo, desejo e vontade, a inquietude, mas também a análise racional, a visão receptiva ou a curiosidade fazem parte da expectativa e a constituem.” (KOSELLECK, 2006: 310)

seja, o objetivo final, racional e absoluto do mundo. A Razão é o Pensamento determinando-se em absoluta liberdade” (HEGEL, 2001: 56).

Hegel, em sua busca pela Razão absoluta, encarnada no Espírito, consciente ou não, envereda-se, também, na epistemologia. A luta intelectual de Hegel seria a de reconhecer a realização de forma dinâmica do que ele chama de Espírito, da Razão, ao mesmo tempo no reino da natureza e no reino metafísico, sendo um co-realizador do outro. Ele indica que seu método seria uma teodiceia, uma justificação de Deus, “algo que Leibniz tentou metafisicamente, à sua maneira, através de categorias abstratas indeterminadas” (HEGEL, 2001: 60).

O processo que Hegel enxerga “realizando-se” seria, possivelmente, o que Norbert Elias chamou de “processo civilizador”, em que o homem moderno se recria, conformando-se aos moldes da Razão universal proposta pela ciência moderna, rumo à salvação.

A filosofia demonstrou através de sua reflexão especulativa que a Razão – esta palavra poderá ser aceita aqui sem maior exame da sua relação com Deus – é ao mesmo tempo *substância* e *poder infinito*, que ela é em si o material infinito de toda vida natural e espiritual e também é a *forma infinita*, a realização de si como conteúdo. Ela é substância, ou seja, é através dela e nela que toda a realidade tem o seu ser e a sua substância. Ela é *poder* infinito, pois a Razão não é tão impotente para produzir apenas o ideal, a intenção, permanecendo em uma existência fora da realidade – sabe-se lá onde – como algo característico nas cabeças de umas poucas pessoas. Ela é o *conteúdo* infinito de toda a essência e verdade, pois não exige, como o faz a atividade finita, a condição de materiais externos, de meios fornecidos de onde extrair-se o alimento e os objetos de sua atividade; ela supre seu próprio alimento e sua própria referência. (HEGEL, 2001: 53)

A Razão que civiliza e homogeneiza, por enxergar a si como universal, presta-se à universalidade e insere o mundo à sua volta

na lógica universal típica de uma modernidade teleológica. A ideia de realização da Razão moderna no Espírito, marca da filosofia da história hegeliana é, novamente, salvação, é a marcha do Espírito em busca da liberdade e a redenção desse mundo em nome da Razão universal e absoluta.

A ideia hegeliana da Razão na história, enquanto projeto civilizacional da cultura, é desautorizada por Benjamin, precisamente, na IX tese. Como lembra Stéphane Mosès, “pour Hegel, le Jugement de l’histoire est celui par lequel l’histoire juge les hommes; pour Benjamin, c’est celui par lequel les hommes jugent l’histoire” (MOSÈS, 2006: 216).

Segundo a crítica benjaminiana, a atenção não deveria ser depositada no futuro, tempo que ele destitui de força messiânica, redentora, tanto na IX tese quanto na XII, quando diz que a socialdemocracia “empenhou-se em atribuir às classes trabalhadoras o papel de salvadora das gerações futuras” (*Teses 1*, 17), e que, com isso, “cortou-lhes o tendão das suas melhores forças” (*Teses 1*, 17). Essas forças a que Benjamin faz referência são o ódio e o espírito de sacrifício, pois “ambos se alimentam da imagem dos antepassados oprimidos, mas não do ideal dos descendentes livres” (*Teses 1*, 17). Os marxismos que confiaram na Segunda Internacional cederam ao conformismo denunciado por Benjamin no início da XI tese. Dessa forma, a atenção deveria ser depositada no passado, tempo que para Benjamin, empiricamente, seria o único tempo possível. E nele, no passado, estaria a *origem* do movimento próprio à dialética revolucionária autêntica.

Mosès sinaliza que, para Benjamin, “la dialectique historique (c’est-à-dire la lutte des classes) n’est pas pour lui un processus nécessaire, menant inévitablement vers la victoire des opprimés” (MOSÈS, 2006: 213). O Progresso – cujo caráter ideológico estaria presente nos marxismos da Segunda Internacional, confiantes na vitória indubitável da classe trabalhadora –, assim, manteria a atenção voltada para o futuro, tempo que não contém as forças germinativas da revolução. A revolução, em sua dupla acepção,

social e epistemológica, não estaria inserida no movimento do progresso, mas seria, precisamente, a *interrupção* do progresso/processo originalmente, a tradição.

Marx diz que as revoluções são a locomotiva da história universal. Mas talvez as coisas se passem de maneira diferente. Talvez as revoluções sejam o gesto de acionar o travão de emergência por parte do gênero humano que viaja nesse comboio. (BENJAMIN, 2012: 178)

Consequentemente, da tarefa do historiador não faz parte o olhar para o futuro, assunto de teleólogos, áugures, segundo Benjamin (Cf. *Teses 1*, 20). O marxismo se equivocaria por isso, por confiar a ideia de revolução à concepção hegeliana de fim da história. A revolução não é um fim, para Benjamin, mas a *interrupção* do Progresso em um *tempo-do-agora*. O tempo do fim é substituído pelo tempo messiânico em Benjamin. A ideia de messias substitui a de fim da história e serve a esse propósito, precisamente, porque “a natureza messiânica” diz de uma “eterna e total transitoriedade” (BENJAMIN, 2012: 24). Essa transitoriedade é o tempo autêntico, o *tempo-do-agora*. Um tempo que não diz nada ao futuro nem se deixa afetar por ele; antes, essa transitoriedade ganha movimento pela relação com o passado em uma virtude que Benjamin nomeia como a *atualidade* do passado. Pois o conceito fundamental do materialismo histórico benjaminiano “não é o progresso [hábito de pensamento burguês], e sim a atualização” (*Passagens*, 502 [N 2, 2]).

Benjamin contra o passado: historicismos e a história como ciência conservadora

“De que nos serve toda a cultura se não houver uma experiência que nos ligue a ela?” (BENJAMIN, 2012: 86), ironiza Benjamin em “Experiência e Pobreza” (ou “Pobreza de experiência”, cf. BENJAMIN, 2012: 216). Nesse texto de 1933, Benjamin parece continuar o programa filosófico anunciado em seu texto nunca publicado sobre a tarefa da filosofia vindoura (Cf. BENJAMIN, 2000: 179). Um conceito autêntico de experiência, pautado em uma crítica ao sistematismo e progressismo racional, deveria ser a meta da filosofia que viria, segundo o programa filosófico escrito, supostamente, em 1917. Benjamin parece se dedicar a essa tarefa. Isso está posto em sua busca por um conhecimento autêntico, no “Prefácio epistemo-crítico”, nos ensaios “A tarefa do tradutor” e “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem”, em “O Narrador”, no texto sobre a obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica e, por fim, em “Experiência e pobreza” e no texto “Sobre o conceito de história”.

Em “Experiência e pobreza”, por um confronto com a dinâmica da experiência dentro da modernidade europeia de início do século XX, Benjamin apresenta de forma sucinta seu vaticínio. Ele rejeita juntamente com Adolf Loos e Paul Klee a imagem do homem tradicional moderno. Esse homem tradicional, segundo Benjamin, “adornado com todas as oferendas do passado”

(BENJAMIN, 2012: 87), usaria a experiência de modo “hipócrita” e “simulado”, ou seja, destituído de uma *atualidade* autêntica. Benjamin estaria rejeitando também a ciência tradicional por excelência – segundo ele, a história. A pobreza de experiência que abateria os homens, por essa leitura, diz de uma experiência não revolucionária, não dialética, mas uma experiência destituída de vida. E a suposta vida que lhe constitui não passaria de dissimulação de experiências sem *atualidade*, hipocrisia, nas palavras de Benjamin. Isso se daria, justamente, porque na modernidade do XIX e início do XX não haveria mais uma ligação entre a geração contemporânea e a que lhe precede; um lapso, por isso, seria assim averiguado.

Uma geração que ainda foi à escola nos carros puxados a cavalo, viu-se de repente num descampado, numa paisagem que nada se manteve inalterada a não ser as nuvens, e no meio dela, num campo de força de correntes e explosões destruidoras, o corpo humano, minúsculo e frágil. (BENJAMIN, 2012: 86)

O que Benjamin destaca é a rapidez, incontrolável, e o mais importante, não instrumentalizável do movimento da vida moderna. Mesmo o passado recente não teria mais ligação alguma com as gerações contemporâneas, pela rapidez das transformações. Uma transitoriedade tão intensa que “reduz a comunicabilidade da experiência” (BENJAMIN, 1986: 207), expressada por Benjamin também em “O Narrador”, destitui o homem moderno de uma ligação com o seu próprio passado, fazendo da história uma anomalia. Ela seria um conhecimento em serviço à tradição e que, na Europa do início do século XX, servia à tradição da forma mais desinteressada, como mera curiosidade. A história, então, já não seria *medium* para algum conhecimento do passado, para a constituição de uma experiência autêntica, mas, apenas, para o conhecimento de imagens eternizadas, destituídas de *atualidade*.

Agudizando esta visada sobre o passado, nas *Teses* (1940), Benjamin lapida sua crítica e nomeia o perpetrador dessa história, que meramente serve à tradição: o historicismo. Por historicismo, “entende-se a época da historiografia alemã ao longo de todo o século XIX, de metodização e de formatação científica do conhecimento histórico” (MARTINS, 2008: 15). Em seu artigo “Historicismo: o útil e o desagradável”, Estevão de Rezende Martins desdobra o que ele enxerga como o desenvolvimento e a sistematização do conceito de historicismo. O autor aponta, inicialmente, que a definição de historicismo mais aceita atualmente é a proposta por Friedrich Jaeger e Jörn Rüsen, segundo a qual

historicismo é uma forma determinada do pensamento histórico e da correspondente concepção da história como ciência. Trata-se de um modo de pensar que considera a história como um conhecimento específico dos tempos passados, distintos do conhecimento do tempo presente, mas que coloca aqueles em perspectiva com este e com o tempo futuro. (MARTINS, 2008: 17)

Jaeger e Rüsen, em *Geschichte des Historismus: eine Einführung*, de 1992, sintetizam o historicismo como “pensamento histórico que opera a produção de uma história metodicamente controlável (vale dizer: científica) mediante operação mental de compreensão” (MARTINS, 2008: 18). Estevão Martins destaca Friedrich Meinecke como o nome que, primeiro, sistematiza o desenvolvimento do historicismo em sua obra *Die Entstehung des Historismus*, de 1936. Segundo Meinecke o historicismo, sumariamente, seria aquele que considera o indivíduo juntamente com o pensamento evolutivo (o progresso). Na esteira de Meinecke, Thomas Nipperdey atribui ao historicismo três categorias, pela leitura de Estevão Martins, a saber:

a) um método novo no modo de lidar com o conhecimento do passado, que ressalta a especificidade e a profunda diversidade do passado, sua ‘individualidade, sua ‘evolução’, seu

condicionamento recíproco, e que recorre para tanto à crítica das fontes e à compreensão; b) a adoção de uma ‘interpretação do mundo como história’ e a ‘concepção histórica do mundo e do presente dos homens’ constituem algo ‘revolucionariamente novo’, uma nova ‘visão do mundo’; c) a conexão imediata e direta com novas valorações e normas: já não é Deus, nem a natureza ou a razão que fundamentam as normas do agir e o sentido das instituições – mas sim a história. (MARTINS, 2008: 20)

Trata-se de um entendimento do historicismo como projeto de tornar a história uma ciência autônoma e sistemática; um “novo por excelência, definitivamente insuperável” (MARTINS, 2008: 20). Além disso, existiria um historicismo que não teria abandonado a busca pelo sentido universal da história, pois um de seus idealizadores, Humboldt, registra em sua monografia acadêmica de nome *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibens*, de 1821, uma possibilidade de “ponte entre a filosofia idealista da história e a orientação metodológica da ciência histórica” (MARTINS, 2008: 32), considerando como meta do programa metodológico da história científica apresentar as determinações universais de sentido do passado humano, sob a forma de interpretação dos fenômenos concretos da vida.

Humboldt, Droysen, Dilthey, Ranke, Burckhardt, cada qual com suas particularidades, convergem em uma ideia de história científico-sistemática, progressiva, sequencial-causal, que se pauta pela mediação teórica e metódica do historiador pela via do método compreensivo. Eis uma possível síntese dos atributos do que se convencionou chamar de historicismo, segundo a prismática apresentação de Estevão Martins.

O historicismo se apresenta como uma “escola” bastante diversificada, portanto. Sérgio da Matta, em artigo de título sugestivo, “Elogio do Historicismo”, realiza o que o título promete. Sérgio da Mata apresenta o que ele mesmo chama de “tesouros da historiografia do século XIX” (MATA, 2008: 60), ao destacar o quanto fundamental foi o historicismo, sobretudo como uma ideia,

mas também como “escola historiográfica”. O professor Sérgio da Mata chama a atenção para o teor negativo que o termo “historicismo” adquiriu, que, segundo ele, abarca essencialmente métodos e formas de se fazer história na contemporaneidade. Para Sérgio da Mata, o historicismo, amplamente conhecido pela carga negativa que o cerca, como “historiografia positivista”, “superada”, “ingênua”, “relativista”, deveria ser revisitado a fim de que se possa lembrar de sua contribuição maior, a saber, a sistematização do conhecimento histórico como científico, que visa a vida como histórica, e nada além. A historiografia que se compreende como “ciência social histórica” – marxismos, estruturalismos, *Annales* –, segundo Mata, prefere a identificação de estruturas à identificação de eventos, “com isso se dá uma evidente *perda de dimensão histórica* em relação ao que prevalecera nos anos de ouro da autoconsciência historicista” (MATA, 2008: 52).

Da leitura do ensaio de Sérgio da Mata, além do elogio ao historicismo em geral, extrai-se a dimensão fundadora de uma consciência histórica próprio ao século XIX. O historicismo teria historicizado radicalmente a experiência humana. Ele fundaria a consciência de que “a história está sendo reescrita... Cada época apropria-se dela, impondo-lhe seus pensamentos. (...) Mas será que a estudaríamos sem o impulso do presente? Será possível uma história inteiramente verdadeira?” (MATA, 2008: 59). Com essas palavras de Leopold von Ranke, o professor sublinha a noção de história cambiante que, segundo ele, conduz a uma ideia do historicismo como relativista, em sua acepção ingênua. Mas aponta, por fim: “o historicismo está menos apto a conduzir ao relativismo que qualquer outra modalidade de pesquisa e escrita do passado” (MATA, 2008: 59).

Como se vê, por meio dessa pequena discussão sobre o conceito de historicismo, o que Benjamin chama de historicismo nas *Teses* pode soar incoerente ou pouco preciso. E os estudos sobre as *Teses* estão atentos a isso. Hans Dieter Kittsteiner, em artigo de nome “Walter Benjamin’s Historicism”, questiona tanto o

conceito de historicismo do próprio Benjamin quanto o conceito de *materialista histórico* benjaminiano das *Teses*. Em seu artigo, Kittsteiner sublinha a polissemia de conteúdos que o historicismo abarca, assim como faz Estevão Martins e Sérgio da Matta, e tenta mapear a qual historicismo Benjamin direciona sua crítica.

Kittsteiner, partindo, justamente, da variedade de caminhos contida no conceito de historicismo, conclui que Benjamin seria uma espécie de historicista, no sentido que ele historiciza os fenômenos, enxergando-os como momentos únicos e individuais. Essa consciência de historicidade dos fenômenos estaria presente na obra de Benjamin, particularmente nas *Teses* e no convoluto N das *Passagens*, lembra Kittsteiner (Cf. KITTSTEINER, 1986: 214) e, por isso, sua possível filiação ao historicismo é um procedimento possível. Kittsteiner nomeia Benjamin como “materialista historicista”, ao invés de “materialista histórico”. Segundo o estudioso, a crítica de Benjamin ao marxismo não permite chamá-lo de materialista histórico, mas de materialista historicista, pois Benjamin não anui à concepção marxista de estruturas e processo histórico social total (Cf. ADORNO; BENJAMIN, 1999: 282-283), mas, antes, aponta sempre para o teor de historicidade de seus objetos de estudo. Dessa forma, para Kittsteiner, Benjamin se comportaria mais como um historicista do que um marxista. O historicismo, contudo, é mais que essa consciência de que todo fenômeno é individual e histórico. Rotular Benjamin como um historicista, destarte, mesmo que não de maneira absoluta como faz Kittsteiner, suspeita-se, pode empobrecer a própria leitura de Benjamin sobre o historicismo e o teor de sua crítica.

O historicismo a que Benjamin dirige sua crítica é aquele de “Dilthey e Fustel de Coulanges, marcado pela acedia e o temperamento contemplativo; e o historicismo ‘progressista’ da Segunda Internacional, caracterizado por um necessitarismo ingênuo” (FREITAS, 2006: 96), como aponta Romero Freitas. Em artigo de nome “Estranhamento ou empatia? Notas sobre o conhecimento histórico em Walter Benjamin”, Romero Freitas

chama de estranhamento, precisamente, o reconhecimento do *sem-expressão* – *Ausdrucklose* – de um objeto visado. Esse conceito trabalhado por Benjamin no ensaio “As ‘Afinidades Eletivas’ de Goethe”, de 1922, diz de um “aspecto intrinsecamente fragmentário do conhecimento histórico-linguístico” (FREITAS, 2006: 95). Em outras palavras, o *Ausdrucklose* se assemelha ao teor de incomunicabilidade de cada objeto que Benjamin anuncia no ensaio sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. Como já trabalhado, cada objeto se comunica ao homem e não se comunica, ao mesmo tempo, precisamente, devido à natureza monadológica do *teor de verdade* dos objetos. Um objeto não contém a verdade em sua totalidade, mas um fragmento dela, segundo o “Prefácio epistemo-crítico”. Um objeto qualquer contém um teor de comunicabilidade e um de incomunicabilidade, o que impede a coincidência entre materialidade e conhecimento, pois o conhecimento total desse objeto é tarefa impossível. Visto isso, nenhum objeto se apresenta enquanto uma verdade total, mas enquanto um fragmento de verdade que, monadologicamente relacionado com sua *atualidade*, anuncia seu *teor de verdade*. Aqui, volta-se à teoria benjaminiana do conhecimento, segundo a qual a verdade é fragmentada, porém monadológica, relacional, passível de ser tocada em sua historicidade. O *Ausdrucklose*, diz Freitas, seria “o que impede a coincidência entre materialidade e sentido” (FREITAS, 2006: 95), como anteriormente sinalizado.

O historicismo e o seu procedimento empático, nesses termos, tentaria ocultar uma incapacidade de estranhamento, ou seja, o temor do *sem-expressão* (Cf. FREITAS, 2006: 98). Um dos historicistas criticados por Benjamin nas *Teses*, Fustel de Coulanges adverte o historiador que pretende estudar uma determinada época da seguinte forma: o historiador deve estudá-la “sem pensar em nós, como se nos fossem completamente desconhecidos” (COULANGES, 2006: 10). São palavras que concordam com a crítica de Benjamin em sua VII tese sobre o conceito de história, que diz, precisamente, do temor do *sem-*

expressão. Esse temor de uma contaminação do passado pelo presente se encerra na pretensão científica, totalizante e sistemática do historicismo, uma das características anunciadas por Estevão Martins como comuns aos historicismos, mesmo em sua variedade. Essa pretensão científico-sistemática reduz a verdade histórica a uma construção poética sequencial-causal, progressiva, que, paradoxalmente, ignora a verdade como histórica. Procedimento que se pauta pela vontade em atingir a objetividade no processo de apreensão empática de um fato histórico em sua totalidade, haja vista a busca por uma história universal (europeia) própria ao historicismo.

O que, precisamente, esse procedimento empático ignora é a forma do tempo como uma forma diferente da forma da vida. Benjamin desenvolve sua historicidade a partir de um conceito de tempo que não é linear, como a vida orgânica é, mas um conceito de tempo que age por saltos, correspondências, curvas, desvios, dialeticamente originado do passado em direção ao *tempo-do-agora*. A vida histórica trabalha a partir desse tempo que tem como norte as *correspondências* com o *agora*.

Enquanto o historicista vai até o passado para poeticamente tecer as ligações causais entre os fatos, pressupondo sua totalidade, dessa forma, eternizando-os, o historiador materialista dialético proposto por Benjamin realiza a mesma historicização, mas a partir de outro conceito de tempo que já não permite o procedimento historicista pretensamente científico. O historicismo que pretende ver um “determinado momento, em sua realidade, em sua evolução específica” (RANKE, 1979: 146) é o alvo da crítica de Benjamin. Esse historicismo, dependente do conceito de Progresso, busca uma noção de unidade que surgiria de forma natural e espontânea a partir do emparelhamento de fatos, de forma causal (Cf. RANKE, 1979: 146-147).

Ronald Beiner, em “Walter Benjamin’s Philosophy of History”, lembra que os dois modos de se pensar e fazer história, diametralmente opostos ao que Benjamin alude nas teses VI e XII,

são: o historicismo de índole positivista-cientificista, tal qual o de Leopold von Ranke, o qual “seeks to contemplate ‘the way it really was’” (BEINER, 1984: 426), e, por outro lado, a visão histórica concordante com a filosofia dos românticos alemães, cuja palavra de ordem é “vida”. Uma visão na qual a vida tem primazia sobre a história, associada a Nietzsche e às suas considerações sobre as vantagens e desvantagens da história, diz que: “we need history, but not the way a spoiled loafer in the Garden of knowledge needs it.’ [Portanto] Ranke’s view corresponds to what Benjamin calls historicism, whereas historical materialism is firmly aligned with the conception of historical knowledge ascribed to Nietzsche” (BEINER, 1984: 427). O *historiador materialista benjaminiano* estaria então comprometido com a vida, não com uma apreensão do passado *tal qual ele foi – wie es eigentlich gewesen ist*. Além disso, essa possibilidade de apreender o passado em sua totalidade não existe para o *historiador materialista benjaminiano*. Os historicistas-positivistas estariam atrelados a conceitos de história incompatíveis com a vida; sua história, que vai até o passado para petrificá-lo, imortalizá-lo, seria “documento de barbárie” (Cf. *Teses 1*, 13).

Herbert Schnädelbach, em seu livro sobre a filosofia alemã de século XIX e início do XX – um recorte que abrange a história da filosofia pós-Hegel até Heidegger – destaca dentro do período três tipos de historicismo. Schnädelbach apresenta um método que se mostra esquemático, escolar, mas esclarecedor e útil, pois Benjamin, ao colocar a história subordinada à vida, não deixa de ser um historicista, como já dito, no sentido de que autoriza a história como fonte privilegiada de conhecimento do passado.

O primeiro (*historicismo*¹) seria aquele chamado comumente de positivismo dentro das ciências humanas, “is the value-free accumulation of material and facts without distinction between what is and what is not important, which nevertheless makes the claim to scientific objectivity” (SCHNÄDELBACH, 1984: 35). Portanto, *historicismo*¹, nessa concepção, é a mera coleção e

inventário de documentos e sua replicação inconsciente em forma de narrativa histórica. E esse exercício seria encarado pelos praticantes do *historicismo*¹ enquanto exercício isento de ação filosófica ou ideológica – seria, assim, puramente objetivo-científico. Nele, pretender-se-ia alcançar a História em sua forma e feição total. O segundo historicismo elencado por Schnädelbach (*historicismo*²) seria aquele que se refere à justificação teórica do *historicismo*¹; ele apregoaria o relativismo histórico, como sinalizado por Sérgio da Mata. Ele seria uma posição filosófica que “on the grounds of historically conditioned and variable nature of all cultural phenomena, rejects, indeed classifies as crude, all claims to absolute validity – be they of a scientific, a normative or an aesthetic kind” (SCHNÄDELBACH, 1984: 35). Os fatos históricos e suas conexões causais seriam os únicos alvos dessa forma de historicismo, que, colocado a termo, “faces us with the alternatives of being either barbarians with convictions or refined relativists” (SCHNÄDELBACH, 1984: 35). Por fim, a terceira forma de historicismo (*historicismo*³) “is the view that all cultural phenomena are to be regarded, to be understood and to be explained as historical. It is an essentially culturalist position, which is opposed to naturalism” (SCHNÄDELBACH, 1984: 36). O mundo humano, de acordo com esse ponto de vista do *historicismo*³ não é natural, mas produto da ação humana. E sua história, por consequência, não é uma sucessão de fatos, resultado do processo natural. Seus principais representantes foram aqueles da escola romântica: Hamann, Herder, Friedrich Schlegel. Os inimigos desse *historicismo*³, por sua vez, eram o iluminismo racionalista a-histórico, a doutrina dos direitos naturais do homem e a teologia ortodoxa. No aparato crítico-teórico do *historicismo*³, as filosofias do espírito subjetivo, objetivo e absoluto são substituídas pelas interpretações psicológicas e pela antropologia histórica. As histórias da arte, religião e filosofia também aparecem nesse cenário. Historicizar o homem foi a tarefa a que o *historicismo*³ se lançou. E historicizar o homem, em outras

palavras, é reduzir a razão à história. O homem se torna assunto da história e não mais importaria a ela eventos ou fatos descolados da ação do homem. O homem, nesses termos, enxerga seu próprio destino e o toma nas mãos; uma postura que vai de encontro a qualquer sistematismo, especialmente a teleologia do sistema hegeliano.

Nietzsche em sua segunda consideração extemporânea¹ compartilha esse ponto de vista, o do *historicismo*³. A ciência histórica do *historicismo*¹ e do *historicismo*², tão orgulhosa de sua objetividade, para Nietzsche, não contém nada além de cadáveres, impotentes, sem relação nenhuma com a vida, ou, em uma linguagem benjaminiana, com o presente do *tempo-do-agora*. A ciência histórica do *historicismo*¹ e do *historicismo*², segundo o filósofo, “is a sickness, and the remedy that is prescribed is that we should restrict our contact with history to the degree which is advantageous to life. ‘Life’ is itself the criterion” (SCHNÄDELBACH, 1984: 62). Nietzsche propõe uma ética da vida em detrimento do *historicismo*¹ e do *historicismo*², segundo ele, vazios de força vital. O fato é que o filósofo intempestivo era consciente de que a cientificidade, pretendida pela historiografia do *historicismo*¹ e do *historicismo*² era impossível. A história total do *historicismo*¹ e do *historicismo*² comportava mais semelhanças com a *Weltgeschichte* hegeliana do que seus praticantes pressupunham, conforme Nietzsche. E era a Hegel que eles pretendiam renegar. Nietzsche apostava, assim como Benjamin, que cada passado tem seu índice de cognoscibilidade no presente. Apostava, assim como Santo Agostinho, que tanto passado quanto futuro estão contidos no presente². Sumariamente, Nietzsche,

1 NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2003.

2 Santo Agostinho diz, em suas *Confissões* que talvez fosse “impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo de outra forma: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras.” Ver Agostinho; SANTOS, J. Oliveira;

consciente do caráter do tempo, prefere uma história ética com o presente à história desinteressada, científica, que, em última instância, é tarefa impossível.

(...) the fact that all history factually stands in a context of life and is also capable of distorting it, becomes in him [Nietzsche] the source of the normative superiority of life to history. Thus history loses its monopoly in giving direction to culture. (SCHNÄDELBACH, 1984: 63)

A *atualização* do passado no presente é, também, a proposta de Nietzsche. A vida, o presente mesmo enquanto *Jetztzeit*, é a medida da história. A ideia de história de Walter Benjamin, dessa forma, assemelha-se à proposta da filosofia da vida, por assim dizer, que, em Nietzsche, pretende subjugar a história à vida. O “excesso de história” presente no *historicismo*¹ e *historicismo*², para o qual Nietzsche chama a atenção, é tema também em Benjamin, e o texto sobre o conceito de história se dedica a ele.

O historicismo criticado nas *Teses* parece se confundir mesmo com o próprio conceito de História coetâneo (isso emerge apenas de uma leitura que enxerga a crítica ao passado do texto “Experiência e Pobreza” presente também nas *Teses*). Nessa crítica geral ao conceito de história, Benjamin coloca no mesmo patamar tanto as filosofias da história e os marxismos – cujo tempo da história seria o futuro – quanto o que ele chama de historicismo – cujo tempo da história visado é o passado em sua totalidade. Tanto passado em sua totalidade como futuro seriam assuntos para videntes (*Teses 1*, 20). O tempo de Benjamin seria apenas o *tempo-do-agora*. E a vida que nele pulsa estaria nas *marcas* presentes no agora. Essas *marcas*, para Benjamin, são do único tempo passível

PINA, A. Ambrosio de; RICCI, Angelo. Confissões; De magistro (do mestre). São Paulo: Abril Cultura, 1973. p248. Sobre o trato da questão ver também: KOSELLECK, R. Espaço de Experiência e Horizonte de expectativa: duas categorias históricas. RJ: Contraponto/PU[C]-RJ, 2006. pp309 e 310. RICOEUR, Paul. Tempo e narrativa. Campinas: Papyrus, 1994. Volume 1.

de ser observado, um tempo que se toca, sem tomar posse: o passado, em sua forma de fragmento.

Quando Benjamin interroga sobre a pertinência de um conhecimento que não diz algo à experiência coeva, ele parece se dirigir ao conhecimento sobre o passado, à história, entendida como conhecimento que visa apenas a conservação e não a revolução, no sentido do advento do *verdadeiramente novo* (Cf. *Passagens*, 516 [N 9a, 7]). A história, dessa maneira, apenas contribuiria para o mundo do homem tradicional, que é rejeitado por Benjamin. Em “Experiência e Pobreza”, Benjamin vislumbra ser inexorável a constante presença de passados auráticos no presente. E a única saída diante dessa inexorabilidade seria rejeitar a história, como ciência conservadora por excelência.

*É claro que nem todas as experiências podem ser
transmitidas pela palavra.
Há as que devem ser transmitidas de ser humano a
ser humano,
por um sussurro ou um olhar.*

(Elie Wiesel, Almas em Fogo: 201)

Desaturatizar e perviver o passado: sobre os vestígios (Spuren) e a possibilidade de uma história revolucionária

A ideia de um passado que sobrevive no presente não carrega em si grande novidade. Por outro lado, a compreensão de que esse passado *pervive*, ou seja, ele estava morto e foi reanimado por alguma força, essa sim, configura-se uma compreensão de passado propriamente benjaminiana. Como citado anteriormente, no texto sobre Eduard Fuchs, de 1937, sublinha Benjamin:

A compreensão histórica é entendida pelo materialista histórico como a pós-vida [*pervivência*] do objeto de compreensão, cujo pulsar se faz sentir até o presente. (BENJAMIN, 2012: 129)

A *pós-vida* do objeto é, precisamente, um dos aspectos pelo qual Benjamin destaca-se das epistemologias que se pautam pela ideologia do Progresso, pois, nessa ideia, a vida contida no passado e sua reanimação são os alvos do processo que Benjamin chama de *compreensão da história*. Enquanto a historiografia que se fia no Progresso como ideologia – historicismos, hegelianismos, até mesmo marxismos – fossiliza passados, indo até eles, inventariando-os, eternizando-os, o materialista histórico reanima a vida dos passados que saltam até o *tempo-do-agora*. A historiografia que Benjamin persegue lida com um passado morto, como qualquer passado, mas um passado que se permite *perviver*, precisamente, por sua *atualidade - Aktualität*.

Vida, aqui, aproxima-se, mas se diferencia daquele conceito dos Românticos alemães. No texto sobre a tarefa do tradutor, Benjamin lembra que os Românticos – menção a Friedrich Schlegel e Novalis – adquiriram a consciência de que as obras têm vida própria. Dessa vida própria, o mais alto testemunho é a tradução. Traduzir se compreende aqui enquanto ação de *perviver* uma obra, ou seja, traduzir é o ato que atenta para o procedimento de reanimar a vida de uma obra, segundo Benjamin, na autêntica tarefa do tradutor. Em contrapartida, tendo o historiador como tradutor, a tarefa do historiador autêntico, o *materialista histórico benjaminiano*, seria a de reanimar a vida do passado que salta até o agora, seria, portanto, a de *pervivê-lo*.

A *pervivência* do passado é resultado do trabalho do *historiador materialista benjaminiano*, e, para tanto, os vestígios – *Spuren* – são seu meio – *Medium*. (Tal *meio* material – *Medium* –, deve-se lembrar, contrapõe-se a um *meio* para determinado fim – *Mittel*.) *Spur* é precisamente a *marca* de um passado, de uma vida: “como a mão do oleiro na argila do vaso” (BENJAMIN, 1986: 205), uma marca física, empírica.

Não se deve, no entanto, confundir o *vestígio* benjaminiano com os *indícios* do conhecido paradigma indiciário de Carlo Ginzburg. Para este, os indícios são sinais de uma possibilidade de unificação narrativa, enquanto que para aquele os *vestígios* apontam para sua dispersão, o seu caráter exclusivamente imediato. Ginzburg entende que assim como a psiquiatria dos fins do século XIX, como um Sherlock Holmes, o historiador deve ter “por hábito penetrar em coisas concretas e ocultas através de elementos pouco notados ou despercebidos, dos detritos ou ‘refugos’ da nossa observação” (GINZBURG, 1989: 147). Esses elementos pouco notados são os vestígios, os indícios do que foi o passado perseguido pela imaginação do historiador. O autor chama ainda atenção para a “proposta de um método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores” (GINZBURG, 1989: 150). Ginzburg

afirma que o conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural, interpretativo, ou seja, uma construção *a posteriori*. No entanto, como observa Jaime Ginzburg, “necessariamente, a observação de uma sucessão temporal é uma condição para a interpretação, (...) trata-se, em particular, de apresentação de relações causais” (GINZBURG, 2012: 119). O paradigma indiciário de Carlo Ginzburg, portanto, não foge à lógica sistemático-narrativa de tornar significativo aquilo que antes não possuía significado pela via da causalidade e da mediação-significante. Se para Carlo Ginzburg os *vestígios* e *rastros* podem indicar a possibilidade de uma conclusão totalizante sobre o ocorrido, para Benjamin, não. O conceito de *vestígio* em Benjamin diz, precisamente, da dinâmica operacional do *historiador materialista* autêntico, em contraponto aos historicismos totalizantes, caminho que Carlo Ginzburg parece apontar.

O conceito de *vestígio*, ou *marca*, presente especialmente na obra tardia de Benjamin, entrecruza-se com outro conceito benjaminiano também de sua obra tardia, a saber, o conceito de *aura*. Ambos os conceitos são ligados pela ideia comum de referência à ausência e são conceitos-chave de sua teoria da história. Em “Experiência e Pobreza” e “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, Benjamin encontra no passado uma aura. Essa aura o envolve e faz da história um objeto da tradição, apenas. Questão delicada, que Georg Otte discute:

Apesar da lucidez (nem sempre transparente) com que Benjamin analisa a modernidade, cabe ressaltar que sua apologia de uma modernidade sem aura, talvez necessária num primeiro momento de reflexão, carece de um posicionamento adequado no que diz respeito à relação entre presente e passado. Tanto em “Experiência e Pobreza” quanto em “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, a crítica ao culto de uma pseudoexperiência, de uma falsa tradição cujos vestígios levariam a um passado que perdeu seu significado para o presente, acaba na defesa de um presente purificado de qualquer resíduo do passado.

(OTTE, 2012: 79)

Otte aponta, de forma precisa, para o descontentamento de Benjamin com a história, enquanto ciência conservadora por excelência, presente em “Experiência e Pobreza” e “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. Também, ilumina o fato de que, para Benjamin, esse descontentamento surge a partir de passados auráticos, ou seja, que servem apenas à renovação do mesmo, não ao advento do novo. Adiante, no artigo citado, Georg Otte sinaliza sua leitura de que, nas *Teses*, Benjamin estaria adotando um “posicionamento novo” sobre o passado (Cf. OTTE, 2012: 80), em relação à “Experiência e Pobreza” e ao texto sobre a queda da aura da obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica. Em outras palavras, nestes dois últimos textos aludidos, Benjamin estaria desinteressado no passado, enquanto que, nas *Teses*, o passado, ao contrário, seria objeto de extremo interesse, segundo Otte. No entanto, o juízo de Otte sobre a questão pode ser colocado em diálogo com outro, a saber, o de que Benjamin, em todos os três textos se interessaria pelo passado, pois enxergaria nele, e somente nele, a força vital para o advento do novo que ele tanto busca – a revolução à moda benjaminiana, nos termos sociais e epistemológicos. E, além disso, nas *Teses*, Benjamin não deixaria de lado seu julgamento sobre a modernidade e sobre a história, notadamente em “Experiência e Pobreza”, e avançaria em sua crítica propondo um caminho para desaturar o passado, tirá-lo do domínio da tradição. Essa última, portanto, seria uma leitura que enxerga teoria da história nas *Teses*, uma continuidade da crítica epistemológica de Benjamin com os olhos fixos sobre o conceito de história. As *Teses* não diriam somente de uma pura crítica política. Em “Experiência e Pobreza” e “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, Benjamin, nesse sentido, constataria a situação da história praticada pela historiografia coeva, enquanto ciência da tradição, que visaria apenas os passados auráticos.

Nas *Teses* a constatação se assevera e algo muda. O que muda é a presença de uma proposta de *desauratização* do passado. Por essa leitura, não haveria mudança de postura em relação ao passado, pois ele continuaria como centro da discussão, justamente, por Benjamin entender que, nele, no passado, residem as forças messiânicas. E o desejo de Benjamin de uma purificação do presente dos passados auratizados, como sugere Otte, permanece desejo nas *Teses*; pois o que propõe as *Teses*, senão uma purificação do passado? Escovar a história a contrapelo não seria, precisamente, visar os passados carregados de força messiânica, enquanto *vestígios* puros, em detrimento dos passados cujos *vestígios* são auráticos?

Como já apontado, aura e *vestígio* são conceitos limiares, que se relacionam. Por isso, uma distinção a partir das semelhanças é necessária para que um não se comporte como o outro, pois um *vestígio* pode comportar-se como aura. Vale lembrar que o conceito de aura, ora trabalhado, diz respeito ao primeiro conceito esboçado por Benjamin em “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, a saber, “aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja” (JANZ, 2012: 13). Como sublinha Rolf-Peter Janz, a aura é um fenômeno que fala de categorias do tempo e do espaço, algo que está perto, porém longe, algo único. Benjamin, não obstante, torna complexa tal relação em um fragmento da obra das *Passagens*. Nesse fragmento, a “mesma estrutura paradoxal entre distância e proximidade, que caracteriza a aura, também é atribuída ao rastro” (JANZ, 2012: 19), sinaliza Janz.

Rastro e Aura. O rastro – *Spur* – é a aparição de uma proximidade, por mais longínquo esteja aquilo que o deixou. Aura é a aparição de algo longínquo, por mais próximo esteja aquilo que a evoca. No rastro, apoderamo-nos da coisa; na aura, ela se apodera de nós. (*Passagens*, 490 [M16a, 4])

No fragmento, visivelmente, ambos os conceitos, aura e *vestígio* apontam para a presença de algo que não está presente. No entanto, uma diferença é apontada por Benjamin, ao fim do fragmento. A aura exerce um poder sobre aquele que a apreende, enquanto que o *rastro* se sujeita ao domínio de outrem. E é, precisamente, a essa diferença que o *historiador materialista* deve estar atento. *Enquanto o historiador que serve à tradição – historicista-positivista – deixa-se seduzir pela aura do passado, e apenas as presenças auráticas do passado lhe interessam, o historiador materialista benjaminiano ocupa-se com vestígios, que se confundem, nas Teses, com ruínas, resultado da civilização e da cultura que, pela leitura de Benjamin, nada mais são que barbárie* (Cf. *Teses 1*, 13).

*Já não coleciono selos. O mundo me inquiliza.
Tem países demais, geografias demais.
Desisto.
(...)
Agora coleciono cacos de louça
quebrada há muito tempo.
Cacos novos não servem.
Branco também não.
Têm de ser coloridos e vetustos,
desenterrados – faço questão – da horta.
Guardo uma fortuna em rosinhas estilhaçadas,
restos de flores não conhecidas.
(...)
um ouro desprezado
(...)*

(Carlos Drummond de Andrade, "Coleção de Cacos")

Colecionador e trapeiro: propostas para um historiador materialista autêntico

Tanto o colecionador – *der Sammler* – quanto o trapeiro – *chiffonnier* – são personagens que se apresentam no trabalho das *Passagens* como semelhantes ao historiador. O trapeiro, uma figura típica da Paris do *XIXè siècle*, aparece pouco na obra das *Passagens*, mas se relaciona quase que imediatamente com o colecionador, figura mais bem trabalhada nas passagens a quem Benjamin reserva um convoluto próprio, o convoluto H. O trapeiro seria uma espécie de colecionador; o colecionador, por sua vez, um trapeiro em potencial. Ambos lidam com objetos colecionados. O interesse de Benjamin está na forma com que cada um deles se relaciona com sua coleção, pois nessa relação se encontra o caráter conservador ou revolucionário-inovador destes que, nos termos do próprio Benjamin, assemelham-se ao historiador.

É decisivo na arte de colecionar que o objeto seja desligado de todas as suas funções primitivas, a fim de travar a relação mais íntima que se pode imaginar com aquilo que lhe é semelhante. Essa relação é diametralmente oposta à utilidade e situa-se sob a categoria singular da completude. O que é esta “completude” <?> É uma grandiosa tentativa de superar o caráter totalmente irracional de sua *mera existência* [*presença*] [*blossen Vorhandenseins*] através da integração em um *sistema histórico* [*historisches System*] novo, criado especialmente para este fim: a coleção. E para o verdadeiro colecionador, cada uma das coisas

torna-se neste sistema uma enciclopédia de toda a ciência da época, da paisagem, da indústria, do proprietário do qual provém. O mais profundo encantamento do colecionador consiste em inscrever a coisa particular em um círculo mágico no qual ela se *imobiliza* [se torna *petrificada* – *erstattet*] enquanto a percorre um ultimo *estremecimento* [excitação – *der Schauer*] (o estremecimento de ser adquirida). (*Passagens*, 239 [H 1a, 2])

O objeto a ser colecionado, segundo o fragmento citado, deve ser destituído de qualquer função original. Esse objeto deve ter a função semelhante a de um trapo. O que antes fora um objeto com uso definido, comporta-se como um trapo para o colecionador autêntico. E o método para extrair do objeto-trapo sua existência autêntica, retirando-o de sua *mera presença*, é o choque dialético com sua *atualidade*. No fragmento citado do trabalho das *Passagens*, esse *choque* dialético chama-se *estremecimento*, *excitação*, algo semelhante à *cognoscibilidade*, anteriormente trabalhada.

O objeto sem valor, o trapo, evoca a figura do trapeiro, pouco presente na obra benjaminiana, mas decisivamente uma peça-chave para sua teoria da história. No convoluto J, dedicado à Baudelaire, uma citação de Félix Pyat, o revolucionário, jornalista e escritor, evoca o *chiffonnier* de Paris. Trata-se da citação de uma passagem da peça teatral escrita por Pyat de nome *Le Chiffonnier de Paris – O Trapeiro de Paris* –, cujo teor da citação compara o trapeiro a Diógenes, o filósofo cínico da antiguidade clássica, no sentido de que ambos fazem da pobreza sua virtude (Cf. *Passagens*, 425-426 [J 88 / J 88a, 1]). Além da imediata conexão com as massas que o trapeiro estabelece por seu ofício, pelo material que arregimenta ser o “o vômito confuso da gigante Paris” – “Vomissement confus de l’énorme Paris” (BAUDELAIRE, 1996: 142) –, a pobreza, a falta de sentido imediato de todos os trapos que carrega o trapeiro fazem dele, por esses termos, o colecionador ideal, para Benjamin. “É pouca coisa Paris vista no cesto do trapeiro... E dizer que tenho toda Paris, ali, naquele balaio”

(*Passagens*, 427 [J 88a, 4]). Paris do século XIX, objeto do trabalho das *Passagens*, estaria, ali, de uma forma específica, no balaio do trapeiro.

Esse colecionador-trapeiro é diferente do colecionador burguês. O burguês coleciona os objetos para expô-los em sua estante, cujo lugar de cada objeto guarda a etiqueta que o eterniza, procedimento já apontado como historicista-positivista. O trapeiro, colecionador que faz uso do método materialista dialético, pelo contrário, destitui seus objetos de qualquer valor, de qualquer sentido. Feito trapos, esses objetos estão livres para reanimar o passado ao qual pertencem. O *historiador materialista* autêntico assemelhar-se-ia ao colecionador-trapeiro. O objeto dos dois são os passados a serem colecionados como trapos.

O que interessa à teoria da história de Benjamin, nesse fragmento, de fato é a forma pela qual os objetos colecionados se relacionam com o colecionador, pois, como apontado inicialmente, nessa relação reside o caráter do colecionador, se burguês ou revolucionário. E essa relação mostra, exatamente, se o objeto porta uma presença aurática ou não.

Para evidenciar a relação entre colecionador e trapeiro e seus objetos, basta observar o caráter inútil que os objetos colecionados devem possuir, segundo Benjamin. O colecionador deve retirar do objeto seu teor de uso. Ele deve possuir tal objeto (como uma *marca*), não se deixando possuir por ele (como uma presença aurática); deve, assim, tê-lo como *vestígio* do passado. Dessa forma, o colecionador autoriza o processo pelo qual o objeto adentra a vida do *tempo-do-agora*. Pois, segundo Benjamin, “o verdadeiro método de tornar as coisas presentes é representá-las [*imaginá-las*] em nosso espaço (e não nos representar [*imaginar - vorzustellen*] no espaço dela)” (*Passagens*, 240 [H 2, 3]). Aqui, Benjamin persiste em lembrar que o movimento próprio ao tempo histórico é o de acolher o passado no presente, pois são os passados que saltam para o presente, não o presente que vai até o passado.

Irving Wohlfarth, em texto sobre o historiador-*chiffonnier*, contrapõe o historiador-trapeiro materialista com o historicista-positivista, justamente, evidenciando a potencialidade de *atualização* contida em cada método. Os dois historiadores colecionam passados. Porém, enquanto o segundo inventaria esse passado, inserindo-o no que Benjamin chamou de tempo homogêneo e vazio, ou depositando esses passados na estante do colecionador burguês, o historiador-trapeiro materialista lida com um passado particular de acordo com a dialética do *tempo-do-agora*. Uma das características básicas do método historicista-positivista é o esquecimento do presente que, segundo tal procedimento, aperfeiçoa a empatia com o passado. Nesse chamado ao esquecimento do presente, precisamente, Benjamin enxerga a fraqueza do método que, por isso, privaria a historiografia de vida, tanto vida presente, quanto vida passada. Para reativar alguma vida do passado seria preciso ativá-la pela força messiânica, nos termos benjaminianos, que se anuncia apenas com o *choque* ou a *excitação* do passado em sua relação com o *agora de sua cognoscibilidade* – ou seja, em sua *atualização*. Um método que exige um esquecimento do presente destitui de qualquer força sua *atualização* que, segundo Benjamin, não passaria de *presentificação* (Cf. WOHLFARTH, 1986: 153). Parte turista, parte arqueólogo, o historicista-positivista visaria reviver o passado por esse ato de empatia.

There is, in other worlds, an *unconscious historicist*, as well as a *conscious materialist* version of the historian as rag-picker. Where the latter “blasts” (heraussprengen, GS, 5, 594) he finds out of the “homogeneous course of history”, rescues them their context, the former arbitrarily “picks out” (herausgreifen, GS, 5, 594) some inert object, only to place it back into that continuum. (WOHLFARTH, 1986: 153)

Wohlfarth compreende o *historiador materialista* e o historicista como, respectivamente, consciente e inconsciente.

Consciência ou inconsciência que, segundo Benjamin, diz respeito à forma autêntica do tempo, já que é na estrutura ou *forma* do tempo que reside seu comportamento. E essa estrutura, ou forma, para Benjamin, nada mais é que uma estrutura monadológica, ou seja, uma estrutura desestruturada, uma *forma* que salta de mônada à mônada, a partir das excitações que cada passado exerce sobre os *agoras*.

Os dois historiadores, historicista-positivista e *materialista histórico*, seriam semelhantes: os dois, colecionadores. Wohlfarth denomina ainda os dois trapeiros. Porém, seria o historicista também trapeiro? Caso se compreendesse que trapeiro seria aquele que destitui o objeto de seu uso, tornando tal objeto um trapo (desaureando-o, tomando posse dele, não se deixando possuir por ele), vazio de valor, o trapeiro poderia ser apenas o *materialista histórico* que, justamente por ser consciente da estrutura do tempo, promoveria o choque desse objeto com seu *agora*, propiciaria sua relação monadológica no *agora de sua cognoscibilidade*. O historicista-positivista, por sua vez, inconsciente da estrutura do tempo, desconheceria tal procedimento e, por isso, não seria um trapeiro (ele se deixaria possuir pela aura do passado). Assim, ambos seriam colecionadores, atitude própria de um historiador, porém, apenas o *materialista histórico* autêntico assemelhar-se-ia a figura do *chiffonnier*.

*Foi ontem, e é o mesmo que dizermos, Foi há mil
anos, o tempo não é uma corda que se possa medir
nó a nó, o tempo é uma superfície oblíqua e
ondulante que
**só a memória é capaz de fazer mover e
aproximar.***

(José Saramago, O evangelho segundo Jesus Cristo,

137)

**O tempo autenticamente histórico:
tempo que adentra o passado
como tempo-de-sonho (*Zeit-traum*)**

Vasculhar a memória, abrir os olhos e tatear o ambiente. Atitude simples, mas própria do despertar. Essa ação corriqueira, retratada logo no início do primeiro volume da obra *Em busca do tempo perdido* de Marcel Proust, *No caminho de Swann*, assemelha-se à atitude de alguém que, interrogado, busca em sua experiência colecionada a resposta a qualquer que seja a questão, reencontrando recordações. As primeiras páginas de *No caminho de Swann* anunciam o tema onipresente na obra, a memória. Por ela, surgem os eventos de uma vida que não é descrita como, de fato, foi, mas é contada como uma vida lembrada por quem a viveu. E lembra Benjamin: “um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo que veio antes e depois” (BENJAMIN, 1986: 37).

A obra de Marcel Proust impressiona fortemente o espírito de Benjamin. Seu texto de 1929, “A imagem de Proust”, diz claramente de um crítico apaixonado por seu objeto de crítica. Benjamin, em meio ao “Nilo de elogios” a Proust, constata que a monumental obra “transborda nas planícies da verdade, para fertilizá-las” (BENJAMIN, 1986: 36). De fato, os motivos proustianos tomam conta da obra de Benjamin a partir de sua leitura. A temporalidade proustiana se faz sentir no aparato crítico

das *Passagens* e, especialmente, em “Sobre o conceito de história”. Nesses textos, particularmente, a partir da visada proustiana sobre o tempo, Benjamin desenvolve uma série de digressões que culminam na proposta de consciência do tempo que destituiria da história sua força perpetradora da tradição, enquanto ciência conservadora por excelência. Uma consciência que retira o historiador do espaço dos passados auráticos para adentrar o espaço do que Benjamin chama de tempo autenticamente histórico. Se a temporalidade possui caráter descontínuo, que desde os tempos de juventude Benjamin persegue, apenas em Proust, ele encontra sua objetivação naquilo que poderia se tornar, para ele, um método: o despertar.

Benjamin enxerga na obra de Proust a forma de escapar da esfera do vivido e adentrar a esfera do tempo. O comportamento que a lembrança possui seria a chave para conhecer aquilo que não tem limites: o *tempo histórico autêntico*.

A falta de limites do tempo da lembrança, no entanto, não necessariamente remete a possibilidades infinitas; antes, essa falta de limites insere-se no registro da embriaguez. Não seria o tempo infinito o que Proust apresenta em sua obra, mas o tempo entrecruzado, o tempo saltitante das *correspondances* de Baudelaire. Esse tempo entrecruzado, segundo Benjamin, corresponderia à fisionomia real do tempo, em detrimento de uma forma linear, cujo testemunho mais aparente são o envelhecimento e a morte (Cf. BENAJMIN, 1986: 45).

O tempo histórico autêntico, temporalidade própria à lembrança e ao movimento da memória, é desenvolvido na obra de Benjamin a partir de Proust e à luz da psicanálise de Sigmund Freud. Sobre essa temporalidade, em *Édipo e o Anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*, Sérgio Paulo Rouanet realiza um profundo debate acerca das incursões psicanalíticas que Benjamin propõe em sua obra tardia. A dimensão psicologizante de seu pensamento está presente já em seus textos de juventude, mas é, em sua obra tardia, que o pensador alemão aprofunda sua análise

da “modernidade que dorme” segundo parâmetros do então recente trabalho de Freud, elencando uma série de problemas próprios à modernidade, que perpassam a memória, a lembrança e o esquecimento e, por outro lado, desenhando os métodos para a análise das questões levantadas.

Rouanet, em sua obra, ao analisar a relação que Benjamin propõe entre *choque* – as excitações dos sentidos do indivíduo de forma a promover traumas – e atrofia da *experiência coletiva* – *Erfahrung* –, traça o caminho de sua interpretação pela via freudiana tomada pelo próprio Benjamin. Nos textos sobre Baudelaire, no *Passagens*, no texto sobre a obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica, em “O Narrador” (textos datados dos anos de 1930), a partir de uma visão freudiana-marxista, Benjamin calcularia que a *experiência coletiva* na modernidade, por uma diversidade de motivos, estaria atrofiando em detrimento de uma *experiência do agora*, de uma vivência desmemoriada, uma *experiência vivida fugaz* – *Erlebnis*. A memória estaria perdendo sua atividade na modernidade em relação à consciência do agora, segundo a leitura de Benjamin sobre o caráter da modernidade. Essa perda na atividade da memória da qual Benjamin fala, na leitura de Rouanet, advém da máxima freudiana de que memória e consciência são excludentes e, a partir do momento em que a experiência do presente moderno, da consciência, está saturada de excitações, choques próprios à modernidade, a memória perde sua atividade. Porque segundo essa visão das relações entre memória e consciência, os traços mnêmicos (traços da experiência que são guardados na memória de forma voluntária ou involuntária), ao passarem à consciência, são sublimados da memória pela sua conscientização. Assim, um indivíduo, tal como o indivíduo moderno, que estaria sujeito a constantes choques, ou em constante estado de atenção sensorial, tem uma quantidade menor de traços mnêmicos absorvidos pela memória, devido, justamente, ao estado de constante consciência a que está submetido.

A consciência está pois continuamente mobilizada contra a ameaça do choque, donde Benjamin conclui que quanto maiores os riscos objetivos de que esse choque venha a produzir-se, mais alerta fica a consciência, o que significa, aceita a tese da relação inversa entre consciência e memória, que esta se empobrece correspondentemente, passando a armazenar cada vez menos traços mnêmicos. (ROUANET, 1981: 45)

Em *A interpretação de Sonhos*, Freud parte da ideia de que a consciência surge *em lugar* dos traços mnêmicos: traços da experiência que são armazenados na memória de forma involuntária ou voluntária desde a experiência mais remota da existência individual (Cf. FREUD, 1987: 570). Chama-se atenção ao *em lugar* que Freud utiliza. A consciência seria fugaz e momentânea; a memória, pelo contrário, contém a propriedade da perenidade, permanência. Se a memória conserva e a consciência faz esvaírem seus traços, uma vida de choque e constante consciência seria uma vida tão fugaz quanto o caráter dessa consciência. Esse é, portanto, o motivo pelo qual a *experiência coletiva* – *Erfahrung* –, que depende da memória, se perde na modernidade em detrimento das *experiências vividas* – *Erlebnis* –, momentâneas, resultado dos choques constantes que obrigam o indivíduo a se conformar ao estado de alerta, exigência moderna. Dessa forma, a pobreza da experiência coletiva se alastra dentro da modernidade, pois, como lembra Benjamin em “Experiência e Pobreza”: “abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las muitas vezes a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’” (BENJAMIN, 1986: 119). A atualidade, em seu sentido raso de *presentificação*, que destrói a experiência coletiva se impõe ao ritmo do caráter sensorial aguçado da modernidade. É como diz uma citação de Theodor Reik, eminente psicanalista naturalizado norte-americano e um dos primeiros estudantes de Freud, presente em citação do convoluto “K” da obra das *Passagens*: “A memória [*Gedächtnis*] é essencialmente conservadora, a

recordação [*Erinnerung*] é destrutiva” (*Passagens*, 447 [K 8, 1]). Recordar, pois, destrói os traços mnêmicos que são elevados até a consciência, humanizando-os, transformando-os em conhecimento. Esse conhecimento é caro ao historiador materialista benjaminiano, em seus sentidos metodológico e político.

Quanto ao estado de sono no qual, segundo Benjamin, a modernidade se encontra, cabe a produção de sonhos. O sonho, na acepção benjaminiana, se limitaria a repetir conteúdos da experiência passada de forma não criativa em um círculo vicioso – o eterno retorno, pois cada produção onírica seria uma representação de traços passados. Vale lembrar que, o sonho é regressivo por natureza (Cf. FREUD, 1987: 572). Ele olha para o passado, rememorando os fragmentos sem valor, pequenos e imperceptíveis do passado recente e do recalcado (Cf. FREUD, 1987: 55). Os sonhos seriam dependentes e autônomos em relação à vida de vigília, dependentes por se referirem a ela e autônomos por revelarem o inconsciente, ou, em outras palavras, as reminiscências inalcançáveis pela via consciente. No sono e nos sonhos da modernidade, portanto, observa-se *fantasmagorias*, reproduções conscientes e inconscientes do passado que, pelo choque, a modernidade destrói em sua rememoração, atualização fantasmagórica, pois o *período* – *Zeitraum* – da modernidade europeia tratado por Benjamin comporta-se como um *Zeit-traum* – *tempo-de-sonho*¹. Nesse *Zeit-traum* “a consciência individual se mantém cada vez mais na reflexão, enquanto a consciência coletiva mergulha em um sonho cada vez mais profundo” (*Passagens*, 434 [K 1, 4]). Portanto, o indivíduo aliena-se, a cada minuto, de sua coletividade e a coletividade, também a cada minuto, aliena-se do caráter subjetivo do indivíduo. A reflexão do indivíduo sobre o coletivo e do coletivo sobre o indivíduo se torna, dessa forma,

¹ Benjamin brinca com quatro termos do alemão (*Zeit* [tempo], *Raum* [espaço], *Traum* [sonho], *Zeitraum* [período de tempo]) para criar um neologismo, *Zeit-traum*: *tempo-de-sonho* ou *período-de-sonho*.

impossível. O empobrecimento da experiência coletiva resultaria dessa e nessa relação.

O sono, paradoxalmente, condiz com o estado ultrasensível da modernidade sujeita a constantes choques. O sono e os sonhos que dele derivam são expressão do universo onírico e mitológico que a ideologia do Progresso fomentou na modernidade. A ultrasensibilidade e a consciência extremada do indivíduo moderno não permitem que ele se conforme como um ser memorial, logo, a dificuldade em apreensão de seu passado é alta. A partir disso, a proposta de Benjamin se torna mais clara. A proposta benjaminiana seria a de um despertar *a partir* do sonho. Como a experiência coletiva se mostra pobre na modernidade, o trabalho de rememorar o passado só pode se realizar *no* sono e *em* seus sonhos, precisamente, porque apenas neles persistem os traços mnêmicos, ausentes na memória voluntária. O historiador que visa a modernidade, como propõe Benjamin, deve se assemelhar ao intérprete de sonhos (Cf. *Passagens*, 506 [N 4, 1]).

O que o Progresso técnico e sua expressão espiritual (o mito do Progresso) trazem até a modernidade são sonhos, fruto de um sono profundo. A ideia de Progresso que se pauta pela Razão técnica se circunscreve num universo onírico, tal como os sonhos que emergem do sono. O sonho do Progresso é tão irracional quanto os sonhos oriundos de um sono qualquer. Cabe ao historiador materialista, portanto, ser o intérprete desses sonhos. E o método benjaminiano, para tanto, é o “despertar”. Esse método propõe o recordar para despertar, pela via de um procedimento que se assemelha ao próprio movimento objetivo do despertar do corpo humano após o sono: “Elaborar o ocorrido na recordação do sonho! – Quer dizer: recordação e despertar estão intimamente relacionados. O despertar é, com efeito, a revolução copernicana e dialética da rememoração” (*Passagens*, 434 [K 1, 3]). Rememorar o passado da modernidade, destruí-lo enquanto lembrança tornando-o à consciência, só seria possível ao se visar esse passado enquanto sonho. Os sonhos, como analisa Freud, comportam a

propriedade de suscitar conclusões impossíveis na vigília (Cf. FREUD: 1087: 100) e, também, possuem o objetivo de libertar o indivíduo dela. Essas duas proposições concordam com a ideia benjaminiana de que “existe um saber ainda-não-consciente do ocorrido, cuja promoção tem a estrutura do despertar” (*Passagens*, 434 [K 1, 2]), pois o movimento do despertar guarda as características da conscientização do tempo, em seus contornos autênticos.

O método do despertar, núcleo epistemológico do convoluto K da obra das *Passagens* e procedimento central da teoria da história de Benjamin, encontra-se precisamente na obra de Proust. Dela, Benjamin retira todo seu arcabouço teórico-crítico sobre o despertar. Jeanne-Marie Gagnebin, em “Entre sonho e vigília: quem sou eu?”, texto que funciona como posfácio de *No caminho de Swann*, tece uma leitura do tema principal da obra de Proust, a memória, que, como já sugerido, relaciona-se de forma imediata com o despertar. Gagnebin lembra que o movimento próprio do ser-no-tempo é o de lembrar, esquecer, ausentar-se de sua consciência, entregar-se ao sono, sonhar e despertar. Todos esses conceitos são trabalhados por Proust a partir da experiência do próprio corpo humano em sua sensibilidade, pois Proust, enquanto uma espécie de epistemólogo, anuncia que “o espírito não é um soberano absoluto (...) ele depende do corpo, dos sentidos e dos outros” (GAGNEBIN, 2006: 558). Ao termo, Proust vai de encontro à filosofia clássica e renuncia à Razão supra-histórica. Ele reencontra o homem em sua forma primeva, a dos sentidos. E é a partir do universo dos sentidos que Proust desenvolve sua temporalidade entrecruzada, que se coloca no limiar entre uma ideia física e uma metafísica de tempo.

Como aponta Gagnebin, os sentidos e o corpo são, em Proust, a *origem* da temporalidade da memória, do conhecimento próprio à rememoração e à conscientização. Essa ideia se corresponde com a concepção de conhecimento de Franz Rosenzweig, presente na *Estrela da Redenção*, mais uma vez

anunciando as afinidades entre ele e Benjamin, que compartilham o ambiente intelectual judeo-alemão de início do século XX. Rosenzweig visa o conhecimento em sua forma físico-metafísica, que, da mesma forma que a ideia de tempo proustiana, tem no corpo e nos sentidos sua *origem*. A verdade de qualquer conhecimento, segundo Rosenzweig, parte da crença que o que se compreende como verdade é uma verdade. Algo que, a princípio, pode soar redundante esconde o saber de que a realidade se confunde com a verdade, precisamente, pelo fato de que o intelecto possui uma fé inexorável em si mesmo. Portanto, a crença, base de qualquer verdade, faz com que, imediatamente, a verdade corresponda à realidade. “Thus is not the fact in which we trust, but its trustworthiness – Vertrauenswürdigkeit” (ROSENZWEIG, 1971: 387). Portanto, por essa concepção de Rosenzweig, a verdade surge de uma *confiabilidade* nos sentidos, no corpo e em sua potência de desvelar e absorver a realidade em sua forma empírica. “The self-confidence of the intellect, which is customary with the master of philosophy, is quite justified. But is justified only because it rests on the confidence on the whole man, of whom intellect is but a part” (ROSENZWEIG, 1971: 388). Em Benjamin, a ideia de que a *fiabilidade* de certa realidade conduz ao que se nomeia como verdade e que essa *confiabilidade* surge na relação erótico-corporal da realidade empírica com os próprios sentidos, apresenta-se exatamente em sua concepção de conhecimento não-mediado. Tal concepção se corresponde com o caráter imediato do conhecimento desenvolvido no “Prefácio epistemo-crítico”, segundo o qual a verdade se *apresenta* pelo trabalho do *cientista filosófico*, cuja tarefa é absorver a realidade empírica e *reformá-la*. É, também, essa ideia de verdade, oriunda de uma experiência sensorial, que desdobra a temporalidade descontínua, autenticamente histórica, segundo Benjamin.

Um episódio desse primeiro volume da obra *Em busca do tempo perdido* se configura como eixo central dessa ideia de tempo

que possui o corpo como *origem*, um tempo dança² entre a vida e a eternidade: o episódio da *madeleine*. Benjamin chama a atenção para esse episódio, especialmente, no convoluto K da obra das *Passagens* (Cf. *Passagens*, 447 [K 8a, 1]), onde discorre sobre os motivos até aqui elencados, cujo tema principal é a temporalidade da memória. Essa temporalidade está, segundo Proust, potencialmente contida em cada lembrança.

Essas lembranças ficam como que congeladas, como mortas “para sempre” nos diz o narrador; e isso até um final de tarde de inverno, quando, voltando para casa desanimado e tremendo de frio, ele aceita, *contra seu hábito e por acaso*, uma xícara de chá com um bolinho seco – a famosa *madeleine* – que sua mãe lhe propõe. Mal ele provou do chá com o bolo tem um sobressalto, sente “um prazer delicioso” invadi-lo, fica como que ofuscado, sente-se feliz, imortal. Ao final de uma longa interrogação, verdadeira busca espiritual cheia de obstáculos e de dificuldades, o narrador reconhece finalmente a lembrança evocada pelo sabor do chá e do bolo (uma experiência sensorial análoga a que tinha quando sua tia-avó lhe oferecia as mesmas iguarias nas manhãs de domingo antes da missa em Combray). Essa lembrança involuntária, enterrada sob diversas camadas de esquecimento e indiferença, lhe descortina subitamente uma outra possibilidade de acesso ao passado e suas riquezas insuspeitadas. (GAGNEBIN, 2006: 553-554)

A sensação de prazer do *déjà vu* que descreve Proust, sensação que se origina, precisamente, na relação erótico-corporal entre a *madeleine* e o narrador, filia-se à mesma sensação de *excitação* que uma imagem do passado é submetida ao se encontrar com uma *correspondência* no agora e *atualizar-se*. O caminho que a recordação traça parte do tatear o presente ao

2 Ref. ao trabalho “A *dansa* dos tempos”. Neste texto, o tempo em *Grande Sertão: Veredas* é trabalhado segundo o signo da descontinuidade, como propõem Benjamin e Proust. Ver: COSTA, Lorena Lopes da; STARLING, Heloisa Maria Murgel. A *dansa* dos tempos em *Grande Sertão: Veredas*: história, literatura, crítica literária e linguagem. 2012. 272 f., enc. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

encontro de uma reminiscência do passado. Essa reminiscência salta, de onde estiver, até o presente experimentado, no *agora da cognoscibilidade – Jetzt der Erkennbarkeit* (Cf. *Passagens*, 505 [N 3, 1]). Um passado que estava morto, como diz o narrador de Proust, é reanimado, ele encontra sua pervivência em um index material que escondia seu caráter de *vestígio* do passado até ser conhecido como tal, exatamente, na relação entre corpo e realidade empírica.

A relação sensorial presente no episódio da *madeleine*, não é descrita uma única vez na obra de Proust. Outro episódio que aborda essa mesma relação dá-se quando o narrador desperta de um sono do qual se sabe apenas pela descrição de quem o sonhou. Cita-se a passagem da obra de Proust selecionada pelo próprio Benjamin:

Quando eu acordava assim, e meu espírito se agitava, sem sucesso, tentando saber onde eu me encontrava, tudo girava ao meu redor na escuridão: as coisas, os países, os anos. Meu corpo, entorpecido demais para se mover, procurava reconhecer, pela forma de seu cansaço, a posição de seus membros, para perceber a partir deles a direção da parede, o lugar dos móveis, para reconstruir e nomear o local em que se encontrava. Sua memória, a memória de suas costelas, de seus joelhos, de seus ombros, apresentava-lhe sucessivamente os vários quartos em que dormira, enquanto em torno dele rodopiavam nas trevas as paredes invisíveis, mudando de lugar conforme o cômodo imaginado. E antes mesmo que meu pensamento ... tivesse identificado o aposento ..., ele – meu corpo – lembrava-se, para cada quarto, do tipo de cama, do lugar das portas, de como a luz do dia entrava pelas janelas, da existência de um corredor, com o pensamento que tivera ao adormecer e que reencontrava ao despertar. (*Passagens*, 448 [K 8a, 2])

O torvelinho confuso em que se encontra o narrador de Proust, engendrado pelo início do despertar, dissolve-se no momento em que ele, o narrador, promove o contato entre o tato e a lembrança, reencontrando o lugar que habita. Pois “um homem

que dorme mantém em círculo em torno de si o fio das horas, a ordem dos anos e dos mundos. Ao acordar consulta-os instintivamente” (PROUST, 2006: 22). Ao concluir seu despertar, o narrador de Proust sente que o que antes rodopiava no limiar do tempo e das formas se *imobiliza* ao seu redor pelo trabalho da rememoração, próprio à relação sensorial entre corpo e ambiente. Esse processo do despertar se corresponde com o despertar enquanto método à medida que o despertar diz do procedimento do historiador autêntico, qual seja, o de *imobilizar* os passados.

Em “Walter Benjamin ou a história aberta”, analisando o aparato teórico de Benjamin relativo à escrita da história, Gagnebin aponta que “o método do historiador ‘materialista’, de acordo com Benjamin, deve à estética proustiana” (GAGNEBIN, 1986: 16). A força desse método é o de tratar o passado como *forma*, e, como *forma*, ele possuiria a potencialidade de renovar sua vida, continuar a viver. Seria um passado que se assemelharia a “sementes de trigo que durante milhares de anos ficaram fechadas hermeticamente nas câmaras das pirâmides e que conservam até hoje suas forças germinativas” (BENJAMIN, 1986: 204). O texto sobre a tarefa do tradutor descreve bem a *forma* enquanto sinônimo da vida de certo objeto. Apreender a *forma* de um passado pelo método da *imobilização* dialética a partir de um movimento de consciência e despertar seria o alvo do *historiador materialista autêntico*.

O motivo central do convoluto K do trabalho das *Passagens* remete a esse tema: a revolução dialética, copernicana, da rememoração. Benjamin aponta nesse convoluto sua concepção de “ocorrido” como acontecimento que guarda um saber ainda-não-consciente que emergiria, precisamente, do despertar. O despertar benjaminiano, como se vê, apresenta-se intimamente ligado ao despertar proustiano, caso exemplar da recordação. A experiência dialética singular que desmentiria toda progressividade e todo evolucionismo seria a do despertar, segundo Benjamin. Se cada passado se comportar como um *Zeit-traum* – *espaço-de-tempo*

como *sonho-no-tempo* – e cada presente se comportar como mundo da vigília, recordar e despertar seriam sinônimos em sua *forma* e caráter. E esse é o procedimento a partir do qual o *historiador materialista benjaminiano* deve trabalhar.

O despertar, como destaca Stéphane Mosès, é o “moment fondateur de la conscience, où ce qui a été vécu comme réalité se dépouille de son masque et se révèle comme illusion, le réveil est par excellence la métaphore du dégrisement, de la démystification, de l’instant cathartique où le voile se déchire” (MOSÈS, 2006: 205). A consciência a que o despertar conduz é o estado sóbrio ao qual Benjamin pretende elevar o passado, que se confunde com o sonho desse sono desperto. “Chaque image dialectique est donc l’expression d’une certaine forme de ‘réveil’” (MOSÈS, 2006: 206), ela mesma, a imobilização de um passado que se comporta como ilusão ou sonho, desmistificado pelo trabalho do despertar. Se a modernidade é um *espaço-de-sonho*, ou mesmo se qualquer passado se comporta como um sonho, para adentrar a esfera da compreensão desse sonho, o método é, precisamente, o despertar. E a experiência proustiana do despertar se configura como uma espécie de ressurreição de um passado que, antes morto, *pervive* em uma *imobilização* de tempos e formas que saltam ao *tempo-do- agora*, no intercurso do *despertar do passado*.

É assim como nosso passado. Trabalho perdido procurar evocá-lo, todos os esforços de nossa inteligência permanecem inúteis. Está ele oculto, fora de seu domínio e de seu alcance, em algum objeto material (na sensação que nos daria esse objeto material) que nós nem suspeitamos. Esse objeto só do acaso depende que o encontremos antes de morrer, ou que não o encontremos nunca. (PROUST, 2006: 71)

Inútil é, portanto, o trabalho do historicista-positivista que vai até o passado, cuja memória voluntária, da inteligência, é destituída da força vital, *pervivente*. Pois o tempo, ao qual pertence

essa força, surge da memória involuntária e do movimento próprio à verdade, cuja marca é sua historicidade.

O tempo autenticamente histórico, o tempo das correspondências, não se comporta como o tempo da vida, cujo caráter se assemelha a uma flecha temporal com início, direção e fim. O tempo autenticamente histórico pertence ao registro da descontinuidade, da vida, da morte e da *pervivência*. Peter Fenves, em *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the shape of time*, ao apresentar a suspensão dialética do tempo como uma espécie de *epoché* benjaminiana, diz de uma busca pela forma do tempo que perpassa a obra de Benjamin desde os textos de juventude até o derradeiro trabalho sobre o conceito de história. Essa forma do tempo, que segundo Fenves seria um forma “plástica”, é apresentada por Benjamin especialmente nos convolutos K e N do *Passagens* e nas *Teses*. Para Benjamin, o tempo se pauta pela filologia, pela interpolação espacial, por curvas temporais que partem de passados em direção a *agoras* (Cf. FENVES, 2011: 237, 241). O tempo descontínuo em Benjamin seria o tempo autenticamente histórico. Ele nada mais seria que o tempo, ele mesmo, semelhante ao tempo da narrativa de Heinrich Heine, que se exprime no neologismo *Vergegenkunft*: tempo “que condensa os substantivos *Vergangenheit* (‘passado’), *Gegenwart* (‘presente’) e *Zukunft* (‘futuro’)” (HEINE, 2009: 22). Uma forma contínua e linear não espelhariá o tempo, mas a vida orgânica. Se o historiador procura o tempo, ele deve se pautar por um conceito de tempo que diga de sua forma autêntica, não de sua dissimulação em vida orgânica. Para adentrar os limites de um passado que não se encontra nunca nos limites da vida, a *atualização*, o salto dialético do passado para o *tempo-do-agora*, apresenta-se como caminho. O conceito de tempo trabalhado por Benjamin tem no despertar sua *forma* e seu método de *pervivência* do passado, que é ativado pela memória, notadamente, a involuntária.

“Uma espécie de desordem produtiva é o cânone da ‘memória involuntária’” (*Passagens*, 246 [H 5, 1]), aponta

Benjamin. Essa memória involuntária benjaminiana, semelhante à memória involuntária freudiana que aciona traços mnêmicos da subconsciência à consciência pelo *choque* sensível, encontra-se no movimento do despertar. No despertar, produz-se uma desordem memorial que, em resposta ao ambiente, organiza-se a partir dos traços mnêmicos acionados.

Seria possível uma contrapartida entre memória voluntária e involuntária, historiador meramente colecionador e historiador-trapeiro. A memória involuntária é a matéria do historiador-trapeiro, ao passo que a memória voluntária é a matéria do historiador meramente colecionador. Enquanto a memória voluntária registra e ordena de maneira arbitrária os passados colecionados, a memória involuntária relaciona passados que, como fragmentos-trapos, assumem um significado apenas pela *excitação* sensorial, que se encerra no *tempo-do-agora*, naquilo que Benjamin entende como *imagem dialética*.

O historiador que se pauta pela memória voluntária, ou seja, que parte do presente rumo ao passado (quando ele não o esquece), está cativo ao método colecionista-positivista. Esse historiador se comporta como instrumento da classe dominante, dos vencedores, rechaçados por Benjamin nas *Teses* (Cf. *Teses 1, 11*), pois ele sede ao movimento conservador do trabalho histórico. A via da memória voluntária é uma via de mão única que leva o historiador, precisamente, rumo à historiografia do vencedor. Esse método não pode ser revolucionário, porque ele parte de uma mera construção (adição, diria Benjamin - *Teses 1, 19*), arbitrária, destituída de vida. O passado é um moribundo por excelência, para restituir-lhe a vida é preciso um *choque* dialético com o *tempo-do-agora* que apenas a memória involuntária seria capaz de realizar. Em contraponto a esse historiador que se pauta pela memória voluntária, o historiador que se pauta pela memória involuntária seria o que Benjamin chama de *materialista histórico* autêntico.

A historiografia materialista (...) assenta sobre um princípio construtivo. Do pensar faz parte não apenas o movimento dos pensamentos, mas também a sua paragem [imobilização]. Quando o pensar se suspende subitamente numa constelação carregada de tensões, provoca nela um choque através do qual ela cristaliza e se transforma numa mônada. O materialista histórico ocupa-se de um objeto histórico apenas quando este se lhe apresenta como uma tal mônada. Nessa estrutura ele reconhece o sinal de uma paragem [imobilização] messiânica do acontecer ou, por outras palavras, o sinal de uma oportunidade revolucionária na luta pelo passado reprimido [esquecido]. (*Teses 1*, 19)

O *historiador materialista benjaminiano*, partindo de um método que tem como matéria a memória involuntária, não parte do presente rumo ao passado, mas se deixa afetar pelo passado que gera em seu choque com a *atualidade* uma *imagem dialética*; procedimento possível apenas pela consciência de uma temporalidade descontínua, cujo método tem a lembrança como exemplo, e o despertar como alvo. Nessa *atualidade*, reside a força que Benjamin nomeia como messiânica. Nela, reside o “acordo secreto entre as gerações passadas e a nossa” (*Teses 1*, 10). Esse historiador não se torna instrumento da classe dominante nem realiza a história dos vencedores, antes, a dos vencidos, precisamente pela ação da memória involuntária, cujo caráter diz de uma contínua *atualização* e, também, da rememoração de passados sem aura, pois são passados que o historiador possui, sem permitir que eles o possuam; passados autênticos que ganham uma nova vida, originários da relação entre *tempo-do-agora* e *vestígio*. Esse historiador tem na memória involuntária, em uma contrapartida benjaminiana, precisamente, a escova que o permite escovar a história a contrapelo.

*Só a nossa concepção de tempo nos faz nomear o
Juízo final com essas palavras;
na realidade ele é uma corte permanente.*

(Franz Kafka, Aforismos: 195)

Passado como o tempo do *verdadeiramente novo*

Ontologicamente, o futuro se comporta como presença ausente e Benjamin está atento a isso. O tema, não muito visitado pelos estudos benjaminianos, é alvo do artigo já citado, “Porqué el angel de la historia mira hacia atrás?”, de Stefan Gandler. No artigo, Gandler sublinha a crítica à ideologia do Progresso por um enfoque na redefinição do conceito de tempo proposta por Benjamin. Gandler, acertadamente, aponta esse novo conceito de tempo de Benjamin como uma ruptura epistemológica importante para confrontar o pensamento burguês, “porque, como demonstro Marx, la economía capitalista se basea necesariamente sobre el concepto del *tiempo* como algo lineal e inmutable” (GANDLER, 2006: 3)¹. E esse conceito linear e imutável de tempo é denunciado por Benjamin como uma construção ideológica.

O materialismo benjaminiano se firma na crítica ao “deus cronos”, pois essa construção ideológica, cujo mais alto testemunho é a ideologia do Progresso, não se basearia em nenhum sustentáculo material. Para Gandler, Benjamin:

¹ Karl Marx, na sessão IV do capítulo sobre a Mercadoria, chamada “O fetichismo da mercadoria e seu segredo”, lembra que é precisamente o tempo o elemento mais obscuro daqueles que dão forma e valor à Mercadoria. O tempo, segundo Marx, contém “sutilezas metafísicas e argúcias teológicas” (MARX, 1972: 74); Benjamin estaria atento a essas sutilezas e argúcias e delas se serve para sua crítica a uma concepção burguesa de tempo.

(...) detecta con mucha claridade que sólo criticando el concepto ingenuo del *futuro* y con esto, el concepto ingenuo del *tiempo* como vacío, lineal y homogéneo, puede hacer caer el edificio teórico del positivismo que tanto impresiona a los que no ven el suelo blando de la fe en el dios cronos sobre el cual está construído (GANDLER, 2006: 23).

Gandler, quanto ao conceito de futuro de Benjamin, não obstante, é desatento a uma nuance importante, qual seja, a posição espacial do Anjo da história – mesmo que essa seja a personagem central da análise de Gandler e das demais análises sobre a ideia de futuro e passado no pensamento do ensaísta alemão. A posição espacial do Anjo da história da IX tese subverte os espaços do tempo linear, criticado em toda obra de Benjamin. Ao tempo linear pertence um lugar específico para o passado e outro para o futuro. O futuro seria, então, precisamente o que está à frente da existência, enquanto que o passado, aquilo que está atrás. As acepções espaciais do tempo linear são oriundas do próprio desenho de uma linha, sob a qual um ponto seria o presente, enquanto que tudo aquilo que está à frente seria seu futuro, e tudo quanto está atrás seria o passado. Essas acepções espaciais de cada tempo, passado e futuro, mostram-se paradoxalmente invertidas na IX tese. Tal inversão marca tanto a ruptura epistemológica de Benjamin quanto sugere as falhas sensíveis que um tempo linear abarca.

Na tese IX, Benjamin subverte a ordem normal dos espaços passados e futuros e essa subversão pode servir como meio de descortinar alguns aspectos obscuros da temporalidade própria à teoria da história de Walter Benjamin. O passado como ruína é a melancólica visão do Anjo da IX tese. Essas ruínas são, justamente, os *vestígios* que o Anjo gostaria de tomar posse a fim de reconstituí-los. O que o impede é a tempestade de nome Progresso, que sopra do paraíso, impelindo-o, seduzindo-o para o futuro. Porém, o futuro é um tempo que para Benjamin é destituído de força, um tempo dos teleólogos, como Hegel. O futuro, para

Benjamin, não contém o caráter mágico que as filosofias da história atribuem a ele. O apêndice B do texto sobre o conceito de história deixa a ideia clara, uma vez que ela aparece apenas subscrita nas outras teses. Como enfatiza Jeanne-Marie Gagnebin, “Benjamin recusará as especulações filosófico-políticas sobre o futuro histórico, sejam elas sionistas, socialistas ou outras” (GAGNEBIN, 1994: 26).

O futuro, de fato, para a tradição místico-judaica tão cara a Benjamin não está sob o domínio dos homens. Sob o domínio dos homens estaria apenas o passado. Tal como diz Benjamin no apêndice B, a *Torah* e as orações ensinam aos Judeus a prática da *presentificação anamnésica – Eingedenken*. Essa espécie de citação do passado, ou uma *atualização* dele, na acepção benjaminiana do termo *atualidade – Aktualität* –, seria a prática corrente da liturgia judaica, pois, precisamente, no passado estariam as forças messiânicas de redenção do presente. O judaísmo compreende no passado e em sua atualização uma renovação da vida, ou do movimento dialético próprio à *origem*.

A língua corrente da prática litúrgica judaica traduz tal concepção espaço-temporal de forma imediata nas próprias palavras “passado” e “futuro”. Dito de outra forma, “passado” e “futuro”, em hebraico bíblico, contêm uma semântica que poderia ser comparada com as ideias de futuro e passado de Benjamin em suas teses sobre o conceito de história.

O nome masculino “passado” – קֶדֶם / *qedem* (Cf. BEREZIN, 2003: 564) – além do sentido denotativo de passado mesmo, refere-se ao leste, direção na qual nasce o sol, “aquele que guia os homens em suas jornadas”. Além disso, *qedem* também contém uma acepção espacial de “em frente”. Assim, o passado de um objeto seria aquilo que está, espacialmente, à frente desse objeto. É curioso notar que o vocábulo “futuro”, no hebraico bíblico (com origem aramaica), também carrega uma acepção dupla, temporal e espacial. Futuro – אַחַר / *achar* [*akhar*] (Cf. BEREZIN, 2003: 13) – comporta tanto o significado temporal de “futuro” quanto o

espacial de “atrás”. O futuro de um objeto, portanto, estaria espacialmente atrás dele.

Nessa altura, torna-se a IX tese do texto sobre o conceito de história. O que comumente se lembra na leitura da tese é de seu caráter antiprogressista, indicado pelo próprio Benjamin no final do referido fragmento. A atenção ao que não está incorreto pode encobrir, no entanto, outra leitura possível da tese, qual seja, a de que, para Benjamin, empiricamente, o passado seria o único tempo possível e, por isso, voltar-se ao conceito de história e ao trabalho do historiador seria tão urgente para ele. As mesmas acepções espaciais de passado e futuro da tradição hebraica, aqui explicadas sumariamente, estão presentes na IX tese. A conhecida tese diz:

Há um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhes lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele voltou as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo a que chamamos o progresso é este vendaval. (*Teses 1, 14*)

O Anjo da história, segundo Benjamin, tem o passado *diante dele* – *vor ihm* –, ele tem um “monte de ruínas à sua frente”. Ao mesmo tempo, o futuro, a tempestade de nome progresso, o paraíso, a que “ele volta às costas” – *er den Rücken kehrt* –, está, espacialmente, *atrás dele*. O Anjo da história, uma espécie de historiador materialista *original*, tem esse aspecto. Ele tem à sua frente o passado, e unicamente o passado. O futuro está trás dele, ou seja, não está à sua vista, e a ele, ao futuro, apenas pertencem

ideias “mágicas”, como o paraíso e o Progresso, algumas das ideias “mágicas” que podem surgir dos áugures do apêndice B das *Teses*. O tempo linear, que sugere o futuro como aquilo que está a nossa frente, é negado por Benjamin, enquanto que o passado, relegado à qualidade do que já não há pelo tempo linear, é reabilitado pelo *Angelus Novus* como aquilo que está a sua frente, objeto passível de ser conhecido e, além disso, motor do movimento dialético próprio ao tempo autenticamente histórico em seus *indícios*, *marcas* e *vestígios*.

Ao contrário do que muitas leituras sobre as *Teses* registram, Benjamin talvez não fosse um pensador utópico, que, como tal, valorizasse o futuro: um futuro messiânico, um futuro redentor, um futuro paradisíaco, tal como o paraíso pré-queda, de Adão. Nas *Teses*, Benjamin deixa bem claro seu posicionamento quanto a esses que depositam suas forças em uma ideia de futuro. Para Benjamin, eles seriam conformistas (Cf. *Teses 1, 15*). Especialmente nas teses IX e XII, essa posição antipática ao futuro e, por outro lado, simpática ao passado, retira Benjamin da cena dos pensadores utópicos. Todavia, tanto a doutrina do *apocatastasis* quanto a do *tikun*, ambas referenciadas pela obra benjaminiana, subentenderiam um tempo futuro, em uma leitura imediata.

A ideia de *apocatastasis* e a de *tikun* são doutrinas que se filiam a uma concepção de messias, uma vez que são doutrinas escatológicas. Assim, a ideia de *apocatastasis*, presente na obra de Benjamin, e a de *tikun*, atribuída a Benjamin por alguns de seus comentadores, são concepções que dependem da ideia de messias benjaminiano, ao qual pode (ou não) ser imputada uma natureza utópica de leitura da história. Ele, o messias, é presença comum nas duas doutrinas. A ideia corrente de messias religioso cristão é, usualmente, associada ao tempo futuro – grosso modo, um futuro quando o messias instaurará seu reino na terra. E a leitura feita do messias benjaminiano é, também usualmente, essa. Porém, outra concepção de messias, filiada ao judaísmo-racionalista, pode

ressignificar tanto a ideia do messias benjaminiano quanto aquelas que dependem dela, as doutrinas do *apocatastasis* e do *tikun*.

A doutrina do *apocatastasis*, atribuída ao filósofo neoplatônico da patrística grega, Orígenes de Alexandria, cujo corpus teórico diz mais de um “platonismo eclético e místico” (PIERINI, 1998: 119) do que de um racionalista, condensa a ideia de que, diferentemente do que o apocalipse propõe, não só as almas que forem salvas adentrarão o reino de Deus no fim dos tempos, mas todas as almas, incluindo as condenadas².

O *apocatastasis* aparece de forma significativa duas vezes na obra de Benjamin: em um fragmento do arquivo N do *Passagens* (Fragmento [N 1a, 3]) e em “O Narrador”. Em ambos os casos, o *apocatastasis* refere-se à “admissão de todas as almas no Paraíso” (BENJAMIN, 1986: 216). Em Benjamin, a admissão de todas as almas no Paraíso pertence ao domínio do profano, diferentemente da concepção religiosa da recepção de Orígenes. O *apocatastasis* benjaminiano seria a redenção do passado dos vencidos, condenados ao esquecimento pela historiografia dos vencedores. Trataria-se de um *apocatastasis histórico – historischen Apokatastasis*. Este *apocatastasis* apontaria, exatamente, para a consumação da vinda do messias e da redenção prometida. Contudo, no *apocatastasis* benjaminiano o paraíso não seria sinônimo de futuro, mas sim de uma historiografia antiburguesa, no sentido que não abarca apenas a história dos vencedores, mas, a dos vencidos, germinal em seus *vestígios*.

A doutrina do *tikun – conserto* ou *correção* –, por outro lado, é um preceito da *kabbalah*, ou mística judaica. O preceito do *tikun* parte da ideia de que *adam kadmon* – o primeiro homem, o homem arquetípico – e tudo mais foram criados a partir de centelhas divinas. Essas centelhas teriam sido tão fortes que as coisas criadas

2 Essa concepção de *apocatastasis* foi resultado da recepção do pensamento de Orígenes e não necessariamente reflete sua proposta de leitura escatológica da história da humanidade (PIERINI, 1998: 227). Querelas internas à exegese bíblica à parte, o que importa à teoria da história de Walter Benjamin é a ressignificação da ideia de *apocatastasis* em sua obra.

não as suportaram e se quebraram. A alegoria usada pelo rabi Isaac Luria diz que tal como um vaso não suportaria a luz divina dentro dele e, por isso, se quebraria, o universo teria se quebrado pela força das centelhas da criação. Dessa forma, o trabalho do homem seria o de reunir e colar os fragmentos desse vaso, como se o homem devesse *corrigir* o mundo. Segundo o *tikun*, a “redenção messiânica virá quando se completar o *tikun*” (Cf. UNTERMAN, 1991: 262-263).

Ambas as doutrinas dizem do tempo messiânico. Esse tempo messiânico pode ser compreendido como um tempo futuro, especialmente quando se parte de uma leitura marcada pela recepção cristológica da ideia de messias. No entanto, existe um contraponto a essa ideia cristã de messias: a ideia de messias místico-judaica. Maimônides, pai do racionalismo judaico, em sua introdução ao capítulo X do tratado de *Sanhedrin* diz que “não devemos marcar um tempo para sua [referência ao *Messias*] chegada” (MAIMONIDES, 1993: 124). O pai do racionalismo judaico é bem claro quanto à advertência de marcar um tempo para a vinda do messias. Na esteira de Maimônides, quase toda literatura judaica admoesta os judeus nesse sentido. Alan Unterman registra que “o *Talmud* conta que Josué Bem Levi encontrou o *Messias* sentado entre os leprosos nos portões de Roma. Quando o rabino perguntou-lhe quando ele viria, o *Messias* respondeu: Hoje” (UNTERMAN, 1991: 173). Martin Kavka, em estudo sobre a concepção de *Messias* na obra de Hermann Cohen também chama a atenção para o fato de que para Cohen o tempo messiânico seria um tempo do agora. “For Cohen, the Messiah is always and everywhere a this-worldly concept and has nothing to do with the world to come” (KAVKA, 2004: 113). Esse messias judaico, portanto, diferente do messias cristão, não pertence ao futuro, mas ao *agora*.

Quando Benjamin, no apêndice B das *Teses*, diz que o tempo para os judeus que não consultam o futuro não é homogêneo e vazio, “pois nele cada segundo era a porta estreita por onde podia

entrar o Messias” (*Teses 1, 20*), talvez esteja se referido a essa ideia de messias judaica. O messias benjaminiano não pertence ao futuro, mas ao *Jetztzeit*, ao *tempo-do-agora* que ganha vida e força por sua relação com o passado. Vale lembrar também que no hebraico antigo, língua de registro das escrituras sagradas do judaísmo, não existe o tempo futuro, na acepção de futuro enquanto ação do porvir. Apenas existem ações terminadas e não terminadas³. A vinda do messias judaico, e benjaminiano, circunscreve-se em uma ação não terminada, não em uma ação futura, numa diferença tênue, porém significativa.

As leituras que inserem Benjamin na vertente utópica da historiografia, encabeçadas por Gershom Scholem, parecem não estar atentas a essa perspectiva. Em língua portuguesa, o professor Michel Löwy talvez seja o mais notório exemplo desse tipo de leitura. Em seu *Aviso de incêndio*, Löwy anui à visada de Scholem sobre a IX tese do texto sobre o conceito de história, na qual Scholem enxerga Benjamin como teórico utópico de um comunismo primitivo, quase místico religioso, segundo o qual a redenção messiânica viria em uma sociedade futura e sem classes a espelhar a sociedade sem classes da gênese adâmica. Scholem acredita que quando Benjamin diz, nessa tese, que o Anjo da história gostaria de “reconstituir, a partir dos fragmentos, aquilo que foi destruído” (*Teses 1, 14*), ele estaria se referindo à doutrina do *tikun*, e que isso seria uma referência clara ao tempo messiânico enquanto retorno à idade adâmica. Como já analisado, relacionar a doutrina do *tikun* com o tempo messiânico é um procedimento claramente aceitável, mas compreender o tempo messiânico benjaminiano como tempo futuro, qualquer que seja ele, cíclico ou

3 A gramática hebraica ensina que o passado no hebraico antigo se chama tempo *completo*, ao passo que o futuro se chama tempo *incompleto*: “Ao tempo *passado* chamaremos *completo* (...); o *completo* hebraico compreende o nosso pretérito perfeito (ele fez), o pretérito imperfeito (ele fazia) e o pretérito mais-que-perfeito (ele fizera); o *completo* hebraico indica uma ação *acabada*. (...) A ação *inacabada* ou por acabar é chamada de *incompleta* (futuro, futuro do pretérito)” (Cf. ALVES, 2007: 104-105).

espiralado⁴, fere a própria ideia de messias benjaminiana. Mas Löwy, concordando com Scholem, acrescenta:

Essa sociedade comunista do futuro é, em certa medida, a volta ao comunismo primitivo, a volta à primeira forma de sociedade sem classes “na aurora da história”. Portanto, Scholem tem razão ao escrever que, para Benjamin, “o Paraíso é origem e passado ancestral (*Urvergangenheit*) da humanidade e, ao mesmo tempo, imagem utópica do futuro de sua redenção”, mas me parece que ele se engana ao acrescentar que se trata de uma concepção do processo histórico “mais cíclico do que dialético”. Para Benjamin a sociedade sem classes do futuro – o novo Paraíso – não é a volta pura e simples àquela da pré-história: ela contém em si, como síntese dialética, todo o passado da humanidade. (LÖWY, 2005: 94-95)

As concepções de sociedade sem classe, revolução e tempo messiânico, filiam-se em Löwy ao futuro, que Benjamin destitui de qualquer força messiânica. Essa concepção de Scholem e Löwy, seguida por uma série de estudiosos, inclui Benjamin dentro de uma vertente à qual ele mesmo estaria direcionando duras críticas. O tempo de Benjamin é o passado, único tempo possível, ao termo. Na tese de número XVIII, ao redefinir o *Jetztzeit*, Benjamin sugere que o presente, nem mesmo ele, existiria; ele seria fluxo, limiar intermitente entre experiências passadas e do *tempo-do-agora*. O *tempo-do-agora*, que se relaciona com a vida, “concentra em si, numa abreviatura extrema, a história de toda humanidade” (*Teses 1*, 20). O *tempo-do-agora*, não se comporta como algo estático, mas vivo. O que dá movimento, ou seja, vida a esse agora é, precisamente, o passado, o qual é possível visualizar, conhecer, visitar, pois ele está, precisamente, *diante dos olhos*.

4 Löwy, em nota de rodapé, diz que Irving Wohlfarth, concordando com Scholem em relação a interpretação da IX tese, observa que o que Scholem chama de concepção cíclica da história ele chamaria de espiral dialética, “pois o futuro messiânico é o *Aufhebung* – no sentido hegeliano – de toda a história passada” (Cf. LÖWY, 2005: 95).

天知る
地知る
人が知る

*[O céu sabe
A terra sabe
A humanidade sabe]*

[Não há segredo entre o céu e a terra que a humanidade não conheça]

Considerações finais ou “A tarefa do historiador”

A tarefa do historiador, para a teoria da história de Walter Benjamin, é a de fazer a história da humanidade, visando o seu destino. A tarefa do historiador benjaminiano não é a de reconstituir o passado em sua totalidade, como quer Wilhem von Humboldt, em texto de nome sugestivo, “Sobre a Tarefa do Historiador” – “Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers” – de 1821. Humboldt acredita que “o historiador digno deste nome deve expor cada evento como parte de um todo, ou, o que é a mesma coisa, a cada evento dar a forma da História” (HUMBOLDT, 2010: 87). A tarefa do *historiador materialista* autêntico, diferente da que trata Humboldt, tão pouco deve ser, como quer Michel de Certeau, poetizar, recriar o passado, calcada numa postura ética, a partir de um procedimento cuja meta é preencher “the void between past and presente” (Cf. SPIEGEL, 2009). O historiador benjaminiano se apropria da ideia de tempo descontínuo e tem a tarefa de construir o suporte que possibilita a absorção do mundo empírico e sua *re-forma*. Sobre o mundo empírico, a realidade, o historiador deve discorrer. A realidade, inexoravelmente, diz respeito à humanidade e a toda sorte de produções e ímpetos espirituais desse que, para Benjamin, é o centro do tempo autenticamente histórico, originário do próprio “corpo humano, minúsculo e frágil” (BENJAMIN, 2012: 86).

Pela historiografia proposta por Walter Benjamin, o homem pertence à história e a história pertence ao homem. No entanto, diferentemente dos historicismos e das filosofias da história, para a historiografia benjaminiana é o homem quem julga a história, não o contrário. O homem, que se torna assunto da história, reconhece a si como criatura e criador. O destino do mundo, interesse dos historicismos e das filosofias da história, cede seu lugar ao homem quando a postura é a anti-hegeliana, segundo a qual o homem forja seu próprio destino ao renunciar seu lugar no mundo vindouro (futuro). Isso se dá, exatamente, no instante em que se conscientiza da morte do presente no “meio-dia da história” (*Passagens*, 523 [N 15, 2]) em que se encontra. A renúncia do futuro e a conscientização da negação de sua existência são duas faces de uma mesma moeda, cujo valor exato é a redenção, tanto do homem quanto da história. É sobre a renúncia ao futuro que Benjamin fala, quando contrapõe historiografia dos vencedores à historiografia dos vencidos. O método para se cumprir tal tarefa, então, é o que Benjamin compreende como *apresentação* dialética, um método que será aqui trabalhado junto a Paul Ricoeur e Theodor Adorno.

Paul Ricoeur, em sua teoria hermenêutica das *três mimeses*, tal qual Benjamin, compreende o homem enquanto agente vivo, feitor e significador da história. Segundo Ricoeur, após as concepções de Hegel, fechada em si mesma, de Nietzsche, sem ponto de partida ou de chegada numa desconstrução niilista, de certa forma inconsequente, existiria:

uma outra via, a da mediação aberta, inacabada, imperfeita, a saber, uma trama de perspectivas cruzadas entre a expectativa do futuro, a recepção do passado, a vivência do presente, sem *Aufhebung* numa totalidade em que a razão da história e sua efetividade incidam. (RICOEUR, 1994b: 359)

Tendo em vista essa outra via, Ricoeur constrói sua teoria da história, na qual a experiência vivida configurada numa obra

extravasa os limites da experiência do autor, precisamente porque o processo de leitura faz por encadear as *três mimeses*, as três etapas de construção e recepção de uma obra. Ricoeur estabelece três etapas para entender o pensar, o fazer e a recepção de uma história-tecida. Primeiro, pré-configura-se, vive-se uma experiência, uma ação, um momento – o mundo já repleto de linguagem e culturas. Após viver a experiência, configura-se, compila-se em forma de linguagem inteligível o acontecido e, combinando o cronológico ao lógico, elabora-se a narrativa, sendo ambas, até aqui, construções não autônomas, mas, sim, referentes ao vivido. Ao final, a narrativa é lida e a obra acontece; um sentido é atribuído a ela. O processo de se atribuir novo sentido, Ricoeur entende como reconfiguração. O texto é o mediador imediato entre o leitor e a realidade. A proposta de Ricoeur enxerga no texto a configuração ou tradução da experiência vivida, portanto.

A experiência, compreendida como *forma*, é *re-formada* no texto que, especificamente, para o historiador, compreende-se como a refiguração do passado. O passado é uma *forma*, então. E uma forma com uma vida própria, segundo essa leitura. Mas a vida do passado se encontra oculta, paradoxalmente, em outra experiência, qual seja, a do presente enquanto *agora*. As *marcas* ou *vestígios* de outros tempos são *formas* próprias que se *apresentam*, isto é, ganham vida, apenas pelo choque dialético com uma correspondência no *agora*. As *marcas* ou *vestígios*, portanto, como já trabalhado, deduzem apenas do passado sua vida própria. A vida do passado se encontra na relação entre *marca* do presente e experiência passada. E o passado em uma *marca* e o presente em seu *agora* são duas experiências que, potencialmente, confluem na mesma *forma*, o texto, segundo Ricoeur e segundo também a leitura sobre a teoria da tradução de Benjamin aqui proposta.

O passado nasce, em sua gênese, e morre, em sua *marca*. Ele não pertence ao tempo, mas à vida, que tem início e fim. O passado se *apresenta* ao historiador enquanto um objeto morto que procura sua *pervivência*, pois o passado tem a *potência de se tornar ideia e*

sobreviver à sua própria morte. Todo passado, potencialmente, contém um índice de *cognoscibilidade*, uma correspondência que se anuncia como um encontro entre a geração do agora e as gerações passadas. Ele, o passado, está em objetos materiais, oculto, aguardando para liberar, tal qual uma fissão nuclear, as “forças gigantescas da história que ficam presas no ‘era uma vez’ da narrativa histórica clássica” (*Passagens*, 505 [N 3, 4]). Como qualquer objeto, a ele pertence uma língua própria, uma língua muda que, em seu silêncio, compartilha seu *teor de verdade*. Esse é o caráter do passado. O passado não é uma massa amorfa que o historiador produz a *forma*, antes, ele é uma força que se *atualiza*, precisamente por ter vida própria, por possuir *forma* própria. E a *forma* ideal para comportar a verdade histórica que, como qualquer verdade é também histórica, segundo Benjamin, seria uma *forma* não-intencional, assistemática, fragmentária. Tal *forma* se encontra no ensaio, gênero o qual o próprio Benjamin é um notório entusiasta. O ensaio seria a *forma* excelente para a produção de conhecimento, anuindo à ideia benjaminiana de que para o trabalho da *re-formulação*, a *apresentação* deve ser o método. Apenas pela *apresentação*, cujas *formas* ideais são o ensaio e o fragmento, a verdade compreende sua natureza autêntica, a natureza histórica. E a justificativa mais bem acabada desse procedimento vem, notadamente, não de Benjamin, mas do primeiro crítico ao método que, irônica e posteriormente, vai se tornar o seu próprio, Theodor Adorno.

Em “O ensaio como forma” (1954), Adorno volta à discussão que manteve por cartas com seu amigo Walter Benjamin nos anos 1930. A querela diz respeito à mediação ou não-mediação (imediatidade) do conhecimento, às suas possibilidades e suas consequências. No texto de Adorno, ele argumenta em defesa do método da *apresentação* – método questionado e taxado por ele de encruzilhada entre a magia e o positivismo, quando de sua leitura da primeira versão do texto sobre Baudelaire, já discutido. Em “O ensaio como forma”, Adorno parece reconduzir seu argumento em

direção contrária à postura dos anos 1930. Adorno sai em defesa daquilo que antes desautorizou, sugerindo tratar-se de um método irracional. Ele reconhece o núcleo temporal da verdade e anuncia o ensaio como a *forma* que faz justiça a esse teor temporal da verdade, pois o ensaio, e apenas ele, em seu caráter fragmentário natural, “uma vez que a própria realidade é fragmentada” (ADORNO, 2003: 35), eterniza o transitório (Cf. ADORNO, 2003: 27). O ensaio busca “o teor de verdade como algo histórico por si mesmo” (ADORNO, 2003: 27). E, em conformidade a isso, ele “denuncia silenciosamente a ilusão de que o pensamento possa escapar do âmbito da *thesis* (...)” (ADORNO, 2003: 27), pois o ensaio “incorpora o impulso antissistemático em seu próprio modo de proceder” (ADORNO, 2003: 28), no sentido que incorpora a imediatidade. A imediatidade do conhecimento se torna inteligível por meio do trabalho dos conceitos que, como Benjamin sugere no “Prefácio epistemo-crítico”, agrupam os fenômenos, dando os contornos daquilo que se compreende como ideia, cujo caráter se assemelha ao desenho da constelação.

Enquanto a ciência sistemático-sintética tradicional atribui ao conceito a qualidade de *tábula rasa*, no ensaio, os conceitos se apresentam de forma imediata pela linguagem. E se a imediatidade é possível, ela o é pela tradução, natureza primeva da linguagem. A tradução, como trabalhada por Ricoeur, quer e apenas pode pretender se realizar em pequenos momentos, aqueles momentos em que ela encontra sua felicidade, *bon-heur*, a boa hora quando a verdade se materializa enquanto *imagem dialética* em sua *cognoscibilidade no agora*. A verdade enquanto imagem é possível no ensaio, precisamente porque a dinâmica do ensaio permite isso. O ensaio se movimenta pela tensão entre exposto e exposição, ao passo que a ele pertence uma natureza estática devido à sua construção, baseada na justaposição de elementos da verdade (Cf. ADORNO, 2003: 44). Em função desse último caráter, o estático, a forma do ensaio se confunde com uma imagem, pois a verdade cessa seu movimento intermitente e se *imobiliza* através de uma

imagem construída pela tensão entre exposição e objeto exposto. É, precisamente, na imobilização da verdade que a vida da verdade reapareceria aos olhos do *cientista filósofo*; a verdade, assim, *pervive*.

O ensaio, “a forma crítica *par excellence*” (ADORNO, 2003: 38), coincidiria com a *apresentação* benjaminiana. E seria ela a potencial *forma* guardiã da verdade histórica. O ensaio, assim, faz jus a seu caráter, que também deve ser histórico. Portanto, para o historiador *materialista histórico benjaminiano*, a *forma* é o ensaio. No ensaio, os materiais do historiador, os *vestígios*, são movimentados em sua dialética autêntica, uma dialética histórica que faz o vestígio transitar, simultaneamente, entre passado e *agora*. A dialética benjaminiana não auratiza os passados, antes, destitui todo passado de qualquer aura que o possuía, tornando seu aspecto semelhante ao trapo, nulo de intenção. O ensaio, por isso, faz do tempo histórico o que ele de fato é, *limiar*.

No ensaio, encontrariam-se tanto o tempo autenticamente histórico quanto a felicidade. Sobre a felicidade, Benjamin diz em seu comentário sobre Proust. Benjamin, ali, determina a felicidade em um sentido duplo e, por fim, expande seu significado ao relacionar os dois sentidos trabalhados num só. Existiriam duas concepções de felicidade: uma, cuja *forma* é o hino, outra, cuja *forma* é a elegia. “A felicidade como hino é o que não tem precedentes (...). A felicidade como elegia é o eterno mais uma vez, a eterna restauração da felicidade primeira e original” (BENJAMIN, 1986: 39). A verdade possuiria duas faces, como se vê, ambas felizes. Em uma das faces, observa-se a felicidade como o *verdadeiramente novo*, na outra, observa-se a felicidade que surge de um movimento restaurador, memorial, próprio à lembrança. As duas felicidades correspondem ao caráter atual da verdade no sentido em que as duas fazem parte do mesmo movimento, o movimento dialético do *tempo-do-agora*. À *atualidade* benjaminiana pertence a tensão que se transforma em felicidade e ela seria duplamente feliz ao se movimentar entre a lembrança e a

radical novidade. “A felicidade requer numa só vez o hino e a elegia” (GAGNEBIN, 1997: 133), tal como requer o Anjo da história da IX tese, fitando o passado, amontoado de ruínas, confrontando a tempestade de nome Progresso, lutando para se fixar na eterna e total transitoriedade, entre passado e *agora*, entre lembrar e esquecer.

O lugar em que o Anjo da história está, lugar da felicidade, portanto, é o *Jetztzeit* – *tempo-do-agora* –, a porta de entrada do messias benjaminiano e o lugar da verdade. Pois a verdade reside em um lugar e um tempo, ela nasce e renasce no *tempo-do-agora*, “here and decisive *Now of life* – *Jetzt des Lebens*” (ROSENZWEIG, 1971: 394). É este o lugar onde o historiador benjaminiano deve habitar: *tempo-do-agora*, limiar dos tempos e das formas. O habitar surge precisamente, quando esses tempos e formas se imobilizam, reconhecidos como verdade pelo homem, que enxerga o passado a sua frente, em si mesmo. O movimento de habitar o limiar dos tempos e das formas, correspondente ao despertar, em sua contrapartida com o tradutor benjaminiano, busca a tradução de *formas*, o que faz do homem o próprio Anjo da história: *Angelus Novus*, aquele que redime o passado e anuncia a história dos “sem nome”.

Em Benjamin, a história dos vencidos encontra sua possibilidade apenas no método da *apresentação* histórica, pois nele não existiria futuro, tempo destituído de força messiânica, *atual*. O futuro está no tempo linear, e nele, o futuro toma o lugar que pertence ao passado, o lugar da experiência. A experiência autêntica deve conter o passado, não o futuro. Quando o futuro se encontra no lugar pertencente ao passado, o tempo linear do *sempre-o-mesmo* ganha força em lugar do tempo descontínuo-revolucionário que, apenas pelo choque com o passado reanima sua vida, sua força. Nesses termos, qualquer outra via de conhecimento que não se paute pelo tempo descontínuo dos saltos e correspondências conduziria a impressões passadas que nada mais seriam que repetições *fantasmagóricas* de passados auráticos.

E a historiografia criticada por Benjamin repete, exatamente, o procedimento cujo tempo é o linear. A história dos vencidos, ou dos “sem nome”, conforme a terminologia benjaminiana, portanto, não é uma história a ser definida ou proposta *a priori*, mas pertence a uma historiografia que não coaduna com o tempo linear e com o Progresso *fantasmagórico* que dele deriva. Quando Benjamin diz que “nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer” (*Teses 1*, 12), o inimigo é, para além de uma facção política específica ou determinado grupo intelectual, em uma visada epistemológica, o tempo linear que necessariamente engendra a transformação do passado em presente, conforme as leis próprias do processo de configuração da tradição como transmissão. O tempo contínuo destitui a *origem* de seu caráter criativo, *saltitante*, relegando-a à qualidade de gênese, em sua acepção rasa de início. Como propõe Benjamin, na *origem* autêntica, encontrada apenas no tempo descontínuo, observa-se o encontro entre o *verdadeiramente novo* e a rememoração. Em outras palavras, nela, dá-se a dupla felicidade de traduzir a *forma*, que revela o passado, experiência cuja força vital se assemelha ao amanhecer (Cf. *Passagens*, 516 [N 9a, 7]).

Referências

Obras de Walter Benjamin:

BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHAUSER, Hermann. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. Das Passagen-Werk. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

BENJAMIN, Walter; ARENDT, Hannah. Illuminations. New York: Schocken Books, 1985.

BENJAMIN, Walter; BARRENTO, João. Origem do drama trágico alemão. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BENJAMIN, Walter; BARRENTO, João. O Anjo da história. São Paulo: Autêntica, 2012.

BENJAMIN, Walter. Oeuvres, v I. Paris: Gallimard, 2000.

BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; BOLLE, Willi; MATOS, Olgaria C. F.; ARON, Irene. Passagens. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

BENJAMIN, Walter. Ensaios reunidos: escritos sobre Goethe. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2009.

BENJAMIN, Walter; TORRES FILHO, Rubens Rodrigues; BARBOSA, José Carlos Martins. Rua de mão única. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BENJAMIN, Walter. Escritos sobre mito e linguagem: (1915-1921). São Paulo: Duas Cidades: Ed. 34, 2011.

BENJAMIN, Walter. The correspondence of Walter Benjamin, 1910-1940. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

BENJAMIN, Walter. “Program on the coming philosophy”. In: SMITH, Gary. Benjamin: philosophy, aesthetics, history. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Bibliografia geral:

ADORNO, Theodor W. Prisms. Cambridge: The Mit Press, 1981.

ADORNO, Theodor. “O ensaio como forma”. In: ADORNO, Theodor W. Notas de literatura I. São Paulo (SP): Livraria Duas Cidades: Ed. 34, 2003.

ADORNO, Theodor W.; BENJAMIN, Walter. The complete correspondence, 1928-1940. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. “Langue et histoire”. In: Walter Benjamin et Paris. Colloque international, trad. Hersant Yves, Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

AGOSTINHO; SANTOS, J. Oliveira; PINA, A. Ambrosio de; RICCI, Angelo. Confissões ; De magistro (do mestre). São Paulo: Abril Cultura, 1973.

ALANATI, Leonardo. *Sefirot*: as dez emanações divinas. Morashá, junho, 52-55, 2000.

ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. Pensamento Alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil. São Paulo: Goethe-Institut, Cosac & Naify, 2009.

ALVES, Roberto. Gramática do hebraico clássico e moderno: contendo todos os 1.733 verbos hebraicos, que aparecem no Antigo Testamento Hebraico, devidamente analisados e traduzidos. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

ARENDT, Hanna. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

ARENDT, Hanna. Homens em tempos sombrios. São Paulo: Cia das Letras, 2008b.

- BAHTI, Timothy. "History as Rhetorical Enactment: Walter Benjamin's Theses 'On the Concept of History'." *diacritics* 9, no. 3 (September 1979): 2-17.
- BARRENTO, João. *Ler o que não foi escrito: conversa inacabada entre Walter Benjamin e Paul Celan*. Lisboa: Cotovia, 2005.
- BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du Mal*. Paris: Éditions Gallimard: 1996.
- BEINER, Ronald. *Walter Benjamin's Philosophy of History. Political Theory*, Vol. 12, No. 3. Aug, pp. 423-434, 1984.
- BEN-DOV, Yoav, "Complementaridade e Reconciliação". Belo Horizonte: *Varia História*, 2003.
- BEREZIN, Rifka. *Dicionário Hebraico-Português*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- BLUNT, A. W. F., *The Apologies of Justin Martyr (in Cambridge Patristic Texts)*. Cambridge, 1911.
- BUCK-MORSS, Susan. *Revolutionary Time: The Vanguard and the Avant-Garde. Benjamin Studien/Studies*, Vol. 1, No. 1. (1 May), 2002.
- CHAVES, Ernani. "Escovar o judaísmo contrapelo". *Walter Benjamin e a questão da identidade judaica na correspondência com Ludwig Strauss*. *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 58. p. 223-240. nov. 2000.
- CONDÉ, M. L. L., "Paradigma versus Estilo de Pensamento na História da Ciência". In: Mauro Lúcio Leitão Condé; Betânia Gonçalves Figueiredo. (Org.). *Ciência, História e Teoria*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2005.
- COSTA, Lorena Lopes da; STARLING, Heloisa Maria Murgel. *A dança dos tempos em Grande Sertão: Veredas: história, literatura, crítica literária e linguagem*. 2012. 272 f., enc. *Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas*.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga*. São Paulo: Editora das Américas S. A., 2006.

- DE MAN, Paul. "Walter Benjamin's 'The Task of the Translator'". *The resistance to theory*. In: Theory and History of literature, vol. 33. University of Minnesota Press, 1986.
- DERRIDA, Jacques. Torres de Babel. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ELIAS, Norbert. O processo civilizador. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- FENVES, Peter. The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the shape of time. California: Stanford University Press, 2011.
- FERRIS, David S.. The Cambridge companion to Walter Benjamin. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2004.
- FLECK, Ludwik; CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. Gênese e desenvolvimento de um fato científico: introdução à doutrina do estilo de pensamento e do coletivo de pensamento. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.
- FORCE, James E.; POPKIN, Richard Henry. Essays on the context, nature and influence of Isaac Newton's theology. Dordrecht: Kluwer Academic, 1990.
- FREGE, Gottlob. "Sobre o sentido e a referência; trad. Paulo Alcoforado. In: Lógica e Filosofia da Linguagem. São Paulo: Cultrix/ ed. USP, 1978.
- FREITAS, Romero Alves; DUARTE, Rodrigo A. de Paiva; Universidade Federal de Minas Gerais. Memória, escrita e esquecimento na obra de Walter Benjamin. 303 f., enc. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Departamento de Filosofia, 2003.
- FREITAS, Romero Alves. Estranhamento ou empatia? Notas sobre o problema do conhecimento histórico em Walter Benjamin. Revista Arte Filosofia, Ouro Preto: Instituto de Filosofia, Artes e Cultura, n. 1, p. 91-102, Jul. 2006.
- FREITAS, Renan Springer de. A sociologia da religião como recapitulação da teologia cristã: Weber e as raízes proféticas do racionalismo ocidental. Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 2007, vol.22, n.65, pp. 109-125. ISSN 0102-6909.

- FREUD, Sigmund; STRACHEY, James; FREUD, Anna; RIBEIRO, Vera. A interpretação dos sonhos. 2. ed., totalmente rev. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987. 2v.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Walter Benjamin e a História aberta”. In: BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza. *Kriterion* [online] vol.46, n.112, pp. 183-190, 2005.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. História e narração em W. Benjamin. Campinas, SP: São Paulo: Perspectiva / FAPESP / UNICAMP, 1994.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Sete aulas sobre linguagem, memória e história. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e Messianismo no pensamento de Walter Benjamin. *Estud. av.* [online] vol.13, n.37, pp. 191-206, 1999.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Walter Benjamin: estética e experiência histórica” In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. *Pensamento Alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. São Paulo: Goethe-Institut, Cosac & Naify, 2009.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Entre sonho e vigília: quem sou eu?”. In: PROUST, Marcel. *No caminho de Swann – Em busca do tempo perdido*, v. 1. São Paulo: Globo, 2006.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Entre a vida e a morte”. In: OTTE, Georg; SEDLMAYER-PINTO, Sabrina; CORNELSEN, Elcio Loureiro. *Limiares e passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- GANDLER, Stefan. “Porqué el angel de la historia mira hacia atrás?”. In: *Revista de História e estudos culturais*. Vol. 3, ano III, n° 3, Julho/ agosto / setembro / 2006.
- GINZBURG, Jaime. “A interpretação do rastro”. In: SEDLMAYER, Sabrina. *Walter Benjamin: rastro, aura e história*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2012.

GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GOETHE. F. W. Fausto. São Paulo: Abril, 1995.

HAMANN, J. Georg. Aesthetica in Nuce. In: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/1624/1>.

HABERMAS, Jürgen. Philosophical-political Profiles. Cambridge: The Mit Press, 1983.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. A fenomenologia do espírito; Estética: a ideia e o ideal; Estética : o belo artístico e o ideal ; introdução a história da filosofia : Georg Wilhelm Friedrich Hegel. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história. 2. ed. Tradução de Beatriz Sidon. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich; TOLLE, Oliver. Fé e saber. São Paulo: Hedra, 2007.

HEIDEGGER, Martin. "Conferências e escritos filosóficos". São Paulo, Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1989.

HEINE, Heinrich. O Rabi de Bacherach e três textos sobre o ódio racial. São Paulo: Hedra, 2009.

HORKHEIMER, Max. Eclipse da razão. 7.ed. São Paulo: Centauro, 2007.

HUMBOLDT, Wilhem von. "Sobre a tarefa do historiador". In: A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX. São Paulo: Contexto, 2010.

IMBERT, Claude. "Le présent et l'histoire" in: Walter Benjamin et Paris – Colloque international 27-28 juin 1983. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

JANZ, Rolf-Peter. "Ausente e Presente". In: SEDLMAYER, Sabrina. Walter Benjamin: rastro, aura e história. Belo Horizonte: editora UFMG, 2012.

- JANZ, Rolf-Peter. "Expérience mystique et expérience historique au XIXe siècle". In: Walter Benjamin et Paris., Coloque international, trad. Hersant Yves, Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.
- JUSTINO de Roma: I e II apologias: diálogo com Trifão. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- KAFKA, Franz. "Aforismos". In: Essencial. São Paulo: *Penguin*, Companhia das Letras, 2011.
- KAMESAR, Adam. *The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in allegorical interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad*. In: Greek, Roman and Byzantine Studies, Vol.44, n° 2 (2004), Duke University. 163 - 181.
- KANG, Jaeho. O espetáculo da modernidade: a crítica da cultura de Walter Benjamin. Novos estud. - CEBRAP [online]. 2009, n.84, pp. 215-233.
- KANT, Immanuel; NAVES, Rodrigo; TERRA, Ricardo. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel; FRIEDMAN, Michael. *Metaphysical foundations of natural science*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2004.
- KAPLAN, Aryeh. *Inner Space: Introduction to Kabbalah, Meditation and Prophecy*. Moznaim Publishing Corporation, 1991.
- KAVKA, Martin. *Jewish messianism and the history of philosophy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004.
- KITTSTEINER, Hans Dieter. "Walter Benjamin's Historicism". *New German Critique*, No. 39, Second Special Issue on Walter Benjamin, Autumn, pp. 179-215, 1986.
- KONDER, Leandro. "É Preciso Teologia para Pensar o Fim da História?". *Dossiê Walter Benjamin*, n. 15, pp. 32-7, set.-nov./1992.
- KOYRE, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

- KOYRE, Alexandre. *Etudes Newtoniennes*. Gallimard, Paris: 1968. p228.
- KOSELLECK, R. Espaço de Experiência e Horizonte de expectativa: duas categorias históricas. RJ: Contraponto/PU[C]-RJ, 2006.
- LEVY, Gabriel. Prophecy, Written Language, and the Mimetic Faculty: Benjamin's Linguistic Mysticism as Cure of the "Language Myth". *Epoché: The University of California Journal for the Study of Religion*, volume 24. pp 19~48, 2006.
- LÖWITZ, Karl. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. University of Chicago Press, 1949.
- LÖWY, Michael; BRANT, Wanda Nogueira Caldeira.; GAGNEBIN, Jeanne-Marie; MULLER, Marcos Lutz. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses 'Sobre o conceito de história'*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LÖWY, Michael. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Benjamin*. São Paulo: Perspectiva: EDUSP, 1990.
- LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MACHADO, Francisco de Ambrosio Pinheiro. *Imanência e história: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- MAIMONIDES, Moshé Ben. *Comentário da Michná. Ética dos Pais. Sanhedrin*. São Paulo: Maayanot, 1993.
- MAIMONIDES, Moshé Ben. *Guia dos Perplexos. Volume 2*. São Paulo: Landy Editora, 2003.
- MARTINS, Estevão de Rezende. "Historicismo: o útil e o desagradável". In: VARELLA, Flávia Florentino. *A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna*. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.
- MARX, Karl. *Economia, Política e Filosofia*. Rio de Janeiro: ed. Melso, 1963.
- MARX, Karl. *El Capital*. Madrid: EDAF, 1972.

- MATA, Sérgio da. “Elogio ao Historicismo”. In: VARELLA, Flávia Florentino. A dinâmica do historicismo: revisitando a historiografia moderna. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.
- MATOS, Olgaria C. F. O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- MOSÈS, Stéphane. L’Ange de l’Histoire. Éditions Gallimard: Paris, 2006.
- MOSÈS, Stéphane. “Walter Benjamin and Franz Rosenzweig”. In: SMITH, Gary. Benjamin: philosophy, aesthetics, history. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- MOSÈS, Stéphane. “L’idée d’origine chez Walter Benjamin”. In: Walter Benjamin et Paris,. Colóque international, trad. Hersant Yves, Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.
- NEWTON, Isaac; LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Vida e obra. 2a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A Gaia Ciência. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2001
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2003.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sobre verdade e mentira: no sentido extra moral. São Paulo: Hedra, 2009.
- OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de. Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- OTTE, Georg. Rememoração e citação em Walter Benjamin. In: Revista de Estudos de Literatura. Belo Horizonte, UFMG/Faculdade de Letras, Vol. 4, out. 1996, p. 211-223.
- OTTE, Georg. “Vestígios da Experiência e Índices da Modernidade”. In: SEDLMAYER, Sabrina. Walter Benjamin: rastro, aura e história. Belo Horizonte: editora UFMG, 2012.

- OTTE, Georg. "Dizem-me que sou louco": as epistemologias poéticas de Baudelaire e Benjamin. *Alea* [online], vol.9, n.2, pp. 230-238, 2007.
- OTTE, G.; VOLPE, M. L. "Um olhar constelar sobre o pensamento de Walter Benjamin". *Fragmentos*, número 18, p. 35/47 Florianópolis/ jan - jun/ 2000.
- PIERINI, Franco. *A idade Antiga. Curso de História da Igreja I*. São Paulo: Paulus, 1998.
- PEZZELLA, Mario. "Image myttique et image dialectique". In: *Walter Benjamin et Paris. Colloque international*, trad. Hersant Yves, Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online]. 1998, vol.13, n.37, pp. 43-73.
- PINHO, Amon. *Da história como ciência e como forma de rememoração: Construção salvadora e destruição redentora em Walter Benjamin*. *Cadernos Walter Benjamin*, v. 1, p. 1-17, 2009.
- POPPER, Karl Raimund. *Conjecturas e refutações*. 3. ed. Brasília: Ed. UNB, 1994.
- PROUST, Marcel. *No caminho de Swann – Em busca do tempo perdido*, v. 1. São Paulo: Globo, 2006.
- RANKE, Leopold von; HOLANDA, Sérgio Buarque de. *L. von Ranke: história*. São Paulo: Ática, 1979.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Volume 1. Campinas: Papyrus, 1994a.
- RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Volume 3. Campinas: Papyrus, 1994b.
- RICOEUR, Paul; LAVELLE, Patrícia. *Sobre a tradução*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- REIS, José Carlos. *História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV, 2003.

- REIS, José Carlos. História da 'consciência histórica' ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- ROSENFELD, Kathrin H. Estética. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2006.
- ROSENZWEIG, Franz. The Star of Redemption. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.
- ROSENZWEIG, Franz. Der Stern der Erlösung. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.
- ROUANET, Sergio Paulo. As razões do iluminismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ROUANET, Sérgio Paulo. “Por que o moderno envelhece tão rápido?”, in Revista da USP - Dossiê Walter Benjamin. Setembro/outubro/ novembro 1992, nº 15. p.110. Comunicação proferida no simpósio “Sete perguntas a Walter Benjamin”, em 1990, no Instituto Goethe de São Paulo.
- ROUANET, Sergio Paulo. Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: 1981.
- SARAMAGO, José. O evangelho segundo Jesus Cristo. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.
- SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de linguística geral. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SCHNADELBACH, Herbert. Philosophy in Germany: 1831-1933. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- SCHOLEM, Gershom Gerhard. O Golem, Benjamin, Buber e outros justos: judaica I. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- SCHOLEM, Gershom. O Nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II. Ed. Perspectiva: São Paulo, 1999.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor W. Adorno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- SHAPIN, Steven. La Revolucion Científica: Una Interpretacion Alternativa. Ed.: Paidós, 2000.

- SOREL, Geroges. *Le matérialisme historique*. Québec: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec, 2003.
- SOUZA, Jose Cavalcante de. *Os Pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SPIEGEL, Gabrielle M. *The Task of the Historian*. American Historical Association, New York: 2009.
- UNTERMAN, Alan. *Dicionário Judaico de Lendas e Tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editora, 1991.
- WEBER, Max; PIERUCCI, Antônio Flávio. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Samuel. *Benjamin's Abilities*. London: Harvard University Press, 2008.
- WIESEL, Elie. *Almas em Fogo*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- WITTGENSTEIN, Ludwig; SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. *Tractatus logico-philosophicus*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: EDUSP, 1994.
- WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: an intellectual biography*. Detroit: Wayne State University Press, c1991.
- WITTE, Bernd e CAMPOS, Haroldo de. "O que é mais importante: a escrita ou o escrito? Teoria da linguagem em Walter Benjamin". In: *Walter Benjamin*. Trad. de Bernd Witte por Georg Bernard Sperper. São Paulo: Revista da USP, n° 15, 1992.
- WHITE, Hayden V. *Meta-história: a imaginação histórica do século XIX*. [2. ed.]. São Paulo: EDUSP, 1995.
- WOLIN, Richard. *Walter Benjamin – An Aesthetic of Redemption*. California: University of California Press, 1994.
- WOHLFARTH, Irving. 'On Some Jewish Motifs in Benjamin', in A. Benjamin (ed.) *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, pp. 157-215. London: Routledge, 1989.

WOHLFARTH, Irving. 'Et cetera? The Historian as Chiffonier', *New German Critique*, no. 39, Fall, 142-68, 1986.

ZIZEK, Slavoj. *The sublime object of ideology*. New York: Verso, 1989.

平子, 友長. ベンヤミン「歴史の概念について」最初の六テーゼの翻訳について. 立命館大学国際関係学会, 18-1, Jun, 2005. [TAIRAKO, Tomonaga. *Acerca das seis primeiras proposições do derradeiro ensaio de Benjamin: sobre o conceito de história. Revista acadêmica da Universidade Hitotsubashi. Vol.18, No.1, Junho, 2005. pp.1-22.*]