

BRUNO LEITE CORTINA

**INTERROMPER O CURSO DO MUNDO:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A IDÉIA DE HISTÓRIA EM WALTER
BENJAMIN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista, Campus de Araraquara, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Renato Bueno Franco

Araraquara

- 2006 -

Agradecimentos

Ao CNPq pela bolsa concedida que financiou parte da pesquisa;

Ao Prof. Dr. Renato Bueno Franco agradeço a orientação para a realização deste trabalho;

À Profa. Dra. Jeanne Marie Gagnebin pelas inestimáveis contribuições e alertas acerca das dificuldades inerentes aos temas benjaminianos, ao Prof. Dr. José Adriano Fenerick pelo fundamental apoio e incondicional disposição em discutir e corrigir minhas incompreensões acerca das teorias da história, ao Prof. Dr. Raul Fiker pela motivação e pelas sugestões no exame de qualificação;

Aos meus pais que me incentivaram e deram as condições para a realização deste trabalho;

Ao Luiz Gustavo e Marilia pela profunda amizade e significativa importância para o amadurecimento tanto do pesquisador quanto da pesquisa, ao Michael pelas valiosas sugestões de enriquecedores debates, ao Leandro e Lívia pelo companheirismo na trajetória acadêmica, à Daniela e Aline pelo apoio e amizade, à Ana Carolina por me ter ensinado, mesmo sem saber, a importância das vicissitudes imediatas da vida, à todos do Grupo de Estudos “Teoria Crítica: tecnologia, cultura e formação”;

À todos os funcionários da FCL/CAR pela gentileza, paciência e ajuda;

À Danielle agradeço não apenas o apoio e a compreensão dos momentos que nos foram roubados durante a realização deste trabalho, mas também pelo companheirismo nas horas mais difíceis.

Sumário

Resumo	03
Abstract	04
Introdução	05
1. As idéias acerca da história: tempo	14
1.1 O projeto iluminista	17
1.2 O tempo do romantismo	25
1.2 A história científica do historicismo	32
1.3 O materialismo histórico	43
2. Política, cultura e memória	55
2.1 O caráter destrutivo	58
2.2 Colecionador e Historiador	67
3. Uma Leitura das teses <i>Sobre o conceito de história</i>	80
Considerações finais	105
Referências Bibliográficas	108

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo compreender o significado das teses “Sobre o conceito de História” de Walter Benjamin por meio da análise histórica e teórica das diferentes correntes interpretativas que abarcaram o pensamento desse autor à luz da discussão das principais linhas de força contida no conjunto de sua obra. Para tanto, reportar-me-ei aos diversos modelos de interpretação da história, no intuito de explicitar quais suas características gerais e, dessa forma, localizar os principais temas ao qual o pensamento de Benjamin teve de se colocar. Diferentemente de uma tentativa de gênese de seu pensamento, meu intuito é de identificar em que medida a leitura dos acontecimentos humanos proposta por nosso autor contribuiu para salientar os perigos daquilo que nos é vinculado como herança cultural, e como o interesse pelo passado pode produzir conseqüências políticas. Com base em seus principais textos, procurarei delimitar de que maneira sua crítica se direciona à “transmissão da barbárie” e como podemos fortalecer os “opositores do facismo”.

ABSTRACT

This work search to conceive the meaning of the theses “On the concept of history” from Walter Benjamin, through an historical and teorical analyses of the differents interpretatives currents which contains the thought of this autor enlightened by the discussion of the leader motifs contained together in his work. Therefore, I will recover upon severals models of history intepretation, in order to exhibit which are their general characteristics and, like this, situate the prime subject by which Benjamin’s thought should take place. Distinctively of an attempt to settle a genesis of his thought, my intent is to identify how come the lecture of the humans events proposed by our autor has contributed to emphazise the dangers of the cultural legacy that is bounded to us, and how the interest by the past can produce political consequences. Based in his mais texts, I will try to demarcate how he criticizes the state of barbarism that is transmited to us and how we can strengthen the opponents of the facism.

Introdução

Minha preocupação é a de analisar quais são as propostas de análise contidas nas teses “Sobre o conceito de história” de Walter Benjamin para a compreensão de uma nova perspectiva na interpretação daquilo que nos é vinculado como herança histórica. Apesar de ter sido seu último trabalho, considero que muitos dos temas presentes nesse texto estão em profundo diálogo com outras categorias fundamentais por ele elaboradas em seu percurso intelectual. O impacto da obra Walter Benjamin, após os anos 70, nas mais variadas atividades intelectuais – como na filosofia, na crítica literária ou estética, nas ciências sociais ou na educação – acabou por gerar uma considerável quantidade de estudos sobre sua obra. Entre essas análises, uma característica que chama a atenção é a diversidade de trabalhos que, de um modo ou de outro, se propuseram a interpretar as questões propostas por seu último texto, as teses “Sobre o conceito de história”. Alvo de inúmeras discussões, este ensaio foi classificado pelas mais diferentes abordagens.

Uma dessas análises é feita por Michael Löwy em seu livro *Redenção e Utopia*, que propõe a leitura das obras de Benjamin a partir de três grandes fontes: o romantismo alemão, o messianismo judaico e o marxismo. O romantismo alemão refere-se às críticas culturais e à civilização industrial/capitalista em nome de valores pré-modernos. É um olhar nostálgico para o passado que não significa necessariamente um retrocesso. O objetivo romântico-revolucionário não é um retorno, mas a utilização de elementos passados livres da reificação social e dissolução da comunidade, em direção a um futuro utópico. Essa é a posição que demonstra uma crítica à ideologia do progresso que transforma os seres humanos em máquinas de trabalho, a degradação do trabalho em uma simples técnica, a substituição dos “esforços teóricos–revolucionários” do passado pela lastimável marcha da evolução. Para Löwy, o messianismo aparece para Benjamin como o coração da concepção romântica do tempo e da

história. O desejo revolucionário visa estabelecer uma mediação entre as lutas libertárias, históricas, “profanas” dos homens e a realização da promessa messiânica. O materialismo histórico, segundo o autor, vai se articular com essa representação utópica messiânica a partir do aspecto que mais interessa Benjamin: a luta de classes. Contudo, suas inspirações românticas “antiprogressistas” não irão ser substituídas pelo materialismo histórico. Eles vão se articular ganhando uma qualidade crítica, distinguindo-o radicalmente do marxismo oficial do início do século XX. Diferentemente do “marxismo evolucionista”, o autor não concebe a revolução como um resultado inevitável do progresso econômico e técnico, mas como a interrupção revolucionária da continuidade histórica. Não haverá uma sociedade sem classes nem uma ação revolucionária do proletariado se esse objetivo não for compreendido em toda sua explosividade messiânica, como um verdadeiro ponto de ruptura.

Philippe Ivernel em seu artigo “Paris capitale du front populaire ou de la vie posthume du XIXe siècle”, propõe uma leitura da obra de Benjamin levando menos em conta seu caráter messiânico e romântico e acentuando a importância do exílio em 1934, que possibilitaria o autor escrever o *Passagen-Werk*, e desenvolver algumas das principais idéias tratadas mais tarde nas “Teses sobre o Conceito de História”. Segundo Ivernel, a preocupação central de Benjamin, ao desenvolver seus estudos sobre Paris como capital do século XIX consistia no conceito de fetichismo da mercadoria. Essa cidade, como força mítica da mercadoria e da moda, era também a capital das revoltas e revoluções. Como representação da idéia de fantasmagoria, a cidade constitui-se capital do século XIX na medida em que se aglutina sem restrição a polaridade da economia (a estrutura da mercadoria) e da política (consciência subversiva). Mas essa polaridade propriamente parisiense aponta também para constelações mais obscuras que pedem para serem esclarecidas mais que outros pólos projetores da história. “O fetichismo da mercadoria impulsiona o sonho da sociedade sem classe, ao mesmo tempo em que, por seu lado, as revoluções repetidas formam um círculo como uma história mítica. Essa acumulação de

efeitos perversos é o resgate mesmo das esperanças que suscita Paris. Em Paris, mais que em qualquer outro lugar, a moda toma atitude de revolução e as revoluções se sucedem como modas: é próprio de Paris alimentar o ciclo de esperança e de decepção, em que o Front popular aparece para Benjamin como última manifestação” (IVERNEL, 1986, p. 252. Tradução minha). O Front popular aparece como o exemplo de resistência à constante ascensão do fascismo, mas, ao mesmo tempo, mostra-se um movimento frágil por estar absorvido à idéia social-democrata do progresso. Quando os revolucionários parisienses de 1830, citados por Benjamin e muitos outros comentadores, atiravam em plena luz do dia nos relógios municipais, não queriam sair da história, se elevar à eternidade, mas, ao contrário entrar na história. Isso não significava para eles parar o tempo, mas parar o tempo mecânico, o tempo homogêneo e vazio, o tempo que levava inevitavelmente à noite e ao sono coletivo. O passado não é mais o lugar fixo sobre o qual vem girar o presente do historiador. Este último faz, em princípio, uma abstração dele mesmo; ao contrário, é o presente que se imobiliza. Sua relação com o passado não implica a reconstituição deste, mas a sua destruição/construção, estabelecendo o senso de uma aliança susceptível de arranjar o perigo em volta. O passado é destruído/construído por ele como uma constelação saturada de tensões, reintroduzido (*télescopée*) pelo presente. O salvamento do passado, na lógica de Benjamin, é uma forma de proceder ao salvamento do presente.

O aspecto da correlação entre o tempo passado e o tempo presente é um tema que Chryssoula Kambas, no texto “Actualité politique: le concept d’histoire chez Benjamin et l’echec du Front populaire”, enfatiza como sendo de grande importância para Benjamin na leitura da atualidade dos movimentos passados com as agitações atuais. Para Kambas, Benjamin considerava que a representação de uma época deveria satisfazer o princípio da atualidade. A história de um período não é narrável de modo épico, contínuo, porque ela não é um contínuo formado de fatos arquivados que seriam fixados de maneira determinada, fechada, válida de uma vez por todas. Segundo o princípio da atualidade, as formas dos fatos históricos, ao

contrário, surgem sempre novamente, e isso sob o aspecto da verdade do instante contemporâneo e de sua força explosiva revolucionária. “A idéia social-democrata de progresso, que pressupõe que a história é uma progressão através de um tempo homogêneo e vazio é oposta à idéia de ‘tempo consumado’ (*temps accompli*). O tempo consumado é interpretado por sua vez como uma memoração do tempo passado, e que faz parte também dessa consciência surgida na ação histórica, em que a tese XII precisa, sobre o plano de projeto político, que ela é de uma certa usagem da história” (KAMBAS, 1986, p. 275. Tradução minha). Dessa forma, a crítica de progresso, em Benjamin, aparece como a ligação dos momentos passados com a atualidade política da época, evocando os ideais das batalhas perdidas com os próprios ideais desse instante. A história deve ser interpretada pelo historiador materialista como não acabada, não fixada, mas em constante atualidade com a explosão de cada instante do curso das coisas históricas concretas.

Já Evgen Bavcar, no texto “Sur la presentation de l’histoire dans le ‘Thèses’ de Benjamin”, compreende que, para Benjamin, a concepção de história tem por objetivo apresentar os eventos históricos sob o ângulo da continuidade. Por isso o autor procura o descontínuo, endereçando sua crítica para aqueles que põem no esquecimento momentos da história. A preocupação de Benjamin situar-se-ia em dois níveis: o primeiro é o momento crítico, a apresentação da história sob seu aspecto positivo, e o segundo é a construção da história a ser efetuada, tendo em vista a ação ainda possível da inevitável continuidade dos fatos. O que importa é poder parar o curso do tempo positivamente dado. Para tanto, é preciso que o sujeito da história leve em conta o passado, pois a soma dos fatos contínuos representa também a possibilidade de os atos descontínuos estarem fadados à derrota pelo fato de que a barbárie, até o presente, tem ganhado sempre. Por isso Benjamin fala do passado como uma obra ainda não terminada e sobre a qual o sujeito histórico deve trabalhar na plenitude de seu próprio “não-presente”. “Benjamin se faz porta-voz dos mortos que não tiveram que morrer em vão. (...) O

paroxismo da barbárie culmina na ameaça que pesa sobre os mortos, portanto sobre esses que permitiram o funcionamento perpétuo da história, e que, por isso, pagaram perdendo sua própria presença na história. Não significa para Benjamin ressuscitá-los, mas talvez impedir o esquecimento que poderia ocorrer se a barbárie continuasse a ganhar”. (BAVCAR, 1986, p. 665. Tradução minha) A idéia de “não presente” representa para Benjamin uma possibilidade qualitativamente nova no tempo homogêneo e vazio, isto é, a ação do sujeito da história na possibilidade de uma presença dele mesmo. Presenciar a história não quer dizer somente medir o tempo pelos relógios, mas também poder achar a presença de um outro tempo, que se situa em cada momento de uma tradição contínua da história. Salvar o passado dos oprimidos significa, em última análise, restabelecer a memória da história concreta e real, portanto ainda pré-história, para que a verdadeira história comece. Na apresentação da história de Benjamin há um pesar constante de estabelecer os limites de uma história repetida ao infinito, lutando contra a ideologia do progresso em nome de um progresso que não contraria a regressão em direção à barbárie.

Claude Imbert, no artigo “Le presente et l’histoire”, propõe uma leitura das obras de Benjamin a partir da importância de sua crítica literária para a construção do pensamento do autor. Mais do que realizar uma análise literária que relaciona as obras de uma determinada época com o seu tempo atual, ela tenta estabelecer uma correlação desses escritos com um tempo em que ainda exista representatividade, ou seja, nosso tempo. A idéia da transmissão de experiência passada como forma de constituição da experiência atual indica o caráter historicista que assina a problemática lingüística. “Se nosso presente é capaz de ler (e traduzir) Baudelaire, é porque ele reconhece, no século XIX, a origem de nossa própria fantasmagoria, seu diagnóstico”.(IMBERT, 1986, p. 745. Tradução minha) Para tanto, o autor utiliza o conceito de afinidade eletiva de Goethe, colocando em evidência a força de expressão de uma obra em que

as relações estruturais conduzem ao caminho da ação e em que o romance, colocado em correspondência ou em contraste com o atual, recebe um sentido alegórico.

Apesar da interpretação que cada corrente ou escola de leitura faz da obra de Benjamin, existe um consenso no fato de que esse autor caracteriza-se por lançar um olhar novo nos movimentos modernos, compondo um raciocínio singular que possibilita a análise de algumas expressões da sociedade capitalista/industrial contemporânea. O conceito de narração enquanto uma forma de transmitir, de contar, na tradição também desempenha um papel fundamental, segundo seus intérpretes, para compreendermos o processo histórico que o autor salienta como uma perda desses valores culturais. Assim como ele comenta na tese II: “Pois não nos aflora levemente um sopro de ar que circundou os que nos precederam? (...) Se assim é, então está marcado um encontro secreto entre as gerações passadas e a nossa”. (BENJAMIN, *Mimeogr*) Valores esses que só podem ser construídos a partir de um novo ponto de vista sobre o conteúdo passado. O reconhecimento desses bens culturais pelo historicismo, só é feito a partir da identificação com aqueles que venceram. O que foi herdado é o “cortejo do triunfo que conduz os dominantes de hoje por cima dos que jazem por terra”.(BENJAMIN, *Mimeo*) Deve ser retomada uma distância na qual o materialista histórico não poderá lembrar de tais fatos sem horror.

Do mesmo modo, seus trabalhos sobre estética tiveram grande importância na construção de conceito de história em Benjamin. Marcel Proust, por exemplo, aparece como uma influência importante na discussão do tempo perdido visto que, na tentativa de busca de suas lembranças, encontra no passado um presente que já estava lá. Uma percepção nova que transforma tanto o passado, que poderia ter desaparecido no esquecimento, quanto o presente, que pode se perder se não for revelado como sendo a realização dessa promessa anterior. A leitura de Kafka compreende o tempo atual pelo predomínio do esquecimento. Na modernidade não há mais nada a ser transmitido, pois foi quebrada a totalidade de sentidos e substituído por

“fragmentos esparsos” que falam no fim da identidade do sujeito. Mas ao mesmo tempo em que surge como uma ameaça, esse testemunho possibilita novas significações. Baudelaire assume um papel central na interpretação do fetichismo e do tempo repetitivo do trabalho com a modernidade. Esses elementos ilustram o modo pelo qual a sociedade reproduz o “sempre-igual”, onde o novo é a retomada do passado na “repetição exata”. Benjamin, portanto, vê a importância de uma nova forma de experiência que possibilite, efetivamente, iniciar um tempo novo e interromper esse estado de coisas.

Preocupado, portanto, com a influência desses elementos na atual época histórica, Benjamin procura fazer uma interpretação social capaz de apontar novas possibilidades não somente de compreensão, mas também de atuação no campo político e cultural. Mesmo ao tocar em diversos temas, o autor em questão conserva uma estrutura que torna seus trabalhos indissociados uns dos outros. Existe uma correlação em suas análises, mesmo que a maior parte de seus escritos sejam produzidos em forma de ensaios ou aforismos, que o autor utiliza para desenvolver aspectos diferenciados, de problemas ligados entre si. A tentativa de agrupar em um único volume alguns dos escritos de Benjamin não é tarefa fácil. Sua obra, escrita por meio de alegorias e jogos de linguagem, desperta interesse pela maneira como trata a crítica cultural. O fato de seus trabalhos serem constituídos por fragmentos, uma espécie de mosaico em que as partes dispersas se encaixam propiciando uma unidade, constitui talvez, a dificuldade de pensar seus trabalhos como uma obra fechada. Todos esses temas brevemente levantados na composição de suas obras refletem a ligação do desenvolvimento de diversos ensaios em torno da preocupação de analisar fenômenos sociais atuais. Talvez seja isso que permita um contingente tão grande de diferentes interpretações no qual cada leitor de Benjamin captura elementos centrais, que sem um esforço de compreendê-los numa “constelação saturada de tensões”, correm constantemente o risco de empobrecer seu raciocínio e obscurecer suas idéias.

Diferentemente de algumas leituras que consideram a redação das *Teses* como um documento de desespero frente às condições políticas que o autor se encontrava – descrédito com o comunismo, sobretudo devido ao tratado de não agressão entre Hitler e Stálin e a perseguição pelo nazismo –, considero este como um aspecto central nas suas análises, que foi desenvolvendo-se juntamente com a construção de seus trabalhos. Benjamin não constrói suas teorias de forma linear, ao contrário, os pontos discutidos estão em constante diálogo no conjunto de toda sua obra. Possivelmente, o entendimento de história que esse autor nos propõe seja um dos exemplos mais vivos para ilustrar o movimento de seus textos, nos quais a preocupação com a ruptura e a montagem pela citação, constituem uma reconhecibilidade do presente com o passado, característica de sua leitura sobre a história.

As teses “Sobre o conceito de história” constituem, portanto, um importante trabalho que possibilita lançar um olhar novo na interpretação da história. Não somente para o uso dos próprios historiadores, que por meio dos conceitos elaborados podem entender os fatos históricos de outra maneira, esse texto possibilita outras áreas do conhecimento, como a sociologia, filosofia, antropologia, crítica literária, etc, uma reflexão comprometida com a tentativa de realizar uma transformação da humanidade pelo resgate de certas aspirações do passado, sincronizadas às condições sócio-históricas do presente. Na sua interpretação de história, Benjamin faz uma análise da idéia de tempo que o possibilita pensar de uma maneira aberta, não acabada, os acontecimentos anteriores, projetando, juntamente com o presente, o futuro enquanto consumação desses ideais não realizados.

Essas foram as preocupações iniciais que nortearam as reflexões contidas neste trabalho. Para a realização desta pesquisa propus uma divisão em três capítulos:

No primeiro capítulo faço um balanço do significado entendido pelo conceito de história no Iluminismo, no Romantismo, no Historicismo e, por fim, na corrente teórica inaugurada por K. Marx, o materialismo histórico. Longe de uma busca da gênese deste

conceito, minha intenção é de destacar certos elementos que orientaram a discussão empreendida por Walter Benjamin na sua proposta de leitura historiográfica.

No segundo capítulo escolhi dois textos de nosso autor que considero representativos para a compreensão de certos elementos controversos neste debate. São eles o ensaio “O caráter destrutivo” e o texto “Eduard Fuchs: colecionador e historiador”.

No terceiro capítulo procuro levantar os principais temas que cruzam o referido texto das teses “Sobre o conceito de história”.

Capítulo I

Os lugares da História

Eu costumava pensar que a profissão de historiador, ao contrário, digamos, da de físico nuclear, não pudesse, pelo menos, produzir danos. Agora sei que pode.

Eric Hobsbawn

Desde a mais remota Antigüidade o homem sempre se preocupou em contar as “histórias” de suas batalhas, de suas conquistas, de suas caçadas e de tantos outros eventos dos quais ele pôde testemunhar. Mesmo antes do uso da escrita, tal preocupação em conservar certos traços da atividade humana se fazia presentes tanto pelo relato oral, quanto pelas imagens esculpidas nas paredes de antigas cavernas. Este gesto de recuperar e transmitir para as gerações futuras os acontecimentos vivenciados foi, com o passar dos anos, ampliando-se em uma prática cada vez mais rica em técnicas e detalhes, que possibilitava um maior conhecimento das circunstâncias e vicissitudes concernentes ao fato referido. No mundo ocidental, foi na Grécia Antiga que o significado da palavra “história” começou a ser pensado com o surgimento do primeiro historiador (*histôr*): Heródoto (484 - 420 a.C.). Com ele inicia-se o gênero histórico que, ao contrário da epopéia na qual os deuses e as musas se expressavam para contar o passado, pode agora se restringir ao próprio homem como meio de preservar seus feitos na memória. A preocupação dos historiadores gregos encerrava-se, sobretudo, ao “registro e à interpretação das ações humanas de alcance limitado, apoiados em documentos visuais e orais. Sua história apenas ensinava, em relação ao futuro, a necessidade da memória, da prudência, da cautela, da resignação” (REIS, 2005). Mesmo com Tucídides (465 - 395 a.C.), discípulo de Heródoto que criticou duramente seu mestre como “efabulador” devido a sua falta de rigor com as fontes documentais, o movimento da humanidade era interpretado, pelos gregos, por ciclos, onde o

futuro teria os mesmos eventos do passado. A ordem do universo, apreensível pelo pensamento, não comportava mudanças e não havia lugar para uma idéia linear de progresso. A história fundada pelos gregos não se interessava pelo futuro, apenas pelo presente e pelo passado.

Somente com o Império Romano a idéia de tempo histórico ganhou outro significado: o de “história univesal”. Tal ruptura ocorreu por meio da identificação dos romanos com o cristianismo que propiciou a formação da história do gênero humano como um todo. A humanidade teria, então, uma história em comum na qual todos os povos estariam unidos pela salvação divina. Os eventos históricos seriam a manifestação da vontade de Deus e o destino das nações e das lutas políticas se submeteriam em concretizar o desejo divino. As ações dos homens não eram entendidas como realizações livres de um sujeito ou grupo de pessoas autônomas, mas determinadas por uma causalidade teleológica: a vitória romana e a salvação cristã. Os fatos não tinham sentido em si mesmos, apenas poderíamos compreender passado e presente em função da esperança futura de redenção. A história humana consistia na sucessão inevitável e contínua de incidentes necessários para o alcance da salvação eterna e, com isso, não apenas redimir os sofrimentos e as injustiças passadas, mas também efetuar o fim dos feitos do homem neste mundo. Era no futuro, portanto, que residia à justificativa de todas as ações e disputas sofridas pela humanidade, ao passo que os eventos passados resumiam-se na constante espera de um objetivo que poderia advir somente em um momento mais adiante.

Passado e futuro seriam assimétricos como o pecado e a redenção. O passado era o lugar do mal, do pecado, da queda, que apareciam nos sofrimentos humanos. (...) O futuro seria a vitória de Cristo (e de Roma!) e o fim do calvário humano. Como Cristo, os homens deviam suportar os sofrimentos impostos pela experiência da temporalidade e esperar pela graça de Deus. (...) O futuro dependia da fé e não de leis naturais ou históricas (REIS, 2005, p. 20).

Esta visão de mundo, que predominou na Europa de maneira quase absoluta entre os séculos XIII-XVI, impunha uma concepção intemporal do tempo, estranha a todo interesse pela vida na Terra. O sofrimento, a infelicidade e a miséria não poderiam encontrar solução senão na

esfera divina, onde a finitude e a imperfeição do mundo profano estariam suspensos. Mas se uma das faces de tal doutrina religiosa valorizava o homem como fim último da salvação, seu anverso depreciava profundamente qualquer tentativa de libertação das condições de exploração às quais a quase totalidade da população estava submetida. Esta tensão produziu um abalo na base feudal de sustentação política do universalismo cristão, tornando a Igreja vulnerável às heterodoxias e aos movimentos de recusa da concepção “mágico-religiosa” como legitimação da ação. No lugar da tradição cristã buscava-se a racionalização das práticas da vida como lema para a sistematização da realidade. Como resposta à ameaça de sublevação de uma nova ordem, a organização romana rearticulou sua herança religiosa e recriou um discurso sobre Deus que permitisse a continuidade de uma história universal, da qual o cristianismo reivindicava para si o *telos* de toda prática moral e conquista da humanidade. As vantagens e os interesses profanos, no entanto, colocaram os preceitos místicos de salvação em contradição, o que acarretou uma fratura na identidade ocidental. A fraternidade que até então havia sido evocada como palavra de ordem para a coesão dos homens sob o domínio da Igreja, ganhou um novo significado frente à crescente racionalização do entendimento. Em uma cultura formada agora menos por preocupações espirituais e exteriores a concretude da vida cotidiana, as ações restringiam-se em obter o máximo de proveito em cada situação, com interesse aos fins em detrimento do antigo espólio dos valores cristãos. Esta “racionalização” das atividades ocupou o lugar daquela união entre irmãos anteriormente defendida como comportamento obrigatório de todos. O êxtase das glórias, riquezas e prazeres materiais desafia a ordem secularizada da representação de Deus que, apesar de não ser abandonado, não reinaria mais sozinho e de modo absoluto. A “não-fraternidade” estendeu-se, por conseguinte, a todas as esferas da atividade humana, acarretando um “desencantamento do mundo”. A partir dessa revolução cultural surge uma “história nova” com outra representação de tempo, por muitos nomeada de “modernidade”. (REIS, 2005)

O projeto iluminista de história

Durante o fim do século XVII e início do XVIII, na Europa ocidental, houve um processo de desencantamento das concepções religiosas do mundo que propiciou a restauração de formas místicas antigas e engendrou novas formas profanas de cultura. A religião não mais explicava todas as ordens da vida. Se, anteriormente na Idade Média, as leis e o código moral eram dominados pela mágica unificadora da vida religiosa, o mundo agora é descentrado em diversas esferas, cada qual com sua lógica específica. Esse período de revolução cultural, definido por muitos como início da era “moderna”, tornou possível a expansão europeia pelo mundo e, internamente, possibilitou a constituição de uma nova ordem política (representada pelo Estado burocrático), a consolidação de uma nova ordem econômica (a ética do trabalho e a empresa capitalista) e o arranjo de uma nova ordem social assentada não mais em um sistema monolítico de valores, “mais fascinada do que atemorizada pela experiência do tempo sublunar” (REIS, 2005).

Nessa época histórica de efervescência política-cultural, surgiu um movimento que representava todos os anseios e críticas à ordem estabelecida, na tentativa de sistematizar e explicitar teoricamente as exigências feitas por aqueles que se opunham aos ditames da Igreja. Tal corrente de idéias, assentada no combate ao mito e ao poder, elegeu a Razão como critério fundamental para a libertação e emancipação do sujeito frente a todo tipo de exploração e injustiças. O sentido da história, para esse grupo de pensadores, já não mais se justificava pela crença na providência divina, mas pelo julgamento racional dos homens acerca de suas próprias ações. É no bojo de tais conflitos e assertivas que surge o movimento filosófico comumente denominado Iluminismo. Um de seus maiores expoentes, que conseguiu organizar de maneira mais precisa os postulados característicos dessa linha de pensamento, foi Immanuel Kant (1724-1804). Para o filósofo alemão, a Razão traria a reunificação da humanidade, no lugar da religião,

ao se apresentar como finalidade na construção de uma sociedade moral. A harmonia e estabilidade da ordem celeste, defendida pelos cristãos, estava “instalada” na subjetividade humana como ordem moral e cabia aos próprios homens realizar essa ordem transcendente no mundo concreto. O caminho da humanidade unida era único e levava à sociedade moral universal. Dessa forma, toda crítica deveria direcionar-se à quaisquer tutelas que inibem o uso da razão, a partir da própria razão.

Para Kant, a Ilustração ‘consiste na superação da minoridade, pela qual o próprio homem é culpado. A minoridade é a capacidade de servir-se do seu próprio entendimento, sem direção alheia. O homem é culpado por essa minoridade quando sua causa não reside numa deficiência intelectual, mas na falta de decisão e de coragem de usar a razão sem tutela de outrem. *Sapere aude!* Ousa servir-te de tua razão! Eis a divisa da Ilustração’. (ROUANET, 2000, p. 30).

A Europa do século XVIII, portanto, passou a pensar filosoficamente a história da humanidade e procurou consolidar este sentido de organização racional com finalidade moral na luta contra os Estados Absolutistas e na confecção dos direitos universais dos homens. O esforço de reunificação de uma nova ordem moderna e profana, direcionada para a conquista da autoconsciência e da liberdade, consolidou-se, no entanto, a partir de um princípio interno de valor universal, no qual a história voltou a assumir o caráter de um processo único e singular sob o status de salvação por meio da “marcha do Espírito em busca de liberdade”. Tal qual a combatida representação judeu-cristã, a redenção mais uma vez se encontrava no futuro. Se antes o curso do desenvolvimento das atividades humanas era interpretado como linear e ininterrupto em direção à salvação divina, com o Iluminismo a percepção do tempo histórico permanece a mesma, diferente apenas na natureza de seu *telos*: a perfeição humana seria alcançada pela acumulação do conhecimento, no qual o próprio homem, como agente transformador, iria se resgatar pela construção de uma sociedade moral e racional. O sentido irrevogável da composição e organização do mundo comporta na idéia de progresso a expressão dessa condição do homem (racional!) como criador e produtor de seu futuro. Tal perspectiva

previa, ainda, o fim da história, não enquanto encerramento do tempo e da vida, mas como a realização do objetivo último dos homens. A espera agora não era pelo término e sim pela completude das obras e realizações humanas. Dessa maneira, a tentativa de reunificação e organização de uma sociedade profana e laica sob o comando inquestionável da Razão, não apenas deixou exposta a fratura da identidade ocidental – iniciada com os questionamentos acerca da legitimidade dos poderes religiosos –, como produziu uma nova tensão. “Fé na Razão!”, constituiu-se a palavra de ordem de um pensamento que não reconheceu sua contradição ao buscar na religião o modelo teleológico de coesão e afirmação. A convicção inabalável do controle da racionalidade frente às pulsões, intuições, instintos e emoções, se tornaram uma obsessão capaz de acelerar o tempo e aproximar o futuro do presente. A ascendente sociedade burguesa do século XVIII, que se desenvolveu a partir da nova ordem nascente e propiciou a consolidação desses interesses, entendia-se como o agente histórico de um tempo novo: reivindicava intelectualmente o mundo inteiro e negava o antigo. Por meio de sua crescente ocupação do espaço político europeu, desenvolveu uma filosofia do progresso, permeada pela transparência absoluta da reflexão, que correspondia a esse processo histórico. O centro desse pensamento era a humanidade inteira que, pacificada pela Europa, deveria ser conduzida em direção a um futuro melhor. Tal intelectualidade burguesa, entretanto, “transformou a história em processo sem tornar-se consciente desta transformação. Este acotecimento, que inaugura os tempos modernos, é idêntico à gênese da filosofia da história” (KOSELLECK, 1999).

O presente surge, então, de maneira ambivalente, pois ao mesmo instante que é uma eterna novidade – já que a perfectibilidade futura apresenta-se cada vez mais próxima – também é novidade nenhuma, à medida que o conteúdo futuro é conhecido de antemão, especulativamente. “O espaço-da-experiência (o presente que contém o passado) é abreviado e interrompido para que o horizonte-de-espera (o futuro antecipado pelo presente) seja já espaço-

da-experiência. O futuro deveria ser já para a atual geração e não para as futuras.” (REIS, 2005, p 31). Dessa maneira, o presente enclausurado pela idéia de revolução permanente, isto é, de ruptura com o passado e consigo mesmo para realização da utopia libertária, perde o direito de existir enquanto tal. Nesse período do início da “era moderna”, qualquer referência ao passado é refutada pela justificativa de que o evento ocorrido não oferece lições das quais possa ajudar a esclarecer o futuro. A história, segundo os teóricos iluministas, deve libertar-se do antigo, pois enquanto um sujeito universal, um “singular coletivo”, autônomo e poderoso, deve realizar um trabalho de autoprodução. Somente assim os homens podem se abrir ao novo, impulsionados por um processo coerente, unificado e acelerado do tempo, no qual a constante inovação do presente estabelece o encerramento do pretérito tal como uma etapa superada no caminho de realização das potencialidades humanas. Futuro e passado são assimétricos: ao primeiro cabem todos os esforços e sacrifícios, ao segundo resta o esquecimento.

É nesse sentido que os conceitos de movimento, que no século XVIII, juntamente com as expressões “modernidade” ou “novos” tempos, se inserem ou adquirem os seus novos significados, válidos até hoje: revolução, progresso, emancipação, desenvolvimento, crise, espírito do tempo etc. (...) Elas lançam uma luz histórico-conceitual sobre o problema que se põe à cultura ocidental com a consciência histórica moderna, elucidada com o auxílio do conceito antitético de “tempos modernos”: a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, *ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade*. (HABERMAS, 2002, p. 12).

O problema de fundamentação da modernidade a partir de si própria surge, pela primeira vez, no domínio da crítica estética. O processo de distanciamento do antigo modelo de arte foi inaugurado, no início do século XVIII, pela insurgência de um movimento contra a autocompreensão do classicismo francês. Essa ruptura ficou conhecida pela célebre *Querelle des anciens et des modernes*, na qual o “partido dos modernos” assimilou o conceito aristotélico de perfeição ao de progresso, com o intuito de questionar o sentido de imitação dos modelos antigos com argumentos histórico-críticos. Com base na ciência natural moderna, os representantes dos “novos tempos” salientaram os critérios do belo relativo ou temporalmente

condicionado em contraposição às normas correntes de uma beleza absoluta, aparentemente supratemporal. Nesse rigoroso processo de crítica - e de efervescência social -, o Iluminismo pôde estabelecer-se como o marco de um novo começo de época. Inaugurava-se, portanto, uma concepção de tempo que separava o futuro do passado e restringia o presente ao meio pelo qual se alcançaria o novo. Tal visão de mundo, como aponta Koselleck, caracteriza o contexto no qual se formou uma filosofia da história representante dos planos, desejos e esperanças da burguesia. (KOSELLECK, 1999).

A Razão, como principal elemento dessa reformulada cultura ocidental, assentava-se na liberdade e na reflexão da subjetividade. Esse princípio de interioridade, no qual o homem adentra em si mesmo para apreender-se de modo especulativo, converte-se no elemento central para o exercício da racionalidade que conduz necessariamente a uma organização moral. São os preceitos morais como leis universais que permitem autonomia à vontade subjetiva, formulados, por um lado, no direito do indivíduo de discernir como válido o que ele deve fazer e, por outro, na exigência de que cada um persiga os fins do bem-estar particular em consonância com o bem-estar de todos os outros. Podemos nos referir ao termo subjetividade, como salienta Habermas, a partir de quatro conotações nele implícitas: o “individualismo”, em que a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; os “direitos de crítica”, como princípio do qual aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; “autonomia da ação”, na qual respondemos pelo que fazemos; e por fim a “filosofia idealista”, que caracteriza um modo de pensar voltado para si e a partir de si mesmo.

Na modernidade, portanto, a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral e a arte transformam-se igualmente em personificações do princípio da subjetividade. Sua estrutura é apreendida *enquanto tal* na filosofia, a saber, como subjetividade abstrata no *cogito ergo sum* de Descartes e na figura da consciência de si absoluta em Kant. Trata-se da estrutura da auto-relação do sujeito cognoscente que se dobra sobre si mesmo enquanto objeto para se compreender como em uma imagem especular, justamente de modo “especulativo”. Kant toma essa abordagem da filosofia da reflexão como base de suas três “Críticas”. Ele faz da razão o supremo tribunal ante o qual deve se justificar tudo aquilo que em princípio reivindica validade. (HABERMAS, 2002, p. 27).

A história seria direcionada, portanto, pelo foro moral atrelado à conduta dos partidos políticos. A realização do bem-estar comum, percebido não como retrospecto e retorno, e sim como prospecção e produção do futuro, seria alcançada com os iluministas por meio de um sujeito singular-coletivo, de forma radical, revolucionária e à luz da Razão. Nessa passagem das trevas às luzes, representada na busca da modernidade pelo novo, pelo melhor e mais perfeito, o futuro encerra a história universal como lugar da redenção. Imbuído pela construção teológica cristã, os eventos históricos eram interpretados como resultado da ação prático-crítica do presente, na qual aquele que produz os acontecimentos produz também a consciência histórica. “A filosofia do progresso fornecia a certeza – não religiosa ou racional, mas especificamente histórico filosófica – de que o plano político indireto se realizaria; inversamente, o planejamento racional e moral determinava o progresso da história”. (Koselleck, 1999, p. 117). Dessa maneira, o conteúdo e o sentido dos eventos seria conhecido antecipadamente pela filosofia, assim como os atos políticos dos iluministas já continham a garantia de êxito. Tal projeto, profundamente otimista, acreditava no poder incorruptível da Razão e na sua conseqüente construção de um mundo histórico-social segundo seus parâmetros. A hipótese fundamental de que a história não pode deixar de ter sentido, encontrou amparo na assertiva “o real é racional” de Hegel, possibilitando a prerrogativa de que o curso de todo acontecimento seria acessível ao conhecimento e à consciência. A tensão produzida entre o Estado e a sociedade descarregar-se-ia, então, no futuro remoto e cabia aos representantes da modernidade ocupar a esfera decisória para concretizar a justiça e as aspirações libertárias. A crise, expressa pelas insurreições populares e pelo combate ao sistema absolutista no século XVIII, permanecia encoberta enquanto crise política, devido à convicção da filosofia da história burguesa de que os atos presentes manifestavam um juízo moral, evocando a guerra na medida em que seu desenlace já estava fixado de antemão. Essa justiça moral, pronunciada pela aplicação de “categorias forenses” da consciência esclarecida na concepção de história, resultou em uma interpretação

dualista da crise sofrida pela Europa. O caráter problemático da situação, com isso, foi velado pelo deslocamento de um impasse concreto ao plano abstrato, apoiado na justificativa teleológica de um futuro já conhecido. Como defende Koselleck, a crise só existiu enquanto tal porque seu caráter político permaneceu encoberto devido à eliminação da política pela categoria dualista que os “*philosophes*” concederam à moral. A função histórica da filosofia utópica da história era, justamente, de dissimular esse encobrimento. Agrava-se, assim, a crise que orienta agora os cidadãos a se comportarem sob a ordem de um juízo moral, apoiada em uma concepção histórico-filosófica. (Koselleck, 1999)

Uma visão de mundo norteada por tais perspectivas, legitima toda violência contra o passado e o presente – este último entendido como um simples obstáculo à liberdade – na esperança de antecipar um futuro melhor. A utopia da humanidade governada pela Razão absoluta levou a uma permanente revolução do vivido, subordinada a uma felicidade que se acreditava estar localizada no fim do percurso histórico. A legitimidade de toda intervenção radical na realidade é garantida pela compreensão sistêmica e totalizante de um processo histórico “global, coerente, unificado e acelerado da humanidade, um sujeito singular-coletivo, em direção à perfectibilidade, à moralidade, à racionalidade futuras”. (REIS, 2005, p. 69). Mesmo a mais violenta revolução é moral e legítima, pois representa a expressão superior do Espírito universal com finalidade à emancipação humana. Tal concepção de revolução banalizou toda violência com vistas a uma ação total, na qual as insurreições tornaram-se cotidianas e permanentes, oferecendo sempre mais violência à medida que prometia mais liberdade. “O espírito da justiça, diz Raynal, é o que se compraz em compensar os infortúnios passados por uma felicidade futura”. (Koselleck, 1999, p. 158). Frente ao controle dos eventos que se acreditava serem inerente a essa idéia evolucionista de história, o futuro testemunhava como álabe contra quaisquer injustiças sofridas por aqueles que se convenciam da inocência dos

massacres, pois sua violência era legítima e moral contra a opressão pura do Estado e da religião.

A crise e a filosofia da história revelam-se um fenômeno complementar e internamente ligado. A conexão interna de ambas reside no processo crítico que a burguesia moveu contra o Estado. Da crítica origina-se a filosofia da história, e ela é a precursora da crise. A especificidade da crise, reconhecida mas também não reconhecida pelos cidadãos, desejada mas também não desejada, repousa na ambivalência do Iluminismo, que se ofusca politicamente na medida em que executa o processo de desmascaramento. (Koselleck, 1999, p. 158)

A tentativa do homem desintegrado pela decadência da Igreja em encontrar uma pátria no domínio apolítico e a-religioso, concede ao mundo uno e sem fronteiras da moral o elã do processo de transformação social. O projeto moderno de reuniversalização e reunificação de uma cultura européia fragmentada, ostentava suas conquistas como busca pela liberdade por meio da realização da subjetividade consigo mesma. Esse processo no qual a história converteu-se em réu ante o juiz moral da Razão, selou o veredito ao curso da humanidade.

Em síntese, o movimento iluminista propiciou a crítica e a emancipação dos homens frente à concepção religiosa do mundo, com seus valores e preceitos no qual a humanidade caminhava incondicionalmente para a salvação divina. O presente e o passado eram o tempo de espera para que o futuro pudesse chegar e então a humanidade alcançar a redenção. Os eventos eram subordinados à vontade divina e as decisões e acontecimentos no mundo eram representações de um ente superior, onde tudo já estaria previsto e caberia aos homens realizar aquilo que lhes foi reservado. O Iluminismo rompe com essa ordem política, na qual a Igreja comandava todas as ações humanas como representação da vontade divina ao eleger a Razão como critério de comportamento. Com isso a humanidade não estava mais sob a tutela e imposição de um sujeito externo, divino, mas livre para caminhar por si mesmo e agir de acordo com sua própria consciência. Com isso foi permitido o questionamento e a crítica, pois cabe ao pensamento a tarefa de controlar seu próprio destino. O Iluminismo promoveu, portanto, a demolição de um antigo regime e construiu um novo assentado na crença do homem como

responsável por si mesmo. Contudo, ao deslocar para a esfera moral a conseqüência do uso da Razão, o processo histórico ganhou novamente um caráter teleológico no qual caberia ao futuro a realização do acúmulo das conquistas e conhecimentos e, conseqüente, consumação da felicidade. A história passou a ser vista novamente como uma justificação de algo já determinado e a humanidade restringiu-se a seguir o caminho único do progresso: a realização da justiça e liberdade. Assim, toda violência justificava-se pela felicidade futura por vir. Todo acontecimento é necessário, pois a história tem um sentido único e universal.

O tempo histórico do Romantismo

A ascensão da burguesia no século XVIII, portanto, propiciou o surgimento de um movimento filosófico orientado pela crítica a uma construção social assentada nos valores da doutrina teológica-cristã, onde a Razão foi eleita como princípio central para a reformulação da sociedade européia. Nesse período, os questionamentos acerca da organização política provocou a ruptura com o *Ancien Régime* sob intensas insurreições populares. A França, berço do Iluminismo, foi o país que experimentou de maneira mais intensa a aplicação dessas idéias às disputas políticas, sobretudo, com os violentos motins urbanos deflagrados pela Revolução Francesa. Aliada à Revolução Industrial, que modificou o sistema econômico e impôs novas formas de relações comerciais na Europa, esses conflitos internos em cada Estado e externos entre as nações européias, difundiram um período de dúvidas e sofrimentos pelo acúmulo dos sucessivos fracassos em consumir a liberdade e a justiça prometidas pelos iluministas. O crescimento das grandes cidades, impulsionado pelo aumento expressivo de abertura das fábricas no início da era industrial, testemunhou a penúria de uma enorme quantidade de pessoas que, ou permaneciam desempregadas e sub-empregadas sem condições de serem absorvidas pela indústria, ou eram obrigadas a enfrentar as condições desumanas do trabalho operário.

Especialmente na França entre as décadas de 1830 e 1840, com destaque ao massacre das barricadas de junho de 1848 em Paris, as condições de vida chegaram ao limite da miséria e desesperança frente à violência dos combates travados entre as forças conservadoras e revolucionárias no centro da República. Nesse “mundo às avessas” que o século XIX havia se tornado, a idéia de progresso já não mais se fazia um lugar de refúgio à opressão, assim como a antiga postura do classicismo em desviar o olhar do presente e refugiar-se no culto hermético da arte não oferecia uma perspectiva à qual os cidadãos desprovidos e explorados pudessem se apoiar. No bojo desses conflitos resultante do fracasso dos projetos mais conseqüentes de transição social defendido pelos partidários da Revolução Francesa, formou-se o ingrediente básico para o surgimento das utopias românticas e o seu “desenraizamento do tempo presente”. “Este tempo presente que os românticos franceses, na figura de Musset, cognominavam, significativamente, de *anjo do crepúsculo*, personificando-o como ‘uma figura sentada num saco de cal cheio de ossos, envolvido no manto dos egoístas e tiritando terrivelmente de frio’”. (SALIBA, 2003, p. 29)

Os artistas e intelectuais dessa época que procuraram registrar tais mudanças encontraram-se, no entanto, em um dilema. Para captar essa instabilidade do período era exigida uma nova forma de sensibilidade apta a eleger uma estética que simbolizasse toda a efervescência do período. Manter uma linguagem artística correspondente à nova ordem política e social, ou mesmo o desejo de proclamar a decadência do mundo antigo, atrelada a formas herdadas de sentimento e expressão, significa enredar-se nos “meandros do já visto”, é como fazer um esforço enorme para identificar seu tempo, mas sem exprimi-lo. A resposta a esse impasse, por parte dessa estética do instável chamada romântica, foi a revolta contra o classicismo. Tal concepção passou a romper com o ideal único de beleza e perfeição ao estabelecer historicidade à estética. A liberdade assumiu, com isso, o status de valor

determinante na criação cultural desse novo movimento artístico que, frente ao acúmulo de ruínas da fadada transformação social, tornou-se sinônimo de imaginação.

Este potencial imaginativo, esta mimese de invenção, este mergulho de toda criação e reflexão intelectuais num mundo onírico, constitui, talvez, o sintoma, quem sabe a condição, deste elemento de fantasia e de sonho, deste ingrediente poderoso de aspiração a uma vida e a um mundo melhores, que – ao lado do ingrediente de crítica e superação da sociedade existente, aliás incorporado à moderna concepção de cultura – forneceu energia e esteve sempre presente em todas as construções utópicas. (SALIBA, 2003, p. 54)

A arte, assim, estabelecera-se como o *medium* pelo qual o gênero humano se forma para a verdadeira liberdade política. Como salienta Habermas, para Friedrich von Schiller (1759 – 1805), um dos principais teóricos do movimento romântico, tal processo de formação artística como atividade política não se referia ao indivíduo, mas ao contexto coletivo de vida do povo. Apenas na totalidade de caráter do povo é que deve se encontrar o intuito de substituir o estado de privação pelo estado de liberdade. Nas análises do escritor alemão, o presente indicaria a idéia de que nas relações modernas de vida as forças particulares só poderiam se diferenciar e se desdobrar ao preço da fragmentação da totalidade. (HABERMAS, 2002) Nessa perspectiva, a realização da razão deveria se encerrar na “ressurreição do sentido comunitário destruído”, por meio de um processo de formação que não é simplesmente nem o resultado da natureza nem da liberdade, mas pela mediação da arte que provoca uma “disposição intermediária” entre o caráter físico da primeira e o caráter moral da segunda. Tal função social e revolucionária da arte dispõe da interpretação dessa modernidade cindida, na qual o poder unificador da religião cederia lugar a esta utopia estética enquanto uma “forma de comunicação” que intervém nas relações intersubjetivas humanas. A proposta de Schiller não consistia, portanto, na estetização da vida, mas na revolução das relações do entendimento recíproco. A alegria de uma “autonomia da pura aparência” apoiada na realidade, acarretaria para o autor, a revolução total das formas de sentimento.

Uma estetização do mundo da vida só é legítima para Schiller no sentido de que a arte age de modo catalizador, como uma forma de comunicação, como um *medium* no qual os momentos separados se unem de novo em uma totalidade não forçada. O caráter social do belo e do gosto deve confirmar-se apenas quando a arte apresenta tudo o que se cindiu na modernidade – o sistema das carências desencadeadas, o Estado burocratizado, as abstrações da moral racional e a ciência dos especialistas – ‘sob o céu aberto do senso comunitário’. (HABERMAS, 2002, p. 72)

Essa inovação estética empenhada em acompanhar e descrever o atual estado das mudanças sociais por meio de formas de apreensão compatíveis à sua época foi seguida por uma leitura inédita dos acontecimentos históricos. Georg W. F. Hegel (1770 – 1831), com a crença em uma espécie de sabedoria encarregada de comandar a história da humanidade pelo uso das paixões individuais para traçar destinos coletivos, delimitou, na sua *Filosofia da história*, em grande medida a concepção de tempo e história no romantismo. A percepção iluminista de um curso histórico comandado pela razão humana, foi gradativamente posta em dúvida pela idéia de que a racionalidade do progresso se explicava por oposições internas ou forças sociais intrínsecas à própria história. A civilização, portanto, não seria mais entendida como o produtor de seus próprios traços culturais em um sentido histórico pré-concebido, mas caberia aos eventos determinar, nem sempre de forma clara, a cultura de seu tempo. Ao contrário de uma concepção de mundo estável, ideal e a-histórica, as utopias românticas manifestaram um dinamismo e uma preocupação em recuperar os laços rompidos com o passado. A investigação da história, nesse sentido, passou a ser interpretada como uma forma de conhecimento, que permitiria decifrar a origem encoberta dos acontecimentos e desvendar seu conteúdo peculiar próximo ou remoto, redimensionando sua “cor local e seu sentido temporal”. Dessa maneira, a preocupação daqueles historiadores presos a um modelo progressista que defendiam a pesquisa histórica pela simples curiosidade de saber como ocorreram os fatos, deixa de ser uma justificativa para os ideólogos do romantismo.

Tal crítica ao caráter teleológico daquelas correntes teóricas assentadas na compreensão de um tempo histórico linear, ininterrupto e progressista, derivava de um sistema

filosófico que não se compunha apenas pela ruptura com os moldes estéticos clássicos, mas que também se orientava por uma reinterpretação do conceito de *reflexão*. Toda teoria romântica do conhecimento está marcada por essa categoria. Como aponta Seligmann-Silva, essa forma de pensamento parte do pressuposto da “não-conhecibilidade” do Absoluto, pois este se encontra na superfície do mundo e, do mesmo modo, no tempo. Profundamente influenciada pela noção de alternância, a filosofia romântica procura a união incessante de pontos aparentemente opostos como fragmento/sistema, arte/ciência, ideal/real, aparência/verdade, infinito/finito, eterno/momentâneo. O mundo empírico, tornar-se-ia, assim, o “medium-de-reflexão” através do qual se pode conectar o eterno e o material. Com isso, o real e o ideal escapam a situação de sobreposição de um a outro, assim como um mundo formado por duas metades só pode se completar pela união de suas partes. A verdade, portanto, é relativa ao seu sujeito e ao seu tempo e cabe à reflexão realizar o trabalho de conexão e separação entre os extremos. “Ou seja, o absoluto só existe enquanto e como algo mediatizador e mediatizado, presente no tempo, exposto, atualizado”. (SELIGMANN-SILVA, 1999, p. 51). Diferentemente da postura idealista, o “conteúdo de verdade” não se encontrava no próprio sujeito, mas na mediação entre o exterior e o interior por meio da reflexão. O percurso desse movimento não deveria, no entanto, orientar-se pelo encadeamento dedutivo ou indutivo do conhecimento, mas por saltos, interrupções e cortes. Friedrich Schlegel (1772 – 1829), um dos principais representantes do romantismo alemão e severo crítico à noção de progresso, constituiu um “tema do tempo do agora” (Jetzt-Zeit-Motiv) como expressão a essa reestruturação descontínua do tempo.

‘Essa modalidade de tempo, que se tornou tão central para a filosofia do tempo da modernidade, rompe de modo radical com o que havia sido pensado até então: os diferentes pontos de vista de Kant, Lessing, Schiller e também Fichte depositavam o atingir do objetivo final da humanidade num futuro infinitamente distante que só poderia ser alcançado de modo aproximativo. Isso corresponde à substituição do modelo teleológico de filosofia da história por um do ‘momento’ (Augenblick) que de agora em diante pode tornar-se de modo argumentativo o ‘agora’ (Jetzt) imediato em geral’. (SELIGMANN-SILVA, 1999, p.53)

O instante, o “agora”, implica uma crítica tanto a defendida noção de progresso iluminista, quanto ao sistema dedutivo. Nesse sentido, essa partícula de tempo, esse fragmento, seria central para o reconhecimento da falsidade totalizante dos sistemas filosóficos. Para os românticos, a razão deveria realizar-se de forma analógica, procedimento esse que mesclava o trabalho do conceito com o das imagens, da filosofia com a retórica, da filosofia com a poesia, juntamente com um conceito paradoxal de verdade que punha lado a lado o ideal e o histórico.

Para os românticos, portanto, aquele mundo radicalmente novo que parecia se abrir diante à crise sócio-cultural duramente vivenciada no século XIX, poderia reconciliar os projetos humanos apenas por meio de um desenlace da história. Somente o passado reconstituído sob o manto da justiça e da fraternidade poderia consumir o “fim da história”, a saber, liberar os grilhões de uma ordem política que aprisiona o potencial emancipador da sociedade. Assentada na crítica ao pensamento mecanicista, essa modificação na abordagem dos eventos históricos foi interpretada, entretanto, de formas muito díspares. A preocupação em procurar no passado as referências para a libertação do presente foi, por muitas vezes, utilizada como contenção das revoltas e inquietações populares ao evocar um passado nostálgico, nos moldes aristocráticos ou feudais, passível de ser recuperado. Com a queda do Estado do *Ancien Régime* e seus fundamentos sociais, restou um espaço intermediário e indefinido frente à delimitação de tais transformações: a nação e o povo. Os doutrinadores liberais compreenderam a importância desse lugar e apressaram-se em estabelecer uma nação-contrato que pudesse restringir as decisões políticas à uma elite legisladora distante da população. Para Jules Michelet (1798 – 1874), a estratégia de combate constituía-se em “fazer falar os silêncios da história, essas terríveis pausas em que ela nada diz e que são justamente os seus acentos mais trágicos”. (SALIBA, 2003, p.62). A ligação entre esses homens que “faziam a história” seguindo suas paixões, mas que obedeciam coletivamente um poder “anônimo irresistível”, era o que deveria definir a idéia de nação.

Contrária àquela “nação-contrato” fabricada pelas intuições, caberia a “nação-povo”, portanto, realizar os ideais de justiça. A partir da Revolução Francesa, marco do surgimento dessas profecias nacionalistas, as massas populares, a “grande legião dos deserdados”, os explorados, aqueles acostumados à servidão, constituíam a imagem central e “mítica” da utopia romântica. Raramente esse sonho messiânico mentalizava-se em um único homem. Sobretudo, considerava-se a categoria de nação o elemento que concretizaria o ideal coletivo, encoberto por forças obscuras e insondáveis na história. O povo, motor de impulsão a essas mudanças, teria sido um enigma, um espírito encoberto antes da Revolução, mas depois dela converteu-se em fonte vital da história. Essa concepção romântica cujo vértice de realização é a comunidade popular consistia em um imaginário que incorporava uma “metamorfose contínua” em direção a um futuro aberto, ao contrário do pensamento iluminista que supunha um fim já previsível. Tal representação da história de “final aberto” afetou profundamente o que se entendia por política. A esfera decisória não poderia ser mais um conjunto de atitudes pragmáticas ou uma questão de disposições práticas, aplicáveis em um determinado momento ou lugar pelas autoridades constituídas. Colocada em posição de destaque, a política figurava-se de uma qualidade cultural superior de autêntico humanismo universalista, na qual era imperativo à consciência decifrar a escrita obscura da história e esforçar-se por cumprir as instruções contidas numa espécie de “livro do tempo”.

Uma outra forma de pensamento romântico era aquele representado pelos “utópicos socialistas”. Diferentemente do grupo de artistas, intelectuais e políticos que proclamavam a “nação” como unidade de associação por excelência, os “socialistas” vislumbravam na sociedade sem classes o meio para se alcançar a idéia de redenção romântica. Essas utopias sociais compunham-se por construções de um modelo de sociedade que partilhava da concepção romântica de história e de tempo, da concepção de que a reflexão intelectual era idêntica à imaginação e de um certo messianismo voluntarista no campo político. Talvez possamos

identificar Charles Fourier (1772 – 1837) como o escritor que condensou de forma mais ousada e intensa os temas centrais desse ideário utópico. Nas obras do revolucionário francês, encontramos uma utilização intencional da imaginação como modo de pensamento que buscava, em última análise, transcender o tempo presente.

Ao expor sua visão particularíssima da ‘filosofia da história’, Fourier se utilizava de toda uma série de metáforas e analogias biológicas para realçar as características das fases de ‘vibração ascendente’ e ‘vibração descendente’ das sociedades no tempo. Tais fases, contudo, não constituíam ciclos fechados; pelo contrário, o espaço utópico concebido por Fourier tinha sempre a tônica do reversível, desenhava-se como *aberto* em relação ao tempo. (SALIBA, 2003, p.85)

Apesar de não ter vivenciado as “jornadas de julho” de 1848, as aspirações de Fourier, bem como de todos os utopistas românticos, podem ser consideradas liquidadas com a severa repressão das forças conservadoras contra as insurreições populares francesas. O fracasso e a decepção dos socialistas daquele ano frustraram qualquer pretensão maior de consumação do tempo. Mostrou ainda que os homens, em lugar de “dominar o tempo, de instituí-lo, tornavam-se gradativamente meros joguetes de uma força superior e impessoal, aniquiladora dos projetos pessoais e dos sonhos coletivos, frente à qual só restava submeter-se”. (SALIBA, 2003, p.100) Mesmo a filosofia como forma de reflexão que constituía o pano de fundo daquelas construções utópicas de um novo mundo prestes a desabrochar, assumiu uma tônica perversa de objetividade, imparcialidade e observação exata. As grandes linhagens do pensamento, como o positivismo francês e o empirismo inglês, conformaram suas reflexões aos quadros da ciência.

A história científica do Historicismo

As aspirações de liberdade e justiça reivindicadas pelos protagonistas da Revolução Francesa não propiciaram, como vimos, o surgimento do sistema social e político previsto pelos iluministas. Ao contrário, após as primeiras insurreições seguiram-se anos de terror devido ao

assassinato sistemático tanto daqueles que apoiavam o *Ancien Régime* quanto dos que lutavam por uma nova ordem política. Os desdobramentos desse evento acarretaram na impossibilidade em apoiar-se na crença progressista de que a sociedade evoluiria para um futuro redimido onde não haveria mais lugar para o sofrimento e a miséria. As conseqüências dessa mudança de percepção imposta pela opressiva realidade do momento histórico desencadearam uma onda de movimentos libertários utópicos que, em sintonia com o surgimento dos novos parâmetros estéticos e filosóficos, procuraram estabelecer uma forma de análise que pudesse abordar os infortúnios da revolução sob um ponto de vista muitas vezes contrário ao iluminista, mas fiel às aspirações que engendraram o combate ao Estado Absolutista. Essa corrente libertária, no entanto, não foi a única a se destacar como resultado de tais conflitos. Simultaneamente aos levantes que incitaram o início de um novo tempo histórico, os partidários da antiga aristocracia iniciaram um movimento contra-revolucionário conservador e tradicionalista.

Se um dos principais elementos na mudança do entendimento no início do século XIX foi a reconstrução do passado como produção do futuro, os colaboradores dessa corrente conservadora defendiam a pesquisa histórica como reconstituição fiel do passado. Apesar da crítica exercida pelos românticos à pretensa idéia de que o curso histórico da humanidade desenvolver-se-ia linear e ininterruptamente sem quaisquer sobresaltos em direção a um futuro conhecido de antemão pela Razão, o tempo histórico continuava a ser entendido enquanto suposição filosófica. Dessa maneira, iniciou-se uma perspectiva inspirada pela recuperação do passado como forma de investigação do futuro, ao mesmo tempo favorável e contrária à essa concepção, pois assim como os românticos, combatia aqueles que defendiam a ruptura do passado como meio para se alcançar um novo futuro, mas discordavam dos filósofos que não se preocupavam em conhecer, compreender e reconhecer o indivíduo concreto e histórico. O método a ser seguido para esses historiadores não é o da especulação sistemática e abstrata, mas o estudo de dados empíricos e de fatos particulares. “O racionalismo idealista aborda um objeto

inexistente – o homem em geral, irreal, virtual, a natureza humana transistórica. A história trata de homens concretos, em suas relações concretas e particulares, em sua experiência vivida e sofrida da finitude”. (REIS, 2005, p.209) A esse conjunto de preceitos contrários a toda forma de pesquisa histórica assentada na investigação especulativa, convencionou-se chamar de *Historicismo*. Essa definição, no entanto, é muito mais problemática e polissêmica do que uma denominação clara de elementos que a definam como uma linha específica de pensamento e, justamente por ser muito impreciso, os autores em geral preferem evitar esse termo que não obteve a estabilidade de um conceito propriamente dito.

Segundo Reis, a palavra *Historicismo* deve ter sido usada pela primeira vez em 1879 por K. Werner para se referir ao sistema filosófico de Giambattista Vico (1668 – 1744). No entanto, se o seu início é remetido à uma origem italiana – seguida posteriormente por Benedetto Croce (1866 – 1952) –, sua construção é especificamente alemã. Mesmo representado na Inglaterra, França e Itália, esse movimento que reivindicava para si o *status* de cientificidade, parece se caracterizar por “uma forma de pensar profundamente alemã”. Com a tese anticartesiana de Vico no início no século XVIII – na qual a física é apresentada como um conhecimento limitado da natureza, pois como “só se conhece o que se criou”, o homem não pode saber o que ela é já que não foi seu criador – a história apareceu como única forma de conhecimento possível. Contrária ao racionalismo iluminista e os seus direitos do homem universal, essa perspectiva valorizava a vida individual geralmente descrita como impulso, vigor, criatividade e liberdade, no intuito de justificar o direito concreto dos indivíduos em suas diferentes culturas. (REIS, 2005). O *Historicismo*, portanto, buscou no homem cotidiano, concreto, tradicional, mergulhado em uma temporalidade lenta, o modelo a ser investigado. Ao contrário da figura do herói eficaz, portador do espírito universal, dominado pelo tempo acelerado, a corrente historicista propunha uma crítica ao sistema imutável e supremo da razão humana à medida que considerava racional apenas o que tem vida histórica.

Não há dúvidas que seu surgimento constituiu um grande avanço metodológico na pesquisa histórica como atividade profissional e interesse acadêmico, preocupado com um maior rigor nas interpretações dos acontecimentos, em detrimento da visão especulativa até então preponderante nas abordagens filosóficas. Entendida por alguns como revolução cultural, a concepção individualizante do Historicismo limitou as compreensões teológicas e teleológicas dos eventos históricos ao revalorizar o conhecimento do passado, além de apontar a necessidade de se estabelecer critérios menos subjetivos nas tentativas de leitura dos eventos humanos. Sua intenção era de avaliar cada época segundo seus próprios critérios e valores, restituindo fidelidade aos homens do passado e valorizar, assim, os séculos anteriores. Tal preocupação salientou o perigo da convicção na Razão como forma de governo do mundo, na qual a oposição de um futuro emancipado à um passado de tiranias e trevas, levou aos excessos da Revolução Francesa. É justamente por pensar a história filosoficamente, abstratamente, que o fanatismo e a tirania poderiam estabelecer-se. A Razão, para os partidários desse “historicismo romântico”, que só poderia ser histórica, manifestar-se-ia nas formas de criação de cada sociedade e toda especulação que não compreendesse esse contexto implícito nos fatos históricos revelaria mais os preconceitos de seus construtores do que as deficiências da realidade. Em resumo, o historiador deveria observar as multiplicidades e as descontinuidades históricas concernentes às diversas épocas e lugares. Diferentemente da pretendida moral única determinada por uma razão atemporal, cada sociedade cria seu conjunto de valores que a mantém coesa. Assim, não há padrão universal, pois todos os valores são históricos e naturais.

Essa perspectiva contribuiu, portanto, em desvendar as vicissitudes daquelas tentativas de um conhecimento histórico sem qualquer preocupação factual. Mas ao mesmo tempo em que o passado pôde ser objeto de um olhar mais atento ao risco de se perder na prisão metodológica dos sistemas filosóficos, seu reconhecimento foi desarticulado com o presente. Para os historicistas, a teoria trata de generalidades e por isso não é capaz de compreender a vida do

homem, pois esta é particular, singular, individual. As instituições humanas não é resultado do cálculo e da razão, mas de um “processo histórico”, independente da vontade consciente dos indivíduos, no qual não se pode propor uma mudança radical e violenta ao passado. Caberia à história ocupar-se em desvendar como ocorreram os fatos e registrar seus significados. Com isso, a história serviria à educação nacional, renovaria e consolidaria o espírito comum dos membros de uma nação. Sua postura política conservadora, tradicionalista e anti-revolucionária, aproximava-se do positivismo ao conceber a sociedade como uma justaposição mecânica de indivíduos.

O projeto dos historicistas era fortalecer o passado construindo uma história científica, que o reconstruísse com a maior fidelidade, que o cristalizasse e o endurecesse. (...) Eles refundaram a história como estudo documentado, visando recuperar a verdade do passado. Se a história científica pudesse vencer toda especulação, todo subjetivismo teleológico, e restaurasse o passado em sua verdade, ela serviria à sua conservação. (...) O objeto do historiador não era a idéia, a razão, a providência, a utopia final, mas o mundo humano datado e localizado, uma situação humana espaço-temporal, concreta, única: o evento. (REIS, 2005, p. 213)

Esta é a revolução cultural historicista: uma revolução contra-revolucionária. A história científica deveria compreender o passado e recebê-lo “tal como se passou”, conhecendo-o em seu tempo singular, evitando qualquer anacronismo. Tal preocupação pelo destino particular, orientava-se pela defesa dos interesses do Estado, entendidos como representantes da nação, no qual o sofrimento de todos os indivíduos deveriam ser suportados pacientemente em prol da “força do todo”. Para Reis, esse movimento caracterizou-se pela afirmação de um “espírito alemão” em oposição ao combatido iluminismo francês, na medida em que foi usado como arma pelos fundadores do Estado nacional alemão para deter o expansionismo francês. Seu objetivo era vencer a predominância cultural francesa e convergir um sentimento de história em identificação e orgulho da nação alemã independente. Tanto o Iluminismo quanto o Historicismo, portanto, não se apresentavam apenas como uma formulação teórica sobre a história. Nesse contexto de guerra sem previsão de término, o papel político da corrente

historicista era de defender os interesses locais alemães contra a expansão francesa promovida por seu discurso universalista. (REIS, 2005) Tal busca pelo sentido singular no desenvolvimento individual orientada, porém pela preservação da idéia de uma nação coesa, tanto aproximou o Historicismo do Liberalismo (especialmente o alemão) quanto possibilitou sua apropriação pelos programas totalitários do século XX. Para compreendermos em que medida esse movimento cultural comportou tal ambivalência, faz-se necessário delinear um contorno mais nítido de suas principais características.

Pode-se dizer que o Historicismo “inventou a história” como um objeto de conhecimento específico ao estipular uma “atitude de historiador” com princípios e técnicas de abordagem do passado. Com isso, foi criada uma nova relação com os acontecimentos anteriores, afirmando sua profunda alteridade pelo uso de meios indispensáveis à sua reconstrução. Em uma palavra, seu surgimento marcou o início da ciência histórica moderna. Apoiado na compreensão da existência de uma diferença fundamental entre os fenômenos naturais e os históricos, os métodos de abordagem frente aos eventos humanos exigem formas diferentes para cada situação. A natureza, considerada como a cena do eterno retorno, dos fenômenos sem consciência e sem propósito, contrapunha-se a um entendimento da história composta por atos únicos e irrepetíveis, feitos pela vontade. O mundo dos homens apresenta-se, assim, como incessante fluxo, embora haja alguns centros de estabilidade – personalidades, instituições, nações, épocas – cada um com sua estrutura interna, seu caráter. Nesse sentido, a responsabilidade em apreender e explicar qualquer fato humano recairia, exclusivamente, sobre os ombros da historiografia. Em termos muito mais amplos, ao invés de uma definição fechada do significado desse movimento, a perspectiva do Historicismo orientava-se por um culto ao passado, um interesse em compreendê-lo fielmente em sua diferença e verdade, afirmando a historicidade das mudanças vividas e o desejo de reencontro da vida consigo mesma por meio da retrospecção histórica, da produção de uma “consciência do sentido histórico”.

Uma das primeiras orientações na confecção dessa perspectiva, recorreu a um projeto filosófico que opunha, ontologicamente, natureza e história em termos tais como “matéria *versus* espírito” e “necessidade *versus* liberdade”. Tal oposição referia-se a uma natureza determinista, submetida às leis, contrária ao “espírito” como representação do mundo humano subjetivo, pleno de liberdade e criação. As necessidades materiais impostas pela natureza foram, então, desvalorizadas e substituídas pela preocupação em pensar o mundo dos homens em seu modo próprio de ser. “O historicismo filosófico dividir-se-ia então em duas orientações contrárias; uma procurava sistematizar dogmatically todo o devir humano a partir de um princípio *a priori*; a outra, ao contrário, tendia a tudo relativizar sob o pretexto de que a história não oferecia certeza, nem verdade, e cultivava um tipo de ceticismo que conduzia ao niilismo filosófico”. (REIS, 2005, p. 218) Em ambas as correntes interpretativas, assim entendido, a estratégia de abordagem consistia em dar um sentido a existência humana não como fenômeno regido pelas mesmas leis da física natural, mas pela sua estrutura interna que a tornava única. Dissimulava uma posição metafísica, na medida em que pensava a “história-enquanto-ser” como essencialmente espiritual, buscando realizar certos valores ou fins últimos.

A essa idéia de “espírito” como representante das especificidades humanas, naquilo que poderíamos estipular como uma segunda orientação do Historicismo, incorporou-se uma crítica a todas as formas de submissão à leis de evolução. Ele seria a expressão localizada de povos diferenciados em um tempo e lugar e, assim, pressuporia a relativização dos valores, pois a verdade do passado reside em sua diferença. Ao contrário das filosofias racionalistas que consideram a realidade humana determinada por princípios essenciais e invariantes, sua posição era de que não havia um modelo imutável e supremo de razão humana. Se em um primeiro momento o “espírito” se opunha ontologicamente à natureza em busca da liberdade na sua expressão própria, agora além de manter-se em uma esfera distinta, deveria caminhar entre as múltiplas diferenças de realização particular.

Nesse contexto, Wilhelm Dilthey (1833 – 1911) destacou-se como um dos principais teóricos na releitura do curso da humanidade. A vida, para ele, não é clara e distinta, sistemática, racional e completa. Ele afirmava uma história individual, local e íntima, contrária às universais luzes teleológicas do sistema hegeliano. Ele preferia a densidade, a insondabilidade da experiência vivida. As luzes da razão direcionar-se-iam para fora trazendo não a transparência, mas a impostura. A vida é individual, segredo, mistério, intimidade, inícios sem seqüência, opacidade, intensa fragmentação em uma inacessível totalidade. Ela é experiência vivida e não uma abstração ideal. Dilthey se alinhava à filosofia romântica, que opunha a realidade finita e viva ao espírito infinito e ideal. Ele preferia a insegurança do irracionaisimo e sua pulsão à segurança artificial, homogênea e desvitalizada da razão. Ele preferia o pessimismo, a contingência, o local, o histórico, a indecisão ao otimismo, à confiança, à necessidade e à universalidade da filosofia hegeliana.

Dilthey, ao seu modo, parece ser original: antiteológico, antiidealista, antinaturalista, antipositivista, antimaterialista. Por isso o interesse, a grande relevância e também a grande dificuldade do estudo de seu pensamento sobre a história. Ele oferece uma reflexão original em que a história tem papel dominante. Segundo Reis, no entanto, Dilthey não era ideólogo do Estado, nem revolucionário. Ele representaria a tradição política do liberalismo burguês mais conservador, evitando propostas radicais em política, educação e sociedade, na defesa do gradualismo político. Após 1848, sempre deplorou revoluções, que, para ele, criavam depotismo piores. A revolução seria incapaz de mudar o homem interior e não poderia levar as mudanças de pensamento, nos valores, na moralidade. Ele propunha a reforma do pensamento por meio da reflexão crítica, que só poderia vir do autoconhecimento do homem em todos os seus aspectos. Nessa direção, as ciências humanas seriam instrumentos importantes para uma mudança racional e pacífica. Seriam o antídoto para as revoluções. Para ele, não se tratava de criar ideais remotos, mas de controlar os processos sociais e o mundo imediato dos homens. As ciências

humanas serviriam à uma reforma da sociedade assentada no “conhecimento compreensivo” do homem em todos os seus aspectos e manifestações. Politicamente, Dilthey não era militante. “Ele não acreditava que a história fosse de aplicação imediata à política. A história não é estudada para oferecer lições morais; os fatos econômicos-sociais não são determinantes, pois os indivíduos excepcionais contam, assim como os fatores culturais também contam.” (REIS, 2005, p. 233) A história, para ele, não deveria ser estudada partidariamente. O historiador deve evitar projetar seus valores políticos no passado. Ele considerava importante a militância política no presente, mas defendia a história científica do passado. Ele se sentia mais próximo dos historiadores da arte do que os historiadores políticos. Para ele, os homens, por seus planos e intenções particulares, dariam sentido à história. Conhecer o sentido da história seria descobrir as idéias que fundam as ações humanas, de forma determinada e local, e não buscá-lo em uma impossível visão global.

Por tudo isso, minha tese é a de que Dilthey é plenamente historicista. Em suas obras sobre epistemologia das ciências humanas, ele sustentou pontos de vista historicistas. Opôs-se ao historicismo romântico como puro irracionalismo e, por isso, alguns o acusaram de recair no positivismo. Mas opôs-se também ao historicismo como pura epistemologia. Ele seria e não seria cientificista. (...) Em sua construção teórica, por um lado, ele sonha com ciência rigorosa, lógica, com método empírico; por outro, é nutrido de literatura, poesia, música e religião e se recusa a transpor os procedimentos físicos às ciências humanas. Nele, filosofia e história estão unidas. (REIS, 2005, p. 238)

Alguns defensores do movimento historicista, no entanto, rejeitaram a oposição ontológica entre natureza e história. Segundo os partidários daquela que poderíamos denominar, talvez, como uma terceira orientação, a história seria apenas um modo de abordagem e de intelegibilidade do real. A oposição entre o mundo dos homens e o natural não recorreria mais a uma separação ontológica, mas epistemológica. A natureza poderia, agora, ser tratada historicamente e a história naturalisticamente. Contrários ao imperialismo das ciências naturais, defendiam a autonomia das ciências humanas ao procurar estruturá-las em sua lógica própria. Com isso as relações entre história e filosofia se invertem: é a filosofia que se revela histórica e

se mostra influenciada e subordinada às condições históricas. Essa transposição assentada em uma atitude “positivista” do historiador proporcionou uma nova forma de tratar seu material. A partir de um conhecimento *a posteriori*, engendrou-se um método crítico de purificação das fontes que exaltava na “objetividade” sua maior conquista e permitiu realizar, conseqüentemente, a pretendida cientificidade de um modelo livre de quaisquer juízos de valor. Tal modelo não apenas conservou a pureza do objeto a ser estudado como possibilitou formar certas concepções cristalizadas válidas para todo o tempo e lugar. Realizou-se, assim, um esforço de separação entre “*faire l’histoire*” e “*faire de l’histoire*”, ao procurar afastar o sujeito do conhecimento – o historiador – do seu objeto em função da visada “objetividade” que permitiria vê-lo “tal como ele é”. Por conseguinte, muitos acusaram esse “historicismo epistemológico” de recair no positivismo. Se por um lado evitava o naturalismo, por outro buscava um padrão científico de tipo físico. A reivindicação de cientificidade particular, de um empirismo contemplativo e distanciado dos problemas políticos, rogou-lhe o título de conservador.

Pode-se arriscar, portanto, como hipótese uma periodização: no final do século XVIII, ele seria romântico e filosófico, por fazer uma divisão ontológica entre natureza e história; em meados do século XIX, seria uma epistemologia com contaminações filosóficas, por diferenciar o método das ciências humanas do das ciências naturais, mas no contexto de uma filosofia da vida; no século XX, tornou-se uma epistemologia científica, livre de tais influências filosóficas. Mas em crise! (REIS, 2005, p. 220)

Essa crise esteve ligada à transição do século XIX para o XX, atrelada, portanto, ao combate do liberalismo pela ascensão de movimentos socialistas revolucionários, bem como de programas totalitários. Se liberalismo significa valor absoluto da pessoa humana e afirmação dos direitos individuais, os historicistas apoiaram amplamente o prevalescimento da corrente liberal. O método de esterilização das conseqüências políticas na investigação do passado forneceu um ingrediente fundamental na luta contra as insurreições populares. O Liberalismo viu no Historicismo uma base melhor para a teoria da liberdade individual do que a lei natural, que

homogeneizava e impunha uma violenta competitividade entre os indivíduos. Seu uso, no entanto, pôde ser direcionado, paradoxalmente, contra a própria política conservadora. Apesar de sua ênfase no indivíduo, ele foi apropriado por uma teoria coletivista e totalizante.

Leopold von Ranke (1795 – 1886), seja, talvez, um dos maiores expoentes desse método de interpretação da história. Seu trabalho serviu como molde para diversas pesquisas que se propuseram conhecer qualquer fato histórico. Sua abordagem pressupunha um sujeito que se neutralize para fazer surgir seu objeto, evitando a construção de hipóteses na tentativa de manter a neutralidade axiológica e epistemológica, isto é, não julgando e não problematizando o real. O historiador ancorado nessa perspectiva deveria manter-se imparcial, isento, “emocionalmente frio” e não se deixar condicionar pelo seu ambiente sócio-político-cultural. As grandes narrativas aparecem, nesse contexto, como uma importante estratégia para, a partir da documentação das fontes, contar a história dos eventos, exatamente como eles se desenvolveram em sua ordem cronológica. A matéria do historiador consistia, portanto, no passado desvinculado do presente. A investigação dos acontecimentos anteriores, os eventos políticos, era determinada pela curiosidade de saber exata e detalhadamente como se passaram.

Os historicistas teriam como objetivo, portanto, uma reconstrução de seu “objeto-coisa” por meio de uma descrição minuciosa e definitiva a partir da documentação dos eventos anteriores. Assim, ele reconstituiria o passado “tal como se passou” o qual, uma vez feito, se tornaria algo que fala por si sem a necessidade de problematizá-lo, construir hipóteses, ou apresentá-los de maneira aberta que possibilite reler os seus fatos.

Tratados dessa maneira, os fatos históricos se tornariam verdadeiros seres, substâncias, objetos que se pode admirar do exterior, copiar, contemplar, imitar, mas jamais desmontar, remontar, alterar, reinterpretar, rever, problematizar, reabrir. Uma vez ‘estabelecidos’ os fatos passados, a não ser que aparecessem novos documentos que alterassem sua descrição, tornando-a mais ‘verdadeira’, eles seriam uma ‘coisa que fala por si’. (REIS, 2004, p. 29)

O passado assume uma ênfase completamente descolada do presente. Somente aquilo que acabou, que se encerrou com o curso do tempo, pode ser considerado o material do

historiador. O evento caracteriza-se, dessa forma, pelo seu aspecto inofensivo. Trata-se de uma busca de domínio, de esquematismo e de arquivamento para cristalizar uma lembrança desvitalizada e endurecida, sem qualquer efeito no presente. É privilégio dos historicistas determinar o lugar e o valor dos momentos históricos. Como proprietários do passado, opõem a novidade, a revolução e as possibilidades do presente, à “petrificação do vivido”. A estratégia objetivista dessa escola restringe-se à fuga do seu próprio objeto, a saber, esconder-se enquanto pesquisador e esvaziar, assim, o conteúdo de sua matéria.

Esses historiadores parecem, portanto, fugir do presente vivido em todas as direções: para um passado mítico, para um passado ‘objetivo’, para um futuro livre, para um presente divinizado. Dissimuladamente, inconfessadamente. Caso se possa arriscar uma hipótese, eles parecem representar a consciência da burguesia, que, tendo realizado o evento revolucionário, teme ser vítima de seu próprio gesto e procura ocultá-lo e ocultar-se dos olhos de seus possíveis algozes, ao mesmo tempo que lembra e se orgulha de seu efeito. A um só tempo quer permanecer no momento da glória da criação de seu mundo e teme perdê-lo, vítima do próprio gesto que o criou. (REIS, 2004, p. 32)

O materialismo histórico

As dificuldades e incertezas vivenciadas no fim do século XVIII com as transformações sociais provocadas principalmente pela Revolução Industrial e pela Revolução Francesa impulsionaram o surgimento de movimentos intelectuais contrários ao legado artístico e filosófico dos modelos anteriores. Assim como o impacto sofrido por tais mudanças foi assimilado de diferentes maneiras em cada um dos Estados europeus, as reações de tais grupos fizeram-se de formas muito díspares. Apesar da preocupação comum de tais movimentos em romper com os parâmetros interpretativos de um período histórico precedente que já não mais correspondia às transformações sociais em curso, estabeleceu-se um quadro bastante heterogêneo no conjunto das novas linhas teóricas. Embora seja possível delimitar uma classificação que reúna as tendências gerais desses movimentos em amplos grupos, tais como conservadores e revolucionários, as especificidades concernentes a cada corrente de pensamento

torna difícil uma estratificação suficientemente rigorosa que permita transparecer seus principais conceitos. O debate entre estes intelectuais comprometidos com a ruptura de uma representação de mundo estática frente às constantes agitações do período revolucionário permaneceu, no entanto, atrelado às abstrações de um entendimento filosófico voltado para a interioridade do indivíduo racional. Nesse sentido, a preocupação factual do Historicismo em documentar os eventos históricos representou um rompimento com a tradição idealista, pois expôs a fragilidade das construções teóricas apoiadas em um encadeamento estritamente especulativo da realidade. O interesse em restituir fidelidade ao passado e a necessidade imposta pelos historicistas em comprovar tais investigações pelo uso de um material reconhecido oficialmente, possibilitou aos seus partidários escapar da armadilha metodológica aparelhada pela primazia da Idéia. Influenciado pela crescente tendência no início do século XIX em promover pesquisas ancoradas na objetividade das ciências naturais, o Historicismo ganhou um forte acolhimento institucional e deixou à pesquisa historiográfica um modelo a ser seguido pelas gerações futuras. Sua postura conservadora, entretanto, não apenas salientou a fragilidade de um método que reivindicava uma neutralidade objetiva como forma de retratar integralmente os eventos passados, como também promoveu um retorno, mesmo que de maneira velada, à tão combatida filosofia. Sem a estabilidade de um modelo rígido que propiciasse uma perspectiva crítica ao idealismo, assentado em bases sólidas que permitissem compreender o curso da história a partir das ações humanas concretas, surgiu uma forma de pensamento que não propunha nem uma descrição imparcial da realidade, nem a especulação filosófica: inaugurada por Karl Marx (1818 – 1883) essa corrente teórica foi denominada de *materialismo histórico*.

Para o escritor alemão, assim como para o Historicismo, não podemos pensar a realidade a partir de representações abstratas que determine a factualidade ou o significado das ações humanas. O ponto de partida não deve estar contido, portanto, no plano das idéias, mas na própria análise das ações concretas. A chave para sua investigação, no entanto, não reside na

incessante busca por documentos oficiais que determinem – a cada novo arquivo descoberto – os sentidos e as intenções latentes na sociedade estudada. A principal fonte de análise para Marx deve orientar-se pelo modo de produção de uma sociedade. Segundo o autor, cada conjunto ao qual um indivíduo pertence – seja uma família, uma tribo, uma comunidade ou uma complexa sociedade – apresenta relações historicamente determinadas na maneira como os seus sujeitos produzem os objetos materiais dos quais necessitam. Tais relações de produção não se constituem sob leis naturais, eternas, imutáveis e independentes da história. Cada forma de organização social reflete condições materiais específicas concernentes a um grau histórico efetivo de produção. Assim, as determinações comuns a todas as formas produtivas apreendidas pelo pensamento como gerais, não são outra coisa, para Marx, senão fatores abstratos incapazes de explicar seu funcionamento. Cada modo de produção não determina apenas o objeto de consumo, mas também o modo de consumo, já que produção e consumo não se relacionam nem de maneira imediata nem intermediária: cada um ao realizar-se cria o outro.

O resultado a que chegamos não é que a produção, a distribuição, o intercâmbio, o consumo, são idênticos, mas que todos eles são elementos de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção se expande tanto em si mesma, na determinação antitética da produção, como se alastra aos demais momentos. O processo começa sempre de novo a partir dela. Que a troca e o consumo não possam ser o elemento predominante, compreende-se por si mesmo. O mesmo acontece com a distribuição como distribuição dos produtos. Porém, como distribuição dos agentes de produção, constitui um momento da produção. Uma [forma] determinada da produção determinada, pois [formas] determinadas do consumo, da distribuição, da troca, assim como *relações determinadas desses fatores entre si*. (MARX, 1999, p. 38)

A realidade entendida por essa perspectiva, portanto, não está restrita ao estudo de uma população ou de uma economia em geral, mas ao esforço de compreender as relações específicas entre os sujeitos do ato social decorrentes dos seus modos particulares de produção.

Assim, se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do todo, e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples; do concreto idealizado passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações mais simples. Chegado a esse ponto, teríamos que voltar a fazer a viagem do modo inverso, até dar de novo com a população, mas desta vez

não com uma representação caótica de um todo, porém com uma rica totalidade de determinações e relações diversas. (MARX, 1999, p. 39)

Dessa forma, podemos evitar tanto uma representação *in abstracto* da realidade tal como nas filosofias idealistas, quanto uma descrição das atividades políticas e sociais isoladas dos interesses históricos envolvidos em sua composição como defendem os historicistas. Pois, se as relações entre os indivíduos está subordinada aos seus modos de produção específicos, as relações políticas e jurídicas relativas ao seu grau de organização também são determinados em cada caso pela disposição da qual satisfazem suas necessidades materiais. A observação empírica proposta no materialismo histórico deve expor sem nenhuma especulação ou mistificação a *ligação* entre a estrutura social e a produção. Na teoria marxiana não se trata apenas de delinear as características intrínsecas de uma forma econômica de produção ou de classificar os diferentes grupos que compõem uma sociedade, mas de interpretar a maneira como se estabelecem as relações de produção com suas organizações sociais, bem como em explicitar quais são as conseqüências acarretadas pelos interesses implícitos na disposição específica de sua configuração. As formas de governo, a divisão do trabalho e os códigos de valores contidos na sociedade nascem, portanto, continuamente de um processo relativo aos indivíduos determinados historicamente, “mas desses indivíduos não tais como aparecem na representação que fazem de si mesmos ou nas representações que os outros fazem deles, mas na sua existência *real*, isto é, tal como trabalham e produzem materialmente; portanto, do modo como atuam em bases, condições e limites materiais determinados e independentes de sua vontade”. (MARX, 2002, p. 18)

O concreto nada mais é, nesse sentido, do que o processo de síntese das diversas determinações que o compõe, encadeadas pela representação da complexidade das relações nas quais as condições materiais pouco desenvolvidas podem se realizar sem haver estabelecido ainda atividades mais complexas. O método de investigação proposto por Marx supõe, assim, a

subordinação da complexidade dos grupos sociais aos seus graus de desenvolvimento. Sob esse ponto de vista, as sociedades mais desenvolvidas contêm historicamente os desdobramentos das estruturas concernentes às organizações mais simples; portanto a chave para compreendermos as civilizações antigas reside no reconhecimento de suas organizações no interior da sociedade burguesa. Como o concreto aparece no pensamento representando essa unidade do diverso, ele se apresenta na forma de resultado e não de ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo. Se no idealismo a representação “volatiliza-se em determinações abstratas”, para o materialista histórico tais abstrações conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento.

Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento* para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é *de modo nenhum* o processo da gênese do próprio concreto. (MARX, 1999, p. 39)

A organização da economia burguesa enquanto representante das relações históricas mais desenvolvidas deve nos fornecer o material para compreendermos o funcionamento das sociedades desaparecidas, mas não conforme o “método dos economistas”, pois este apaga todas as diferenças históricas e impõem a forma burguesa a todas as sociedades. A regra de que “a anatomia do homem é a chave para a anatomia do macaco” constitui-se em um sentido bem determinado. A força contida nessa frase contém um elemento de perigo em tomá-la como modelo rígido na abordagem dos eventos humanos e conceber os modos de vida passados sob um aspecto unilateral, caso a análise não parta da autocrítica do próprio sistema burguês. Somente por meio da compreensão das relações implícitas no funcionamento dos modos de produção e as respectivas estruturas regulatórias do seu tecido social nos seria permitido expressar corretamente a hierarquia das categorias econômicas no interior da sociedade moderna. Da mesma maneira, a vida política e espiritual de um grupo humano podem ser

apreendidas pela totalidade das relações materiais que formam a base real sobre a qual se edifica uma superestrutura correspondente às formas determinadas de consciência.

Assim como não se julga o que um indivíduo é a partir do julgamento que ele faz de si mesmo, da mesma maneira não se pode julgar uma época de transformação a partir de sua própria consciência; ao contrário, é preciso explicar essa consciência a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. (MARX, 1999, p. 52)

Com isso, o materialismo histórico pode promover uma interpretação objetiva da realidade e, ao mesmo tempo, evitar esterilizar as ações humanas da rede de relações de que faz parte. As representações, o pensamento e a consciência em geral aparecem, dessa forma, como a emanção direta do comportamento material dos indivíduos. “Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é a terra que se sobe ao céu”. (MARX, 2002, p. 19) O lugar de destaque antes ocupado pela Idéia é agora subordinado ao processo vital de reprodução do sujeito que exerce o pensamento. Ou seja, os modos de produção determinam tanto a realidade efetiva das categorias econômicas de uma sociedade quanto às formas de comportamento, as regras de conduta e a consciência de existência de seus indivíduos. As diferentes tradições culturais e artísticas não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem “do assim chamado desenvolvimento geral do espírito”, mas pela relação entre sua forma de representação com as condições materiais particulares na qual estão inseridas.

Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de seu processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital. (MARX, 2002, p. 19)

Uma leitura do processo das ações humanas ao longo dos tempos como uma representação de suas atividades vitais, restituiria cor a uma história desbotada de suas características efetivas, na qual os interesses e conflitos concernentes aos eventos históricos

vistos até então, não deixavam de ser uma “coleção de fatos sem vida, tal como é para os empiristas, ou a ação imaginária de sujeitos imaginários, tal como é para os idealistas”. (MARX, 2002, p. 20) Essas abstrações dos eventos humanos tomadas em si mesmas, segundo Marx, propiciavam, quando muito, apenas uma “classificação mais fácil da matéria histórica”, uma sucessão de suas estratificações, desvinculadas da história real. O primeiro “*fato* histórico”, para o autor, deve ser o reconhecimento da produção dos meios pelos quais os homens satisfazem suas necessidades. A partir dessa condição fundamental, a ação de suprir essa necessidade primeva e o instrumento adquirido com tal satisfação acarreta novas necessidades, que uma vez contentadas, constitui o primeiro “*ato* histórico”. Essas relações concernentes ao desenvolvimento histórico renovam a vida de seus atores sob formas específicas de existência. “Disso decorre que um modo de produção ou um estágio industrial determinados estão constantemente ligados a um modo de cooperação ou a um estágio social determinados, e que esse modo de cooperação é, ele próprio, uma ‘força produtiva’”. (MARX, 2002, p. 23) A composição dessas forças produtivas acessíveis aos homens determina, assim, a organização social na qual seus indivíduos estão assentados. Os acontecimentos passados e presentes devem ser entendidos, nesse sentido, como o estudo incessante das conexões entre a história das relações humanas com a “história da indústria e das trocas”.

O estado social, entendido como o resultado dessa intersecção entre força produtiva, organização política, e consciência individual, impõe para o melhor funcionamento dos diferentes setores da atividade produtiva a “divisão do trabalho”. Essa categoria, planejada para o aumento da disponibilidade dos objetos materiais indispensáveis à sobrevivência e reprodução social, proporcionou uma separação entre a atividade intelectual e material, gozo e trabalho, produção e consumo, de diferentes formas entre os indivíduos. A fruição dos objetos de consumo fez-se, portanto, distinta entre seus participantes e a única possibilidade desses elementos não entrarem em conflito passou a residir na abolição da divisão do trabalho. Tal

contradição no cerne do processo produtivo levou Marx a inferir que enquanto houver cisão entre o interesse particular dos indivíduos e o interesse comum em uma sociedade, a “própria ação do homem se transforma para ele em força estranha, que a ele se opõe e o subjulga, em vez de ser por ele dominada”. (MARX, 2002, p. 28) Surgem, assim, as condições para o início de um conflito entre os sujeitos produtores que resulte na divisão voluntária e não natural do trabalho. Essa força estranha, que Marx identifica como o “mercado mundial”, deve ser substituída por uma nova ordem, resultante de premissas já existentes, que supere o atual estado de coisas pela suspensão da propriedade privada que lhe é inerente. Essa nova forma de organização, no entanto, deve representar não apenas os interesses de um grupo, mas da coletividade como um todo. O sistema apontado por Marx que poderia superar essas contradições concernente à sociedade burguesa e estabelecer às ações humanas a condição de “história universal”, seria o comunismo. Somente a partir da libertação universal cada indivíduo poderia encontrar a liberdade em particular. O lugar que encerra as formas de trocas condicionadas pelas forças de produção existentes em todas as fases históricas e que, conseqüentemente, representa o campo de luta no qual se trava a batalha pelo fim de quaisquer formas de exploração do trabalho é, para Marx, a sociedade civil. Somente a ela, que compreende o conjunto das relações materiais dos indivíduos, deveria, portanto, ser destinado o estudo da história.

Esta concepção de história, portanto, tem por base o desenvolvimento do processo real da produção, e isso partindo da produção material da vida imediata; ela concebe a forma dos intercâmbios humanos ligada a esse modo de produção e por ele engendrada, isto é, a sociedade civil em seus diferentes estágios como sendo o fundamento de toda a história, o que significa representá-la em sua ação enquanto Estado, bem como em explicar por ela o conjunto das diversas produções teóricas e das formas da consciência, religião, filosofia, moral, etc, e a seguir sua gênese a partir dessas produções, o que permite então naturalmente representar a coisa na sua totalidade. (MARX, 2002, p. 35)

Ao contrário da concepção idealista, o materialista histórico não é obrigado a procurar constantemente no terreno real da história os fatos concretos que justifiquem suas idéias, pois

para Marx, não se deve explicar a prática por formulações abstratas, mas desvendar tais representações segundo as condições materiais. Os produtos da consciência, dessa forma, podem ser resolvidos não por meio da “crítica espiritual”, ou pela redução à “consciência de si”, mas unicamente pela derrubada efetiva das relações sociais concretas que propiciaram o surgimento dessas próprias idéias. “A revolução, e não a crítica, é a verdadeira força motriz da história, da religião, da filosofia e de qualquer outra teoria”. (MARX, 2002, p. 36) A cada época histórica é dado um resultado material, uma disposição das forças produtivas relacionadas ao domínio da natureza exercido pelos homens, transmitido a cada geração pela precedente que, apesar de estar em contínua modificação, ditam a ela suas próprias condições de existência. A subversão das relações de produção existentes, como salienta Marx, depende das condições de vida que os atores revolucionários encontram prontas, pois caso o conjunto de atividades de uma sociedade não esteja suficientemente desenvolvido, a ação prática do movimento revolucionário não desencadeará o rompimento desse sistema. “É por isso que a humanidade só se propõe as tarefas que pode resolver, pois, se se considerar mais atentamente, se chegará à conclusão de que a própria tarefa só aparece onde as condições materiais de sua solução já existem, ou, pelo menos, são capitadas no processo de seu devir”. (MARX, 1999, p. 52)

A leitura pretendida pela perspectiva marxiana diferencia-se, portanto, tanto do caráter universal da tradição idealista quanto da preocupação particular, local do historicismo. Em Marx, almeja-se alcançar uma história universal, mas não como a realização inevitável do “Espírito” racional; sua conquista se dará pela transformação das condições materiais históricas existentes à medida que a disposição específica dos modos de produção propiciarem o surgimento de uma classe que represente os interesses gerais da sociedade. Dessa forma, também se propõe interpretar os eventos humanos na particularidade de cada época e região, mas ao invés de se restringir em descrever os fatos analisados de forma imparcial como os historicistas, preocupa-se em desvendar as contradições implícitas no jogo de forças da própria

sociedade civil. Por isso a “história deve sempre ser escrita segundo uma norma situada fora dela”, caso contrário a interpretação dos acontecimentos recairá no erro de “*compartilhar*, em cada época histórica, a *ilusão dessa época*”. (MARX, 2002, p. 38) O historiador comprometido com tais fatos deve evitar reproduzir os interesses do grupo dominante, pois a classe que detém o poder material constitui-se como o poder espiritual dominante. Enquanto seres pensantes, esta classe particular produz as idéias que regulamentam os pensamentos de sua época e impõem seus interesses particulares como interesse geral. “Essa classe é obrigada a dar aos seus pensamentos a forma de universalidade e representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos universalmente válidos”. (MARX, 2002, p. 50) Uma vez que essas idéias estejam desvinculadas dos indivíduos dominantes, obtém-se como resultado um elemento que define a história como autodeterminação de um conceito que se desenvolve ao longo dos tempos. Essas contradições latentes no cerne das próprias relações produtivas implicam um determinado estágio no desenvolvimento de suas forças que são nefastas no quadro da organização social existente, na qual seus processos produtivos passam a ser “forças destrutivas”. Com isso, surge uma classe que “suporta todo o ônus da sociedade, sem gozar de suas vantagens, que é expulsa da sociedade e se encontra forçosamente na oposição mais aberta a todas as outras classes, uma classe formada pela maioria dos membros da sociedade e da qual surge a consciência da necessidade de uma revolução radical”. (MARX, 2002, p. 85) Como salienta Marx, essa luta revolucionária dirigida contra a classe que dominou até então – da qual pode ser compartilhada por qualquer outra classe a medida que tenha consciência da sua situação –, nada mais é do que o combate ao poder social que esse grupo dominante tem sobre as forças produtivas. A sobreposição de um conjunto de indivíduos à outros se faz pela posse material de que dispõem, regulamentado pela prática de uma forma peculiar de Estado que assegure a reprodução do *status quo*. Se em todos os outros movimentos revolucionários anteriores ocorreu apenas a substituição de uma classe a outra foi porque o modo de atividade permaneceu inalterado. A

revolução comunista, segundo Marx, suprime o modo de trabalho anterior e extingue a “dominação de todas as classes abolindo as próprias classes, porque ela é efetuada pela classe que não é mais considerada como uma classe na sociedade [...] e que já é a expressão da dissolução de todas as classes, de todas as nacionalidades”. (MARX, 2002, p. 85)

Para o materialista histórico, portanto, trata-se de restituir às relações sociais seu caráter eminentemente histórico e expor, por meio da revolução, os sistemas legislativos e políticos que compõem a superestrutura como expressão dos interesses de classe derivados do seu controle do processo produtivo.

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas essas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevém então uma época de revolução social. Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez. (MARX, 1999, p. 52)

O passado, sob essa perspectiva, não se apresenta de maneira estática, como um fóssil cristalizado sob a terra, integralmente conservado à espera de ser descoberto. A investigação histórica deve ter em vista o constante processo de recuo e avanço que os elementos de seu objeto estabelecem frente às especificidades das ligações entre a produção material e as relações sociais movimentadas pela satisfação de tais necessidades. “O historiador, portanto, está avisado: sob o ilusório, deve buscar o real; sob o político, o social, sob o interesse geral, o interesse de classe; sob as formas do Estado, as estruturas da sociedade civil”. (VILLAR, 1979, p. 109) Resultado do conflito entre a intenção historicista de objetivar o conhecimento puro e

imparcial da matéria histórica contra a interpretação idealista de determinar filosoficamente os acontecimentos, o materialismo histórico surgiu como uma combinação mediada de informação objetiva com a leitura dos documentos submetidos a uma crítica de fundo. Marx não pretendeu eliminar o caráter filosófico contido na compreensão dos fatos históricos, nem absolutizar um entendimento abstrato, descolado da especificidade concreta que exige o seu material. Com ele, fez-se uma junção entre o *faire l'histoire* com o *faire de l'histoire*. Como método foi

fundador da ciência social e continuador das filosofias da história emancipatória. Enquanto dá prosseguimento à grande narrativa emancipadora, sua vivência da historicidade se aproxima da negatividade do Espírito hegeliano, do progressismo e da 'crise' iluminista, isto é, compreende a história como uma aceleração do tempo em direção ao futuro livre. O presente é consumido pelo futuro, não pela evolução gradual e pacífica, mas pela 'crise permanente'. Marx radicaliza a percepção do tempo da modernidade, criado pela burguesia que, após ter tomado o poder, passou a recusar o futuro, que se transformou em ameaça, a mesma ameaça que ela foi para a aristocracia. (REIS, 2002, p. 64)

Capítulo II

Política, cultura e memória

Um naufrago que flutua em cima de um destroço, enquanto sobe para o topo do mastro que já está em pedaços. Mas ele tem chances de fazer um sinal de lá para que o salvem.

Walter Benjamin

O período de grandes agitações durante o final do século XIX e início do século XX foi amplamente influenciado pela perspectiva teórica desenvolvida por Marx e Engels. As guerras travadas entre os Estados europeus, que se estenderam através de todo o século na disputa por territórios e consolidação hegemônica, não se limitavam mais apenas à disputa externa; internamente, com a intensificação da Revolução Industrial e o rápido predomínio das fábricas nos cada vez mais numerosos e populosos centros urbanos, fortaleceu-se o embate entre as duas classes expoentes: a burguesia e o proletariado. Como vimos no capítulo anterior, a monarquia em toda a Europa foi alvo de inúmeros levantes contrários a continuidade dos governos Absolutistas e, inspirado pela Revolução Francesa, o lema de liberdade, igualdade e fraternidade defendidos pelos insurgentes foram identificados como os valores da acendente classe burguesa. A consolidação política da burguesia no centro de algumas das mais proeminentes nações européias e sua influência decisiva na expansão do mercado industrial acirrou o descontentamento de um grupo social que, apesar de se identificar com os valores das lutas libertárias, não se beneficiou com a nova ordem estabelecida. Representados pelos trabalhadores, tal camada da população passou a se organizar em sindicatos e partidos políticos com o intuito de resgatar o combate contra a exploração a que continuaram sujeitos. Este enfretamento, fortemente influenciado pelos ideais românticos e pela socialismo utópico,

ganhou, no entanto, novos contornos oriundos da idéia da luta de classes defendida por Marx.¹ Com isso, foi criada uma tradição de pensamento orientada pela perspectiva materialista histórica que pode ser identificada, em geral, pela prática organizada da classe operária na busca pelo fim do modelo capitalista e defesa do socialismo científico.

Ainda que Marx e Engels, teóricos do materialismo histórico, não tivessem tido participação direta nos levantes revolucionários², sua contribuição cristalizou um marco fundamental nos movimentos operários. Esta linha de pensamento, que orientou as mais importantes insurreições por toda a Europa, não se viu, no entanto, livre de divergências. O termo marxismo, que abarcava o grande leque daqueles que se definiam partidários da interpretação materialista desenvolvida por Marx, nunca exprimiu uma corrente clara e inconfundível de entendimento. Caracterizou-se mais pela sua amplitude do que por sua delimitação de um conjunto rígido de pensamento. Herdeira da difusa contribuição de seu formulador³, a “tradição marxista” comportou uma recepção marcada pela diversidade de seus principais conceitos. Seus primeiros partidários, que estiveram diretamente ligados aos movimentos revolucionários, procuraram abordar o materialismo histórico com vistas a lhe conferir *status* de disciplina, capaz de substituir as correntes burguesas rivais e garantir ao movimento operário diretrizes coerentes de organização que lhe permitissem orientação na luta de seus militantes. Tal tarefa, com isso, impunha o compromisso de elaborar princípios

¹ Para uma análise do período histórico entre a segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX ver Eric Hobsbawm, *A Era dos Impérios (1875-1914)*. Tradução: Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

² Como aponta Perry Anderson: “O verdadeiro surgimento de partidos operários ocorreu após a morte de Marx. A relação entre a teoria de Marx e a prática proletária sempre foi irregular e indireta: muito raramente havia uma coincidência direta entre ambas. (...) A influência teórica de Marx permaneceu, no sentido estrito, relativamente limitada durante sua vida. A maior parte de seus escritos, pelo menos três quartos, ainda eram inéditos quando de sua morte: o material até então publicado estava disperso por diversos países e línguas, não sendo acessível em seu conjunto em nenhuma delas.” (ANDERSON, 2004, p. 25)

³ “A inexperiência do proletariado da época [na segunda metade do século XIX]— ainda a meio caminho entre a oficina e a fábrica, bastante carente até mesmo de organização sindical e sem perspectiva de conquistar o poder em qualquer país da Europa — circunscreveu os limites externos do próprio pensamento de Marx. O legado que Marx deixou, fundamentalmente, foi uma coerente e elaborada teoria *econômica* do modo de produção capitalista, exposta em *O capital*; contudo, sua teoria *política* sobre as estruturas do Estado burguês ou sobre as estratégias e táticas da luta socialista revolucionária para sua derrubada por um partido operário não está no mesmo nível.” (ANDERSON, 2004, p. 26)

filosóficos gerais necessários para a criação de uma “visão de mundo” que assegurasse o rigor interpretativo no diagnóstico da exploração sofrida pelos trabalhadores e os rumos que o movimento deveria seguir⁴.

Esta tradição que se seguiu no fim do século XIX foi permeada por um período de transformações no capitalismo mundial que, apesar da sublevação contra a pobreza e exploração de fortes regimes autoritários, ocorreu um grande crescimento econômico nos principais países industrializados com a aceleração da expansão imperialista, audaciosas inovações tecnológicas, crescente acumulação de capital e conseqüente aumento nas rivalidades militares. A Alemanha que teve um florescimento econômico particularmente acentuado nas décadas de 1870, 80 e 90 tornou-se um dos principais países do ocidente a comportar expressivos partidos operários no início do século XX. A criação de estratégias e táticas para a revolução proletária constituiu o pano de fundo do surgimento de uma “teoria política marxista” que enxergava nos acontecimentos da época o indício da vitória das rebeliões populares contra os antigos regimes europeus. O sucesso das tentativas de golpe no início do século, no entanto, logo se transformaram em malogro, a despeito das análises teóricas que previam o colapso do capitalismo. Com a deflagração da Primeira Guerra Mundial, a repressão da grande série de revoltas em massa na Alemanha em 1918 e 1919, a morte de Lenin e o isolamento da URSS diminuíram drasticamente as esperanças da revolução proletária nos países do ocidente⁵. Este quadro determinou em grade medida a orientação das gerações seguintes na esteira do debate marxista. O período de reveses e estagnação pelos quais passou a classe operária do Ocidente depois de 1920 imbuíu a sensação de derrota no âmbito do marxismo.

⁴ Podemos identificar três intelectuais como expoentes entre o grupo que iniciou este trabalho de sistematização do materialismo histórico e de estendê-lo a domínios que ainda não tinham sido diretamente abordados por Marx e Engels: F. Mehring (1846-1919), K. Kautsky (1854-1938), G. Plekhanov (1856-1918) e, em um segundo momento, V. Lenin (1870-1923), Rosa Luxemburg (1871-1919), L. Trotski (1879-1940).

⁵ Sobre os movimentos revolucionários do período e as reações dos países na Europa ver Eric Hobsbawn, *A Era dos Extremos (1914-1991)*, tradução de Marcos Santarrita, São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Depois de ter sido esmagada a tentativa de uma revolução socialista, na Alemanha de 1918-1919, a esquerda, naquele país, pôs suas esperanças numa revolução futura – o que se tornou seu maior mito político, durante toda a República de Weimar, e para alguns, até bem depois. Entre a intelectualidade alemã da época, o antigo ideal de formação da personalidade (a *Bildung* burguesa, de cunho fortemente individualista), desacreditado pela guerra mundial, foi sendo substituído por uma nova utopia, coletiva, política: o mito da Revolução. Da promessa dos revolucionários de 1789, de realizar a felicidade universal, a burguesia se tinha afastado, ao longo do século XIX, reforçando, em vez disso, os alicerces do seu poder. Isso deixou marcas também nas ciências humanas. Foi a ‘abominável monotonia’ do discurso acadêmico no campo da história e crítica literária que levou um intelectual burguês como Walter Benjamin a se interessar pelo marxismo. (BOLLE, 2000, p. 178)

O enfraquecimento dos partidos operários e a perda de um contato mais estreito com a prática da classe operária por parte de alguns intelectuais não resultou, no entanto, no colapso do pensamento marxista. Ao contrário, o debate travado pelos defensores do materialismo histórico “aproximou a teoria marxista de sistemas de pensamento não-marxistas e idealistas contemporâneos, com os quais aquela agora evoluía em estreita, ainda que contraditória, simbiose.” (ANDERSON, 2004, p. 112) Devido a introdução de novos temas, ausentes no marxismo clássico, foi possível o desenvolvimento de inovações teóricas que propiciaram um novo contorno ao debate intelectual.

O Caráter Destrutivo

O cenário intelectual na Alemanha no início do século XX, tão fortemente marcado pela tradição filosófica do idealismo alemão, passou a dividir espaço com a expressiva inserção do pensamento marxista em seu quadro de debates. A produção acadêmica, embora ainda fosse composta em sua maioria pela abordagem idealista, sofreu influências de elementos do materialismo histórico no quadro de suas análises propiciando características específicas na interpretação de seus objetos. Esta tradição alemã – amplamente marcada por autores como Kant, Goethe, Hegel, Schelling, Novalis – foi decisiva para grande parte dos intelectuais desta época. Para Walter Benjamin não foi diferente. Seus primeiros escritos demonstram a

preocupação com temas representativos da corrente idealista como forma de “visão de mundo”⁶. Suas influências, contudo, não se restringem somente a essa linha de pensamento. Um outro aspecto determinante em seus escritos, particularmente na juventude, deve-se à tradição judaica. Benjamin, que nasceu em Berlin em 1892 no seio de uma abastada família de judeus assimilados, descobriu a especificidade do judaísmo, como muitos em sua geração, por meio do sionismo nascente. O debate acerca da cabala e da tradição judaica com Gershom Scholem⁷ – que conheceu em 1915 e logo estabeleceram uma longa amizade – produz efeitos marcantes em seu pensamento. Apenas em meados da década de 1920, a partir de conversas com Asja Lacis, uma diretora de teatro da URSS, e da leitura do texto *História e Consciência de Classe*, de Georg Lukács, surgem os primeiros contatos com o marxismo⁸. Seu interesse pelo materialismo histórico, entretanto, não se fez pela sobreposição desta corrente de pensamento às outras. Sua característica dava-se justamente pela intersecção entre linhas interpretativas tão discrepantes que “de repente se imobiliza em meio a um campo de força – que estava se transformando, cada vez mais, num campo minado – de tensões e se cristaliza em torno de uma figura (*Denkbild*) que não deixa intacto nenhum de seus pontos de referência”. (WOHLFARTH, 1997, p. 168) Tal preocupação dava-se justamente pelo sentimento da necessidade em buscar novas perspectivas de análise que permitissem compreender os dilemas que se colocavam naquela época de grandes levantes contra o fortalecimento da exploração do proletariado pela burguesia. Se a intensificação do processo produtivo capitalista no início do século XX determinou novas formas de composição social – como o crescimento dos centros urbanos, a intensificação da tecnologia, o desenvolvimento da indústria bélica – era imperativo a busca de formas de análise correspondentes aos novos elementos deste período.

⁶ Sobre a relação entre Benjamin e a tradição do Romantismo ver Márcio Seligann-Silva, *Ler o livro do mundo*, São Paulo: Iluminuras, 1999.

⁷ Uma análise detalhada sobre a relação entre os autores ver Gershom Scholem *História de uma amizade*. Tradução: Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert Zins e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1989.

⁸ Para uma leitura mais precisa de suas influências ver Bernd Witte. *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*. Stuttgart: Metzler, 1976.

O progresso científico – assim como o progresso histórico – é sempre apenas o primeiro passo, nunca o segundo, terceiro ou enésimo + 1 – supondo que estes últimos pertençam não apenas ao exercício da ciência, mas também a seu *corpus*. Na verdade, porém, não é esse o caso, uma vez que cada etapa do processo dialético (como cada etapa no processo da própria história), por mais que seja condicionada pelos estágios precedentes, coloca em jogo uma tendência fundamentalmente nova, que exige um tratamento fundamentalmente novo. Portanto, o método dialético se distingue pelo fato de, ao encontrar novos objetos, desenvolver novos métodos – exatamente como a forma na arte que, ao conduzir a novos conteúdos, desenvolve novas formas. Apenas exteriormente uma obra de arte tem uma e *somente* uma forma, e um tratado dialético tem um e *somente* um método. [N10, 1] (BENJAMIN, 2006, p. 517)

As forças em jogo das quais Benjamin teve de se posicionar delinear-se pelo embate entre o caráter predominantemente metafísico em alguns de seus textos, sobretudo nos primeiros escritos, contra a tendência dialética-marxista incorporada às suas reflexões no fim dos anos de 1920. Essa disputa também se relacionava aos círculos de amizade tão distantes entre si dos quais o autor fazia parte. Se pelo viés teológico Scholem reivindicava de seu amigo a firme posição daquele que deveria se tornar um dos mais influentes intelectuais acerca da tradição judaica, pelo viés marxista Theodor W. Adorno e B. Brecht (em diferentes graus) esperavam um verdadeiro aprofundamento no método do materialismo histórico, livre das “nefastas” influências metafísicas do judaísmo no pensamento de Benjamin. As escolhas que eram preciso ser feitas no fogo cruzado, no entanto, não apenas pareciam deixar de indicar a solução para os dilemas teóricos, como corriam o risco de simplificar a abordagem dos objetos dos quais o autor se colocava. A razão na insistência em se posicionar de maneira antagônica frente às influências de seu campo pessoal de relações pode ser retratada em uma carta escrita para Scholem datada de 17 de abril de 1931:

Uma outra coisa que deve ser formulada também provisoriamente é: há o problema de visinhaça. Onde se localiza a minha oficina de produção? Está localizada – nisso também não tenho a mínima ilusão – em Berlim O., O.O., se você quiser. A civilização mais desenvolvida e a cultura mais moderna são parte não só do meu conforto particular, mas também são em parte os próprios meios da minha produção. Quer dizer: não está em meu poder mudar minha oficina de produção para Berlim L. ou N. (Estaria em meu poder mudar para Berlim L. ou N., mas lá teria de fazer algo diferente daquilo que faço aqui. Admito que isso possa ser exigido por motivos morais. Mas por enquanto não concordarei com tais exigências; eu diria que a mim, especialmente a mim e a muitos outros que têm uma posição igual à minha, estão tornando as coisas extremamente difíceis.) Mas você vai querer me

impedir realmente, com a minha pequena fábrica de escrever que se situa no meio do Oeste, simplesmente por causa da necessidade imperiosa de me diferenciar de uma vizinhança que por certas razões tenho de aceitar – vai querer me impedir de pendurar à janela uma bandeira vermelha, dizendo que é tão-somente um pedaço de tecido? Se alguém produz escritos “contra-revolucionários” – como você caracteriza corretamente os meus do ponto de vista do partido –, deverá colocá-los expressamente à disposição da contra-revolução? Não seria melhor desnaturá-los, como álcool, e – sob o risco de se tornarem insuportáveis para todos – torná-los definitiva e seriamente insuportáveis para a contra-revolução? Será que pode algum dia ser demasiado grande a clareza com que nos diferenciamos dos pensamentos, da linguagem de pessoas a quem aprendemos cada vez mais a evitar? Não será esta clareza fraca demais em meus escritos e não deveria ser ela reforçada em outra direção que não a comunista? (SCHOLEM, 1989, p. 229)

Esta carta, escrita como resposta à exigência de seu amigo em definir até onde ele queria “chegar experimentalmente com a atitude do materialista, já que você evidentemente nunca e em nenhum caso assumiu esta atitude no seu processo de criação, e creio poder dizer como um velho teólogo, que você é totalmente incapaz de fazê-lo com sucesso” (SCHOLEM, 1989, p. 227), aponta sua ambigüidade não como consequência de confusão ou dúvida do caminho a ser seguido como método de análise, mas como a força de uma perspectiva apta a abertura de novas possibilidades em meio a dilemas aparentemente impenetráveis. A improvisação deste “débil sinal de socorro”, ao invés de constituir-se como elemento enfraquecedor de uma linha de pensamento, preocupa-se em manter uma posição *entre* as linhas interpretativas, ainda que estas se mantenham em âmbitos inicialmente opostos. Seu olhar não procura percorrer um único caminho, mas em permanecer no cruzamento dos caminhos ao redor. Para isso, entretanto, não se deve utilizar indiscriminadamente elementos de cada uma das armações teóricas na sobreposição de uma perspectiva à outra conforme a mera conveniência das circunstâncias, como sugere Scholem (SCHOLEM, 1989). É preciso utilizar as estruturas teóricas, mas ao mesmo tempo as demolir, para, a partir dos escombros, edificar uma forma de pensamento que visualize os possíveis caminhos escondidos entre as perspectivas de análise.

No mesmo ano de 1931, Benjamin escreveu um pequeno texto intitulado “O caráter destrutivo”⁹, no qual o autor procura tematizar as principais estratégias de uma forma de pensamento “livremente flutuante” composta por ambiqüidades “ilegítimas”. Neste ensaio, esta figura radical e contraditória dedicada à busca da integração entre os extremos aparece não como o resultado neutralizado de uma tensão destrutiva entre elementos opostos, mas como o método na construção do novo. “O caráter destrutivo só conhece um lema: criar espaço; só uma atividade: despejar. Sua necessidade de ar fresco e espaço livre é mais forte que todo ódio” (BENJAMIN, 1987, p. 236) O erro aqui não está em evitar “tomar partido”, mas em se negar a procurar nas diferentes abordagens os elementos que, juntos, possam indicar um processo reflexivo livre de limites pré-estabelecidos, circunscritos unicamente a uma linha de pensamento. Tal estratégia, portanto, não se constitui pela adição cumulativa na composição de estruturas rígidas de análise. Sua forma de criação é a da destruição, pois apenas sob essa perspectiva pode-se “desmembrar” o seu objeto e expor a falsa aparência de totalidade nele implícita.

O caráter destrutivo é jovial e alegre. Pois destruir remoja, já que remove os vestígios de nossa própria idade; traz alegria, já que, para o destruidor, toda remoção significa uma perfeita subtração ou mesmo uma radiciação de seu próprio estado. O que, com maior razão, nos conduz a essa imagem apolínia do destruidor é o reconhecimento de como o mundo se simplifica enormemente quando posto à prova segundo mereça ser destruído ou não. Este é um grande vínculo que enlaça harmonicamente tudo o que existe. Esta é uma visão que proporciona ao caráter destrutivo um espetáculo da mais profunda harmonia. (BENJAMIN, 1987, p. 236)

Embora seu procedimento consista em desmontar as estruturas das correntes teóricas das quais se utiliza, Benjamin destaca o aspecto “construtivo” de tal operação, na medida em que se colocar frente a determinadas concepções em jogo nos obriga a uma forma de entendimento própria, sem, com isso, restringir-se a um conjunto ossificado de idéias. Se a destruição significa “uma radiciação de seu próprio estado” deve-se ao fato de que são os

⁹ BENJAMIN, W. “O caráter destrutivo”. In: *Obras Escolhidas II*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987. BENJAMIN, W. “Der destruktive Charakter”. In: *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

escombros das duras edificações de pensamento que contém as possibilidades de restituir vida à luta para um futuro radicalmente novo. Isso significa que estabelecer uma forma de pensamento automática, fixa e limitada constituem barreiras para a compreensão das forças contidas no seio do próprio modelo seguido. A exigência em se “alinhar” a uma corrente teórica – seja na entrada ao partido comunista como reconhecimento de conversão ao marxismo, ou no isolamento aos temas puramente metafísicos da cabala – é entendida por Benjamin como uma maneira de abdicar o que ele possuía de mais expressivo: a posição de “pensador livre”, um gênero característico da posição do “*freier Schriftsteller*”. Dessa perspectiva seria possível tratar as linhas teóricas não como um modelo estático, mas como um produto dinâmico por meio do choque entre elementos heterogêneos; apenas com os cacos desprendidos dessa explosão seria permitido visualizar construções através desses entulhos. “O caráter destrutivo faz seu trabalho, evitando apenas o criativo. Assim como o criador busca para si a solidão, o destruidor deve estar permanentemente rodeado de pessoas, de testemunhas de sua eficácia.” (BENJAMIN, 1987, p. 236) Tal trabalho de destruição implica, portanto, na insistência em permanecer no cruzamento de correntes antagônicas como condição necessária para captar suas contribuições e realizar a tarefa da crítica. Sem dúvida tal procedimento é a causa de inúmeros mal-entendidos, mas justamente tais ambigüidades conferem mobilidade crítica ao conteúdo de seu pensamento, tornando impossível de ser assimilado de maneira fria e enrijecida.

O caráter destrutivo não está nem um pouco interessado em ser compreendido. Considera esforços nesse sentido superficiais. Ser mal compreendido não o afeta. Ao contrário, desafia a má compreensão tal como os oráculos, essas destrutivas instituições estatais, a desafiavam. O fenômeno mais típico da pequena burguesia, a bisbilhotice, se realiza apenas porque as pessoas não querem ser mal compreendidas. O caráter destrutivo deixa que o interpretem mal. Ele não fomenta o mexerico. (BENJAMIN, 1987, p. 236)

Seu ato de interpretação consistiu-se, ao mesmo tempo, como ato de transformação, pois enquanto alguns procuram se estabelecer em um abrigo seguro, ele se põe a vistas de todos para abrir passagens entre os caminhos. Seu procedimento dialético movimenta-se pela

montagem de termos antagônicos ao invés de preocupar-se em sobrepor uma das forças à outra. A necessidade de trabalhar em terrenos opostos, de se colocar em situações de ambigüidade, justifica-se como uma maneira de despertar as possibilidades ocultas contidas em uma “constelação saturada de tensões”. A acusação de fraqueza em suas análises pela falta de clareza nas posições teóricas de muitos dos seus textos são, ao mesmo tempo, sua própria força, pois é devido propriamente à dispersão e ao aspecto fragmentário de sua interpretação que Benjamin realiza uma leitura sensivelmente inovadora. A improvisação dos avisos de perigo, a decisão nas encruzilhadas, os antagonismos objetivos incrustados em meio a dilemas aparentemente impenetráveis, dispersos na misteriosa pessoa de quem se mantém em uma posição insustentável entre linhas de pensamento, compõem o aspecto “destrutivo” deste autor.

Benjamin, de sua parte, esperava que a intensificação liberadora dessa tensão desprendesse energias que seriam capazes de explodir os bastiões do inimigo comum. O perigo, a seu ver, estava não em exigir demais de si mesmo, mas na ausência de tensão produtiva entre aliados potenciais. O que distinguia sua posição da dos companheiros era o esforço para fazer com que os extremos interagissem, não menos radicalmente, um com o outro, e *desse modo* formar uma frente popular (*l'enormité devant norme*, como antes o formulara o autor de *Iluminations*); fazer de si mesmo um meio para antagonismos entre os quais não podia haver escolha ou mediação; e fazê-lo sem ficar em cima do muro. (WOHLFARTH, 1997, p. 167)

E qual era o inimigo comum entre esses extremos dos quais se esperava uma “intensificação libertadora”? A ameaça era desferida pelo próprio processo de exploração atribuído à luta de classes. O engajamento deveria se direcionar no combate a um processo de expropriação de um grupo social a outro que permitia a reprodução da miséria material e espiritual. Seu adversário, portanto, era o estado de coisas que justificava a continuidade da barbárie, essa herança que nos foi transmitida como desenrolar do processo histórico. A estratégia de tal enfrentamento consistia em empreender uma leitura das tradições culturais que, ao invés de seguir as normas metodológicas determinadas pelas correntes teóricas estabelecidas, deveria abordá-las com o olhar “destrutivo”. Dessa forma, para direcionar tal interpretação era necessário substituir as lentes científicas usadas pelos tradicionalistas por aquelas capazes de

captar o cunho político nesses eventos. “O caráter destrutivo está no *front* dos tradicionalistas. Alguns transmitem as coisas, tornando-as intocáveis e conservando-as; outros transmitem as situações, tornando-as manejáveis e liquidando-as. Estes são chamados destrutivos”. (BENJAMIN, 1987, p. 237) Claramente, esta liquidação só pode se dar pela desmontagem das construções ideológicas, pois aquilo que se considera imutável por parte daqueles que acreditam ter conhecimento de seu objeto tal qual ele é, na transmissão fiel dos eventos tal qual eles aconteceram, justifica dessa forma o estado de coisas que nos foi legado. Apenas pelo manejo dos restos liberados por essa explosão é possível interpretar os acontecimentos com a preocupação de atribuir sentido às forças implícitas – muitas vezes ocultas – em jogo. O “caráter destrutivo” desestabiliza a trama de fios que tecem o desenrolar contínuo dos vínculos que determinam uma única herança futura possível defendida pela segurança de um pensamento que nada deixa escapar. “O caráter destrutivo tem a consciência do homem histórico, cujo sentimento básico é uma desconfiança insuperável na marcha das coisas e a disposição com que, a todo momento, toma conhecimento de que tudo pode andar mal. Por isso, o caráter destrutivo é a confiança em pessoa. (BENJAMIN, 1987, p. 237) Os perigos de cada instante, as ameaças sofridas, podem ser encaradas com o cuidado próprio daqueles que procuram na disposição das relações de enfrentamento os erros que permitiram a continuidade da batalha. Esses elementos não devem ser vistos como circunstâncias inerentes ao processo de libertação assegurado pela crença do desenrolar ininterrupto em direção à vitória.

O que mantém o mundo coeso é uma maldição ancestral de que ele está esperando ser liberto. Essa versão drasticamente alterada da ‘grande corrente do ser’ – um *topos* da mesma grande tradição que o olhar do alegorista desmascara como ideologia do ‘vencedor’ – resulta de uma crise histórica que havia abalado a ontologia clássica em suas bases. O ser já não tem uma *raison d’être* axiomática. A ‘razão na história’ de Hegel deixou de ser convincente. O mundo agora tem de mostrar por que motivo *não* deveria ser destruído. A relação do destruidor com a ordem existente fica portanto invertida. (...) A destruição não toma o lugar do destruído como um valor novo, positivo, nem permanece subordinada ao *status quo* como sua leal oposição. A eterna objeção de que o destrutivo não tem quaisquer idéias construtivas sobre o que ‘pôr no seu lugar’ é esvaziada desde o início. O caráter destrutivo abre espaço, contudo, como o lugar-tenente de um poder ausente. (WOHLFARTH, p. 171, 1997)

A preocupação com a disposição perversa de um estado de coisas que se define pela orientação de seus elementos como o resultado do acúmulo de seus objetos culturais, encerra no próprio ato de transmitir o impasse para a compreensão dessas mesmas relações sociais. O sentido rígido dos acontecimentos que nos é estipulado dificulta a escolha de posição frente ao inimigo, pois obscurece a percepção das circunstâncias a que estamos colocados. Resta àquele preocupado com o “caráter destrutivo” desmanchar as sólidas bases teóricas que impõem à transmissão o aspecto puro de fidedignidade atribuído à tradição.

O sentido de inutilidade e estranheza que a tradição confere ao que transmite é agora estendido ao próprio ato de se transmitir, na clara esperança de libertar objetos de seu jugo. Há aqui uma clara analogia com a morte barroca, que só pode ter algum sentido se a própria morte morrer. (...) Em Benjamin, o choque entre a imanência e o excesso no momento de origem é catastrófico – a imanência, ou sentido, na história é reiteradamente despedaçada pelo excesso – o ato de transmitir *destrói* o que transmite. (CAYGILL, 1997, p. 36)

Esta disposição de colocar em dúvida todo o espólio que consitui a identificação da humanidade com o seu processo histórico, resulta em uma visão arrasada do terreno onde o que se vê é apenas o acúmulo de fragmentos dos modelos de pensamentos que foram demolidos. É deste panorama desolador, no entanto, que reside o material necessário para a composição de novos caminhos.

O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas eis precisamente por que vê caminhos por toda parte. Onde outros esbarram em muros ou montanhas, também aí ele vê um caminho. Já que o vê por toda parte, tem de desobstruí-lo também por toda parte. Nem sempre com brutalidades, às vezes com refinamentos. Já que vê caminhos por todo parte, está sempre na encruzilhada. Nenhum momento é capaz de saber o que o próximo traz. O que existe ele converte e ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa do caminho que passa através delas. (BENJAMIN, 1987, p. 237)

São nas ruínas que residem os indícios das situações escondidas das quais e para as quais a tradição é transmitida. Na desordem exposta pelo material destruído, Benjamin recolhe a substância ali sedimentada que contém, de maneira concentrada, as marcas petrificadas dos conjuntos de relações de sua época. A fachada bem preservada que obstruía a visão do

movimento dos interesses políticos, agora revela seu interior; mas não por mostrar o que escondia atrás de si, e sim por possibilitar a releitura a partir dos cacos espalhados pela força do impacto. Os objetos que o “caráter destrutivo” investiga são outros do que aqueles delimitados como “válidos” ou “nobres”. Sua curiosidade lhe remete ao esquecido, ao desprezível, pois são nesses objetos renegados que se encontram os caminhos para um sentido diferente tanto do que foi transmitido, quanto do que se pode esperar. De tais materiais “sem importância”, a profundidade do “destrutivo” caracteriza-se por fazer da coleta desinteressada sua melhor qualidade.

Em última análise, esse autor apresenta-se assim: um solitário. Um descontente, não um líder. Não é um fundador, mas um desmancha-prazeres. E se quisermos imaginá-lo na solidão de suas atividades e intensões, é assim que o vemos: um catador de lixo, de madrugada, que com sua vara espeta os trapos e farrapos da linguagem para jogá-los, resmungando, meio emburrado, meio bêbado, na sua carreta, não sem deixar tremular ironicamente, no vento matinal, uma ou outra dessas chitas desbotadas, como ‘humanidade’, ‘interioridade’, ‘aprofundamento’. Um catador de lixo, de manhã cedo – no raiar do dia da revolução. (BOLLE, 1986, p. 120)

Colecionador e Historiador

Preocupado com as diversas correntes teóricas na análise cultural, Benjamin se destaca de maneira particular no confronto entre as maiores influências de pensamento, especialmente na Alemanha, nas três primeiras décadas do século XX. Sua contribuição direciona-se em uma proposta metodológica que não refuta e, ao mesmo tempo, não se limita a moldes acadêmicos específicos de interpretação; movimenta-se dialeticamente entre os extremos de uma época de grandes agitações políticas e profundas mudanças sociais. O materialismo histórico que se incorporou ao seu pensamento na medida em que seu interesse na supressão da transmissão da barbárie se fortaleceu, ganhou uma posição privilegiada na composição de seus textos. Ainda que com características muito distintas de boa parte da bibliografia concernente à tradição marxista da época, o papel desempenhado pelos temas do materialismo dialético em sua reflexão se mostrou de grande valor na abordagem de seus objetos de interesse. Na década de

1930, particularmente, tal influência, no seu caso, direcionou-se para a análise de um domínio até então pouco discutido pelos partidários do marxismo: a cultura. Nesse campo, majoritariamente dominado por leituras tradicionalistas e conservadoras, poucos trabalhos despontavam com uma interpretação inovadora das obras de arte. O aspecto privilegiado pelas análises marxistas concentravam-se no âmbito econômico das formas de produção. Benjamin, que como vimos havia destacado a importância de uma leitura política do que nos é vinculado como “bens culturais”, visualizou a importância em abordar a área artística pelo viés do materialismo histórico como forma não apenas de questionar o conteúdo cultural vinculado pela burguesia, mas também de analisar um tema muito caro à grande parte de certa corrente do marxismo: o desenvolvimento da técnica.

Em um ensaio publicado pela primeira vez em 1937, intitulado “Eduard Fuchs: colecionador e historiador”¹⁰, Benjamin procura matizar na análise da obra de Fuchs as tendências gerais do método adotado pelos materialistas históricos. Em um resumo feito pelo próprio autor, ele destaca suas principais preocupações:

Este trabalho se refere aos escritos de Fuchs, considerado como o exemplo do método materialista contemporâneo. O julgamento crítico da obra de Fuchs se confunde com um julgamento crítico sobre a noção de história da cultura, que dominava a ciência popular de inspiração socialista. A influência do positivismo era de grande porte. Uma digressão tenta mostrar, já na metade do século XIX, como este positivismo influenciou as reflexões dos filósofos sobre o progresso técnico. (...) Determinamos em seguida as condições históricas nas quais Fuchs desenvolveu sua interpretação biológica da arte; o método intuitivo, que corresponde à tendência espontânea do colecionador, se revela estritamente ligado a esta interpretação. O colecionador Fuchs se liga à tradição francesa, à qual se junta o moralismo rígido que vem da historiografia alemã. (BENJAMIN, 2000, p. 171. Tradução minha.)

Neste texto podemos encontrar as principais linhas de forças da proposta de análise cultural feita por Benjamin. Ao eleger Eduard Fuchs como modelo interpretativo de grande parte do materialismo histórico no que se refere à arte, o autor demarca os erros a que se submeteu um discurso definido pela crítica à ideologia burguesa, mas que compartilhou parte da

¹⁰ “Eduard Fuchs: der sammler und der Historiker”. In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, n 6, 1937, p. 346-381. Publicado anos mais tarde nas obras completas: *Gesammelte Schriften II*. 2. Eds. R. Tiedemann & H. Schewepenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 465-505.

sua moral e valores. Ainda que a corrente marxista contenha os elementos necessários na luta contra a dominação de classe, esta se mostrava influenciada por conceitos advindos da própria construção ideológica do grupo dominante. Fuchs que era partidário do método marxista, no entanto, se diferenciava de tal modelo ao incorporar uma característica bastante específica que lhe permitiu tratar seus objetos de maneira inovadora: o hábito da coleção.

Apesar do longo período na redação deste texto e as dificuldades que o envolveram¹¹, Benjamin demonstrou um significativo apreço com o resultado obtido¹². Mais tarde, em trabalhos de grande envergadura – como os escritos sobre Baudelaire, a “Obra das Passagens” e as célebres teses “Sobre o conceito de história” –, os temas levantados no ensaio sobre Fuchs foram de importância decisiva. Isso se deve ao fato de que as reflexões aqui expostas compõem um panorama da crítica feita à tradição da social-democracia que, em uma época de grande crescimento do partido, se propôs ao trabalho de educar as massas.

Quanto mais as massas trabalhadoras afluíam, menos o partido podia se contentar em dispensar uma instrução política e científica, uma vulgarização da teoria da mais-valia e da teoria da hereditariedade. Nos seus programas de conferências e nas páginas literárias da imprensa do partido deveria-se, portanto, incluir a formação histórica. Se colocava, assim, em todo sua amplitude o problema da ‘vulgarização científica’. Não se soube como resolver. (BENJAMIN, 2000, p. 181. Tradução minha)

A solução deste problema era impossibilitada na medida em que o objeto deste trabalho de “educação” se dava em termos de público e não de classe. Segundo Benjamin, a

¹¹ Em uma carta para seu amigo Gershom Scholem, datada de 22 de fevereiro de 1935, Benjamin descreve assim a retomada do trabalho sobre o Fuchs: “Com o estado de ânimo dos mais sombrios, vejo aproximar-se o momento em que não poderei mais escapar – após dois anos de manhosos e engenhosos adiamentos – do grande ensaio exigido com urgência pelo Instituto [de Pesquisa Social], sobre os estudos e as coleções de Eduard Fuchs. Quanto a estas últimas, poder-se-ia falar, se não estivesse inacessíveis ou talvez destruídas; mas abordar decentemente os estudos é uma noz dura de roer, como você facilmente há de convir comigo. Espero que não seja preciso rompê-la com os dentes, pois talvez eu consiga criar uma espécie de quebra-nozes, fazendo consultas na Bibliothèque Nationale.” (SCHOLEM, 1993, p. 212)

¹² Como ele mesmo declara em uma carta de 4 de abril de 1937 ao anunciar o término do ensaio para Scholem: “Doravante enfeite-me com as armas de um arauto, perante sua visão espiritual e me transporte à proa de um barco à vela com quatro mastros, cortando como uma flecha a ressaca do Mediterrâneo, pois só assim merece ser-lhe devidamente comunicada a grande notícia: terminei o *Fuchs*. O texto final não teve tanto o caráter de penitência, como lhe pareceu sua elaboração, no que você não deixa de ter razão. Na primeira das quatro partes, ele contém algumas reflexões importantes sobre o materialismo dialético, que provisoriamente se harmonizam com meu livro [*Deutsche Menschen*]. Meus próximos trabalhos irão se aproximar diretamente desse livro.” (SCHOLEM, 1993, p. 263)

substituição de um conceito pelo outro determinava o distanciamento entre as ciências tradicionais e o materialismo histórico. Somente o tratamento dos operários como classe poderia restituir contato com as bases do pensamento instituídos por Marx e Engels. A formação histórica que poderia ser um solo fértil no combate ao sistema de produção capitalista, se tornou uma vastidão árida diante da máxima social-democrata “saber igual a poder”, pois não se trata aqui de um conhecimento com acesso à prática das relações de opressão sofrida pelo proletariado, mas do saber inerente às ciências da natureza. Acreditava-se, assim, que o mesmo conhecimento sob o qual se consolidou a dominação de classes, poderia libertar os trabalhadores da exploração. E o erro residia em identificar essa forma de entendimento como fundamento do desenvolvimento técnico.

Ora, a técnica não é uma manifestação puramente científica, mas também uma manifestação histórica. De tal forma que ela nos obriga a revisar a separação positivista, não dialética, que fora tentada estabelecer entre as ciências da natureza e as ciências humanas. As questões que a humanidade colocou à sua natureza são condicionadas, entre outras, pelo nível da produção. É aqui que o positivismo fracassa. No desenvolvimento da técnica, esses intelectuais só viram o progresso das ciências da natureza, não os regressos da sociedade. Eles não viram que esse desenvolvimento foi de forma condicionada, de maneira determinante, pelo capitalismo. Assim, os positivistas entre os teóricos sociais-democratas não puderam ver que o mesmo desenvolvimento fez sempre mais precário o ato pelo qual o proletariado devia, de maneira urgente, se apropriar desta técnica. Eles desconheciam o aspecto destrutivo deste desenvolvimento, porque eles ignoraram o aspecto destrutivo da dialética. (BENJAMIN, 2000, p. 184)

Os ideais iluministas da revolução burguesa – assentados no desenvolvimento da razão por meio da liberdade individual de pensamento, circunscritos a um código de leis e valores determinados – convertem-se no seu contrário com o advento da crescente intensificação da industrialização no fim do século XIX. Se em um primeiro momento o pensamento enquanto tal deveria ser necessariamente autônomo, definindo o individualismo como uma conduta de apreensão e crítica justificadas pelo livre uso da razão, na era moderna a racionalidade ganha um novo parâmetro: o de “racionalidade tecnológica”. Tal redefinição do pensamento aprisiona as ações em uma falsa projeção de liberdade onde as possibilidades de escolha já são previamente

estipuladas. Com isso, a individualidade não é suprimida e continua a ser um valor estruturante da sociedade contemporânea, mas sua autonomia é agora restringida a uma camisa de força frouxa o suficiente para permitir às pessoas a ilusão de liberdade de ação pelo seu próprio pensamento. A força contida na crítica feita por Benjamin ao incremento tecnológico como sinônimo de progresso da humanidade está explícita em Marcuse quando este aponta que

os fatos que dirigem o pensamento e a ação do homem não são os da natureza, que devem ser aceitos para que possam ser controlados, ou aqueles da sociedade, que devem ser modificados porque já não correspondem às necessidades humanas. São antes os fatos do processo da máquina, que por si só aparecem como a personificação da racionalidade e da eficiência. (MARCUSE, 1999, p. 79)

A recepção da técnica pela social-democracia assemelha-se com o próprio processo que impede seu caráter revolucionário, pois os dispositivos técnicos socialmente produzidos – anteriormente pensados como um meio de conquista das necessidades humanas – tornam-se um fim em si mesmo. O aprimoramento das capacidades tecnológicas é sobreposto à possibilidade de uma efetiva realização das faculdades do homem que o liberariam do reino das necessidades. Este impasse é definido por uma série de ímpetos constantemente renovados na tentativa de ocultar “o fato que, nesta sociedade, a técnica serve unicamente à produzir mercadorias. Com sua poesia industrial, os Saint-simoniens abrem a dança; seguido do realismo de um Du Camp que vê na locomotiva a cura do futuro.” (BENJAMIN, 2000, p. 184) Seu caráter mais perverso reside em despir as pessoas de sua individualidade

não pela coerção externa, mas pela própria racionalidade sob a qual vivem. (...) Mas o homem não sente esta perda de liberdade como o trabalho de alguma força hostil e externa; ele renuncia à sua liberdade sob os ditames da própria razão. A questão é que, atualmente, o aparato ao qual o indivíduo deve ajustar-se e adaptar-se é tão racional que o protesto e a libertação individual parecem, além de inúteis, absolutamente irracionais. (MARCUSE, 1999, p.82)

A partir dessa perspectiva, pensamento e comportamento caracterizam-se não por uma postura coerente com a livre reflexão individual, mas pela adaptação dos indivíduos à

organização social sob a qual estão assentados. O proletariado é, assim, submetido aos valores burgueses, sem levar em conta que esta adaptação implica em resignação às diferenças de classe. A libertação dos trabalhadores à exploração não pode ser alcançada através de uma prática ancorada na moral burguesa, pois esta, necessariamente, determina formas de relações específicas do sistema capitalista. Compartilhar esses valores não é o meio pelo qual se conquistará a revolução, mas a forma que perpetuará as mesmas diferenças de classe. Tanto no campo mais íntimo da vida privada quanto na esfera pública, a única postura coerente é em termos de custo-benefício. A plenitude da felicidade pessoal confunde-se com as diretrizes políticas de realização do bem-estar social, ao identificar no aperfeiçoamento dos processos tecnológicos a redenção da humanidade. A crítica de Benjamin é direcionada, portanto, ao partido político que faz sua “razão de Estado” a intensificação desses postulados, assentados na ingênua crença positivista de que o desenvolvimento econômico e técnico alcançaria, por si só, uma sociedade liberta das necessidades que a aprisiona. A evolução das forças produtivas prometida ao século XX viu “a rapidez dos meios de transporte, a capacidade dos aparelhos que reproduzem a palavra e a escritura ultrapassar suas necessidades.” (BENJAMIN, 2000, p. 185. Tradução minha) Essas energias favorecem antes de mais nada a técnica da guerra. “É a verdade notadamente da social-democracia na virada do século. Se ela se opõe aqui ou ali às ilusões do positivismo, ela se coloca globalmente sua prisioneira. Aos seus olhos, o passado foi de uma vez por todas estocado no celeiro do presente; se o porvir reservasse trabalho, a abundância da colheita seria certa”. (BENJAMIN, 2000, p. 185. Tradução minha)

A força contida nessa interpretação, que eclipsa a afirmação do sujeito na sua integralidade, tanto de suas necessidades materiais, às quais está subordinado, quanto da capacidade de concretização da plena liberdade individual, desencadeia uma nova percepção dos estímulos sob os quais estamos cada vez mais expostos: a experiência do homem moderno tornou-se cada vez mais restrita. A análise benjaminiana do ritmo acelerado das grandes cidades

– onde as pessoas parecem “apenas pensar em abrir caminho através da multidão” sem olhar para a esquerda ou direita – definiu no homem não mais uma experiência (*Erfahrung*) propriamente dita; os choques provocados pela movimentação no tráfego fazem o indivíduo “estremecer em rápidas seqüências, como descargas de uma bateria (...) A técnica submeteu, assim, o sistema sensorial a um treinamento de natureza complexa”. (BENJAMIN, 1989, p. 125) Não podemos, portanto, falar mais em herança cultural. As pessoas que agora deixaram de ser portadoras de um espólio de valores e ensinamentos, restringiram-se a uma mera vivência (*Erlebnis*). Fenômeno nada estranho se visto à luz de uma época que se tornou mais “pobre em experiências comunicáveis”, pois “nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes”. (BENJAMIN, 1994, P. 115)

Pobreza essa que desvincula todo patrimônio cultural à sociedade que se desenvolveu por meio dos desdobramentos dessas mesmas tradições. Encerra-se o reconhecimento dos comportamentos atuais dos indivíduos com os ideais passados que não só estabeleceram a maneira pela qual delimitamos nossas formas de conduta, como também os valores eleitos a serem alcançados. Com isso, o homem contemporâneo é impelido “para frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, (...) a partir de uma tábula rasa”. (BENJAMIN, 1994, p. 116) À perda da experiência segue-se a “tristeza e o desânimo do dia” que inocula na vida cotidiana o vírus da melancolia. A sensação do *spleen* corresponde a essa falta de sentido caracterizada pela quebra do vínculo do homem com sua própria humanidade. Tal disposição de fenômenos característicos da modernidade une a natureza e a técnica, o primitivismo e o conforto. “Podemos agora tomar distância para avaliar o conjunto. Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humano, tivemos que empenhá-las a um centésimo do seu valor para recebermos em troca a moeda miúda do ‘atual’.” (BENJAMIN, 1994, p. 119)

Essa concepção social-democrata de um desenvolvimento natural do processo produtivo, ao qual estão atreladas tanto a produção dos bens de consumo necessários para a manutenção dos indivíduos quanto as relações sociais inerentes a este processo, desdobra-se como o elemento constitutivo de análise no âmbito cultural. Sob essa perspectiva, as obras de arte são entendidas como representações de um conjunto de características próprias, encerradas em um universo fechado rumo à solução das dificuldades e imperfeições legadas pelas épocas passadas. Os “bens culturais”, dessa forma, direcionar-se-iam à conquista de fórmulas superiores ante a composição menos madura das obras anteriores. Tal interpretação de boa parte da linha marxista da época pouco se aproximava, no entanto, a determinadas preocupações que se deveria levar em conta na abordagem do materialismo histórico. O próprio Engels, segundo Benjamin, se opunha “ao hábito que consiste, na história das idéias, de apresentar um novo dogma como o ‘desenvolvimento’ de um dogma anterior, uma nova escola literária como ‘reação’ à uma escola anterior, um novo estilo como ‘superação’ de um estilo mais antigo.” (BENJAMIN, 2000, p. 173. Tradução minha) Isso significa, implicitamente, que não se deve interpretar as obras artísticas independente das suas ações sobre os homens e do processo de produção intelectual e econômico na qual elas estão inseridas. Sua crítica à este modelo tradicional de análise artística estende-se, portanto, a todas as esferas pertencentes à história das idéias, pois nega uma forma de compreensão que insiste em abordar cada obra em um campo específico e isolado das circunstâncias às quais ela teve de se colocar. “Para aquele que se compromete em estudá-las pela dialética histórica, estas obras integram sua proto-história (*Urgeschichte*) e sua riqueza – uma riqueza em virtude da qual sua proto-história se revela estar ela também submetida a incessantes mudanças.” (BENJAMIN, 2000, p. 174. Tradução minha) As características de cada produção artística, nesse sentido, destacam-se não apenas pelas intenções de seus autores, mas por se emancipar dos limites impostos pelo criador. A recepção das obras por seus contemporâneos faz-se, assim, um aspecto de grande relevância na

compreensão do impacto que seus conteúdos tiveram em nós, pois tais significados estão permeados pelas relações específicas à sua época.

Esses elementos movimentados por Benjamin caracterizam o aspecto tradicionalista de grande parte do método materialista histórico na análise artística até então. A vulnerabilidade desta perspectiva reside, justamente, na tentativa de apreender seu objeto de maneira autônoma às circunstâncias as quais as obras foram produzidas. É desta constatação que, ao expor o aspecto regressivo da crença progressista típica de determinada corrente do marxismo, Benjamin realiza sua intervenção crítica. Se o uso dos modelos das ciências naturais na reflexão dos elementos culturais necessários para a educação do proletariado mostrou-se antagônico ao combate das diferenças de classe devido ao caráter hermético de sua abordagem, era preciso investigar o conteúdo vinculado à luz do próprio processo que o transmitiu, pois a influência da produção artística não se restringe apenas à obra mesma, mas também à história que a permitiu chegar até nós. Com isso, Benjamin confere uma virada metodológica na atitude do pesquisador, ele deve abandonar a posição serena e contemplativa na análise do seu objeto para empreender a força crítica na interpretação de como um fragmento de passado entra em contato com o presente. “‘A verdade não tem pernas para fugir de nós’, esta frase de Gottfried Keller, designa, na concepção historicista de história, o lugar exato onde o materialismo histórico se separa. Pois é uma imagem irrecuperável do passado que se arrisca desaparecer com cada presente que se reconhece visado nela.” (BENJAMIN, 2000, p. 175. Tradução minha)

A concepção historicista na contemplação do tempo histórico insere seu objeto em um “tempo vazio”. Somente uma exposição dialética que renuncie este “elemento épico” poderá visualizar as forças implícitas na composição de seu objeto. Para tanto, o olhar não deve direcionar-se à amplitude do transcurso contínuo da história, mas uma época específica para, a partir dela, resgatar e conservar na obra particular “a obra de uma vida, *na* obra de uma vida a época e *na* época o curso inteiro da história”. (BENJAMIN, 2000, p. 175. Tradução minha) Esta

experiência particular com o passado proporciona uma nova leitura dos elementos que foram legados ao presente. Ao contrário da imagem eterna, imutável que permanece à disposição do pesquisador, a perspectiva que interessa àquele comprometido com o método materialista histórico deve orientar-se em arrancar os fatos já estipulados que acorrentam as imensas forças que aprisionam o seu reconhecimento com o atual. Enquanto o teor histórico de uma obra de arte permanece sacralizado por aqueles cânones tradicionalistas que se voltam exclusivamente para os determinismos internos do conteúdo artístico, Benjamin propõe uma abordagem profana das influências em jogo.

Marx expõe a relação causal entre economia e cultura. O que conta aqui é a relação expressiva. Não se trata de apresentar a gênese econômica da cultura, e sim a expressão da economia na cultura. Em outras palavras, trata-se da tentativa de apreender um processo econômico como fenômeno primevo perceptível, do qual se originam todas as manifestações de vida das passagens (e, igualmente, do século XIX). [N1a, 6] (BENJAMIN, 2006, p. 502)

Esta é a problemática da qual participa a história da cultura. Se o estudo das obras artísticas não conflui para a interpretação das expressões culturais como o inventário que a humanidade constituiu até nossos dias, o isolamento dos conteúdos que esta posição representa revela-se ilusória e de uma “falsa consciência”.

Em uma palavra, a história da cultura é apenas aparentemente um avanço do conhecimento, e nem mesmo uma aparência do avanço da dialética. Falta-lhe o aspecto destrutivo que garante a autenticidade do pensamento dialético e da experiência daquele que pensa dialeticamente. Assim, a história da cultura suporta o fardo dos tesouros que se acumulam sobre as costas da humanidade. Mas ela não lhe confere a força para se desvencilhar e os ter sob controle. É o mesmo para o trabalho de formação socialista na virada do século, no qual a história da cultura foi a chave. (BENJAMIN, 2000, p. 188. Tradução minha)

Para o materialista histórico, portanto, o conceito de cultura não pode restringir-se à decomposição de um conjunto de bens no qual a humanidade é proprietária, pois a obra do passado ainda não foi concluída. Nenhuma época, nenhum produto de determinado período histórico pode ser interpretado como um objeto em si mesmo livre do processo de sua produção. Afirmar o contrário seria proceder uma idéia de cultura de aspecto fetichista. A delimitação de

tal entendimento se faz de maneira reificada ao agrupar os fatos sedimentados da memória em arquivos externos à tradição que os define. A ausência de tais conteúdos da experiência deve-se a redução das relações políticas. A idéia de cultura encontra-se, assim, profundamente desmembrada, devido ao uso de um método histórico apoiado sobre o modelo pragmático.

Este é o contexto no qual se desenvolveu os estudos de Fuchs e que guardou certos traços essenciais. Benjamin entende a importância deste autor justamente por fazer parte dessa discussão, devido ao fato que, se por um lado encontramos em seus textos uma representação antiga e dogmática de interpretação, por outro ele desenvolve uma representação nova e crítica. A primeira se resume à afirmação determinista dos representantes contemporâneos adeptos desse pragmatismo que marcou uma grande geração de marxistas. Ao seu lado permanece uma “consciência dialética, abrindo o horizonte mais largo, da significação de uma história da recepção.” (BENJAMIN, 2000, p. 176. Tradução minha) Este aspecto inovador que confere destaque a figura de Fuchs deve-se a sua característica de colecionador. Este caráter e não o de teórico que fez com que ele se diferenciasse das análises correntes de sua época, pois sua busca não direcionava-se aos objetos tradicionais da história da arte, sua atenção concentrava-se nas coisas proibidas, nas caricaturas, na representação pornográfica, em suma, nas margens. Os termos da concepção burguesa de arte como aparência e harmonia foram, assim, demolidas pela aversão aos *clichês*.

O colecionador se origina de uma diversidade de motivos que não são facilmente compreendidos. Como Benjamin foi provavelmente o primeiro a ressaltar, o colecionador é a paixão das crianças, para quem as coisas ainda não são mercadorias e não são avaliadas segundo sua utilidade, e também o passatempo dos ricos, que possuem o suficiente para não precisar de nada útil e portanto podem se permitir fazer da ‘transfiguração de objetos’ o seu negócio. Nisso tem de descobrir, por necessidade, o belo, que para ser reconhecido demanda um prazer desinteressado (Kant). Em qualquer caso, um objeto colecionado possui apenas um valor diletante e nenhum valor de uso, qualquer que seja. (...) E na medida em que o colecionador pode se voltar para qualquer categoria de objetos (não só objetos de arte, que de qualquer forma são retirados do mundo cotidiano dos objetos de uso por não serem ‘bons’ para nada) e portanto, por assim dizer, redimir o objeto como coisa, visto não ser mais um meio para fim, mas ter um valor intrínseco, Benjamin podia entender a paixão do colecionador como uma atitude semelhante à do revolucionário. Como o revolucionário, o colecionador ‘sonha com o seu caminho não só para um mundo remoto ou passado, mas ao mesmo tempo para um mundo melhor onde certamente as pessoas estão providas do que precisam como no mundo cotidiano, mas onde as coisas estão liberadas do trabalho humilhante da utilidade’. O colecionar é a redenção das coisas que complementaria a redenção do homem. (ARENDRT, 1987, p. 169)

Devido a esta perspectiva contrária a pura factualidade do objeto histórico que permitiu a Fuchs inaugurar uma abordagem inovadora no âmbito da história da cultura. A arte de massa e as técnicas de reprodução configuraram um importante achado deste colecionador, que abriu caminho a uma grande parte das análises materialistas das obras de arte, como um saber efetivamente oposto às tradicionais interpretações artísticas. A originalidade do colecionador na escolhas por seus objetos deve-se ao fato de se deixar guiar pelo próprio objeto, de maneira à restituir a toda obra de arte sua existência no seio da sociedade. Os objetos artísticos foram separados a “tal ponto que o lugar onde ele foi encontrado era o mercado de arte, onde ele sobrevivia, reduzido ao estado de mercadoria, à igual distância de seus criadores e aqueles susceptíveis de compreendê-lo”. (BENJAMIN, 2000, p. 221. Tradução minha) Do ponto de vista histórico esse é o principal mérito que Benjamin destaca da obra de Fuchs: em ter começado a libertar a história da arte desse fetiche.

A atitude do colecionador, portanto, inocula o antídoto que permite ao materialista histórico escapar da objetivação na análise cultural. “Assim como o passeio por entre os tesouros do passado é o privilégio luxuoso do herdeiro, da mesma forma a ‘atitude do colecionador, no sentido mais elevado, [é] a atitude do herdeiro’, que, ao tomar posse das coisas – e ‘a propriedade é a relação mais profunda que se pode ter com os objetos’ –, estabelece-se no passado, de modo a conseguir ‘uma renovação do velho mundo’ imperturbado pelo presente.” (ARENDDT, 1987, p. 169) Se a compreensão das obras de arte deve levar em conta o aspecto histórico da qual ela se constitui, a abordagem desses próprios eventos não pode ser feita de maneira imparcial. É preciso destacar as forças políticas envolvidas no processo de transmissão de tais valores culturais. Para tanto, seus objetos devem ser arrancados do contexto que o aprisionam como “bens culturais”, pois a representação das obras que compõem o espólio cultural são determinadas pelos interesses daqueles que se beneficiam com uma determinação que reproduza sua dominação de classe.

O verdadeiro método de tornar as coisas presentes é representá-las em nosso espaço (e não nos representar no espaço delas). (Assim procede o colecionador e também a anedota.) As coisas, assim representadas, não admitem uma construção mediadora a partir de ‘grandes contextos’. Também a contemplação de grandes coisas do passado – a catedral de Chartres, o templo de Paestum – (caso ela seja bem sucedida) consiste, na verdade, em acolhê-las em nosso espaço. Não somos nós que nos transportamos para dentro delas, elas é que adentram a nossa vida. [H2, 3] (BENJAMIN, 2006, p. 240)

Somente assim é possível restituir os laços escondidos entre o reconhecimento da experiência do passado com o presente.

Capítulo III

Uma leitura das teses *Sobre o conceito de História*

Temos uma responsabilidade pelos fatos históricos em geral e pela crítica do abuso político-ideológico da história em particular.

Eric Hobsbawn

Pouco antes de sua viagem à Espanha, planejada como rota de fuga à ameaça nazista que já havia tomado Paris e avançava pela Europa, Walter Benjamin escreveu um pequeno texto composto por dezoito aforismos e dois apêndices intitulado “Sobre o conceito da história”. Infelizmente, como sabemos, o autor nunca conseguiu cruzar a fronteira, mas em suas obras permaneceu o testemunho de um intelectual perspicaz que soube observar, como poucos, as contradições da modernidade. Em uma sociedade estruturada sob o rigor da ciência e da racionalidade, apoiada na crença de valores como democracia e justiça, Benjamin soube expor no texto acima mencionado a tirania da razão positivista, o verdadeiro “estado de exceção” no qual vivemos e as ambigüidades inerentes à idéia de progresso defendida pelos porta-vozes dos avanços tecnológicos. Embora sua vida tenha sido marcada por longos períodos de dúvidas a respeito das condições materiais necessárias para sua sobrevivência¹³, o autor sempre salientou as possibilidades de redenção contidas no tempo histórico. Alvo de inúmeras incompreensões, o conceito de história proposto nas “Teses” foi taxado de pessimista, nostálgico e reduzido até a um documento de desespero pessoal. Tais acusações refletem, no entanto, a sutileza de um

¹³ Como nos atesta o próprio Benjamin em seu texto “Manhã de inverno”: “Lá estava a fruta escurecida e quente, a maçã que surgia diante de mim como algo familiar e, no entanto, mudado, tal qual um velho conhecido que regressara de longa viagem. Era a viagem através do escuro país do calor do fogão, da qual a maçã havia recolhido o aroma de todas as coisas que o dia pusera à minha disposição. E por isso não estranhava que, ao aquecer as mãos em sua superfície brilhante, sempre me constringesse a dúvida de morde-la ou não. (...) Custou-me, porém, muito tempo para nisto reconhecer que fora sempre vã a esperança que eu nutrira de ter colocação e sustento garantidos”. (BENJAMIN, 2000, p. 85)

pensamento que não se restringe aos moldes acadêmicos e científicos de uma época que tanto se esforçava para alcançar um método imparcial de análise na busca pelo conhecimento puro; imparcialidade alcançável, como nos ensina Hannah Arendt, não por um ponto de vista mais elevado, mas pelo efeito, característico do pensamento benjaminiano, de se focalizar um objeto por todos os lados. Sua leitura do tempo histórico parece assumir plenamente essa preocupação à medida que observa duplamente o presente: tanto por suas possibilidades não realizadas quanto pelas implicações de seus acontecimentos.

Não se trata de uma perspectiva de análise dos acontecimentos ancorada em documentos políticos oficiais, em lendas e histórias de um povo ou nação que determine precisamente como os eventos históricos se sucederam. Também não me parece ser possível definir o significado da história em Benjamin pela restrita preocupação em privilegiar modos de produção, instituições públicas e privadas, ou até mesmo por um método que se baseie em contar a “história vista de baixo”. Em todas essas perspectivas o curso histórico é fixado como o acúmulo de eventos acabados e irrepetíveis, de maneira que cabe ao historiador contar os fatos tal qual se sucederam. O salto do pensamento benjaminiano consiste em romper uma ordem cronológica que aprisiona o passado em uma espécie de labirinto, no qual o historiador, na incessante busca dos acontecimentos, perde-se ao seguir o rastro deixado no presente pelos vestígios da época anterior. Seu objeto não é, no entanto, destituído de temporalidade e história, pois ambas categorias são concentradas no objeto. Tal articulação, como definiu Jeanne Marie Gagnebin, opera uma “relação intensiva do objeto com o tempo, do tempo *no objeto*, e não extensiva do objeto *no tempo*, colocado como por acidente num desenrolar histórico heterogêneo à sua constituição” (GAGNEBIN, 2004, p. 11). Ao contrário do tempo “homogêneo e vazio” vinculado pela história oficial, Benjamin relaciona futuro e passado como categorias condensadas e não separadas pelo efeito de causalidade. Ambas são pertencentes a um mesmo momento, o do “tempo-agora” (*Jetztzeit*). O presente deve ser lido, portanto, não

como a conseqüência de circunstâncias precedentes, mas um instante “saturado de tensões” que contém as possibilidades futuras ainda não realizadas pelo passado.

As diferentes interpretações que evocam compreensão das “Teses” parecem ser resultado de uma disputa sofrida pelo próprio autor por parte daqueles que compunham seu círculo pessoal de amizade, na medida em que ele se propunha a discutir temas aparentemente tão díspares como teologia e materialismo. Como já salientamos, sua maior influência nas questões relativas ao pensamento judaico foi a de Gershom Scholem, ao passo que Brecht e Adorno, este último em diferente grau, lamentavam a indecisão espiritual de Benjamin pedindo-lhe que assumisse sua condição de pensador materialista. Tal situação é refletida logo na primeira de suas teses, na qual o autor define o materialismo histórico e a teologia tal qual um boneco diante do tabuleiro de xadrez conduzido por fios onde seu mestre, um anão corcunda, permanece escondido.

Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que ele, a cada jogada de um enxadrista, respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa era transparente de todos os lados. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia por fios a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado ‘materialismo histórico’ deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve deixar-se ver.¹⁴

À primeira vista, como reivindica a leitura daqueles que o consideram um teólogo, podemos associar essa comparação ao seu significado mais explícito, ou seja, que a filosofia materialista histórica deve apoiar-se em elementos teológicos, sobretudo oriundos do judaísmo. Não é necessário, para essa perspectiva, nos ocuparmos em decifrar o conteúdo latente desse texto, em investigar as possíveis vicissitudes contidas nas entrelinhas, pois seu sentido já está explícito. Uma leitura mais atenta, entretanto, pode questionar tal solução ao salientar que o

¹⁴ Todas as citações das *Teses* serão feitas a partir da tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller, exemplar mimeografado.

materialismo histórico “pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que *tome a seu serviço* a teologia, que hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve deixar-se ver” (Grifo meu). A teologia, como a frase acima citada indica, não me parece ser o conteúdo central para a interpretação benjaminiana da história, que apenas por ser “feia”, deve vestir-se em trajes materialistas aos olhos do público. Uma reflexão disposta a compreender a relação de ambos os conceitos não como uma justaposição, mas uma construção dialética, talvez seja necessária para arrancar os significados ocultos contidos no texto. O materialismo, nessa perspectiva, não estaria determinado, dominado, manipulado pela corcunda, pequena e feia teologia. Esta última serviria como um aviso, talvez até mesmo um lembrete. Para Rebecca Comay, este é o sentido secreto da primeira tese: a teologia representa o próprio poder de recordar. A memória assinalaria o impasse ou a paralisação do pensamento no qual o fluxo de inferência é interrompido. Ao explodir o *continuum*, a memória inauguraria a repetição como o retorno do que, estritamente falando, nunca aconteceu. Ela anuncia a redenção de uma oportunidade revolucionária fracassada no momento do mais iminente perigo: na esperança do passado. Tal repetição detém a aparente continuidade de relações de poder herdadas, lembrando precisamente o que a historiografia oficial teve de reprimir.

O historicismo (como o Sócrates de Platão) pensa que ‘a verdade não fugirá de nós’, inertemente disponível, idêntica a si mesma, como uma ‘prostituta’. Benjamin nos alerta para os interesses secretos que operam em tal pressuposto, expõe as jogadas ocultas de poder pelo que elas são. Uma memória que desenreda à medida que tece rompe o fio uniforme do progresso – o ‘rosário’ causal do historicismo, a ‘cadeia’ da tradição, finalmente a armadilha da ‘máquina’ – e, talvez, com isso (mas tarde de mais, é claro) liberte o escravo (COMAY, 1997, p. 294).

Talvez a relação ou a influência da teologia e o materialismo histórico para a interpretação da história em Walter Benjamin não seja uma sobreposição de um campo a outro, ou talvez até nem uma relação alquímica de reação dos elementos de cada uma dessas duas correntes, a não ser que compreendamos o estabelecimento de tais relações por um jogo de forças no qual certos aspectos de cada linha de pensamento seja manipulado para corrigir ou

evitar certos perigos inerentes a cada uma das duas tradições; ao contrário de uma junção ou agregação de um campo a outro, o materialismo histórico e a teologia me parecem articular-se de uma maneira muito específica: Benjamin, ao contrário da tradição judaica, não considera a história como o lugar de espera da redenção dos pecados da terra com a chegada do messias, ele vê o processo histórico como uma relação política entre os homens, como uma relação de conflito. Nesse sentido o autor enxerga nos eventos um campo de forças em oposição muito próximo da concepção marxiana. Por outro lado, o autor parece não compreender o tempo como um desenvolvimento das forças da humanidade tal como no marxismo ou como uma marcha constante rumo ao progresso defendida pelos herdeiros do Iluminismo. Nesse sentido, a teologia parece ser fundamental como elemento que permite ao autor criticar esta perspectiva que deposita no futuro todas as suas esperanças e destacar quais os custos de tal idéia. Teologia parece ser ou fazer referência à uma estrutura de um tempo histórico que, ao contrário de uma interpretação evolucionista, cumulativa, vazia pensa o desenrolar do processo histórico não como uma marcha triunfante rumo à felicidade na qual os eventos passados podem ser tidos por episódios acabados e distantes de um tempo menos desenvolvido, mas como uma constante luta em busca da felicidade geral. Busca essa que, assim como a salvação judaica, não pode ser atingida por meio de um processo cumulativo, mas pela ruptura, pelo fim do sofrimento. Assim como a crença teológica da chegada do messias, Benjamin defende o dia do juízo final não apenas como coroamento dos esforços daqueles que ainda estão vivos, mas de todos os que participaram no processo histórico que não pode ser pensado em categorias separadas e distantes, pois a busca em todas as épocas sempre foi a mesma: alcançar a felicidade. A diferença é que para o autor o dia da salvação é a chegada da revolução. Talvez, Benjamin esteja preocupado em ressaltar o perigo que os políticos de esquerda correm, sobretudo a social-democracia, ao acreditarem estar “nadando com a correnteza”. O materialismo histórico não seria, portanto, apenas a máscara que cobre o rosto deformado da teologia. Aquele que se

compromete em por “em questão cada vitória que couber aos dominantes” deve voltar-se ao “céu aberto da história” com os olhos do materialismo, mas com o cuidado de não se deixar levar pela onda inelutável do progresso, na qual os simples episódios infelizes de barbárie não conseguirão deter.

Como estrutura de tempo, a teologia comporta uma característica essencial ao pensamento benjamiano: a forma de rememorar, de lembrar. Se tanto no passado quanto no presente o objetivo é o mesmo, a busca da felicidade, o conteúdo desta busca não pode ser desvinculada de um tempo a outro. Cada relação no passado ecoa no presente como tradição, como legado de certos esforços que se forem apagados ou esquecidos, corre o risco de condenar não apenas os mortos, mas também dos vivos, que na sua condição de herdeiros, devem buscar a salvação não apenas de si mesmos, mas de seus antepassados. Ou então, dito com outras palavras: um pouco mais de teologia poderia ajudar as forças de esquerda a se livrar de suas funestas tendências a reconstruir uma religião – entendida ali no sentido restrito de sistema de crenças fundamentado na certeza de um sentido desde já dado e assegurado (GAGNEBIN, 1999, p. 201).

A idéia de felicidade para Benjamin está interligada à salvação. A humanidade não pode ser considerada realizada se não tivermos interrompido o processo ao qual um grupo de pessoas é subjugado; e este processo tem-se arrastado como tradição dos oprimidos.

‘Pertence às mais notáveis peculiaridades do espírito humano’, diz Lotze, ‘ao lado de tanto egoísmo no indivíduo, a ausência geral de inveja de cada presente face ao seu futuro’. Essa reflexão leva-nos a reconhecer que a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo a que nos remeteu o decurso de nossa existência. Felicidade que poderia despertar inveja em nós existe tão somente no ar que nós respiramos, com os homens com quem nós teríamos podido conversar, com as mulheres que poderiam ter-se dado a nós. Com outras palavras, na representação da felicidade vibra de maneira conjunta e inalienável a representação da redenção. O mesmo se passa com a representação do passado, que a História toma por sua causa. O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Pois não nos aflora levemente um sopro de ar que circundou os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que prestamos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãs que não mais conheceram? Se é assim, então está marcado um encontro secreto entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então foi dada a nós como a cada geração que nos precedeu uma

fraca força messiânica, à qual o passado tem direito. Esse direito não pode ser descartado sem custos. O materialista histórico sabe disso.

As gerações passadas não podem ser consideradas separadas da atual, assim como o presente não pode ser pensado como um conjunto de relações distantes e descompromissadas com as épocas anteriores. Esse reconhecimento entre as diferentes épocas se dá porque aquela *fraca* força messiânica na luta pela busca da felicidade, nos foi legada justamente porque ainda não fora possível consumir a redenção. Esta luta pela redenção não deve ser entendida, no entanto, em termos teológicos, pois, assim como o autor indica, este combate é entendido nos termos políticos do materialismo histórico. A salvação é necessária para cessar a sobreposição de um grupo a outro na luta pela dominação material e espiritual, mas espiritual não deve ser entendido aqui nos termos religiosos, como entidade sobrenatural, e sim como o conjunto de representações ideológicas e culturais. É imprescindível a cada geração uma ligação entre ela e a geração passada e esta ligação é o apelo que o passado faz ao presente para que não se esforce em libertar-se apenas, mas também em reconhecer os esforços das gerações anteriores no combate à opressão que nos é transmitida. Por isso salvar o presente é salvar o passado, à medida que este último é entendido como o lugar de esforços e esperanças que são ligadas à nós. Quem se preocupa e reconhece isso é o materialista histórico.

O cronista que narra indiscriminadamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso em conta a verdade de que nada do que jamais aconteceu pode ser dado por perdido para a história. Certamente, só à humanidade redimida cabe o passado em sua plenitude. Isso quer dizer: só à humanidade redimida o seu passado tornou-se citável em cada um dos seus momentos. Cada um dos momentos vividos por ela torna-se uma citation à l'ordre du jour – dia que é, justamente, o do juízo final.

Aquilo que nos é transmitido como legado deve ser colocado em dúvida no sentido de que mesmo os pequenos acontecimentos contêm significativas representações de um passado apresentado por uma leitura que determina ideologicamente o que foi ou não importante. Portanto, não apenas os grandes acontecimentos, mas também aqueles pequenos que, nem por

serem considerados oficialmente pequenos o são efetivamente, devem e só podem ser vistos não como perdidos. A leitura da história em Benjamin tem como preocupação fundamental resgatar elementos dados como insignificantes, mas que se faz imprescindível para a realização da tarefa da geração presente com o passado, dar voz àqueles que foram silenciados pelo grupo hegemônico.

“Segue-se disso, como também ensina Benjamin, que o conceito de história é irrecuperável ; ele só se manteria na medida em que fosse confiável a ilusão de uma humanidade já existente, internamente harmônica e em movimento ascendente uniforme. Quando a humanidade fica confinada pela totalidade que ela mesma configura, então não existiu, no dizer de Kafka, nenhum progresso, já que, ao mesmo tempo, somente a totalidade permite pensá-lo”. (Adorno, Progresso, 1995, p. 40)

Por isso que apenas à medida que a humanidade tiver rompido com esse estado de dominação é que o passado pode ser conhecido integralmente, isto é, sem o véu ideológico, imposto conforme seus interesses, em qual deve ser o valor e peso dos eventos anteriores. Assim é que a citação de cada momento é o dia do juízo final, pois a humanidade estará livre do julgo de um domínio de um grupo a outro. Cabe à humanidade, portanto, a tarefa de combater o espólio de expropriação e pilhagem exercida pelos dominantes. Se existe a exploração de uma classe a outra é porque as aspirações libertárias passadas ainda não foram realizadas. Por isso nos é dada essa força redentora transmitida de geração em geração. O conhecimento do passado só é possível à medida que nos seja permitido escutar no presente o eco dos vencidos. Caso contrário, toda tentativa de reviver uma época será remetida à historiografia oficial, que como sabemos, identifica-se com os conquistadores. A postura do historiador influenciado por Benjamin deve, portanto, compreender o curso histórico do desenvolvimento humano nos termos do materialismo histórico, a saber, que desde os tempos mais remotos existiram sociedades compostas por um grupo representado pelos oprimidos e um outro pelos opressores. Ao contrário do historicismo, que insiste em uma representação causal, mecânica e vazia do tempo, a leitura do processo de transmissão dos eventos tem como tarefa “escovar a história a

contrapelo”. Com isso, será possível colocar em dúvida cada vitória que couber aos dominantes culturais que, agora, já não podem mais ser lembrados sem horror.

A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não existem coisas finas e espirituais. Apesar disso, essas últimas estão presentes na luta de classes de outra maneira que a da representação de uma presa que toca ao vencedor. Elas estão vivas nessa luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem até o mais remoto passado. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que é passado aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que se levanta no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir.

Nesta tese, Benjamin problematiza de maneira particularmente específica a relação entre as formas de produção de uma sociedade e seu campo cultural, à medida que diferentemente condições materiais concernentes à exploração, as espirituais (artes, literatura) não são determinados e representantes do poder ou ideologia dos dominantes. Existe, mesmo nessas condições, uma força de libertação e luta contra esse *status quo* que deve ser reconhecido e investigado para salientar, entender e recuperar uma luta contra a hegemonia que temos a responsabilidade de continuar. Assim o passado constitui-se como um campo fértil para o entendimento e reconhecimento das tensões implícitas nessa luta.

Pequena proposta metodológica para a dialética da história cultural. É muito fácil estabelecer dicotomias para cada época, em seus diferentes ‘domínios’, segundo determinados pontos de vista: de modo a ter, de um lado, a parte ‘fértil’, ‘auspiciosa’, ‘viva’ e ‘positiva’, e de outro, a parte inútil, atrasada e morta de cada época. Com efeito, os contornos da parte positiva só se realçarão nitidamente se ela for devidamente delimitada em relação à parte negativa. Toda negação, por sua vez, tem o seu valor apenas como pano de fundo para os contornos do vivo, do positivo. Por isso, é de importância decisiva aplicar novamente uma divisão a esta parte negativa, inicialmente excluída, de modo que a mudança de ângulo de visão (mas não de critérios!) faça surgir novamente, nela também, um elemento positivo e diferente daquele anteriormente especificado. E assim por diante *ad infinitum*, até que todo passado seja recolhido no presente em uma apocatástase histórica. [N1a, 3] (BENJAMIN, 2006, p. 501)

A cultura contém representações que o materialista histórico deve ficar atento, não unicamente como forma de reprodução da dominação, mas também e, sobretudo, como forma de resistência. Essa transformação é a “mais imperceptível de todas”.

A verdadeira imagem do passado passa célebre e furtiva {huscht}. É somente como imagem que lampeja no instante exato da sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado dever ser retido. ‘A verdade não nos escapará’ – essa frase de Gottfried Keller indica, na imagem que o Historicismo faz da história, exatamente o ponto em que ela é batida em brecha pelo materialismo histórico. Pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece visado nela.

Benjamin indica que o método para se captar a verdadeira imagem do passado não pode ser aquela da qual o historicismo se utiliza ao considerá-lo sempre disponível, pois essa imagem só é perceptível no breve momento em que o evento presente se reconhece no passado, ou melhor, a verdadeira imagem do passado é aquela que ainda está contida no presente e tal percepção não está eternamente disponível, ela se faz em um instante. Este momento deve ser fixado, pois caso não se cristalice é o passado que corre o risco de ser perdido.

É por isso que a história deve sempre ser escrita segunda uma norma situada fora dela. A produção real da vida aparece na origem da história, ao passo que aquilo que é propriamente histórico aparece como separado da vida comum, como extra e supraterrrestre. Por conseguinte, essa concepção só pôde ver na história os grandes acontecimentos históricos e políticos, lutas religiosas e, sobretudo, teóricos, e teve particularmente de *compartilhar*, em cada época histórica, a *ilusão dessa época*. (MARX, 2002, p. 37)

Ou seja, as tensões, o que estava em jogo, a interioridade, o esforço, as aspirações passadas não poderão ser restituídas se o presente não as perceber nesse instante de reconhecibilidade, já que o passado não é conhecido integralmente e, portanto, existem muitas forças dormentes em seus momentos desconhecidos para nós. A intenção é de restituir a força dessas relações que foram amortecidas.

Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela cintila num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico reter firmemente uma imagem do passado como ela inadvertidamente se coloca para o sujeito histórico no momento do perigo. O perigo ameaça tanto o conteúdo dado da tradição quanto os seus receptores. Para ambos é um só e mesmo perigo; deixar-se transformar em instrumento da classe dominante. Em cada época, é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugá-la. Pois o Messias não vem somente como redentor; ele vem como vencedor do Anticristo. Só ao historiador que está perpassado por essa convicção é insito o dom de atear no passado a centelha da esperança: também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitoriosos. E esse inimigo não tem cessado de vencer.

Conter essas forças amortecidas e reconhecer o passado não significa conhecê-lo como realmente tudo aconteceu, significa reconhecer o perigo, a ameaça que perpassa tanto no presente quanto no passado: o perigo da dominação. Portanto, articular a história, para Benjamin, é levar em conta as forças envolvidas no seu processo histórico e não conhecê-los tal como foi. Por isso, o passado será salvo apenas no momento em que o presente for redimido e reconhecer em sua história, no seu legado, a tradição como se articulou a luta contra o conformismo de ser um instrumento da classe dominante. Por isso os mortos correm perigo, o risco de serem esquecidos, de apagar suas realizações, seus esforços e suas conquistas no confronto com a classe dominante, pois sem memória eles nunca poderão ser conhecidos. Cessar a ameaça sofrida por aquele que em algum momento combateu a naturalização da exploração, implica em reconhecer o caráter ideológico dessa tradição que nos é vinculada. A fissura pela qual podemos libertar o passado de sua prisão é o instante exato da sua “reconoscibilidade” com o presente. Essa brecha cindida no momento de reconhecimento do perigo, como afirma a tese acima, deve ser retida precisamente no seu surgimento, pois é uma visão “irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece visado nela”. Tal ruptura não pode ser alcançada, portanto, pela crença na marcha evolutiva do progresso. A tática para interromper o conformismo e salvar os que nos precederam é a do *putsch*. Enquanto o pensamento estiver ancorado na idéia de que as guerras, as desigualdades e a miséria são circunstâncias tangenciais de um desenvolvimento necessário para o alcance do bem-estar comum, a tradição dos famintos, dos soldados, dos subjugados enfim, continuará a estender-se indefinidamente. Por meio da cisão com essa idéia dominante de progresso, Benjamin procura deslocar o presente para um ponto fora da sombra produzida pelo pensamento iluminista e reconhecer que até hoje vivemos no “estado de exceção”, tornando possível, assim, “acordar os mortos e juntar os destroços”. Apenas tal postura permitirá restituir aos homens o conteúdo histórico de seus eventos, na esperança que esse conhecimento nos ajude a redimir o tempo

presente. Parece que na modernidade, assim como nos personagens de Kafka, existe sempre algo do qual deveríamos nos lembrar. Por um motivo qualquer tais fatos caem no esquecimento. “O esquecimento, entretanto, refere-se sempre ao melhor, porque se refere à possibilidade de redenção” (BENJAMIN, 2000, p. 102).

Ao historiador que quiser reviver uma época, Fustel de Coulanges recomenda banir de sua cabeça tudo o que saiba do curso ulterior da história. Não se poderia caracterizar melhor o procedimento de identificação afetiva. Sua origem é a inércia do coração, a acedia, que hesita em apoderar-se a imagem histórica autêntica que lampeja fugaz. Os teólogos da Idade Média consideravam-na o fundamento originário da tristeza. Flaubert, que a conhecera de perto, escreve: ‘Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage’. A natureza dessa tristeza torna-se mais nítida quando se levanta a seguinte questão: com quem, na verdade, o historiador do Historicismo se identifica afetivamente? A resposta, irrecusavelmente, é: com o vencedor. Ora, os dominantes do momento são os herdeiros de todos os que, alguma vez, venceram. A identificação afetiva com o vencedor ocorre, portanto, sempre em proveito dos vencedores do momento. Com isso está dito o bastante para o materialista histórico. Todo aquele que, até hoje, levou a vitória, marcha junto no cortejo do triunfo que conduz os dominantes de hoje por cima dos que jazem por terra. A presa, como sempre foi costume, é conduzida no cortejo triunfante. Chamam-na bens culturais. Eles terão de contar, no materialista histórico, com um observador que mantém distância, pois o que ele abarca com o seu olhar como bens culturais testemunha, sem exceção, uma proveniência que ele não poderá lembrar sem horror. Sua existência não é devida somente ao esforço dos grandes gênios, seus criadores, mas à corvéia anônima de seus contemporâneos. Nunca há um documento da cultura que não seja ao mesmo tempo um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, assim também não está o processo da sua transmissão, na qual passa de um a outro. Por isso, o materialista histórico, na medida do possível se afasta dessa transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo.

O processo do conhecimento histórico não é restituir a cada época um processo engessado, rígido e fixo, mas a ligação entre diferentes forças que se manifestam *entre* as épocas e se articulam para configurar relações determinadas. “O truque que rege esse mundo de coisas – é mais honesto falar em truque que em método – consiste em trocar o olhar histórico sobre o passado por um olhar político”. (Benjamin, 1994, p. 26) Se cada época está ligada à anterior pelos feitos, aspirações, lutas e tensões, e às posteriores pelo legado à qual ela irá deixar, devem-se reconhecer em cada época sua época anterior. Essa empatia determina tanto o conteúdo atribuído ao passado, quanto à leitura do próprio presente. Por isso o materialista histórico rompeu com a recomendação de Coulanges em esquecer sobre as fases posteriores da história.

Porque ao não reconhecemos a ligação entre as forças em jogo no presente e no passado, o historiador se identifica com a visão imposta por aqueles que se tornaram hegemônicos no processo histórico dessas lutas: ou seja, com os vencedores. Para o materialista histórico isso significa que tal empatia entre o historiador e o processo histórico legado por aqueles que se impuseram, constitui uma tradição, um costume, um bem cultural dos conquistadores que reafirma a cada momento a dominação, a exploração e a derrota daqueles que foram seus combatentes. Por isso que “todo documento de cultura é um documento de barbárie”, porque essa cultura é a cultura de uma classe que se sobrepôs à outra e o conteúdo de valores dessa classe não determina apenas o significado e organização do presente, mas também do passado porque os eventos históricos serão vistos com os olhos da classe dominante que nada mais são do que os sucessores daqueles que se fizeram hegemônicos também no passado. Assim a tarefa de “escovar a história a contrapelo” está em rever os fatos do ponto e vista daqueles que sofreram a derrota, ou seja, quais as outras ligações ou outros significados possíveis em uma mesma época histórica contada pelos vencedores¹⁵.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá aos nossos olhos como tarefa nossa a de instaurar o real estado de exceção; graças a isso nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários afrontam-no em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. – O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos sejam ‘ainda’ possíveis no século XX não é *nenhum* espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que este consista em mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável.

Assim como a tradição histórica é a tradição daqueles que se fizeram vencedores, a situação de perseguição e sofrimento de uma classe não faz dessa situação um “estado de

¹⁵ “Por felicidade, porém, ela [a história] guarda também a memória dos grandes que combateram *contra a história*, isto é, contra a potência cega do efetivo, e coloca a si mesma no cadafalso, ao destacar precisamente aqueles como as naturezas propriamente históricas, que pouco se afligem com o ‘assim é’, para, em vez disso, com sereno orgulho, seguirem seu ‘assim deve ser’. Não levar sua geração ao túmulo, mas fundar uma nova geração – é isto que os impele incansavelmente para diante: e se eles mesmos nasceram como retardatários – há um modo de viver que faz esquecer isso –, as gerações vindouras só os conhecerão como primícias.” (Nietzsche, 1999, p. 69)

exceção”, pois essa “exceção” na verdade é a regra geral de um percurso constante de lutas. Uma interpretação da história que leve em conta essa relação de sobreposição de valores e interesses referentes à classe hegemônica poderá esclarecer como tal estado se constitui em uma norma histórica. Para tanto, tal esforço deve orientar-se não por uma crença no avanço progressivo dessa luta, como se cada etapa oferecesse melhores condições que suas anteriores para interromper esse processo de dominação; os elementos para essa luta não são aditivos, não se pode negociar a causa por algumas conquistas nessa luta, o objetivo é expor a luta de classes e interromper este transcurso contínuo, pois a não ser que isso seja realizado, a humanidade não encontrará a redenção, mas progredirá a dominação existente. Por isso, os assombros do presente não é um espanto filosófico, pois o processo histórico já contém os horrores exercidos no presente. Assim como agora, no passado essa mesma dominação também era exercida e apenas uma historiografia que não reconheça essa exploração, que não reconheça as forças envolvidas no processo histórico, pode se espantar com os horrores do presente.

Existe um quadro de Klee intitulado ‘Angelus Novus’. Nele está representado um anjo, que parece estar na iminência de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estendidas. O anjo da história deve parecer assim. Ele tem o seu rosto voltado para o passado. Onde diante de *nós* aparece uma cadeia de acontecimentos, *ele* enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem gostaria e demorar-se, acordar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranha em suas asas e é tão forte que o anjo não mais pode fechá-las. Esta tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual volta as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que chamamos de progresso é *essa* tempestade.

Nessa tese o anjo representa a salvação, o messias que chega para redimir os sofrimentos da humanidade. Mas ele não consegue realizar sua tarefa porque a crença no progresso impede qualquer ação contra esse estado de exploração, pois a progressão do tempo, nessas circunstâncias, é a progressão da própria exploração. O progresso na verdade não impele para frente, para a realização da felicidade, da redenção, mas para trás, para o ponto cada vez

maior de regressão à medida que, diante dos nossos olhos, vemos os vencedores imporem cada vez mais solidamente sua dominação.

O conceito de progresso é dialético no rigoroso sentido não-metafórico, de que o seu 'organon', a razão, é uma; de que nela não se superpõe uma camada dominadora da natureza e uma camada reconciliadora, mas sim que ambas compartilham todas as suas determinações. Cada momento só se transforma em seu oposto ao, literalmente, refletir-se, quando a razão aplica a si mesma a razão, e, nessa autolimitação, emancipa-se do demônio da identidade. (...) A concepção do primado da razão pura como algo que é em si, separado da práxis, subjugua também ao sujeito, tornado instrumento de fins. A auto-reflexão redentora da razão seria, contudo, sua passagem à práxis: ela se veria como sendo esse momento; ela saberia que é um modo de comportamento, ao invés de desconhecer-se como sendo o absoluto. O impulso antimitológico do progresso é impensável sem o ato prático que põe freio à ilusão da autarquia do espírito. Por isso que tampouco o progresso é algo constatável numa observação desinteressada." (Adorno, 1995, p. 50-51)

Progredir não significa dar voz para àqueles que foram silenciados, ou em realizar os esforços dos antepassados e restituir sua lembrança para o presente, mas significa incrementar um processo de hegemonia para que uma classe possa permanecer como hegemônica. O anjo da história é o exemplo desse historiador que olha o passado com horror, pois enxerga todas as explorações e as aspirações de concretização da felicidade soterradas. Ele, o materialista histórico, tenta restituir memória a esse passado para tornar vivo no presente os esforços anteriores, para garantir que o legado passado não seja apenas determinado pelo interesse de uma classe, mas a idéia de progresso não o permite realizar seu desejo. Assim, ele é arrastado a este tempo que reproduz a visão dominante. Essa crença de que com o tempo as coisas sairão melhor impede que ocorra, efetivamente, alguma atitude que interrompa esse processo de dominação.

Os objetos que regra monacal propunha aos monges para a meditação tinham a tarefa de torná-los avessos ao mundo e à sua agitação. O caminho que aqui perseguimos em nossas reflexões surgiu de uma determinação semelhante. Num momento em que os políticos, em quem os adversários do fascismo tinham colocado a sua esperança, jazem por terra e reforçam a sua derrota com a traição da própria causa, essas reflexões se propõem a desvencilhar o rebento político deste mundo dos laços com que os políticos o tinham enredado. Partimos da consideração que a crença obstinada desses políticos no progresso, sua confiança em sua 'base de massa' e, finalmente, sua submissão servil a um aparelho incontrolável são três aspectos de uma só e mesma coisa. Essa consideração procura dar uma idéia do quanto *custa* a nossos hábitos de pensamento elaborar uma concepção a história que evite toda cumplicidade com aquela a que esses políticos continuam a aderir.

Como destaca esta tese, para se manter preocupado e comprometido com a luta contra a hegemonia do processo histórico não se deve entregar a um hábito comum a alguns políticos de orientação socialista em acreditar no progresso, confiar no apoio das massas e se subordinar a um aparelho do Estado. Para o historiador se manter fiel à preocupação de restituir vida ao passado e salvar o presente devê-se seguir as regras do claustro na meditação dos monges. Isso não significa que o historiador tenha de se isolar do mundo preocupado apenas com generalizações abstratas, não se trata de um retorno a uma concepção metafísica de história, mas um aviso para se permanecer atento e alerta, sempre refletindo ao que nos é transmitido e recusar quaisquer vínculos organizacionais e partidários que façam concessões ao grupo hegemônico¹⁶. Dessa forma, as possibilidades adormecidas no presente não estão nos sacrifícios da classe trabalhadora. Enquanto a salvação for sempre atribuída ao futuro, a história continuará preenchida pelo tempo “homogêneo e vazio” do historicismo.

O conformismo que, desde o início, sentiu-se em casa na social-democracia, adere não só à sua tática política, mas também às suas concepções econômicas. Ele é uma das causas do colapso ulterior. Não há nada que tenha tanto corrompido o operariado alemão quanto a crença que *ele* nadava com a correnteza. O desenvolvimento técnico parecia-lhe o declive da correnteza em cujo sentido queria nadar. Daí era só um passo dessa crença até a ilusão de que o trabalho fabril, na decorrência do progresso técnico, representava um feito político. A velha moral protestante do trabalho celebrava, em forma secularizada, a sua ressurreição entre os operários alemães. O programa de Gota já traz em si as marcas dessa confusão. Ele define o trabalho como a ‘fonte de toda riqueza e de toda cultura’. Pressentindo funestas conseqüências Marx replicou que o homem que não possui outra propriedade a não ser a sua força de trabalho ‘tem que ser escravo dos outros homens que (...) se fizeram proprietários’. Apesar dessa advertência, a confusão continua a difundir-se e, pouco depois, Joseph Dietzgen proclama: ‘Trabalho chama-se o salvador dos tempos modernos (...) No (...) aperfeiçoamento (...) do trabalho consiste a riqueza, que pode, agora, consumir o que nenhum redentor até hoje consumou’. Esse conceito marxista vulgar do que é o trabalho não se detém muito adiante da questão: que proveito tiram os trabalhadores do seu produto enquanto dele não podem dispor. Esse conceito só quer se aperceber dos progressos da dominação da natureza, mas não das regressões da sociedade. Ele já mostra os traços tecnocráticos que serão encontrados, mais tarde, no fascismo. – A esses pertence um conceito de natureza que, de maneira prenunciadora de sinistros, se distingue do conceito de natureza das utopias socialistas do pré-março de 1848. O trabalho, como será compreendido a partir de então, acaba por se reduzir à exploração da natureza, que é, assim, com ingênua

¹⁶ Talvez Benjamin esteja se referindo à sua própria condição de pensador livre, no cruzamento de diversas tendências, mas que não se alia ou se submete a nenhuma delas, a não ser para articular seus aspectos interessantes. Ver capítulo II “O caráter destrutivo”.

satisfação, contraposta à exploração do proletariado. Comparadas com essa concepção positivista, as fantasias utópicas, que deram tanta ocasião para escarnecer um Fourier, revelam o seu sentido surpreendentemente sadio. Segundo Fourier, o trabalho social bem organizado deveria ter por conseqüência, que até quatro luas iluminariam a noite terrestre, que o gelo se retiraria dos pólos, que a água do mar não seria mais salgada e que os animais de rapina entrariam a serviço do homem. Tudo isso ilustra um trabalho que, longe de explorar a natureza, é capaz de dar à luz as criações que dormitam como possíveis em seu seio. Complementar a esse conceito corrompido de trabalho é a natureza que, segundo a expressão de Dietzgen, ‘está aí grátis’.

Os social-democratas, segundo o autor, foram acalentados pelo suave discurso do desenvolvimento técnico¹⁷. No entusiasmo da correnteza que parecia desembocar na libertação dos trabalhadores, tais políticos naufragaram no crescente avanço de dominação da natureza, que sem perceberem, implicou em regressões da sociedade. A “perfectibilidade infinita da humanidade”, evocada pelos partidários do progresso, fincou-se no pensamento político daqueles que tinham a ilusão em considerar o trabalho fabril por si só o meio pelo qual a sociedade alcançaria a redenção. Difundiou-se a crença do trabalho como o salvador dos tempos modernos, no qual seu aperfeiçoamento “consiste a riqueza, que pode, agora, consumir o que nenhum redentor até hoje consumou”. O perigo escondido nessa última afirmação reside em utilizar um conceito “marxista vulgar”, como define Benjamin, sem se dar conta de que os trabalhadores não irão tirar proveito de tal situação se não puderem dispor do produto dos quais fabricam.

Por menos, contudo, que a humanidade enquanto tal avance conforme a fórmula publicitária do sempre-melhor-e-melhor, tampouco existe uma idéia de progresso sem a de humanidade; a passagem de Benjamin poderia então estender-se mais como uma crítica aos social-democratas por terem confundido o progresso de habilidades e conhecimentos com o da humanidade, do que a intenção de erradicar este último da reflexão filosófica. Em Benjamin, ele adquire seus direitos na doutrina de que a noção de felicidade das gerações vindouras – sem a qual não é possível falar de progresso – implica inevitavelmente a de redenção.” (Adorno, Progresso, 1995, p. 40)

A partir dessa crítica aos combatentes do fascismo, Benjamin destaca que tais posturas reconciliadoras com o inimigo condicionaram não apenas uma tática progressista na política, mas também na própria compreensão econômica da social-democracia. Para o autor o colapso

¹⁷ Ver no capítulo II Colecionador e Historiador.

dos social-democratas frente às forças fascistas se deu por essa crença de que o progresso técnico traria a salvação à classe operária. Assim, tal desenvolvimento da técnica foi interpretado como um feito político, ou seja, o progresso técnico passou a ser identificado como um progresso da própria sociedade. De maneira que o trabalho, ou melhor, o trabalho enquanto desenvolvimento de suas capacidades técnicas, definira a fonte de toda riqueza da civilização. Ou seja, o desenvolvimento técnico ao ser identificado como desenvolvimento da sociedade passou a ser um fim em si mesmo sem se preocupar em que medida seu desenvolvimento põe fim à exploração e a miséria na sociedade.

“Quando a filosofia da história transpôs as idéias humanas como forças ativas para dentro da própria história e fez com que esta terminasse com o triunfo dessas idéias, elas foram privadas da ingenuidade que faz parte de seu conteúdo. O papel ridículo que fizeram, quando a economia, isto é, a força, não estava de seu lado, é o ridículo de todos os fracos, e é nele que os autores, sem querer, se identificam com a opressão que pretendiam abolir. Na filosofia da história repete-se o que aconteceu no cristianismo: o bem, que na verdade permanece entregue ao sofrimento, é disfarçado como uma força determinando o curso da história e triunfando no final. Ele é divinizado como espírito do mundo ou, pelo menos, como uma lei imanente. Mas, desse modo, não apenas a história se vê diretamente convertida em seu contrário, mas a própria Idéia, que devia romper a necessidade, o curso lógico do acontecer, é desfigurada. O risco do desvio é evitado. A impotência erroneamente tomada pelo poder é mais uma vez denegada mediante essa elevação e, por assim dizer, subtraída à lembrança. Assim, o cristianismo, o idealismo e o materialismo, que, a rigor, também contêm a verdade, têm também a sua culpa pelas patifarias cometidas em seu nome. Como mensageiros do poder (ainda que do poder do bem), eles se tornaram eles próprios potências históricas dotadas da força de organização e desempenharam enquanto tais seu papel sanguinolento na história real da espécie humana: o papel de instrumentos de organização.” (Adorno, 1985, p. 209)

Essa concepção já contém os traços do fascismo, assim como o passado já contém os elementos da exploração do presente caso esse fluxo não seja interrompido. Benjamin destaca que ao contrário da compreensão de natureza por parte dos socialistas utópicos, agora o trabalho se reduz à exploração da natureza tal como a exploração do proletariado, ou seja, a natureza não é mais o lugar para que “quatro luas iluminariam a noite terrestre, que o gelo se retiraria dos pólos, que a água do mar não seria mais salgada e que os animais de rapina entraria a serviço do homem”, isto é, que ela sirva a um melhor bem-estar da humanidade, mas agora ela serve como forma de exploração e reprodução de um desenvolvimento técnico que a cada momento reafirma

a prevalência de uma classe a outra. Ao contrário dos socialistas utópicos cuja intenção é liberar as criações que dormem como potencialidades no ventre da natureza, para esses que acreditam no progresso técnico e no trabalho como salvador, ela é apenas uma fonte grátis da qual podem utilizá-la para seus fins econômicos.

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe combatente e oprimida. Em Marx ela se apresenta como a última classe subjugada, a classe vingadora que, em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra da libertação. Essa consciência que se fez valer mais uma vez, por pouco tempo, no movimento ‘Spartacus’, foi sempre incômoda à social-democracia. No decurso de três décadas a social-democracia conseguiu quase apagar um nome como o de Blanqui, cujo som de bronze abalara o século precedente. Ela se comprou em atribuir à classe trabalhadora o papel de redentora das gerações *futuras*. Ela cortou-lhe, assim, o tendão de sua mais preciosa força. A classe trabalhadora desaprendeu nesta escola tanto o ódio como a vontade de sacrifício. Pois ambos se nutrem da visão dos ancestrais subjugados, e não do ideal dos descendentes libertados.

Nesse sentido de resgatar a lembrança desaparecida dos vencidos e restituir ao passado e ao presente traços apagados por uma história vista por um grupo hegemônico, o sujeito que faz parte desta “classe combatente e oprimida” é o próprio historiador. Ele, que em Marx é reconhecido como proletariado que restituirá a todo o passado a libertação e o reconhecimento de seu processo de combate ao romper aquela perspectiva hegemônica e compreender o passado em função da perspectiva ideológica dos valores relativos aos seus grupos, é o último sujeito escravizado, “a classe vingadora”. Essa consciência, presente ainda no movimento “spartaquista”, nunca fez parte da perspectiva social-democrata, pois para ela, o que está em jogo é a salvação do futuro e não do passado¹⁸.

A teoria social-democrata, e, mais ainda, a sua práxis, estava determinada por um conceito de progresso que não se orientava pela realidade, mas que tinha uma pretensão dogmática. O progresso, tal como ele se desenhava na cabeça dos social-democratas, tinha as seguintes

¹⁸ “Vamos denominá-lo homens históricos; o olhar ao passado os impele ao futuro, inflama seu ânimo a ainda por mais tempo concorrer com a vida, acende a esperança de que a justiça ainda vem, de que a felicidade está atrás da montanha em cuja direção eles caminham. Esses homens históricos acreditam que o sentido da existência, o decorrer do seu *processo*, virá cada vez mais à luz; eles só olham para trás para, na consideração do processo até agora, entenderem o presente e aprenderem a desejar com mais veemência o futuro. Não sabem quão a-historicamente, a despeito de toda sua história, eles pensam e agem, e como até mesmo sua ocupação com a história não está a serviço do conhecimento puro, mas da vida”. (NIETZSCHE, Utilidade e desvantagem da história para a vida, 1999, p. 59)

características: primeiro, era um progresso da própria humanidade (e não somente das suas habilidades e conhecimentos); segundo, era um progresso a que não se pode pôr termo (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade); terceiro, ele era tido como um progresso que, essencialmente, nada pode deter (como algo atuante por si, algo que percorre uma trajetória reta ou em espiral). Cada um desses atributos é controverso e cada um deles poderia ser o ponto de partida da crítica. Mas, se for para valer, a crítica tem de remontar por detrás desses atributos e dirigir-se àquilo que lhes é comum. A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história que percorre um tempo homogêneo e vazio. A crítica à representação desse avanço tem de fundar a crítica à representação do progresso em geral.

A idéia de que a humanidade caminha, inexoravelmente, para um futuro cada vez melhor, pressupõe um progressismo destacado da realidade, ou seja, somente como uma idéia, como um dogma que não se confronta com o concreto para saber em que medida existe progresso. Enquanto forma de desenvolvimento das capacidades e conhecimentos da humanidade essa interpretação não tem valor algum, porque se preocupa com seu desenvolvimento em si, ou seja, que o progresso continue em nome dele mesmo. Com isso, a compreensão do desenvolvimento da humanidade coloca-se como um constante processo da “perfectibilidade infinita do gênero humano” numa esteira linear de tempo que transcorre ininterruptamente para desembocar num presente melhor que o passado, mas ainda pior que o futuro. Esse processo se caracteriza por uma trajetória automática. Em todos esses pontos e que é comum à idéia de progresso é que ele corre no interior de um tempo vazio e homogêneo e esse é o pressuposto que se deve ter em conta na crítica ao progresso.

A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele preenchido pelo tempo-agora (*Jetztzeit*). Assim, a antiga Roma era para Robespierre um passado carregado de tempo-agora, passado que ele fazia saltar do contínuo da história. A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje passado. A moda tem o faro para o atual, onde quer que este se mova na espessura do outrora. Ela é o salto do tigre no passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução.

Ao contrário do “tempo homogêneo e vazio” do progresso deve-se construir a percepção de que o tempo está “saturado” de “agoras”, ou seja, de instantes que permitem ao presente se reconhecer no passado. O tempo presente contém não apenas etapas adiantadas de

um passado superado, longínquo e irreconhecível, mas um tempo que ainda tem uma dívida com o anterior, uma responsabilidade, um dever que faz com que seja possível reviver o passado no presente. Assim como Robespierre resgatou Roma pela explosão desse tempo contínuo e como a moda pode fazer reviver o passado, esta irrupção é uma quebra, uma ruptura, “um salto de tigre no passado” em um campo dominado pela classe hegemônica. Para Benjamin, esse salto é a própria revolução, isto é, esse rompimento com o tempo homogêneo não pode se dar de outra maneira que por meio de uma ruptura, de uma interrupção revolucionária e não por acordos progressistas para, ao ganhar terreno, esperar um momento propício para encerrar a hegemonia de uma classe a outra. Por isso o momento de reconhecimento do agora entre passado e presente é um instante furtivo que deve ser captado. O momento para pôr fim ao tempo homogêneo não está sempre disponível.

A consciência de fazer saltar o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação. A grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa o novo calendário funciona como um acelerador histórico. E é, no fundo, o mesmo dia que retorna sempre na figura dos dias de festa, que são dias de rememoração. Os calendários não contam o tempo como relógios. Eles são monumentos de uma consciência da história da qual, há cem anos, não parece haver na Europa o mínimo vestígio. Ainda na Revolução de julho ocorreu um incidente em que essa consciência se fez valer. Chegando o anoitecer do primeiro dia de luta, ocorreu que em vários pontos de Paris, independentes uns dos outros e simultaneamente, foram disparados tiros contra os relógios das torres. Uma testemunha ocular, que deva, talvez, à rima a sua intuição divinatória, escreveu então:

Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.

A quebra com o tempo contínuo é o momento de ação da classe revolucionária. Para Benjamin, a ruptura, e não o ajuste com um tempo linear, pode introduzir um novo tempo que se coloca fora da transmissão homogênea de um passado capturado pelo véu ideológico. Assim, os calendários instituídos pela Revolução Francesa provocaram uma percepção temporal diferente daquele fluxo marcado pelos relógios, pois cada dia remete à consciência do que foi preciso para que a geração presente pudesse estar liberta, isto é, os dias agora representam uma nova ordem exterior àquela imposta pelos vencedores. A idéia é interromper o tempo e remeter a um novo

estado de coisas. Aqueles que se estabeleceram como dominantes, os que tiram proveito da exploração de outros homens não pode ser delegada a tarefa de libertar os explorados, são eles próprios que devem consumir essa libertação e tal realização para ser definitiva terá de impor não só uma nova ordem, mas uma nova perspectiva que restitua ao passado a memória dessas lutas, pois não foi apenas o presente que combateu em nome da libertação, essa luta nos foi legada e levar em conta que essa herança é a forma de se romper com a dominação.

O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas no qual o tempo estaca e chegou a parar imóvel. Pois esse conceito define exatamente o presente em que escreve história para si mesmo. O Historicismo arma a imagem 'eterna' do passado, o materialista histórico, uma experiência com o passado que se firma aí única. Ele deixa aos outros desgastarem-se com a prostituta 'era uma vez' no prostíbulo do Historicismo. Ele permanece senhor de suas forças: viril o bastante para fazer saltar o contínuo da história.

Nessa tese, Benjamin indica que cabe ao materialista histórico fazer dessa idéia contínua de tempo histórico do historicismo uma crítica e uma ruptura com uma idéia de presente que, ao invés de ser apenas um instante passageiro dentro de um fluxo de tempo, faz com que esse presente seja vivido como uma "experiência única" que não estaria perdida no "era uma vez" historicista, fixado como imagem eterna do passado. Essa imagem de um presente "no qual o tempo estaca e chegou a para imóvel" significa que o tempo historicista permanece sempre o mesmo, é a continuidade do tempo sempre-igual. Essa imagem eterna, intocada, escondida e condenada ao passado precisa ser quebrada pelo materialista histórico que vê nessa imagem uma experiência única com o presente que o articula com as forças dormentes no passado. "Um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente e resolvido em um fenômeno de conhecimento, é, para aquele que o conhece, morto: pois ele conheceu nele a ilusão, a injustiça, a paixão cega, e em geral todo o horizonte sombrio e terrestre desse fenômeno e ao mesmo tempo conheceu, precisamente nisso, sua potência histórica. Agora, essa potência tornou-se para ele, o que sabe, impotente: talvez ainda não para ele, o que vive." (Nietzsche, 1999, p. 60) Ao não se desgastar com essa imagem eterna do historicismo ele

permanece forte para romper com o tempo linear da história historicista. Por isso o atual precisa ser definido pelo “tempo-agora” (*Jetztzeit*). A fenda pela qual avistamos a liberdade se fará maior à medida que o objeto histórico puder ganhar novos significados e corroer a imagem congelada, eterna e acabada da historiografia oficial. Para tanto, é preciso que presente e passado se articulem no instante fugaz do reconhecimento de uma mesma experiência que, por meio da revolução, realizará o “salto dialético” da humanidade para fora do tempo mítico. O objeto do historiador preocupado com tais fatos desloca-se para fora do *continuum* sempre igual da ordem cronológica e condensa nele mesmo a temporalidade da qual era feito prisioneiro. Essa pequena fração de segundos que o pensamento imobiliza-se em uma “constelação saturada de tensões” constitui a estratégia benjaminiana de intervenção histórica: a mônoda.

O Historicismo culmina de direito na história universal. Dela se destaca, pelo seu método, a historiografia materialista, de maneira talvez mais clara do que de qualquer outra. A primeira não tem armação teórica. Seu procedimento é aditivo: ele convoca a massa dos fatos para preencher o tempo homogêneo e vazio. À historiografia materialista subjaz, da sua parte, um princípio construtivo. Ao pensar pertence não só o movimento dos pensamentos, mas também a sua imobilização. Onde o pensamento se detém repentinamente numa constelação saturada de tensões, ele confere a ela um choque através do qual se cristaliza como mônoda. O materialista histórico se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente quando este se lhe depara como uma mônoda. Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, dito de outra maneira, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido. Ele a arrebatava para fazer saltar uma época do decurso homogêneo da história; do mesmo modo, ele faz saltar uma vida determinada de uma época e, uma obra determinada da obra de uma vida. O resultado do seu procedimento consiste em que *na* obra está conservada e suprimida a obra de uma vida, *na* obra de uma vida, a época, e *na* época, todo o curso da história. O fruto nutritivo do que foi compreendido historicamente tem em seu *interior* o tempo como semente preciosa, mas que prescinde de gosto.

A história universal do historicismo, caracterizada pelo procedimento aditivo dos fatos em seus relatos e não de uma articulação teórica construtiva que compreenda e interprete esses fatos e não apenas os conte como “realmente aconteceu”, utiliza esse método para preencher uma forma de tempo linear. O objeto histórico só pode ser captado pelo materialista, segundo Benjamin, quando esse lhe confere essa estrutura como mônoda, como objeto que contém forças intrínsecas de reconhecimento do presente com o passado num instante que lhe permite uma possibilidade de interromper o presente e salvar o passado pela revolução. Assim, uma época,

para esse historiador, pode saltar desse curso homogêneo e da época uma vida. Ao contrário da totalidade, Benjamin se refere ao fragmento. Esse me parece ser um ponto fundamental para a compreensão tanto de sua idéia de história quanto de cultura¹⁹.

‘Os míseros cinquenta mil anos do homosapiens’, diz um biólogo recente, ‘representa em relação à história da vida orgânica sobre a Terra algo como dois segundos ao fim de um dia de vinte e quatro horas. Inscrita nessa escala, a história inteira da humanidade civilizada perfaz um quinto do último segundo da última hora’. O tempo-agora que, enquanto modelo do tempo messiânico, resume a história de toda a humanidade numa prodigiosa abreviação, coincide, precisamente, com a figura que a história da humanidade ocupa no universo.

Essa passagem faz referência especificamente ao conceito de agora (*Jetztzeit*) que tem inspiração na idéia de redenção do judaísmo, por isso a referência ao messiânico. Contudo, me parece que para Benjamin, essa imagem do messias não é a espera de um salvador, pois o redentor é a própria humanidade que se liberta pela revolução. O modelo de libertação me parece seguir o judaísmo, ou seja, que é preciso estipular um novo tempo, instituir uma nova ordem, mas ela virá pela revolução e não pelo messias, porque ele só virá quando já não for mais preciso.

O Historicismo contenta-se em estabelecer um nexos causal entre os diversos momentos da história. Mas nenhum fato, por ser causa, já é, só por isso, um fato histórico. Ele tornou-se tal postumamente, graças a eventos que dele podem estar separados por milhares de anos. O historiador que parte disso cessa de passar os acontecimentos pelos seus dedos como as contas de um rosário. Ele apreende a constelação em que sua época entrou junto com uma determinada época anterior. Ele funda, assim, um conceito de presente como tempo-agora, no qual estão incrustados estilhaços do tempo messiânico.

Essa também é uma discussão na qual o historiador não pode ter a perspectiva aditiva dos acontecimentos, em que cada fato histórico se liga a outro causalmente. O fato só é fato histórico quando se vê postumamente, ou seja, a implicação do passado no presente. Apenas essa relação entre o que determina o passado ao presente possibilita ao historiador preocupado com tais acontecimentos entrar em contato com a época anterior e pode apreender o tempo-

¹⁹ Ver capítulo II.

agora, reconhecimento do presente e passado, e fazer saltar do tempo linear do historicismo um tempo redimido que cessa a exploração do presente e redime o passado.

Certamente, o tempo, ao qual os adivinhos perguntavam o que ele ocultava em seu seio, não foi experimentado nem como homogêneo, nem como vazio. Quem tem isso diante dos olhos talvez chegue a uma noção de como o tempo passado foi experienciado na rememoração: a saber, precisamente assim. Como se sabe, era vedado aos judeus perscrutar o futuro. A Tora e a oração ensinavam-lhes, em contrapartida, a rememoração. Essa lhes desenfeitiçava o futuro, ao qual sucumbiram os que consultavam os adivinhos. Mas nem por isso o futuro tornou-se para os judeus um tempo homogêneo e vazio. Pois nele cada segundo era a pequena porta pela qual poderia entrar o Messias.

Benjamin se refere aqui, ao contrário de um futuro que repete o presente inscrito em um tempo linear, um tempo que comporta alguma possibilidade de mudança, pois assim como os adivinho tentam ouvir as potencialidades, as possibilidades da ocorrência de novos eventos, a rememoração proporciona uma investigação da natureza, a saber, que o passado é investigado ou se faz ouvir a potencialidade contida no seu seio. Ao contrário dos adivinhos que se ocupam do futuro, os judeus que se preocupam com a rememoração conseguem libertar o futuro do tempo linear porque sua concretização já está inscrita no passado como potencialidade. Para a tradição judaica o futuro não é a repetição do sempre-igual do presente e passado historicista, pois a cada segundo pode chegar o messias.

Considerações finais

A preocupação com uma nova definição do conceito de História, assume para Walter Benjamin um tema central para a análise da sociedade contemporânea. Num período de reorganização social onde não só as expressões políticas, mas também as culturais, estavam em modificação, o autor busca analisar alguns dos efeitos desses elementos nesta época histórica. O fetichismo que as mercadorias exercem sobre o consumidor é um dos temas que assume grande relevância nessa leitura que Benjamin faz da modernidade. Por meio de um estudo sobre as *passagens* de Paris – espécie de passarela coberta, onde uma grande quantidade de mercadorias é exposta nas vitrines das lojas, criando uma atmosfera particular de um “mundo em miniatura” – o autor considera esse como um elemento constituidor de novas formas de percepção espaço-temporal, ilustradas pelas figuras do jogador e do *flâneur*²⁰. Tal fenômeno - típico dessa época histórica de mecanização do trabalho industrial e da aglomeração das multidões nas grandes cidades - ocupa um lugar de destaque na produção em massa. A necessidade de inserir no mercado cada vez mais artigos para um maior número de consumidores, trás para esse tempo o “invariavelmente-sempre-igual” da mercadoria, a constante repetição do novo. A modernidade, dessa maneira, gera uma obsolescência jamais observada antes.

Intrinsecamente ligado ao fetichismo está o incremento da tecnologia. Nessa rápida aceleração dos instrumentos, a técnica assume um papel de importância como um fim em si mesmo. Seu desenvolvimento sobrepõe-se ao desenvolvimento da humanidade. Não apenas limitando-se a eficácia da produção de mercadorias em menor tempo e em maior escala, a técnica passa a fazer parte do âmbito de decisões políticas. O Estado e as relações políticas internacionais passam a ser delimitados também por sua inserção.

²⁰ Para uma discussão mais detalhada ver: ROUANET, Sergio Paulo. “As passagens de Paris” In: *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. Nesse artigo, Rouanet interpreta os estudos de Benjamin do fetichismo das mercadorias, como uma tentativa em derivar todas as “fantasmagorias” do século XIX.

Na medida em que renunciam a todas as interações harmônicas, esses instrumentos se justificam pela guerra, que prova com suas devastações que a realidade social não está madura para transformar a técnica em seu órgão e que a técnica não é suficientemente forte para dominar as forças elementares da sociedade. (BENJAMIN, 1994, p. 61)

As obras de arte não passaram impunemente às influências da técnica. A reprodução da arte apresenta um processo novo: a perda da aura. A existência única da obra distingue-se da reprodução pelo seu “aqui e agora”. Compreende-se essa característica como a história da obra não apenas pelas transformações físicas sofridas pela passagem do tempo, mas também pelas relações de transição da obra através da tradição. A aura, que se constitui a partir da origem do objeto até seu testemunho histórico, por meio de elementos espaciais e temporais que tornam a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja, perde-se na medida em que substitui essa existência única pela reprodução em série. Nessa medida, a técnica permite que a reprodução vá ao encontro do espectador, atualizando o objeto reproduzido. Processo esse que caracteriza um abalo na tradição, relacionado diretamente com os movimentos de massa. Liquida-se o valor tradicional de patrimônio da cultura. Nessa forma de reprodução estende-se a própria forma de percepção humana.

No interior de grandes períodos históricos, a forma de percepção das coletividades humanas se transforma ao mesmo tempo que seu modo de existência. O modo pelo qual se organiza a percepção humana, o meio em que ela se dá, não é apenas condicionado naturalmente, mas também historicamente. (BENJAMIN, 1994, p. 169)

Sem dúvida essa reprodução está ligada à tradição. Ao perder-se a tradição, que está vinculada aos valores culturais, perde-se também a experiência (*Erfahrung*) social comum, em detrimento da experiência (*Erlebnis*) vivida, característica do indivíduo solitário amontado nas grandes metrópoles. O rápido desenvolvimento da técnica implica em apagar os vestígios dessa experiência comum, substituindo-os pelo saber particular que impele o sujeito “a partir para frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda.” (BENJAMIN, 1994, p. 116) Dessa forma, a memória esvai-

se, pois já não conseguimos mais lembrar dos rastros apagados da tradição e da experiência. A modernidade é o domínio do esquecimento. As análises das obras de Kafka feitas por Benjamin são de importância para o reconhecimento de que vivemos hoje num período em que algo se perdeu e deve ser lembrado.

Sempre que personagens do romance têm alguma coisa a dizer a K., por mais importante ou surpreendente que seja, fazem-no de maneira displicente dando a entender que ele devia realmente ter sabido daquilo o tempo todo. É como se nada de novo estivesse sendo comunicado, como se o herói estivesse sendo apenas sutilmente convidado a relembrar alguma coisa que tivesse esquecido. (OSBOURNE, 1997, p. 88)

Nesse sentido que seu olhar histórico ganha relevância: ao constatar que as relações sociais estão permeadas por um processo político de dominação de classes, no qual o próprio conteúdo cultural transmitido entre as gerações deve ser objeto de uma investigação que exponha a tradição comumente vinculada como discurso ideológico que serve, unicamente, à reprodução da desigualdade.

Bibliografia:

- ABENSOUR, Miguel. “W. Benjamin entre mélancolie et revolution. Passages Blanqui”. In: WISMANN, H. *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Cerf, 1986.
- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985.
- ADORNO, Theodor W. *Sur Walter Benjamin*. Tradução: Christophe David. Paris: Allia, 1999.
- _____. *Palavras e sinais*. Tradução: Maria Helena Ruschel. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.
- _____. *Prismas*. Tradução: Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Herique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.
- ANDERSON, Perry. *Consideração sobre o marxismo ocidental*. Tradução de Marcelo Levy. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- ARANTES, Paulo Eduardo. *Hegel: a ordem do tempo*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Hucitec/Polis, 2000.
- ARENT, Hannah. *Walter Benjamin, vies politiques*. Paris : Gallimard, 1974
- _____. “Walter Benjamin: 1892-1940”. In: *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos*. Tradução: Heindrun Krieger Mendes da Silva, Arlete de Brito e Tânia Jatobá. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 2000.
- _____. *Diário de Moscou*. Tradução: Hildegard Herbold. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

- _____. *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos / seleção e apresentação Willi Bolle; tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Sousa*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- _____. *Gesammelte Schriften*. (Vários volumes) Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1972
- _____. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Obras Escolhidas II: Rua de mão única*. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- _____. *Obras Escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Tradução: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- _____. *O Conceito de Crítica de Arte no Romantismo Alemão*. Tradução: Márcio Seligmann-Silva. São Paulo, SP: Iluminuras, 2002.
- _____. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, S.P: Brasiliense, 1984.
- _____. *Oeuvres I*. Tradução: Maurice de Gandillac, Pierre Rusch et Rainer Rochlitz. Paris : Gallimard, 2000.
- _____. *Oeuvres II*, Tradução: Maurice de Gandillac, Pierre Rusch et Rainer Rochlitz. Paris: Gallimard, 2000.
- _____. *Oeuvres III*, Tradução: Maurice de Gandillac, Pierre Rusch et Rainer Rochlitz. Paris: Gallimard, 2000.
- _____. *Paris, capitale du XIXe siècle: le livre des passages*. Paris: Éditions du Cerf, 1989
- _____. Sobre o conceito de história. Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Muller. Mimeogr.
- BOLLE, Willi. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: EDUSP, 2000.
- BURKE, Peter. “Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro”. In: BURKE, P. *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo, Edunesp, 1992.

- _____. “A história dos acontecimentos e o renascimento da narrativa”. In: BURKE, P. *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo, Edunesp, 1992.
- _____. *História e teoria social*. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Edunesp, 2002.
- _____. *O que é história cultural?* Tradução de Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- COMAY, R. “O fim de partida de Benjamin” In: *A filosofia de Walter Benjamin*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- DARNTON, Robert. “História da leitura”. In: BURKE, P. *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo, Edunesp, 1992.
- DOSSE, François. *A História*. Tradução de Maria Elena Ortiz. Bauru: Edusc, 2003.
- _____. *História e ciências sociais*. Tradução de Fernanda Abreu. Bauru: Edusc, 2004.
- ELIAS, Norbert. *Os Alemães*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ESPGNE, Michel & WERNER, Michael. “Les manuscrits parisiens de Walter Benjamin et le Passagen-Werk” In: WISMANN, H. *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Cerf, 1986.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. Campinas, S.P: Edunicamp, 1994 (coleção estudos: 142).
- _____. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.
- _____. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo, S.P: Brasiliense, s/d.
- GAY, Peter. *A cultura de weimar*. Tradução de Laura Lúcia da Costa Braga. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- HABERMAS, Jürgen. *Discurso filosófico da modernidade*. Tradução: Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. “Crítica consciente ou salvadora: a atualidade em Walter Benjamin”. (Coleção Grandes cientistas sociais). Tradução de Bárbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 2001.
- HERF, Jeffrey. *O modernismo reacionário: tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no Terceiro Reich*. Tradução de Cláudio Frederico da S. Ramos. São Paulo: Editora da Unicamp, 1993.

- HILLACH, Ansgar. "Interrompre le cours du monde... le désir le plus profonde chez Baudelaire" In: WISMANN, H. *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Cerf, 1986.
- HOBBSAWN, Eric. *Sobre História*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- KONDER, Leandro. *Walter Benjamin, o marxismo da melancolia*. - 3º ed.- Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- KOTHE, Flávio R. *Walter Benjamin*. (Coleção Grandes cientistas sociais). São Paulo, S.P: Ática, 1991.
- LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central*. tradução: Paulo Neves. São Paulo, S.P: companhia das letras, 1989.
- _____. *Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petropolis, RJ: Vozes, 1995.
- _____. *Romantismo e messianismo: ensaios sobre Lukács e Walter Benjamin*. tradução de Myrian Veras Baptista e de Magdalena Pizante Baptista. São Paulo, S.P: Perspectiva, 1990.
- _____. *Walter Benjamin: avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire*. Paris: Presses universitaires de France, 2001.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Tradução de Luciana Villas-Boas. Rido de Janeiro: Contraponto, 1999.
- LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudo sobre a dialética marxista*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, guerra e facismo*. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Edunesp, 1999.
- MARX, Karl. *A ideologia alemã*. Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- _____. *A miséria da filosofia*. Tradução de J. C. Morel. São Paulo: Ícone, 2004.
- _____. *Para a crítica da Economia Política*. (Coleção Os pensadores). Tradução de Edgard Malagodi. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

- MATOS, Olgária C. *Os arcanos do inteiramente outro: a escola de Frankfurt, a melancolia, a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- McLELLAN, David. “A concepção materialista da história”. In: HOBBSBAWN, E. *História do Marxismo*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Nemásio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MISSAC, Pierre. *Passagem de Walter Benjamin*. Tradução de Lilian Escorel. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- MOSÈS, Stephane. *L’ange de l’histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris: Seuil, 1992.
- MÜNSTER, Arno. *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l’histoire*. Paris: Kimé, 1996.
- NOBRE, Marcos. *A Dialética Negativa de Theodor W. Adorno: a ontologia do estado falso*. São Paulo: Iluminuras, 1998.
- OEHLER, Dolf. *Quadros parisienses (1830 – 1848): estética anti-burguesa em Baudelaire, Daumier e Heine*. Tradução de José Marcos Macedo, Samuel Tintan Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *O velho mundo desce aos infernos: auto-análise da modernidade após o trauma de junho de 1848 em Paris*. Tradução de José Marcos Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. “Science et poésie de la citation dans le Passagen-Werk” In: WISMANN, H. *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Cerf, 1986.
- OSBORNE, Peter. *A filosofia de Walter Benjamin*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- PLEKHANOV, Guiorgui V. *O papel do indivíduo na história*. São Paulo: Expressão Popular, 2003.
- REIS, José Carlos. *A história entre a filosofia e a ciência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- _____. *História & Teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- ROCHLITZ, Rainer. *Desencantamento da arte*. Tradução: Maria Elena Ortiz. Bauru/SP: Edusc, 2003.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo*. Rio de Janeiro, RJ: Tempo brasileiro, 1981.

- _____. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SALIBA, Elias Thomé. *As utopias românticas*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- SCHOLEM, Gershom. *História de uma amizade*. Tradução: Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert Zins e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- _____. *Correspondências*. Tradução: Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- SCHORSKE, Carl E. *Pensando com a história*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *Ler o livro do mundo*. São Paulo: Iluminuras, 1999.
- _____. (org.) *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: Annablume, 2000.
- SHARPE, Jim. “A história vista de baixo”. In: BURKE, P. *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo, Edunesp, 1992.
- SONTAG, Susan. *Sob o signo de saturno*. Tradução de Anna Maria Capovilla. São Paulo: L&PM, 1980.
- THOMPSON, E. P. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. NERO, Antonio Luigi & SILVA, Sérgio (Org.) Campinas: Edunicamp, 2001.
- VILAR, Pierre. “Marx e a história”. In: HOBBSAWN, E. *História do Marxismo*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Nemásio Salles. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt*. Tradução Lilyane Deroche-Gurgel, Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- WISMANN, H. *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Cerf, 1986.
- WITTE, Bernd. “Paris-Berlin-Paris. Des corrélations entre l’expérience individuelle, littéraire et sociale dans les dernières œuvres de Benjamin” In: WISMANN, H. *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Cerf, 1986.
- WOHLFARTH, Irving. “Et Cetera? De l’historien comme chiffonnier” In: *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Cerf, 1986.