

# Da historicidade: perdas e ganhos na crítica benjaminiana

Marcelo Peloggio

A emoção da arte é impessoal.  
*T. S. Eliot*

Quando a *correção* de uma idéia ou pressuposto teórico exige de quem a formula uma capacidade sem igual de abstração, a crença geral é de que não levamos em conta aí os fatos menores da vida corrente. É o mesmo que dizer que a importância social, política ou filosófica de um dado grupo de eventos precede a investigação, como, por exemplo, a noção em definitivo do objeto (“a arte através dos séculos”) precedendo as que, em contrapartida, se pode ainda fazer dele (a canção de dança na qualidade de jornal diário dos esquimós copper). Com efeito, o avanço desta possibilidade exclui, de tudo que é concreto, portanto histórico, a natureza gnoseológica do conhecimento: não haveria, pois, “uma” teoria a mais a confrontar, e sim “a” estratégia explicativa, não raro geral e abstrata, capaz deitar sobre a realidade *a realidade ela mesma*. A teoria não reservaria outra coisa a si própria senão o papel de encarnar o devir e lhe predicar os elementos constitutivos. E, buscando-se exemplos significativos na sociologia e na filosofia, divisa-se, seja imanente, seja transcendente, sua mais forte expressão, a saber: o determinismo materialista de um Taine ou o idealismo lógico de um Hegel, não obstante os estudos fundamentais desses autores no que diz respeito aos problemas do desenvolvimento histórico.

Ora, não se deve pensar a historicidade das coisas, em termos de verdade e rigor do método, senão a partir do seu valor e significado, naquilo que, *a posteriori*, constitui expressão de positividade. Por exemplo, em teoria do conhecimento,

mais precisamente na epistemologia, ter-se-ia por objeto central apreciar o valor da ciência para o espírito humano. Daí ser imprescindível indagar sobre a *positividade* de tal valor. E se fosse o caso de se pejar a historiografia com o apriorismo das “leis gerais fundamentais”, conferindo à temporalidade das coisas uma regularidade ou fixidez que, ontologicamente falando, elas não possuem, o próprio estatuto gnoseológico da positividade em questão consistiria, pois, de redonda fábula. Porque dizem ser a mudança o aspecto decisivo da vida humana em geral. E por mudança – é preciso que se esclareça –, entendemos tudo o que há de positivo mediante sua diferença e, como pressuposto básico, todo ser naquilo que tem de concreto, quer dizer, *de si para o outro*, independente da consciência, a modo do realismo escolástico, excetuando-lhe, todavia, os *universais*.

Com efeito, deve o crítico de arte e o investigador do passado partir não do que se supõe conhecer, mas antes do que se aventa ou formula para se conhecer dentro de um sistema teórico autêntico e inovador, de tal sorte que se expresse aquilo que *nunca foi dito* ou que há muito se encontrava, por força da tradição, quase que totalmente encoberto. A exageração do valor, em sentido amplo e geral, de um ou outro fenômeno (por exemplo, histórico ou literário) é o que pode ser verificado quando o contrário efetivamente se dá: sem mais, a dimensão absoluta de um fato não expressa senão a do conteúdo do seu próprio conceito. Assim, tanto para o campo da história como para o da literatura, formar-se-á “a mesma opinião” toda vez que se tratar, por exemplo, da “Batalha” de Waterloo ou do “Indianismo” de Alencar.

De agora em diante, esclarecer-se-á pois o fato histórico pelo estético, no sentido de que só é possível falar de história, seus produtos e significados, na medida em que os conceitos erguidos à roda de um dado fenômeno sejam levados em conta, em maior ou menor grau, a partir daquilo que trazem de positivo; e isso por duas razões: em primeiro lugar, *pelo fato de penetrarem a “estrutura profunda” das coisas concretas*; em segundo lugar, *nas “sensações” que despertam mediante aquilo que representam*. Mas “pensar” ou “sentir” a representação de um dado objeto não inclui extenuar todas as possibilidades de sua significação, em todos os seus setores e propriedades. O empirismo tem por equívoco tomar-lhe a aparência como essência, considerando a “experiência como fonte única do conhecimento”; e seu “estado selvagem”, descartando o que é próprio das “formações históricas” no correr das gerações, leva-o necessariamente ao presentismo, no qual a objetividade dos fatos desaparece ante a “idéia que se faz das coisas”; seu desdobramento, por conseguinte, secundaria os traços específicos do idealismo imanente. No mais, é preciso situar o que se encontraria nem tanto acima nem tanto abaixo, mas, *de forma concreta e na mais alta esfera da produção intelectual*, entre aquilo que, a um tempo, concerne à percepção (representação sensível) e à idéia mesma (representação mental).

É partindo desta reflexão que propomos situar a análise historiográfica e estética de Walter Benjamin como o elemento decisivo na produção de significados “autênticos”; mas também em função daqueles que, tanto no campo da história como no da arte, desafiam a ordem vigente, que é o caso do intérprete alegórico na empresa de erguer valores, por assim dizer, “revolucionários”. Deve ser igualmente levado em conta, por outro lado, a perda de historicidade, ainda que positiva, na sustentação de uma possibilidade teleológica (como no caso de alguns setores do marxismo), ou, negativamente, na dimensão metafísica da ciência, do mito e dos ideais fascistas.

De início, cumpre ligar a positividade histórica a um modo segundo o qual seja possível “uma historicização completa de todos os conceitos e de todas as categorias” (Veyne, 1987:162). Mas aquilo que geralmente costuma interessar-nos pelo teor revolucionário ou inovador do seu conteúdo, ultrapassa, e muito, os limites de um pensamento que, em toda a sua extensão e espessura, não estaria aí senão para “criar conceitos”. Ora, de fato, a coisa toda vai mais longe. O conceito é, antes do mais, uma expressão mental, elaborada dentro de uma sequência lógica na associação de idéias, a qual é organizada mediante os requisitos verbais de uma estrutura cognitiva prévia chamada “teoria”. Daí o equívoco tão freqüente de se admitir que o conceito é produto do pensamento e nunca do sistema de referência que o orienta, o ilumina e do qual parte, confrontando as noções de ontem com as que já lhe apontam no horizonte devidamente historicizadas. E se falamos em “ato nomeador”, é porque consideramos o momento e o lugar de sua realização e as condições (teóricas e materiais) de sua produção. Mas a pergunta é inevitável: com efeito, em que medida sua historicidade é realmente positiva (*ganhando-se com ela*)? E, do contrário, por que seria negativa (*perdendo-se*)?

Em Walter Benjamin, essa distinção se faz à luz de uma posição teórica marcada pelo que há de incomum na força de suas imagens, sobretudo a partir de algumas noções, tais como as de “constelação”, “Messias”, “tempo do agora”, “catástrofe”. Traça-se, portanto, uma linha divisória, caso sigamos a orientação anteriormente indicada: ao positivo, junta-se tudo aquilo que pode ser considerado, na teoria do conhecimento, “diferente” e não “bruto” (isto é, numenal), e que segue no contrário dos “universais”, tomados em sua necessidade e permanência, desconsiderando o fator básico da historicidade em si mesma. O próprio Benjamin observa que, em relação ao conceito de origem, a natureza da substância não é “puramente lógica, mas histórica” (Benjamin, 1984:68). Portanto, na cristalização de *uma* “idéia”, ou “ponto de ruptura”, revela-se a origem como esse ato que tudo nomeia, e “onde todas as palavras soam igualmente como pela primeira vez” (Arendt, 1994:100). Também é importante frisar que, em verdade,

(...) sua história é interna, e não deve ser entendida como algo de infinito, e sim como algo relacionado com o essencial, cuja pré e pós-história ela permite conhecer. A pré e a pós-história de tais essências, testemunhando que elas foram salvas ou reunidas no recinto das idéias, não são história pura, e sim natural (Benjamin, 1984: 69).

E tanto menos puro será um ato enunciativo quanto mais desinteressado for: porque o tempo do agora é, em sentido pleno, o natural e, ao mesmo tempo, o impensado, o não-dito. Sua forma de expressão é dita essencial porque sua natureza é de outra ordem, isto é, “não-contaminada pela vida dos homens” (ibid: 69) – o que reforça a imagem de Lyotard (1997:18): “nesta imanência a vossa transcendência”. Seu halo de positividade fulgura intenso graças à capacidade que possui de nomear sem jamais pretender a totalização; é antes de tudo circunstancial: o que significa dizer que também não será rígido, à maneira de um “signo monovalente”, conforme Bakhtine (1992). Ora, a “história pura” não cuida senão de desistoricizar o próprio acontecimento, já que o isolaria da teoria, como se o mesmo, não obstante seu caráter objetivo, existisse *per se*, sem qualquer possibilidade de qualificação prévia, ou seja, de incorporá-lo à estrutura interna de um conceito ou de uma categoria.

Pelo contrário, deduz-se claramente da análise do processo do conhecimento e das conclusões tiradas por numerosos teóricos da história que a percepção e a formulação dos fatos são os resultados da ação da teoria. A teoria precede o estabelecimento dos fatos, se bem que se apóie, por outro lado, nesses fatos (Schaff, 1995:229).

Diante de uma tal opinião, o investigador do passado, bem como o crítico de arte, estimará o conceito assim formulado como algo historicamente novo, dentro da ordem mais elevada da exigência metodológica. Com efeito, o que Walter Benjamin nos põe a cogitar não é tanto sobre a apreensão conceptual das coisas, mas mais especificamente sobre o significado histórico de uma tal apreensão: sua novidade revolucionária, sua natureza historicizante. Porque o natural de um conceito (Idéia) é sua verdade, sua “essência não-intencional” (Benjamin, 1984: 58) – mas na medida em que seu modo de ser no tempo já não diga mais respeito ao da temporalidade homogênea e vazia do regime capitalista (Benjamin, 1993: I, 223-32). E dado que nenhum fato é puro, ainda que a generalização das categorias, ou o problema da objetividade quando levada ao seu extremo, tente mostrar o contrário, a investigação do passado só tende a ganhar; é porque surge, aí e então, um aliado poderosíssimo: a imaginação histórica (ou criadora). Eis a base sobre a qual é possível estabelecer uma correspondência estreita e profícua entre o fato e o

conceito, entre o dado concreto e o cognitivo, e que alcançou em Walter Benjamin uma significação extraordinária, talvez nunca antes vista. Por um lado, a *dimensão material* dos fatos é redimida, ou salva nas idéias, uma vez que, do outro, “por meio da empiria”, realiza-se a “representação das idéias” (Benjamin, 1984:56). E uma passagem longa, todavia admirável, de Eliot (1989:39), nos abre caminho no sentido de se lançar luz sobre essa relação inovadora traçada entre as palavras e as coisas, e que se expressa de modo efetivo na teoria benjaminiana da alegoria:

(...) o sentido histórico implica a percepção, não apenas da caducidade do passado, mas de sua presença; o sentido histórico leva um homem a escrever não somente com a própria geração a que pertence em seus ossos, mas com um sentimento de que toda a literatura européia desde Homero e, nela incluída, toda a literatura de seu próprio país têm uma existência simultânea e constituem uma ordem simultânea. Esse sentido histórico, que é o sentido tanto do atemporal quanto do temporal e do atemporal e do temporal reunidos, é que torna um escritor tradicional. E é isso que, ao mesmo tempo, faz com que um escritor se torne mais agudamente consciente de seu lugar no tempo, de sua própria contemporaneidade.

A atualização das idéias é fator de historicização porque, a seu tempo, toda e qualquer idéia deve ser encarada como uma “interpretação objetiva do mundo”, quer dizer, capaz de mergulhar “fundo em todo real”; ela não é pois o resultado de um devaneio, mas antes uma sentença verbal que, por meio do emprego rigoroso das palavras (quer dizer, de sua organização no pensamento *pela teoria*), iluminará um setor da realidade até então adormecido (ou silenciado), o qual por sua vez adquire um significado, um “sentido histórico”. Todavia, é preciso que se esclareça: as “idéias não são dadas no mundo dos fenômenos” (Benjamin, 1984:59). Pois a “contemporaneidade” de que fala Eliot é em si mesma trágica: ela é, por excelência, de todos os tempos. Dessa forma, o empirismo, e do mesmo modo o presentismo, não terá lugar na teoria alegórica benjaminiana. Nos dois casos, o mesmo problema: o ponto de partida, se não é a impressão sensível, será pois a representação que daí se ergue conforme a “opinião” mesma do sujeito. O que só faz levar em conta seu ponto de vista imediato, ou seja, no caso do empirismo, cai-se no problema grave da “fetichização da percepção direta” (Schaff, 1995:223); com o presentismo, no do idealismo imanente, e não raro no do solipsismo, o que, de qualquer maneira, implica o empobrecimento geral da Idéia. Ora, a contemporaneidade do sujeito que conhece não o desliga de forma alguma da totalidade com que dialoga; sua condição privilegiada de observador, não faz dele apenas um homem do seu lugar, de sua nação, mas, concreta e decisivamente, de toda a humanidade (ontem e hoje).

Sendo a Idéia um conceito superior, ela não guarda qualquer semelhança com aquela de todos os dias: a saber, a que os homens fazem das coisas mediante seus interesses de fundo prático. Mas a contrapartida de tudo isso seria a tentativa de se buscar um meio de não divinizá-la; de associá-la às coisas mais comuns, ainda que no seio de sua representação superior. Para tanto, deve-se desencorajá-la de qualquer pretensão metafísica, de sorte que nela – como mônada, ou na condensação da “imagem dialética” – as coisas sejam representadas como que pela primeira vez, até porque “as idéias não são nem os conceitos dessas coisas, nem as suas leis. Elas não servem para o conhecimento dos fenômenos, e estes não podem, de nenhum modo, servir como critérios para a existência das idéias” (Benjamin, 1984:56-7).

Em primeiro lugar, a Idéia nem será o conceito das coisas, no sentido escolástico à luz do aristotelismo, e nem tão pouco seu arquétipo, dentro da visão platônica. Porque a “idéia não é o que está por trás do fenômeno como uma essência que o informa” desde sempre (Eagleton, 1993:239). Pelo contrário: a verdade de uma idéia, sua “essência”, tem, por definição, uma natureza desinteressada. Com efeito, a “verdade é a morte da intenção” (Benjamin, 1984:58). De sorte que a Idéia, se deve encarnar algo, será uma verdade eterna *parcial*, mas autêntica, da asserção que movimenta: ela constitui, em toda a sua extensão e espessura, “algo de lingüístico”, no qual “a percepção original das palavras é restaurada” (ibid:59).

Em verdade, a doutrina alegórica benjaminiana vai mais longe, e por dois motivos fundamentais: em primeiro lugar, a Idéia, como ato nomeador, não constitui outra coisa senão elemento de imanência, o que quer dizer que o é num sentido amplo e geral; e se, na imanência, deve transcender o *continuum* da história, da linguagem, do pensamento sempre igual a si mesmo, num “falar abrupto” (Gagnebin, 1994:114), não o fará mediante a universalidade do próprio conceito, mas tão-só na do devir, considerando, de modo largo e profundo, as manifestações gerais do mundo e da vida. É porque a Idéia não designa, externamente à coisa, como os escolásticos queriam para o “conceito”, aquilo que a coisa “é”, isto é, sua *quididade*, encarnando-lhe diretamente a “essência”, ou o “fundo essencial imanente”, o qual representará, por sua vez, “uma participação do fundamento último transcendente, do Ser absoluto” (Lotz, 1977:163); nem tampouco deve ser interpretada, no sentido platônico, como o “verdadeiro ente”, “inato”, de que as coisas terrenas seriam apenas uma “sombra” de suas possibilidades.

Por causa de tantas formulações, deve se esclarecer que, em segundo lugar, ao mundo das idéias, corresponderá o do homem em geral por excelência: concretamente falando, não tratou Walter Benjamin de inverter o platonismo, a tal ponto de figurá-lo como se estivesse de “pernas para o ar”; ora, ele apenas o deixou a nu como totalidade em devir e, por extensão, como uma *metafísica dos*

*homens*. Daí o fato de a “constelação” reunir, lado a lado, com inusitado valor à cognição, o signo e o objeto, na qual o divórcio entre o homem e a natureza, que constitui a expressão básica (e portanto negativa) de todo o pensamento instrumental, é interrompido, e de tal modo que ambos voltem a falar a mesma língua. Mas que não se engane o leitor, pois, em Walter Benjamin, a leitura messiânica da história desautoriza

(...) qualquer expectativa de redenção secular, desmancha qualquer esperança teleológica, e, num lance dialético de extrema ousadia, localiza os sinais da salvação na própria impossibilidade de regeneração da vida histórica, ou no impossível esquecimento posterior do seu sofrimento e sordidez (Eagleton, 1993:237).

Pois é justamente no coração da impotência (a da linguagem para dizer o Todo) que assume forma a idéia messiânica da redenção: ou seja, da salvação dos fenômenos na representação das idéias. Assim e com efeito, deve ser considerada igualmente negativa toda e qualquer forma de significação que tente a unidade do pensamento, da sensibilidade e das emoções, *in summa*, do comportamento em geral: seja conforme os valores da estética (o equívoco da “arte pela arte”; o do solipsismo do grande artista; o da eternidade do Belo), seja à luz da esfera política (por exemplo, o alto grau de perversidade do aparelho estatal fascista, de um lado, e, do outro, a esperança revolucionária com o último devir da história, a dar ingresso inevitável à sociedade sem classes).

As formas de totalização do sentir e do pensar, ainda que pelo fato de serem negativas na imanência, não serão, por isso, menos *antinaturais*<sup>1</sup>, à conta de sua recomendação expressa à transcendência metafísica (no fator estético, político ou religioso demonstrada consoante o valor fixo e total de suas normas e convenções). E por “natural”, em contrapartida, deve ser considerado o terreno histórico no jogo de suas múltiplas correlações e interações, salvo o específico de cada formação social, no tempo e no espaço, como “totalidade determinada” (Schaff, 1995:215). Mesmo porque, sob o ponto de vista do intérprete alegórico, “o sentido da totalidade se perdeu, isto se deve também, e mais ainda, ao fato de sentido e história estarem intimamente ligados, ao fato, portanto, de que só há sentido na temporalidade e na caducidade” (Gagnebin, 1994:50).

Em tais condições, mesmo justificada pelo rigor do método, de suas palavras e expressões, a ponto de mergulhar fundo “nos pormenores do conteúdo material” (Benjamin, 1984:51), a Idéia vai ter por traço elementar a condição do que é transitório, efêmero; mas isso, é claro, graças à sua *circunstância enunciativa*, pois, como tudo no mundo e na vida, *como tudo no capitalismo*, nenhuma idéia é para sempre; e, sua manifestação explosiva, inovadora, dizendo o Outro e a dife-

rença, não lhe antecipa senão a própria ruína, trazendo, no presente da criação, o retrato de seu porvir: em outras palavras, o “atemporal” de que falava Eliot. Pois, em verdade, “a morte não habita só os palácios de ontem, mas já corrói os edifícios que estamos erguendo” (Gagnebin, 1994:59).

Não havendo garantia de qualquer espécie, mas apenas a possibilidade da “renovação” – do que será salvo –, cumpre, incessantemente, “arrancar as coisas de seu contexto habitual” (Benjamin, 1994: III, 163) a partir da movência dos signos, ou seja, do nomadismo da própria linguagem. E ela apenas expressa, *de um ou outro modo*, a realidade de uma “realidade”, de vez que se associa a um sem-número de leituras e “imagens”. Isto é: a soberania da linguagem não repousa sobre aquilo que faz crer ou na verdade que diz possuir: até porque, em função do seu nomadismo, *ela escapa a si própria*. Ela não abriga no interior de si mesma e desde sempre a promessa de uma revelação excelsa ou a idéia de uma justiça superior. É próprio do ser da linguagem que a força da palavra (como significado único) se anule; que seu brilho seja elidido toda vez que a arrolamos na cadeia múltipla das significações – mas que o irradie também sempre que se busque dizer aí, de algum modo e uma única vez, o mundo e a vida. Se a linguagem já não encarna a própria unidade do Ser, ou apenas integra o conhecimento científico numa soma infinita de dados, é porque a soberania que a inscreve não flutua no espaço estrito de uma estrutura eterna, fechada sobre si mesma, e que ainda estivesse por definir, mas tão-somente no de uma historicidade que, *enunciamos* a cada nova experiência. No caso da interpretação alegórica, ela

(...) pode, sim, remeter a uma significação precisa dentre de outras; enquanto signo, ela remete a todas as significações possíveis, portanto a nenhuma. O conhecimento alegórico é tomado pela vertigem: não há mais ponto fixo, nem no objeto nem no sujeito (...) que garanta a verdade do conhecimento. (...) o indício de verdade da narração [deve ser procurado] naquilo que ao mesmo tempo lhe escapa (...), nos seus tropeços (...), ali onde a voz se cala e toma fôlego (Gagnebin, 1994:47 e 115).

As coisas seriam “iguais” apenas na imagem fulgurante (na “vertigem”) que as organiza e exhibe de um modo todo próprio e explosivo e, por isso mesmo, revolucionário. Com diz Walter Benjamin (1994:III,159), a “descrição do confuso não é o mesmo que uma descrição confusa”. E, no grau muito elevado de sua representação, a alegoria reduz a frangalhos o mundo das antinomias: dará vez e lugar à reunião profícua e inovadora do atemporal e do temporal, do antigo e do novo, em outras palavras, dos “extremos”. No trabalho fundamental da rememoração (ou do esquecimento), que atualiza, o detalhe, o não-dito, o desvio ou a exceção tornam-se, de forma plena, soberanos. Em verdade, a sobe-



rania do detalhe constitui um modo segundo o qual todas as coisas guardam equivalência naquilo que as diferencia umas das outras: o lugar, o tempo, as próprias coisas em si mesmas. No efeito mágico da criação redentora, as distâncias de lugar e tempo, bem como a “noção” das coisas, simplesmente desaparecem, uma vez recolhidos ao seio da Idéia, um por um, todos os extremos. Significa dizer que a soberania do detalhe, na embriaguez do “flanador”, transforma a conjugação do passado com o presente, entre outras, numa expressão de caráter universal, isto é, o flanador viajaria sem sair do lugar. E é a universalidade das coisas que as faz objeto da história: *o sentido histórico de algo é, pois, aqui e agora, sua historicidade mesma.*

A universalidade de uma Idéia reflete, sem mais, o teor revolucionário da interpretação que levanta; e dado que ela é universal, vai fundo na teorização da realidade concreta. E mais profunda e grave se torna a representação de uma idéia à medida que mais elevada e exigente for o nível de sua expressão, isto é: que “o lembrar do passado não [seja] uma simples enumeração oca, mas a tentativa, sempre retomada, de uma fidelidade àquilo que nele pedia um outro devir” (Gagnebin, 1994:111).

Dentro do velho problema da relação entre a parte e o todo, e à luz do pensamento marxista, a Idéia benjaminiana constitui, em seu conjunto, uma *superestrutura*, uma vez que é justamente ela, “como interpretação objetiva dos fenômenos, ou antes, dos seus elementos”, que determina “as relações de afinidade mútua entre tais fenômenos” (Benjamin, 1984:57). Como trata de ser a Idéia um conceito superior, no qual “o extremo se encontra com o extremo” (ibid: 57), na teoria materialista do conhecimento, elaborada por Marx (1987), ela encarnaria, por exemplo, o de “trabalho em geral”, reunindo em torno de si os “extremos” (ou seja, as atividades criadoras de riqueza) “trabalho industrial”, “trabalho comercial” e “trabalho agrícola”. Sendo assim, diz Marx:

Um enorme progresso se deve a Adam Smith, que rejeitou toda determinação particular da atividade criadora de riqueza, considerando apenas o trabalho puro e simples, isto é, nem o trabalho industrial, nem o trabalho comercial, nem o trabalho agrícola, mas todas estas formas de trabalho (1987:I,19).

E ainda:

A indiferença em relação ao gênero de trabalho determinado pressupõe uma totalidade muito desenvolvida de gêneros de trabalho efetivos, nenhum dos quais domina os demais. Tampouco se produzem as abstrações

mais gerais senão onde existe o desenvolvimento concreto mais rico, onde um aparece comum a muitos, comum a todos (ibid: 19).

A visão dialética do conhecimento histórico (seu desenvolvimento) é aqui apresentada de forma clara e sucinta. Dos três “gêneros de trabalho efetivos”, reunidos à volta de uma “forma superior” de conhecimento (da Idéia), ergue-se uma visão profunda da realidade objetiva. Com efeito, o sistema capitalista expressa o estágio mais desenvolvido da produção material, bastando mostrar que, a partir dele, no que guarda de rico e complexo, formula-se “abstrações mais gerais”, estimulando a universalidade de cada elemento envolvido sem no entanto desconhecer-lhe, objetivamente, a singularidade histórica, a tal ponto que “nenhum dos quais domina os demais”. Isso se deve ao fato de que, indo no contrário do idealismo, as “categorias mais abstratas” são “igualmente produto de condições históricas, e não possuem plena validade senão para estas condições e dentro dos limites destas” (ibid:20).

Cabe agora lembrar a frase benjaminiana que diz ser a verdade o “equilíbrio tonal dessas essências” (Benjamin, 1984:60). Na Idéia, assim como na montagem cinematográfica, ou na expressão onírica do surrealismo, acontece uma correspondência de elementos tão díspares (o antigo e o novo, por exemplo) que se poderia dizer que ela não é senão fruto de um “subjetivismo arbitrário e antidialético”<sup>2</sup>. De forma alguma: contrariamente ao empirismo e, por extensão, à “vivência” (ao presentismo de Bergson), ela, a Idéia, em sua qualidade “solar”, é também “acontecimento”. Acontecimento explosivo, é bem verdade, que reúne em torno de si os destroços do mundo, dentro da exigência superior do método crítico, para a elaboração decisiva do conhecimento histórico. “Como a verdade, o acontecimento é sempre revolucionário (...) Não há acontecimentos felizes, são sempre catástrofes” (Nora, 1976:III,187). Porque a Idéia cristaliza o tempo como mônada, superando as visões de dualismo e progresso e sua busca pela unidade para agrupar, sob um nome íntegro, *em sua unidade verdadeira e original*, elementos os mais diversos; e de tal maneira que, ao espacializar o tempo, o “presente político” redime “um momento doloroso do passado trazendo-o a uma correspondência iluminadora consigo mesmo” (Eagleton, 1993:238). Poder-se-ia dizer então que, por conta de tais considerações, a leitura benjaminiana da história é fundamentalmente estética, já que

(...) também o coletivo é corpóreo. E a *physis*, que para ele se organiza na técnica, só pode ser engendrada em toda a sua eficácia política e objetiva naquele espaço de imagens que a iluminação profana nos tornou familiar. Somente quando o corpo e o espaço de imagens se interpenetrarem, dentro dela tão profundamente que todas as tensões revolucionárias se trans-

formem em inervações do corpo coletivo, e todas as inervações do corpo coletivo se transformem em tensões revolucionárias; somente então terá a realidade conseguido superar-se (Benjamin, 1993:I,35).

Deve ser a “ação política” não um simples reflexo do “espaço completo da imagem”, o que levaria, sem dúvida, a um determinismo puro e simples. Deve formar com este, antes do mais, uma só e mesma coisa, na qual o “materialismo político e a criatura física partilham entre si o homem interior” (ibid:35). O que mostra o grau profundo do senso materialista em Walter Benjamin: o universalismo do fator histórico, ou “o mundo em sua atualidade completa e multidimensional” (ibid:34). O homem é, por si só e tão-somente, a expressão que ele faz de si próprio, de sua história; ora, não é possível imaginar o homem fora do seu lugar, ou seja, da historicidade mesma. Na embriaguez da verdadeira ação política que desafia, da criação que ilumina, apelando-se às palavras de Baudelaire, confunde-se, positivamente, “o sonho com a ação, e sua imaginação, esquentando cada vez mais com o espetáculo encantador de sua própria natureza corrigida e idealizada, [substitui] o seu indivíduo real por essa imagem fascinante dele mesmo” (Baudelaire, 1996:86).

Em Walter Benjamin, a distinção fundamental entre o positivo e o negativo não seria possível não fosse o caráter político altamente explosivo de seu “*messianismo histórico*” (Löwy, 1989:108, grifos do autor), chegando mesmo a nos dar impressão de tratar-se de puro maniqueísmo. Mas há, em tal estratégia, um fundamento ontológico: para que o ato nomeador seja positivo deve-se tomar consciência de que, por si e para si, todo conceito já é negativo antes mesmo de fazer parte do largo movimento da opinião – e a consciência, no caso, é a que toma forma em relação à idéia de deperecimento das palavras e das coisas. Pois a história – a *physis* – é o lugar de dois momentos: ou da caducidade dos objetos e seus conceitos; ou do fundamentalismo político e religioso, o qual, por negar a história, luta para manter intacta a linguagem total que movimenta. Mas é tão-somente na história, ou melhor, com sua “cesura”, que tal estado de coisas é elidido: pois a interrupção do seu *continnum* (a “dança circular” de que fala Fichte) designa a interrupção mesma da “insistente repetência do previsível e a sedução triste do totalitarismo, e que algo outro pode advir” (Gagnebin, 1994:109).

Não se trata, com efeito, de uma dualidade pura e simples, as mais das vezes ingênua em sua posição; cuida de ser, pois, uma argumentação política demasiado poderosa (a tal “iluminação profana”), com pendor muito sutil a uma *ação renovadora definitiva*. Assim, no positivo, no coração do próprio *Jetztzeit* – na historicidade, portanto –, repousará o negativo, de vez que, do ponto de vista benjaminiano, não há dualidade possível senão entre os homens (na história),

dado que, em definitivo, *tal dualidade nunca existiu*, da mesma forma que a eternidade dos signos e das coisas.

O signo, na interpretação alegórica, não expressará senão a própria ruína: ele deve ser salvo para perecer. Em verdade, o diálogo com os mortos, através do que há de natural e verdadeiro nas palavras e nas coisas, é o diálogo com o nosso próprio destino. A catástrofe sempre anunciada da história deve então encaminhá-la ao centro de sua redenção, já que designa a contrapartida que nos põe em movimento no alvor das utopias: por exemplo, desde sua enunciação até seu depercimento – distância ilusória a representar tão-somente a face de uma mesma moeda –, a obra de arte é ainda um ato político à “profanação autêntica”. E ainda assim, como tudo que pertence e diz respeito ao homem, para usar uma expressão de Foucault (1992:404), não cura de ser, “como na orla do mar, um rosto de areia”.

Marcelo Peloggio

Professor da UFF (Universidade Federal Fluminense)

## Notas

1. Sobre a distinção entre *natural* e *antinatural*, entre o supostamente “progressista” e o “reacionário”, ver o ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: Walter Benjamin. *Magia e técnica, arte e religião*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. *Obras escolhidas*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, v. I, 1993, p. 196.
2. Cf. a crítica de Adorno feita ao surrealismo e, por extensão, ao projeto das Passagens, de Walter Benjamin. *Apud* Terry Eagleton (1993:242).

## Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *Rahel Varnhagen*, a vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- BAKHTINE, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 6ª ed. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BAUDELAIRE, Charles. *O poema do haxixe*. Rio de Janeiro: Newton Compton Brasil Ltda., 1996.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. *Obras Escolhidas*, v. III. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e religião*. Ensaios sobre literatura e história da cultura. *Obras escolhidas*, v. I. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- ELIOT, T. S. *Ensaio*. São Paulo: Art Editora, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.

- LOTZ, Johannes B. Essência. In: Walter Brugger. *Dicionário de filosofia*. 3ª ed. São Paulo: EPU, 1977, p. 163.
- LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*. O judaísmo libertário na Europa central. (Um estudo de afinidade eletiva). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LYOTARD, Jean-François. *O inumano*: considerações sobre o tempo. 2ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- MARX, Karl. Para a crítica da economia política. In: *Os pensadores*, v. I, 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, pp. 3-157.
- NORA, Pierre. O retorno do fato. In: Jacques Le Goff e Pierre Nora (dir.). *História*: novos problemas, v. III. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1976, pp. 179-92.
- SCHAFF, Adam. *História e verdade*. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1987.

### **Resumo**

O artigo tem por objetivo mostrar como a historicidade, a partir das reflexões de Walter Benjamin, pode transformar-se num enunciado poderoso, capaz de estilizar os valores pré-estabelecidos da política e sociedade, ou seja, no momento em que, fragmentando a linguagem, salva de suas ruínas um significado verdadeiramente novo (*positivo*), transpondo, assim, a dimensão metafísica (*negativa*) da ciência, do mito, dos ideais fascistas e mesmo do marxismo.

### **Palavras-chave**

Filosofia, teoria do conhecimento, estética.

### **Abstract**

This study aims at showing how historicity, relying on the Benjamin's reflections, may be transformed into a powerful statement, which is able to splinter the pre-established values of politics and society; in other words, when historicity fragments language, the former saves a truly new and positive meaning from its ruins. Thus, historicity transposes the negative metaphysical dimension of science, myth, the Fascist ideals and even the Marxism.

### **Key-words**

Philosophy, theory of knowledge, aesthetics.