

# As “frestas” do tempo: sobre a concepção de história em Walter Benjamin

Gerson Luis Trombetta\*

## Resumo

O artigo analisa a concepção de história em Walter Benjamin presente, de modo especial, em sua obra *Sobre o conceito de história*. A reflexão benjaminiana ali contida não se constitui apenas como especulação sobre os rumos da história ou como um conjunto de análises pessimistas ou otimistas sobre acontecimentos passados. É, antes de tudo, uma abordagem crítica sobre nosso discurso (escrito) a respeito da história (ou das histórias), o que remete às questões mais amplas da própria atividade da narração. Objetivando atribuir um caráter emancipatório à narrativa historiográfica, o trabalho apresentado articula as noções benjaminianas de tempo, aura e memória, confrontando-as com a noção tradicional de progresso.

*Palavras-chave:* História. Benjamin. Aura.

## Panorama geral: o discurso da história

O texto pretende ser uma breve introdução sobre a concepção de história em Walter Benjamin e, para tanto, se ampara na última obra escrita por ele (que se tem notícia) antes de se suicidar, em 22 de setembro de 1940, a saber: as teses “Sobre o conceito de história”.<sup>1</sup> O conteúdo das “Teses” não se constitui apenas como especulação sobre o “devir histórico” ou como um conjunto de análises pessimistas ou otimistas sobre acontecimentos passados. É, antes de tudo, “[...] uma reflexão crítica sobre nosso discurso a respeito da história (das histórias), discurso esse inseparável de uma certa prática. Assim, a questão da escrita da história remete às questões

\* Doutor em Filosofia, professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo - RS. E-mail: gersont@upf.br

Recebido em 19/11/2010 - Aprovado em 1º/12/2010  
Publicado em agosto de 2011

mais amplas da prática política e da atividade da narração” (GAGNEBIN, 1985, p. 7).

Apesar de não constar explicitamente na obra, a argumentação das “Teses” dirige-se a dois interlocutores centrais. O primeiro interlocutor é a historiografia “progressista”, mais exatamente a concepção de história em voga na República de Weimar (social-democracia) que se apoiava na ideia de progresso inevitável e cientificamente previsível. É uma visão que bebe da fonte do marxismo ortodoxo: uma confiança dogmática em relação ao advento da sociedade comunista e uma certeza ilusória de estar “nadando a favor da correnteza”. Benjamin atribuiu, em parte, a essa concepção a incompetência da esquerda alemã de lutar contra a ascensão do nazismo.

Enquanto Marx e Engels tiveram, segundo Benjamin, a “intuição fulgurante da barbárie” por vir, em seus prognósticos sobre a evolução do capitalismo, seus epígonos do século XX foram incapazes de compreender – e portanto de a ela resistir eficazmente – uma barbárie moderna industrial, dinâmica, instalada no próprio cerne do progresso técnico e científico (LÖWY, 1992, p. 121).

O segundo interlocutor é denominado por Benjamin de “historiografia burguesa”, oriunda da grande tradição acadêmica de Ranke a Dilthey. Tal visão historiográfica pretendia reviver o passado através de uma identificação afetiva (romântica) do historiador com seu objeto. Os historiadores, movidos por essa postura,

[...] atribuem caráter único a todos os fenômenos históricos e sustentavam que cada época devia ser interpretada em termos de suas próprias idéias ou princípios; ou ainda que, ao interpretar as ações dos homens no passado, é necessário abandonar qualquer referência às crenças, motivos e avaliações de sua época (DICIONÁRIO de Ciências Sociais, 1987, p. 557).

Para Benjamin, as duas teorias supracitadas falham, fundamentalmente, por se apoiarem numa concepção de tempo homogêneo, vazio e mecânico (tal como o movimento do relógio), um tempo cronológico linear: “A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da ideia do progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha” (Tese 13).

O papel do historiador autêntico, a quem Benjamin denomina de “historiador materialista”, é buscar no passado os germes de uma nova história, uma história que leve em consideração os sofrimentos acumulados (os “documentos de barbárie”), dê um novo impulso às esperanças solapadas e inaugure outro conceito de tempo, um “tempo dos agoras” (*Jetztzeit*).<sup>2</sup> A rememoração sozinha, no entanto, é impotente para libertar o homem dos grilhões do presente (só a revolução poderia fazê-lo totalmente). Porém, desempenha um papel crucial no resgate libertador do que aconteceu e, sobretudo, do que poderia ter acontecido.

A revisão do conceito de tempo retoma o conceito de “apocatástase” (Orígenes, séc. III), ou seja, a redenção de todas as

aspirações históricas através de um momento revolucionário. Nessa perspectiva, a história só poderia ser mais bem elucidada a partir de uma compreensão alegórica<sup>3</sup> (barroca), ou seja, um penoso decifrar de momento em momento na tentativa de restaurar uma continuidade em instantes aparentemente heterogêneos e desconexos.<sup>4</sup> Para Benjamin (1984), enquanto o símbolo mostra a face da natureza à luz da salvação, na alegoria é a *facies hippocrita* da história que jaz como uma paisagem petrificada diante do olhar de quem a contempla. A história, prossegue Benjamin, em tudo que tem de penoso e abortado, expressa-se nessa face de caveira. Embora possa ser verdade que tal modo alegórico seja desprovido da liberdade “simbólica” de expressão e da harmonia clássica de feição do humano, o que é drasticamente expresso aqui na forma de um enigma não é apenas a natureza da vida humana em geral, mas também a historicidade biográfica do indivíduo em sua forma mais natural e organicamente corrompida. A mundana exposição barroca da história como estória do sofrimento do mundo – é a essência mesma da concepção alegórica; a história ganha sentido somente nas estações de sua agonia e deterioração. A quantidade de significado é exatamente proporcional à presença da morte e do poder da decomposição, uma vez que é a morte que traça a linha recortada entre *Physis* e sentido (BENJAMIN, 1984, p. 188).

A história, assim concebida, não pode ser mera sucessão de fatos mudos, como queria o historicismo, mas uma sequência de passados (possibilidades) oprimidos,

que portam consigo um “índice misterioso” que os impele rumo à redenção. O historiador materialista como que desfere um choque no fato passado e o transforma numa “mônada”, livrando-o do *continuum* repressivo e extraíndo daí suas potencialidades recalçadas. É no território arruinado da “mônada” que se faz o caminho para a compreensão do todo. O historiador é o “arauto que convida os mortos para a mesa”.

## A aura nas “frestas” do tempo histórico

### Experiência e tradição

Se na *Obra de arte na época de suas técnicas de reprodução* Benjamin vê com otimismo as conquistas da técnica moderna e sua repercussão em termos de potenciais criativos na arte (fotografia e cinema, por exemplo), nas obras de meados de 1938 até seu suicídio há uma nítida guinada rumo à ponderação dos traços melancólicos e barbarizantes dessa mesma modernidade. No caso da arte de massa (reproduzível em alta escala), aponta Benjamin, se, por um lado, abriu caminho para novas formas de recepção e produção, por outro, desvinculou o homem de seu passado, da tradição, da sua experiência. A compreensão dessa fase do pensamento de Benjamin fica mais facilitada quando se acompanha o “deslocamento” de um dos conceitos mais fundamentais para a sua antropologia da modernidade, a saber, o de aura. Antes identificado com elementos míticos, responsáveis pela relação distanciada com o

espectador e uma obra de arte, o conceito de aura é deslocado para o campo das relações humanas, no seu nível mais profundo, como foco gerador de sentido; o declínio da aura é agora não mais visto como esclarecedor e desencantador, mas como fator de ruptura do homem com sua “experiência”. É preciso considerar tais ideias mais de perto.

A filosofia, desde o final do século anterior, vem se esforçando para caracterizar a verdadeira experiência, em contraponto à vida “normatizada e desnaturada das massas civilizadas”. Não raro essas reflexões a localizaram na literatura, na natureza e até mesmo na idade mítica. Henri-Louis Bergson (1859-1941) inscreve-se nesse debate ao localizá-la junto a determinadas estruturas da memória. Para Bergson a experiência é pura qualidade, como um progresso na heterogeneidade e mutação contínua, como pura duração (*durée*), com puro tornar-se e, fundamentalmente, desprovida de motivos utilitários.

A experiência residiria no *Eu Profundo*, encontrando-se em contínuo devir. Sua unidade só poderia ser dada na memória. Bergson chega a dois tipos de memória: a *memória-hábito*, de caráter prático e repetitivo, e a *memória-recordação* (*memoire-souvenir*), que reproduz o passado enquanto passado, revivendo-o; é acessada pelo querer sonhar a partir de uma abstração do cotidiano. A concepção dessas duas faces da memória pode ser representada pela imagem de um cone: a base, em contínuo crescimento, representa o passado individual carregado integralmente e o vértice é o *Eu Superficial*, movido pelos impulsos

utilitaristas e responsável por inserir o psiquismo na vida presente. No interior do cone, os elementos psíquicos realizam um duplo movimento: do vértice para a base (experiências presentes que passam para o inconsciente) e da base para o vértice (o inconsciente que emerge, atuando sobre o plano da consciência, como no sonho).

A experiência, na teoria bergsoniana, funda-se num dado temporal qualitativo (*durée*)<sup>5</sup> capturado na memória do *Eu Profundo* (*memoire-souvenir*). O problema, segundo Benjamin, é que essa compreensão de experiência, como algo individual e atemporal, morre com o sujeito psíquico, não repercutindo no terreno histórico e social:

[...] Bergson, por sua vez, em sua concepção da *durée*, se afastou consideravelmente da história [...]. O fato de a morte ser eliminada da *durée* de Bergson isola a *durée* da ordem história (bem como de uma pré-histórica) [...]. A *durée*, da qual a morte foi eliminada, tem a mísera utilidade de um arabesco; exclui a possibilidade de acolher a tradição (BENJAMIN, 1991, p. 137).

O conceito de experiência é compreendido na relação dialética entre indivíduo e coletividade, como “[...] matéria da tradição, tanto na vida privada como na coletiva. Forma-se menos com dados isolados e rigorosamente fixados na memória, do que com dados acumulados, e com frequência inconscientes, que afluem à memória” (BENJAMIN, 1991, p. 105). Essa ideia de experiência se aproxima do que Proust chamou de “memória involuntária” (*mémoire involontaire*).<sup>6</sup>

A memória involuntária, como experiência, ao mesmo tempo individual e coletiva,<sup>7</sup> é transmitida pela narração.<sup>8</sup> Acontece que, numa época em que se consagra o estilo jornalístico – marcado pela novidade, concisão, inteligibilidade e, sobretudo, falta de conexão entre uma e outra notícia –, a relação sujeito-sujeito, campo onde ocorre a narração, perde espaço. Por isso “nenhum leitor dispõe tão facilmente de algo que possa informar a outro” (BENJAMIN, 1991, p. 107). A transmissibilidade, elemento básico da experiência, fica abalada no contexto da modernidade.

A extensa obra de Proust *Em busca do tempo perdido* é um esforço hercúleo na tentativa de reabilitar o sentido da narração e do narrador. Entretanto, o acesso ao seio da experiência não é algo determinado por uma vontade dominadora do sujeito; ele se decide na involuntariedade da memória. O próprio Proust reconhece isso e só consegue realizar sua tarefa narrativa a duras penas e contando com a sorte de a memória ter lhe oferecido “lances” involuntários, como na famosa cena da “madeleine” e o chá:

E de súbito a lembrança me apareceu. Aquele gosto era o do pedaço de madalena quem nos domingos de manhã em Combray [...] minha tia Leônia me oferecia, depois de o ter mergulhado no seu chá da Índia ou de tília, quando ia cumprimentá-la em seu quarto [...]. E, como nesse divertimento japonês de mergulhar numa bacia de porcelana cheia d'água pedacinhos de papel, até então indistintos e que, depois de mohados, se estiram, se delineiam, se colorem, se diferenciam, tornam-se flores, casas, personagens consistentes e reconhecíveis, as-

sim agora todas as flores do nosso jardim e as do parque do Sr. Swann, e as ninfeias de Vivonne, e a boa gente da aldeia e suas pequenas moradias e a igreja e toda Combray e seus arredores, tudo isso que toma forma e solidez, saiu, cidade e jardim, da minha taça de chá (PROUST, 1956, p. 46-47).

## O contexto moderno e a atrofia da experiência: o homem sem história

No estudo sobre o poeta Baudelaire, Benjamin (1991) propõe a diferenciação entre experiência (*Erfahrung*) e vivência (*Erlebnis*). O conceito de experiência (*Erfahrung*) representa o corpo de conhecimentos (não no sentido objetivista) acumulados sem a intervenção da consciência e que permite que um indivíduo inserido em uma comunidade disponha de critérios que ordenem sua própria vida. É uma espécie de *corpus* da tradição não no sentido moral, normativo, mas como uma memória viva de um passado transmissor de sentido. Já a vivência (*Erlebnis*) diz respeito às impressões fortes (choques) experimentadas pelo indivíduo privado e que, assimiladas às pressas, produzem efeitos imediatos e subordinados às exigências do consciente.

Para clarificar o conceito de *Erfahrung*, Benjamin remete à reflexão freudiana, de modo especial àquela que se encontra no ensaio “Além do princípio do prazer”, de 1921. Nessa obra especula-se<sup>9</sup> sobre a diferenciação entre consciência e memória. Para Freud, o consciente ocupa uma posição intermediária, uma linha fronteira entre o interior e o exterior do

homem: “O que a consciência produz, consiste essencialmente em percepções de excitação providas do mundo externo e de sentimentos de prazer e desprazer que só podem surgir do interior do aparelho psíquico” (FREUD, 1976, p. 39). Nessa perspectiva, a memória se opõe ao consciente (assim como, para Proust, a memória voluntária se opunha à voluntária), já que este último se constitui na medida em que processos estimuladores não deixam nele “qualquer modificação duradoura”. O fenômeno da conscientização “esfumaça” os traços mnemônicos. As dimensões da memória e da consciência pertenceriam a sistemas psíquicos incompatíveis. As excitações captadas por uma, necessariamente, não penetram na outra:

Tais traços da memória, então, nada têm a ver com o fato de tornarem-se conscientes; na verdade, com frequência, são mais poderosos e permanentes quando o processo que os deixou a trás de si foi um processo que nunca penetrou na consciência. Achamos difícil acreditar, contudo, que os traços permanentes de excitação como esses sejam também deixados no sistema Pcpt.-Cs. [...] tornar-se consciente e deixar atrás de si um traço de memória, são processos incompatíveis um com o outro dentro de um só e mesmo sistema (FREUD, 1976, p. 40).

A verdadeira *Erfahrung* ocorre na medida do detrimento da força utilitária do consciente (veículo da *Erlebnis*). A função de captar os traços profundos da memória não pode residir na consciência por esta não ser veículo mnemônico. A consciência capta estímulos externos; estes, entendidos como cargas uniformizantes de energia externa se dão em forma de *cho-*

*ques* e atuam quase que ininterruptamente sobre o homem moderno. Ora, dada a quantidade de choques recebidos, o consciente se torna, *grosso modo*, “calejado” e o choque como tal vai perdendo seu efeito traumático. Quanto mais o consciente operar, defendendo-se dos choques, tanto mais a vivência substitui a experiência.<sup>10</sup>

A consciência, imbuída de catalogar e registrar os estímulos, traduz tal ato em vivência. Se não fosse assim, viveríamos em constantes sobressaltos de *per si* traumatizantes. O conceito freudiano de trauma, desprovido de seus traços patológicos, aproxima-se da *Erfahrung*. Da mesma forma que a experiência, o trauma é constituído de excitações externas que foram suficientemente poderosas para atravessar o escudo. A intensa “sedimentação” do consciente, faz com que o homem moderno perca a capacidade de gerar experiências e, por conseguinte, perde o contato com a tradição e seu conteúdo utópico. Para Rouanet (1981, p. 45), essa leitura da teoria freudiana é o ponto basilar da crítica à cultura apresentada por Benjamin: “Para ele, com efeito, o mundo moderno se caracteriza pela intensificação, levada ao paroxismo, das situações de choque, em todos os domínios.”

A teoria dos choques pode ser exemplificada pela relação do indivíduo com a técnica, relação análoga aos jogos de azar. Na linha de montagem, a peça que entra no raio de ação do operário exige, arbitrariamente, uma atitude predefinida. Da mesma forma, o comportamento do operário com relação à máquina se dá adaptativamente, sem espaço para criar ou evoluir

– a não ser quantitativamente. A relação com a máquina é uma relação de resposta aos choques, no nível da simples vivência. É o mesmo o que acontece nos jogos de azar.<sup>11</sup> Assim como no trabalho não especializado, o jogador não tem necessidade do seu passado: uma partida não reclama por outra precedente; o que se conquista anteriormente perde o sentido no reiniciar de um novo jogo. Trabalhador e jogador aproximam-se quanto ao caráter eternamente incompleto de seus procedimentos, “vivendo” no vazio de uma atividade que não podem concluir. Sua sina é o eterno recomeçar.

### O reencontro da aura na história

O que foi descrito até agora prepara o caminho para a compreensão do “deslocamento” do conceito de aura. Em *Sobre alguns temas em Baudelaire*, Benjamin passa a identificar a aura com o complexo das experiências geradoras de sentido: “Se chamamos de aura às imagens que, sediadas na *mémoire involontaire*, tendem a se agrupar em torno de um objeto de percepção, então esta aura em torno do objeto corresponde à própria experiência que se cristaliza em um objeto de uso sob a forma de exercício” (BENJAMIN, 1991, p. 137).

Esse conceito de aura se aproxima da experiência histórica que os choques da técnica moderna insistem em manter distância. O conceito de aura revela o segredo de uma experiência complexa capaz de transformar o aparentemente sufocado pelos escombros do progresso numa possibi-

lidade intersubjetiva; o objeto (que, nesse contexto, assume a forma de um momento histórico) auratizado é investido do poder de “revidar o olhar”:

A experiência da aura se baseia, portanto, na transferência de uma forma de relação comum na sociedade humana à relação do inanimado ou da natureza com o homem. Quem é visto, revida o olhar. Perceber a aura de uma coisa significa investi-la do poder de revidar o olhar. Os achados da *mémoire involontaire* confirmam isso (BENJAMIN, 1991, p. 139-140).

Entender historicamente significa reviver o entendido, recuperar a sua aura. Como sugere Kothe (1991, p. 16), a “aura de um encontro” é constituída quando certo momento ou aspecto do passado seja atingido pelo presente do historiador, como que encontrando uma expectativa implícita em certo momento do passado, no sentido de ele, implicitamente, querer ser lido e entendido um dia.

Essa forma de conceber a história é, de certa forma, messiânica: como se cada momento da história conseguisse captar e realmente entender outro momento da história e, ao fazer isso, realizaria a intenção messiânica do passado. Haveria como que uma pré-destinação, entendida em termos hermenêuticos, daquele momento passado em vista de uma “reconhecibilidade” no futuro. O Messias seria, assim, uma forma de romper o *continuum* da história.<sup>12</sup> É o tempo em que o presente espia pelas “frestas” do passado e se dá conta do que ficou atrás dos tapumes e das paredes.

## Benjamin e a crítica radical ao progresso

Fortemente conectada com o compromisso ético e epistemológico que o historiador deve manter com a “aura” do passado, está uma crítica radical à noção de progresso, pilar central na construção da modernidade ocidental. A atuação de uma racionalidade estruturante e “pantométrica” providenciou as “condições metafísicas” para uma experiência de tempo baseada na mudança, em que o instante posterior se posiciona como qualitativamente superior ao anterior. Nos contextos pré-modernos, onde as relações sociais confundiam-se com elementos míticos, a experiência circular do tempo inviabilizava as dinâmicas exigidas pelo capitalismo moderno.

Como assinala Weber (1990), a modernidade se constituiu como produto dos processos de racionalização que se dobraram no Ocidente a partir da Reforma Protestante e que se estenderam aos âmbitos culturais e sociais. Na cultura, a modernidade provocou a secularização da tradição e a consequente perda dos seus elementos míticos. No campo social, caracterizou-se pelo grande desenvolvimento da calculabilidade dos custos, institucionalização do trabalho assalariado, ideologização legitimadora dos processos de acúmulo e por uma intensa incorporação da ciência e da técnica nos processos produtivos.

O que é essencial na compreensão weberiana é a oposição direta entre a esfera mítico-religiosa e a técnico-econômica. Onde a tradição religiosa mantém a sua

força, os processos de acúmulo e desenvolvimento capitalista não prosperaram. Em outras palavras, o progresso econômico e técnico, possibilitado pelo “desencantamento” (*Entzauberung*) do mundo, ao mesmo tempo em que é agente desse “desencantamento”, promove o recuo das forças míticas.

Para Benjamin o caminho adotado pela modernidade, ao contrário do otimismo anunciado por ela, é passível de duras críticas. Ao invés de despertar o homem do seu sonho mítico, a modernidade capitalista mergulhou-o numa mitologia dissimulada na forma de progresso. Imergiu o homem num sono, e uma coletividade sujeita a esse sono “[...] não conhece história. Ela recebe o fluxo da história como sempre igual e como sempre novo. Tanto a sensação do novo e do moderno como o eterno retorno do idêntico constituem as formas da história do sonho” (BENJAMIN apud ROUANET, 1992, p. 6). O mundo de sonho que envolve o homem moderno encontra sua condição de possibilidade na perda da experiência com o passado. Perder a experiência significa, aqui, exonerar os clamores do passado, ou seja, a história mesma.

Rejeitando o culto ao progresso, Benjamin coloca no centro da sua visão de história o conceito de catástrofe. A catástrofe é o progresso, e o progresso é a catástrofe. A catástrofe é o *continuum* progressivo da história. A tempestade do progresso nos distancia do Jardim do Éden e nos conduz ao oposto do Paraíso – isto é, o inferno; a tempestade conduz-nos a repetir mimeticamente os impulsos do presente, como o jogador que recomeça eternamente a par-



tir do zero e não necessita da experiência do seu passado para prosseguir. O homem moderno, tomado pela ideologia do progresso, fecha seus olhos aos clamores do passado, e a isso devemos chamar de barbárie:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos de progresso (BENJAMIN, *Teses*, p. 226).



Poderíamos perguntar se, a partir da constatação do inferno do progresso, Benjamin, a exemplo de Weber, também não estaria incorrendo num pessimismo que atrofia qualquer tipo de práxis, uma “gaiola dura como o aço”. Entretanto, para Benjamin há um cuidado em salvaguardar elementos nitidamente emancipatórios: o primeiro é a “interrupção messiânica do devir”, ou seu correspondente profano, a “revolução”. Como sugere Löwy (1992, p. 122), a figura do anjo inverteria a imagem marxista tradicional de revolução. Marx diz que as revoluções são as locomotivas da história; no entanto, as coisas podem se passar de uma maneira bastante diversa. As revoluções, ao invés de locomotivas, poderiam representar o ato da humanidade, que viaja no trem do progresso, de puxar urgentemente os freios: “A interrupção messiânico-revolucionária do progresso é, portanto, a resposta de Benjamin às ameaças que faz pesar sobre a espécie humana a continuidade da tempestade maléfica, a iminência de novas catástrofes. Era o ano de 1940, pouco antes de Auschwitz e Hiroshima...” (LÖWY, 1992, p. 122).

Um segundo elemento emancipatório só pode ser compreendido dialeticamente, aproveitando os potenciais criados pela modernidade capitalista. É o caso das potencialidades que guarda a ideia de sonho. O mito é equiparado ao sonho, mas o sonho não se esgota no mito:

Levando às últimas conseqüências a teoria de Freud, Benjamin vê no sonho coletivo o entrelaçamento de duas instâncias: uma que reproduz imagens de desejo e outra que censura e dissimula

essas imagens, uma instância que quer o novo e outra que quer perpetuar o existente, uma que impulsiona em direção ao despertar histórico e outra que eterniza o sonho (ROUANET, 1992, p. 6).

O que fica preconizado, assim, é a recuperação do vetor utópico do sonho, ou seja, o seu vínculo com a experiência, com a tradição e com os clamores do passado, uma vez que o verdadeiro desencantamento (*Entzauberung*) é a transformação em práxis das utopias contidas no sonho coletivo.

Um terceiro elemento emancipatório poderia ser localizado no trabalho do historiador materialista, ou melhor dizendo, numa postura específica com relação à história, uma postura marcada por uma “nova ética da memória” (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 53), preocupada com as experiências (*Erfahrung*) soterradas no passado. O historiador, movido por tal ética, vê-se comprometido com um “modo de tentar salvar nas representações culturais a violência que está na origem da cultura” (SELIGMANN-SILVA, 2009, p. 53). Benjamin pensa essa prática ética da escritura do passado a partir do seu presente deteriorado, arruinado. A atenção ao trágico e àquilo que escapa à linearidade do tempo e à compulsão da identidade caracteriza uma práxis do saber orientada por um olhar político e atento para os modos de reprodução do poder. Não é por acaso que uma das figuras-sínteses de tal “postura ética” seja a do poeta. Os poetas encontram “o lixo da sociedade nas ruas e no próprio lixo o seu assunto heróico” (BENJAMIN, 1991, p. 78). O poeta e o próprio historiador são assim trespassados pelos traços do “trapeiro”, figura urbana moderna que

tanto ocupou Baudelaire. Solitários, ambos realizam seus negócios nas horas em que os burgueses se entregam ao sono:

Aqui temos um homem – ele tem de recolher na capital o lixo do dia que passou. Tudo o que a cidade grande jogou fora, tudo o que ela perdeu, tudo o que desprezou, tudo o que destruiu, é reunido e registrado por ele. Compila os anais da devassidão, o cafarnaum da escória; separa as coisas, faz uma seleção inteligente; procede como um avarento com seu tesouro e se detém no entulho que, entre as maxilas da deusa indústria, vai adotar a forma de objetos úteis ou agradáveis (BAUDELAIRE apud BENJAMIN, 1991, p. 78).

## The “cracks” of time: the concept of history in Walter Benjamin

### Abstract

This article analyses the concept of history on Walter Benjamin, which is present, specially, in his *On the concept of history*. The content of this book is not only a speculation about the course of history, or a set of pessimistic or optimistic analyses about past events. It is first a critical reflection on our speech (writing) about the history (or the histories), which makes us think of more general points of discussion about the narrative itself. With the objective of attributing the emancipatory character to the historical narrative, this paper presents and connects Benjamin’s concepts of time, aura, and memory, contrasting them with the traditional concept of progress.

*Key words:* History. Benjamin. Aura.

## Notas

- <sup>1</sup> O texto referido encontra-se em BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 222-232. A referência a esta obra será feita pela abreviatura “Teses”.
- <sup>2</sup> Também traduzido por “agoridade” ou “tempo-do- agora”.
- <sup>3</sup> A compreensão alegórica da história desenvolvida por Benjamin representa um contraponto à concepção romântica e simbólica do historicismo. De um lado está a alegoria, fragmentada e plurívoca e, de outro, o símbolo, harmônico e permanente.
- <sup>4</sup> Como se aponta na *Origem do drama barroco alemão*, as alegorias representam, no domínio dos pensamentos, o que as ruínas são no domínio das coisas.
- <sup>5</sup> Exemplo disso é o quanto pode parecer diferente a duração de um minuto. É uma duração qualitativa, pois o mesmo minuto pode parecer interminável se vazio ou se ocupado pela angústia da espera, mas pode parecer demasiadamente curto se preenchido por uma vida psicológica intensa.
- <sup>6</sup> A memória involuntária é contraposta à memória voluntária, tutelada pelo intelecto e facilmente resgatável.
- <sup>7</sup> “Onde há experiência no sentido estrito do termo, entram em conjunção, na memória, certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo” (BENJAMIN, 1991, p. 107). Os cultos, com seus cerimoniais e festas, são exemplos dessa fusão.
- <sup>8</sup> Na narração “ficam impressas as marcas do narrador como vestígios das mãos do oleiro no vaso de argila” (BENJAMIN, 1991, p. 107).
- <sup>9</sup> Ver FREUD, 1976, p. 39.
- <sup>10</sup> É importante aqui registrar como aparece tal ideia preservando o raciocínio freudiano: “Contudo, temos mais a dizer sobre a vesícula viva, com sua camada cortical receptiva. Esse pequeno fragmento de substância viva acha-se suspenso no meio de um mundo externo carregado com as mais poderosas energias, e seria morto pela estimulação delas emanadas se não dispusesse de um escudo protetor contra os estímulos. Ele adquire esse escudo da seguinte maneira: sua superfície mais externa deixa de ter a estrutura apropriada à matéria viva, torna-se até certo ponto inorgânica e, daí por diante, funciona

como um envoltório ou membrana especial, resistente aos estímulos. Em consequência disso, as energias do mundo externo só podem passar para as camadas subjacentes seguintes, que permanecem vivas, com um fragmento de sua intensidade original, e essas camadas podem dedicar-se, por trás do escudo protetor, à recepção das quantidades de estímulos que este deixou passar. Através de sua morte, a camada exterior salvou as camadas mais profundas de um destino semelhante, a menos que os estímulos que a atinjam sejam tão fortes que atravessem o escudo protetor. A proteção contra os estímulos é, para os organismos vivos, uma função quase mais importante do que a recepção deles. O escudo protetor é suprido com seu próprio estoque de energia e deve, acima de tudo, esforçar-se por preservar os modos especiais de transformação de energia que nele operam, contra os efeitos ameaçadores das enormes energias em ação no mundo externo, efeitos que tendem para o nivelamento deles e, assim, para a destruição” (FREUD, 1976, p. 42-43).

- <sup>11</sup> “O arranque está para a máquina, como o lance está para o jogo de azar” (BENJAMIN, 1991, p. 127).

- <sup>12</sup> O contexto no qual Benjamin escreve as “Teses” (1939-1940) apontava para a possibilidade de dois agudos rompimentos: ou o salto dialético da revolução ou o desencadeamento da Segunda Guerra Mundial.

## Referências

BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 9-34. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. Experiência e pobreza. In: \_\_\_\_\_. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 114-119.

\_\_\_\_\_. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política*. (Obras Escolhidas I). 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 222-232.

- \_\_\_\_\_. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991. (Obras Escolhidas III).
- BERGSON, Henri. *Cartas, conferências e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- DICIONÁRIO de ciências sociais. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987.
- FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1976. v. XVIII. p. 17-85.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Prefácio - Walter Benjamin ou a história aberta. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas I: magia e técnica, arte e política*. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 7-19.
- HABERMAS, Jürgen. *Sociologia*. São Paulo: Ática, 1990.
- JAMESON, Fredric. *Marxismo e forma*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- KOTHE, Flávio René. *Benjamin & Adorno: confrontos*. São Paulo: Ática, 1978.
- \_\_\_\_\_. Poesia e proletariado: ruínas e rumos da história. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Walter Benjamin: sociologia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991. p. 7-27.
- LÖWY, Michael. A Escola de Frankfurt e a modernidade. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 32, mar. 1992.
- PROUST, Marcel. *No caminho de Swann*. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 1956. (Em busca do tempo perdido, 1).
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.
- \_\_\_\_\_. Por que o moderno envelhece? *Folha de São Paulo*, São Paulo, 12 jul. 1992.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A atualidade de Walter Benjamin e de Theodor Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Presença, 1990.