
Walter Benjamin e a fronteira entre literatura e história

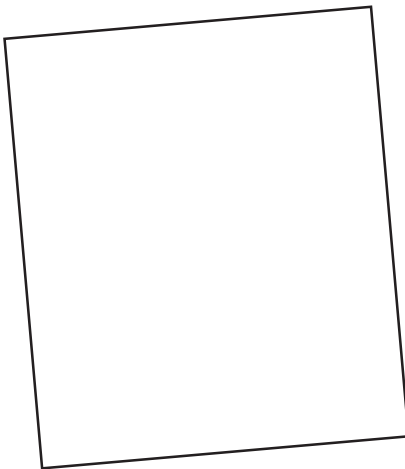
*José Martinho Rodrigues Remedi**

Resumo: Este texto discute alguns aspectos da teoria de Walter Benjamin e suas possibilidades de uso como suporte teórico nas relações de fronteira entre história e literatura. Baseando-se não somente nos escritos de Walter Benjamin, como também nos textos de alguns de seus comentadores, procura ressaltar a potencialidade de seu uso na atualidade, no âmbito da história cultural.

Palavras-chave: Walter Benjamin; História e literatura; Sonho; História Cultural.

Abstract: This text discusses some aspects of Walter Benjamin's theory and its possibilities of use as theoretical support in the border between history and literature. Based not only in Walter Benjamin's writings but also on some of his interpreters' texts, it intends to put in evidence the potentiality of its application in the present, related to the Cultural History field.

Key words: Walter Benjamin; History and Literature; Dream; Cultural History



“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 se 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

* Professor do Departamento de História da Universidade de Caxias do Sul – UCS; professor do Departamento de História e Geografia da Universidade de Santa Cruz do Sul – Unisc.

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 progresso.”

Walter Benjamin, *IX Tese sobre o conceito de História*.

Walter Benjamin escreveu, no ano de 1940, seu último texto. Intitulava-se *Sobre o conceito de História (Teses sobre a Filosofia da História)*. Talvez se explique, através desta “coincidência” o fato de ter sido festejado, mesmo que tardiamente, por grande parte dos historiadores como um dos grandes filósofos e teóricos da história. Passados mais de cem anos de seu nascimento e cinquenta de seu trágico e exemplar suicídio, permanece um autor aureolado. Lutou contra uma concepção de história que, segundo o autor, “*s’efforce de montrer comment les choses se sont vraiment passées*”, tornando-se um “*puissant narcotique du XIX^e siècle*”¹ (Benjamin, 1993 A: 859, Fragmento O°, 71).

Os escritos deste judeu alemão continuam a exercer uma grande influência em diversos campos do conhecimento, notadamente na ciência da linguagem, na filosofia, na crítica da cultura e na crítica de arte. Caracterizou-se tanto pela diversidade e abrangência de sua atuação – marxista, teólogo, literato, crítico, ensaísta, filósofo –, quanto pela irresolução de grande parte de suas interrogações deixadas em suspenso; tais características exigem para a recepção do pensamento benjaminiano um grande esforço de explicitação e compreensão. Walter Benjamin, em seu tempo, já denunciava como características do projeto da modernidade as manifestações de dominação, discutindo todo o poder da palavra escrita.²

O aspecto salvacionista da narração sempre foi reconhecido como uma retomada, pela palavra, de um passado que, sem isso, desapareceria no silêncio e no esquecimento. Mas Benjamin está interessado na narração como forma de constituição do *sujeito*. No seu combate ao historicismo fácil e ao positivismo bem comportado, inunda a história de uma concepção humana mais profunda, que não desconsidera nem o imaginário, nem a experiência fragmentária. É do descentramento de um sujeito histórico racional que está falando. Afinal, a história será sempre constituída por uma narrativa e jamais pela reativação da própria realidade já acontecida. Isto o aproxima igualmente da experiência transcendental da teologia.

Diversas correntes e frentes de discussão têm questionado profundamente, através da narrativa histórica, o ofício do historiador e o estatuto da disciplina história. Não é uma discussão recente. Poderíamos dizer

que seus incícios estão nos questionamentos oriundos de velhas e novas disciplinas, como, entre outras: 1) a filosofia posterior a Kant e a Nietzsche; 2) a discussão geral da teoria do conhecimento científico; 3) os estudos da linguagem e seu profundo desenvolvimento; 4) a literatura e a crítica literária deste século. Desta maneira, faz-se cada vez mais constante uma reflexão epistemológica sobre história.

O que é contar uma história? O que é contar a história? O que isso significa? Serve isso para alguma coisa e, se for o caso, para quê? Por que essa necessidade, mas também, tantas vezes, essa incapacidade de contar? E qual é esse prazer, que Platão denunciava como perigo, de escutar histórias, uma história, a história? (Gagnebin, 1994: 2)

Atualmente as críticas ao projeto da modernidade são, talvez, o motor principal dessa reflexão geral, profunda e contundente do fazer histórico, colocando os paradigmas da ciência em questão. Conforme tais críticas, a razão está hoje comprometida com projetos que se divorciaram do projeto da redenção pela racionalidade, e se aproximaram do totalitarismo ou da democracia segregacionista; o método científico passou a ser um fornecedor de regras legitimadoras de disciplinas que buscam a hegemonia na explicação do mundo e seus fenômenos; cada vez mais fica evidente a impossibilidade de se falar do real e/ou da verdade, senão como uma representação sempre mediada pela linguagem ou uma leitura da realidade que não pode ser a única e nem a legítima. Esses questionamentos vão também alcançar os textos produzidos pelos historiadores, quer por uma crítica externa, feita por filósofos e linguistas, quer por uma autocrítica, muitas vezes parcial, feita pelos próprios historiadores, filósofos e teóricos da história.

Se, por um lado, o profundo questionamento do fazer história tornou necessária aos historiadores uma constante avaliação teórica de seus trabalhos, por outro, a crítica das limitações de certas concepções tradicionais trouxe para o bojo das discussões as linhas de pesquisa baseadas em novos objetos, problemas e abordagens.

O sonho, um modelo de análise histórica

A teoria da interpretação dos sonhos de Freud influencia profundamente Benjamin. Seu livro de “imagens do pensamento”, *Contramão*, é considerado “um verdadeiro protocolo de sonhos”. Mas para além do caráter pessoal, ele se refere a sonhos coletivos. Fala da existência de um sujeito coletivo (uma determinada época, o capitalismo, uma classe) e afirma que esse sujeito tem a capacidade de sonhar. Tal tese se choca com o postulado de Freud, para quem só o indivíduo sonha e jamais um sujeito coletivo indiferenciado. Entretanto,

mais do que uma verdade literal, ou ainda, um valor metafórico ou descritivo, a idéia do sonho coletivo tem para Benjamin a função de modelo (Rouanet, 1987, p. 119).

O modelo do sonho é concebido para o projeto do *Livro das Passagens* como um artifício para facilitar a descrição do século XIX e definir a função do historiador. Permite desconectar o objeto de estudo de seu contexto, no qual ele não falaria sobre sua origem social e suas condições de vida. Assim, o objeto é recolocado em um outro universo de relações em que é possível contar a sua própria história e a história dos tormentos nele depositados. Torna-se factível explicar as incertezas espaço-temporais da época e de suas invenções, evidenciar a inter-relação entre seus meios materiais e espirituais e “explicar como o século, ainda envolto no mito, chega à consciência de si e qual o papel do intérprete nesse processo” (Rouanet, 1987, p. 119).

Benjamin produz, portanto, uma relação onírica com o tempo e o espaço: o passado é vivenciado como presente e os objetos empíricos se envolvem em relações incompreensíveis para a consciência desperta. Tal estratégia possibilita romper profundamente com a característica defendida, em maior ou menor grau, pelo método histórico (o empirismo) e fazer uma exposição não-empirista da realidade material e cultural.

A inspiração para uma nova relação entre a infra-estrutura e a superestrutura vem novamente da teoria psicanalítica, ao realocar elementos que Freud considera de importância periférica: os estímulos somáticos ocorridos durante o sono. Na explicação freudiana, os estímulos corporais – fome, sede, mal-estar – podem levar o sonho a escolher alguns materiais em preferência a outros, mas tais estímulos permanecem externos ao sonho. Ao contrário, na formulação benjaminiana os estímulos somáticos ganham uma importância central. Apesar de reconhecer que talvez não estejam presentes no sonho em si, Benjamin admite sua influência, na medida em que se exprimem. Assim, estabelece dentro de seu modelo do sonho a comparação entre condições econômicas e técnicas (infra-estrutura) com os estímulos somáticos, e formula a sua relação de oposição infra-estrutura/superestrutura.

La question est (...) si l'infrastructure détermine dans une certaine mesure la superstructure, dans le matériau de l'expérience et de la pensée, mais si cette détermination ne se réduit pas à un simple reflet, comment faut-il [...] la caractériser? Comme son expression. La superstructure est l'expression de l'infrastructure. Les conditions économiques qui déterminent l'existence de la société trouvent leur expression dans la superstructure, de même que, chez l'homme qui rêve, un estomac surchargé trouve dans le contenu du rêve, non son reflet mais son expression. [...] Le collectif exprime tout d'abord

ses conditions de vie. Celles-ci trouvent leur expression dans le rêve et leur interprétation dans le réveil. (Benjamin, 1993 A: 409, Fragmento K2, 5).³

O motor do sonho é o desejo da humanidade de reproduzir e transformar as incorreções de sua organização social. Desta forma, seu conteúdo é influenciado pelas condições técnicas e econômicas, que não fazem parte do sonho, mas somente nele se revelam.

No modelo do sonho coletivo, o filósofo conserva a relativa autonomia entre os planos de superestrutura e infra-estrutura, da mesma forma que reconhece a sua interação, não incorrendo nem no erro de dissipar as questões materiais no terreno da consciência, nem de perceber a consciência como simples reflexo das condições técnico-econômicas. “As imagens (do sonho) traduzem a aspiração por um mundo melhor, e as forças materiais, exprimindo-se nelas, influenciam no seu conteúdo” (Rouanet. 1987: 120-121).

Numa contraposição à historiografia tradicional, Benjamin estabelece o sonho como uma categoria primordial para a apreensão de um passado que se apresenta fugidio, disfarçado numa aparente concretude. Ao contrário do historicismo, que faz um mergulho dentro do passado com o esquecimento proposital do presente, o sonho está ancorado visceralmente ao presente pela instância do despertar.

Non seulement les formes sous lesquelles apparaît le collectif de rêve du XIX^e siècle ne peuvent plus être négligées, non seulement elles caractérisent ce collectif d’une façon beaucoup plus décisive que tout autre, mais elles sont, si elles sont bien interprétées, de la plus haute importance pratique; elles nous font voir la mer sur laquelle nous naviguons et la rive d’où nous sommes détachés. (Benjamin, 1993 A: 408, Fragmento K1a, 6)⁴

É importante ressaltar que Benjamin faz questão de estabelecer uma diferenciação entre o seu modelo de análise e o uso que os surrealistas fazem do sonho. Enquanto aqueles pregam a permanência na esfera do sonho e o usam como forma de expressão da mitologia de uma época, Benjamin quer encontrar uma forma de “despertar”, traduzindo uma linguagem mítica, um saber inconsciente num saber consciente. Sua proposição é dissolver a “mitologia” no espaço da história, dissolução que só pode acontecer despertando-se um saber ainda não consciente do passado (Bolle, 1994: 61). Ao designar ao historiador o papel de intérprete dos sonhos coletivos, concebe um caminho próprio:

la nouvelle méthode, dialectique, de la science historique: vivre l’Autrefois avec l’intensité d’un rêve pour voir dans le présent le monde éveillé auquel le rêve se rapporte! (Benjamin, 1993 A: 836, Fragmento F^o, 6)⁵

O método psicanalítico freudiano estabelece uma distinção entre memória inconsciente e o ato de recordar, sendo o segundo essencialmente uma maneira de destruir ou apagar tudo o que a primeira se propõe a preservar. Para Freud, “a consciência aparece no sistema de percepção *em lugar* dos traços de memória [...] A consciência e a retenção de memória são mutuamente incompatíveis dentro de um mesmo sistema”. A consciência tem como função defender o organismo contra choques do mundo exterior. Na análise freudiana, repetições históricas, traumas e sonhos são manifestações do choque não inteiramente assimilado que tenta abrir espaço no terreno da consciência, e então conseguir o apaziguamento final (Jameson 1985: 55-56). Benjamin utiliza esta idéia da diferenciação entre a memória involuntária e o ato de recordar como um instrumento de descrição histórica.

Na concepção benjaminiana, os mecanismos de defesa e assimilação, talvez em função da multiplicação dos choques aos quais o organismo é submetido, deixam de ser somente pessoais e assumem um caráter coletivo. Um conjunto de substitutos mecânicos passa a atuar entre a consciência e seus objetos. Com o sentido de proteger, acabam por impedir qualquer tipo de retenção consciente do que está acontecendo, ou de transformar as sensações em experiências autenticamente pessoais. Um exemplo desses substitutos mecânicos é o jornal, que

age como um absorvente de choques em relação aos baques da novidade, entorpecendo-nos para eventos que poderiam de outro modo esmagar-nos, ao mesmo tempo, porém, tornando-os neutros e impessoais, transformando-os em algo que por definição não tem nenhum denominador comum com nossas existências pessoais (Jameson, 1985: 55-56).

Na metodologia de pesquisa histórica proposta por Benjamin, baseada no sonho, a categoria básica é o “despertar”. Ela é proposta em um modelo dialético, em que a consciência onírica é a tese, a consciência desperta é a antítese e o despertar consiste na síntese. É no momento do despertar, eminentemente dialético, em que a humanidade “esfrega os olhos”, que o historiador assume seu papel na interpretação dos sonhos (Rouanet, 1987: 122-123). A estrutura da história passa a ser igual a do sonho lembrado e cabe ao historiador decodificá-la. O momento de acordar, no qual as coisas assumem a sua verdadeira fisionomia, é um momento privilegiado em que o passado é reconhecido e salvo. Desta maneira, para Benjamin, “o despertar está como o cavalo de madeira dos gregos, na Tróia dos sonhos”. É necessário apreender o momento único de revelação do conhecimento inconsciente que subjaz no passado. Resta ao historiador a tarefa de reconhecer o momento do verdadeiro despertar.

A literatura como fonte

Benjamin acreditava que a experiência se depositava na memória, cujo movimento e emoção só a forma literária permite captar de modo legítimo (Bolte in Novaes, 1994: 421). Assim, ao conceber um modelo de análise histórica que amplia os horizontes da pesquisa, recorre, além da psicanálise, à literatura.

A literatura, para o filósofo, revela o emocional e o particular do universo da cultura. Chega-se, por esta via, a uma “micro” história, a história de *cada um no todo* da história-processo, que se transforma num dos possíveis meios imagéticos de penetrar no universo do sonho. Mas para descortinar o universo onírico torna-se necessário o exercício do lembrar, do tornar sabido o que não se sabe: nos textos exemplares concentra-se a energia cognitiva de muitas gerações; eles são uma fonte de saber inconsciente prestes a irromper na consciência (Jameson, 1985: 55-56).

No entanto, mesmo os romances que não carregam o peso e a importância de uma obra maior ou revolucionária podem cumprir o papel de retomar uma história coletiva fadada ao esquecimento e à escuridão. Pela produção literária, toda uma gama de atitudes, emoções, grupos e indivíduos podem adentrar no espaço da história.

Benjamin, ao exercer o ofício da crítica literária, negava-se a excluir de suas atenções e estudos uma determinada obra somente pelo fato de ter sido escrita por um autor denominado como “burguês”⁶. Da mesma forma, não classificava como obras-primas livros medíocres apenas pelo fato de o escritor ser um autêntico revolucionário. É assim que o crítico Benjamin encontrou em Proust não o nostálgico cultor da restauração de valores antigos, mas um crítico mordaz do esnobismo da alta burguesia, cujo “projeto é reconstruir toda a estrutura da alta sociedade sob a forma de uma fisiologia da futilidade”. Portanto, para Benjamin, a escala valorativa das obras está ligada à sua capacidade de provocar a reflexão.

Se para o crítico literário o critério é o valor em si da obra e não a sua filiação ideológica, para o historiador também não é dado o direito de exercer distinções hierárquicas discriminatórias. Nem só as “grandes obras de arte” contêm as chaves para desvendar a atmosfera espiritual, a cultura e a mentalidade de uma época, mas também, e principalmente em certos momentos, a chamada “literatura menor”. Os documentos triviais da escrita alcançam, sob esta ótica, um novo status.

No entanto, é a obra clássica de Proust, *Em busca do tempo perdido*, a narrativa que permite a Benjamin tecer uma analogia entre o despertar e o recordar. A técnica do despertar apóia-se no modelo proustiano: tensão entre o eu que recorda e o eu recordado. A consciência dessa tensão que representa

o ponto de ruptura é o despertar. Uma dupla ordem de tempo instaura-se, e, de maneira dialética, o tempo recordado e o tempo que recorda se encontram no presente considerado como tempo de “construção do passado”. Para o filósofo, além de fonte, a literatura inspira a história a reestabelecer seus vínculos com o presente.

Somente uma inscrição de toda a memória coletiva no terreno da história, possibilitada ao historiador pela fonte literária, e não exclusivamente os fatos empíricos ligados ao real acontecido, pode desvendar um universo além do aparente. Buscando imprimir um maior alcance às explicações históricas fadadas ao empirismo, Benjamin incorpora o seu universo de análise à memória produzida de forma individual e particular pelo literato. O uso da memória pessoal não significa uma presença maior de traços biográficos na história. Pelo contrário, impõe-se uma fusão do passado individual com o coletivo. É necessária a supressão das referências subjetivas da saudade individual, que deve ceder lugar às imagens condensadoras dos conteúdos históricos coletivos. O uso da memória literária não visa à reconstituição do pensamento artístico, mas este é um ponto de referência para captar experiências espirituais e sociais de determinada época (Bolle, 1994: Capítulo Cidade e Memória).

O estudo da memória coletiva representada pela literatura tem, para Benjamin, o objetivo de reconstruir o próprio processo de formação da consciência social. Seu desejo é revelar as ligações íntimas entre o conhecimento que existe no presente com um saber que existe no passado de maneira inconsciente, mas do qual já havia uma percepção, uma intuição de que “o saber estava no ar” (Bolle, 1994: 337).

Em seu ensaio *A imagem de Proust*, Benjamin deixa entrever, implicitamente, uma crítica à preponderância das fontes tradicionais usadas pela história, quando afirma que

... um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois (Benjamin, 1986: 37).

Benjamin resgata a profunda raiz comum entre literatura e história: o desvelo com o lembrar, quer para recuperar um passado que não cessa de se mostrar fugidivo, quer para “resguardar alguma coisa da morte dentro da nossa frágil existência humana” (Gagnebin, 1994: 4). Estabelece a leitura de todas as “histórias” que a humanidade vem narrando a si mesma através dos tempos como a corrente formadora da memória e, por conseguinte, constituidora da sua identidade. Porém, é necessário perceber que

... o próprio movimento da narração é atravessado, de maneira geralmente mais subterrânea, pelo refluxo do esquecimento; esquecimento que seria não só uma falha, um “branco” de memória, mas também uma atividade que apaga, renuncia, recorta, opõe ao infinito da memória a finitude necessária da morte e a inscreve no âmago da narração (Gagnebin, 1994, p. 4).

Ambas as atitudes, a do lembrar e a do esquecer, convivem em nebulosa contigüidade no trabalho do escritor e do historiador. Benjamin tem por tarefa tornar transparente os mecanismos de produção das narrativas legitimadoras da cultura. Só o entendimento desse mecanismo torna possível ao historiador recuperar nas narrativas literárias, não somente o expressamente dito, mas o não-dito. Este não-dito está presente como um duplo que se manifesta em cada momento do dito. Perceber as pistas do que está esquecido e restaurá-lo para o cerne da história é o fundamento do historiador materialista proposto por Benjamin.

Mais do que a simples descrição e explicação dos fatos acontecidos, cabe à história, proposta por Benjamin, o paradoxal trabalho de recuperação de tudo aquilo que não pode ser dito, estabelecer uma relação de fidelidade com o passado e fundamentalmente com os excluídos, quando não sabemos nem como se chamavam, nem qual o sentido de sua existência.

Para levar a cabo tal trabalho, as fontes literárias se revelam os recipientes de uma história da percepção, da sensibilidade e das emoções dos excluídos. Resta ao historiador ir além da memória apresentada voluntariamente de maneira “programada” pelo literato em seus escritos e descobrir uma memória que resiste latente no núcleo da narração literária.

Há ainda uma outra importante faceta deste filósofo de origem hebraica que precisa ser ressaltado. Benjamin, apesar de nunca ter sido religioso, jamais foi capaz de pensar de outra forma senão num sentido teológico, em conformidade com a prescrição talmúdica relativa aos quarenta e nove níveis de significado em cada passagem da Torá (Jameson, 1984: 54, ver nota). Este era um método de procura da melhor e mais verdadeira interpretação que trazia em si próprio a impossibilidade de alcançar o seu objetivo. A *verdadeira passagem* está entre uma das tantas interpretações. Sendo impossível identificá-la, torna-se necessário reconhecê-la em todas e em cada uma delas. Ao dissolver toda a possibilidade da explicação única, o método talmúdico revela a verdade como uma construção infinita e instável. Foi, portanto, o judaísmo, uma das mais importantes e profundas influências de seu pensamento.

entre a perda e a salvação

A teoria da literatura de Benjamin está centrada na *perda* da tradição, na *perda* da narração clássica, na *perda* da aura, na *perda* da experiência. Isto acaba por entrar em choque com a sua teoria da historiografia revolucionária, expressa como retomada e rememoração de um passado esquecido, perdido, recalcado ou negado. Ou seja: Benjamin defende, para a história, a necessidade de uma narrativa salvadora.⁷ O paradoxo está exatamente na contradição entre o modernismo (ou pós-modernismo) estético de Benjamin e sua concepção, até certo ponto tradicional, do político.

Segundo Gagnebin,

um dos grandes buracos negros do pensamento de Benjamin [...] é sua teoria da história, mais especificamente da escritura da história e de sua ligação com uma prática transformadora, ao mesmo tempo redentora e revolucionária (Gagnebin, 1994, p. 1).

A mesma autora levanta a questão:

O que é, então, esta narrativa salvadora que evocam as famosas teses *Sobre o conceito de História* e quem é este “historiador materialista” que saberia dizê-lo, enraizado na experiência coletiva (*Erfahrung*) dos vencidos? (Gagnebin, 1994, p. 1)

Pode ser que a chave deste mistério venha a ser localizada justamente na pluralidade do pensamento do autor. Benjamin, ao escrever as teses *Sobre o conceito de História*, tem em vista a significação múltipla do termo “história”, que pode designar, simultaneamente, o processo de desenvolvimento da realidade, a disciplina que estuda este processo, e a atividade da narração de um relato qualquer.

Não há em Benjamin a determinação efetiva de um gênero preponderante de narração. Em seus escritos aparecem desde a longa narrativa de Heródoto, lida ao povo na praça ateniense, até o relato individual e hesitante da psicanálise, nem sempre claro quanto a quem enuncia e a quem se dirige. O que existe, talvez, seja a busca de um núcleo narrativo comum entre os diversos gêneros, um núcleo que caracterize conjuntamente história como processo real, história enquanto disciplina e história como narração/retrato.

Assim, o próprio termo história abrange uma enorme possibilidade de interpretações, que provocam a necessidade de conceituá-lo freqüentemente. Levando em conta essa homonímia,

compreenderemos que as teses *Sobre o conceito de História* não são apenas uma especulação sobre o devir histórico “enquanto tal”, mas uma

reflexão crítica sobre o 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 mais amplas da prática política e da atividade da narração (Gagnebin, 1986: 7-8).

Benjamin queria romper com duas concepções em que se baseavam a historiografia “burguesa” e a “progressista”⁸: a primeira, de um tempo “homogêneo e vazio”, cronológico e linear; e a segunda, a idéia do progresso da humanidade em si, sem limites e automático (Benjamin, 1986: 228-230, Teses 12,13,14). Tratava-se de fundar um novo conceito de tempo, por um historiador que pudesse enxergar no passado a virulência de uma *outra* história, levando em consideração os sofrimentos perpetrados à classe trabalhadora e capaz de dar uma nova face às experiências frustradas.

A idéia de progresso, para Benjamin, não passa de um conceito dogmático totalmente desvinculado da realidade. Baseia-se em atributos controvertidos e facilmente criticados, como a perfectibilidade infinita do gênero humano, o processo automático e irresistível no qual o progresso se implanta e, por fim, “um progresso da humanidade em si, e não de suas capacidades e conhecimentos”. Além disso, a prática da escola do progresso esvazia as forças da classe trabalhadora, tirando-lhe a tarefa de libertação em nome das gerações de oprimidos e dando-lhe o trabalho de construtora da salvação das gerações futuras. “A classe operária desaprendeu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque um e outro se alimentam da imagem de antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados” (Benjamin, 1986: 228-229, Teses 12, 13).

As teses, escritas sob o impacto do acordo germânico-soviético de 1939, fazem aflorar uma visível contradição entre a teoria da literatura de Benjamin e a sua filosofia da história. Benjamin já havia demonstrado com pertinência a impossibilidade da experiência coletiva na modernidade (Benjamin, 1986: 197-221). No entanto, esta incongruência se dissipa ao observarmos qual era o tipo de narrativa reivindicada por Benjamin, e quais os critérios para a sua produção. Se o filósofo está certo do fim de toda a possibilidade de transmissão da experiência, isso se refere aos gêneros tradicionais da literatura e ao uso da escrita como instrumento de dominação.

Ao fazer uma distinção inspirada na teologia, entre o mero escrito ou a escrita (profanos), com a função de destruidores da memória, e a escritura (sagrada), com a função de salvadora e preservadora da memória, Benjamin coloca como primordial o trabalho de “fixar a experiência do homem moderno através de um escrever inspirado na escritura”. Um exemplo desta diferenciação é, por um lado, a escrita do Estado na qual torna-se fundamental a

“identificação” do cidadão, com funções de controle e de prontuário, e, por outro, a escritura do crítico-escritor que tem por interesse incentivar no leitor “o interesse pelo desenvolvimento de sua ‘identidade’, através da aventura da formação”. Um dos caminhos para a construção e preservação da identidade, é o da recuperação dos rituais. Para isso, o crítico-escritor deve usar a Escritura Sagrada como modelo (Bolle, 1994: 286).

O modelo de escritura proposto por Benjamin é um desafio. Não deve compactuar com os tipos de escrever por ele considerados “inférteis”, como os escritos de retórica persuasiva e apelativa e a literatura dentro dos moldes habituais. Benjamin desejava um outro caminho, uma forma nova no campo de prontidão dos panfletos e cartazes. Buscava uma forma aberta, ao mesmo tempo atuante e reflexiva (Bolle, 1994: 293). Para chegar a essa nova forma, que cumprisse suas funções de maneira adequada, tanto no sentido literário como no político, Benjamin formula uma espécie de programa:

a construção da vida, no momento, está muito mais no poder de fatos que de convicções. E, aliás, de fatos tais, como quase nunca e em parte nenhuma se tornaram fundamento de convicções. Nessas circunstâncias, a atividade literária verdadeira não pode ter a pretensão de desenrolar-se dentro das molduras literárias – isso, pelo contrário, é a expressão usual de sua infertilidade. A atuação literária significativa só pode instituir-se da rigorosa alternância de agir e escrever; tem de cultivar as formas modestas, que correspondem melhor à sua influência em comunidades ativas que o pretensioso gesto universal do livro, em folhas volantes, brochuras, artigos de jornal, cartazes [...] As opiniões, para o aparelho gigante da vida social, são o que é o óleo para as máquinas; ninguém se posta diante de uma turbina e a irriga com óleo. Borrifa-se um pouco em rebites e juntas ocultos, que é preciso conhecer (Benjamin, 1993: 11).

Benjamin manifesta a necessidade de uma plena consciência do poder da escritura. Da mesma forma, salienta que a produção literária revolucionária deve ser concebida e planejada historicamente, e não apenas definida como tal (Bolle, 1994: 302-303). Para ele, tanto história como literatura devem sacrificar seus pruridos de objetividade e arte em nome da boa causa, pois “os feitos históricos da burguesia merecem um veredicto categórico: suas proezas tecnológicas culminam na guerra e na destruição da vida, suas realizações econômicas no desenvolvimento da pobreza” (Bolle, 1994: 302-303).

A falta de importância dada aos recursos materiais da divulgação era considerada por Benjamin como uma das mais típicas falhas da produção intelectual. Ao exercer a crítica, estava preocupado com os meios

com que se divulgavam os escritos literários e com o uso do livro como seu principal suporte, num momento em que os meios de comunicação de massa imprimiam um auto-crescimento e uma influência sem medidas na história. O jornal e o rádio eram, para Benjamin, meios para a divulgação de uma produção literária de qualidade. Sua denúncia foi contra uma elite que se nutria do privilégio da boa formação, para estabelecer suas relações de poder através do uso da cultura, concebida por esse grupo como sua propriedade exclusiva. O problema da *acessibilidade* é crucial para Benjamin.

Ao vislumbrar a cultura enquanto objeto de reflexão crítica, o que ele quer trazer à tona é o seu caráter repressivo. Assim, o filósofo afirma que não somente do trabalho de grandes inteligências nasce a cultura, mas também de uma massa de anônimos. A cultura só é possível enquanto manifestação coletiva.

il faut étudier comment le concept de culture est né, quel sens il a eu aux différentes époques et à quel besoin il répondait quand il fut forgé⁹ (Benjamin, 1993 A: 485, Fragmento N 6, 1).

E no momento em que existe a exclusão de alguns dos benefícios e do acesso aos bens de cultura, Benjamin reconhece que cada instante cultural também é um “monumento à barbárie”:

la barbarie est cachée dans le concept même de culture, comme un trésor de valeurs qui est considéré indépendamment, certes non du processus de production dans lequel elles sont nées, mais indépendamment du processus dans lequel elles survivent (Benjamin, 1993 A: 485, Fragmento N5a, 7).¹⁰

Isto serve de aviso aos teóricos que só têm olhos para ver a atividade cultural como fenômeno isolável. Benjamin quer desmascarar a falsa idéia de autonomia da cultura: deve-se revelar as circunstâncias de sua gênese. Ou seja, o processo produtivo da cultura. Uma tal força suplantaria um presente excludente e repressivo, e revelaria uma prática emancipatória.

À guisa de conclusão

O estudo da memória coletiva representada pela literatura tem, para Benjamin, o objetivo de reconstruir o próprio processo de formação da consciência social. Fala da existência de um sujeito coletivo que tem a capacidade de sonhar. Mais do que uma verdade literal, ou ainda um valor metafórico ou descritivo, a idéia do sonho coletivo tem a função de um modelo que permite desconectar o objeto de estudo de seu contexto. Assim, o objeto é recolocado em um outro universo de relações em que é possível contar a sua própria história e a história dos tormentos nele depositados.

Seguindo o rastro baudelairiano, o filósofo é capaz de ver até mesmo na moda (apesar de admitir que seu uso está no espaço e a serviço da classe dominante) a possibilidade de explodir o *continuum* da história, num processo de reconhecimento de um tempo carregado de “agoras.”¹¹ E este é justamente o salto da revolução feito sob o espaço de uma história que não se dá num tempo contínuo e vazio. Um salto do tigre em direção ao passado (Benjamin, 1986: 229-230, Tese 14).

É possível que Benjamin utilize a categoria do sonho “para ilustrar a tese marxista de que os homens fazem sua história, sem terem consciência da história que fazem” (Rouanet, 1987, p. 117). Mas, sem dúvida, de Freud Benjamin utiliza esta idéia da diferenciação entre a memória involuntária e o ato de recordar, como um instrumento de descrição histórica. Na concepção benjaminiana, os mecanismos de defesa e assimilação deixam de ser somente pessoais e assumem um caráter coletivo e um conjunto de substitutos mecânicos passam a atuar entre a consciência e seus objetos. Com o sentido de proteger, acabam por impedir qualquer tipo de retenção consciente do que está acontecendo, ou por transformar as sensações em experiências autenticamente pessoais.

A categoria básica da metodologia de pesquisa histórica proposta por Benjamin, baseada no sonho, é a do “despertar”. É neste momento, eminentemente dialético, em que a humanidade “esfrega os olhos”, que o historiador assume seu papel na interpretação dos sonhos.

Somente uma inscrição de toda a memória coletiva no terreno da história, possibilitada ao historiador pela fonte literária, e não exclusivamente fatos empíricos ligados ao real acontecido, pode desvendar um universo além do aparente. Buscando imprimir um maior alcance às explicações históricas fadadas ao empirismo, Benjamin incorpora ao seu universo de análise a memória produzida de forma individual e particular pelo literato.

O uso da memória pessoal não significa uma presença maior de traços biográficos na história. Pelo contrário, impõe-se uma fusão do passado individual com o coletivo. É necessária a supressão das referências subjetivas da saudade individual, que deve ceder lugar às imagens que condensam os conteúdos históricos coletivos. O uso da memória literária não visa à reconstituição do pensamento artístico, mas este é um ponto de referência para captar experiências espirituais e sociais de determinada época (Bolle, 1994: Capítulo Cidade e Memória).

O desejo de Benjamin é também revelar as ligações íntimas entre o conhecimento que existe no presente com um saber que existe no passado de maneira inconsciente, mas do qual já havia uma percepção, uma intuição e adivinhação: um saber que vive no ar (Bolle, 1994: 337). Mas ao designar ao

historiador o papel de intérprete dos sonhos coletivos, concebe um caminho próprio, um “novo método, dialético, da ciência histórica: viver o passado com a intensidade de um sonho para ver no presente o mundo desperto ao qual o sonho se reporta.” A estrutura da história passa a ser igual à do sonho lembrado e cabe ao historiador decodificá-la.

Referências bibliográficas

- BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 1977. (Coleção Elos, 2)
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire – Um autor lírico na época do Alto Capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1988. (Obras Escolhidas, v. 3)
- _____. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Obras Escolhidas, v. 1)
- _____. *Paris, capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*. 2 édition. Paris: CERF, 1993.
- _____. *Rua de Mão Única*. 3 edição. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Obras Escolhidas, v. 2)
- _____. “Uma profecia de Walter Benjamin”. In: CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de. *Mallarmé*. 3 edição. São Paulo: Perspectiva, 1991. [Trechos extraídos de *Eimbahnstrasse* (Rua de Mão Única), trad. de Haroldo de Campos e Flávio Kothe]
- BENJAMIN, Walter et al. *Textos escolhidos*. 2 edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)
- BENSE, Max. “Sobre a literatura de Walter Benjamin”. *Revista USP*, São Paulo, n. 15, p. 118-122, set.nov. 1992.
- BOLLE, Willi. “Alegoria, imagens, *tableau*”. In: NOVAES, Adauto. *Artepensamento*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994, p. 411-432.
- _____. *Fisiognomia da metrópole moderna: representação da história em Walter Benjamin*. São Paulo: Edusp, 1994.
- BOLZ, Norbert W.; FONTAINE, Michael de la. “Onde encontrar a diferença entre uma obra de arte e uma mercadoria?” *Revista USP*, São Paulo, n. 15, p. 90-101, set.nov. 1992.
- BOLZ, Norbert W.; KONDER, Leandro. “É preciso teologia para pensar o fim da história?” *Revista USP*, São Paulo, n. 15, p. 24-32, set. nov. 1992.
- BRESCIANI, Maria Stella. “Um poeta no mercado”. *Margem*, n. 2, p. 125-137, nov. 1993.
- CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de. *Mallarmé*. 3 edição. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- CAMPOS, Augusto de; WITTE, Bernd. “O que é mais importante: a escrita ou o escrito?” *Revista USP*, São Paulo, n. 15, p. 76-89, set. nov. 1992.
- CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna. Introdução às Teorias do Contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 1992.
- DAMIÃO, Carla Milani. *Crise da narração, crise do romance. O contexto histórico-filosófico de Walter Benjamin junto a duas perspectivas de reformulação do romance*. São Paulo, 1995, 192 p. (Dissertação de mestrado em Filosofia — PUC/SP)

FREITAS, Maria Teresa de. “Das relações entre literatura e história”. *Anais do 1º e 2º Simpósio de Literatura Comparada*. Belo Horizonte: UFMG, 1987.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

_____. *Walter Benjamin. Os cacos da história*. São Paulo: Brasiliense, 1982. Coleção Encanto Radical, 18.

GARBER, Klaus; BOLLE, Willi. “Por que os herdeiros de Walter Benjamin ficaram ricos com o espólio?” *Revista USP*, São Paulo, n. 15, p. 8-23, set. nov. 1992.

GARBER, Klaus; GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Por que um mundo todo nos detalhes do cotidiano?” *Revista USP*, São Paulo, n. 15, p. 33-47, set. nov. 1992.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1993.

JAMESON, Fredric. “Versões de uma hermenêutica marxista: Walter Benjamin ou a nostalgia”. In: JAMESON, Fredric. *Marxismo e forma. Teorias dialéticas da literatura no século XX*. São Paulo: Hucitec, 1985.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. “Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 9-27, 1995.

PROUST, Marcel. *Sobre a leitura*. 2 edição. Campinas: Pontes, 1991.

ROUANET, Sérgio Paulo. “Introdução; As passagens de Paris; Benjamin, o falso irracionalista; As galerias do sonho”. In: _____. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 11-123.

ROUANET, Sérgio Paulo; PEIXOTO, Nelson Brissac. “É a cidade que habita os homens ou são eles que moram nela?” *Revista USP*, São Paulo, n. 15, p. 48-75, set. nov. 1992.

SEVCENKO, Nicolau. “Perfis urbanos terríveis em Edgar Allan Poe”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 5, n. 8/9, p. 69-83, set. 1984/ abr. 1985.

WITTE, Bernd; ROUANET, Sérgio Paulo. “Por que o moderno envelhece tão rápido?” *Revista USP*, São Paulo, n. 15, p. 102-117, set. nov. 1992.

Notas

¹ Esforça-se para mostrar como as coisas verdadeiramente se passaram, tornando-se um poderoso narcótico do século XIX”. (Tradução do autor)

² Cabe lembrar que a filosofia clássica já havia separado os poderes das palavras em maléficis e em benéficos.

³ “A questão é [...] se a infra-estrutura determina numa certa medida a super-estrutura, no material da experiência e do pensamento, mas se esta determinação não se reduz a um simples reflexo, como se pode [...] caracterizá-la? Como sua expressão. A super-estrutura é a expressão da infra-estrutura. As condições econômicas que determinam a existência da sociedade encontram sua expressão na super-estrutura, da mesma maneira que, nos homens, um estômago sobrecarregado encontra no conteúdo do sonho, não seu reflexo, mas sua expressão. [...] O coletivo exprime tudo sobre as suas condições de vida. Elas encontram sua expressão no sonho e sua interpretação no despertar.” (Trad. do autor)

⁴ “Não só as formas sob as quais aparece o coletivo de sonho do século XIX não podem ser negligenciadas, não apenas elas caracterizam este coletivo de uma maneira bastante mais decisiva do que qualquer outra, como elas são, se bem interpretadas, da mais alta importância prática, elas nos fazem ver o mar sobre o qual navegamos e o rio de onde nós saímos.” (Trad. do autor)

⁵ “O novo método, dialético, da ciência histórica: viver o passado com a intensidade de um sonho para ver no presente o mundo despertado ao qual o sonho se refere.” (Trad. do autor)

⁶ O filósofo não cedia às premissas totalizadoras dos comunistas. Não obstante, pregava o sacrifício da objetividade em nome de uma batalha digna (Cf. Benjamin, 1993, p. 32).

⁷ Este tipo de narrativa deveria ser levada à cabo por um historiador materialista arraigado na experiência coletiva dos vencidos (Cf. Gagnebin, 1994, p. 2).

⁸ Benjamin está se referindo ao historicismo alemão (historiografia burguesa) e a produção da social-democracia (historiografia progressista) do período da República de Weimar.

⁹ “É preciso estudar como o conceito de cultura nasceu, que sentido existiu em diferentes épocas e a que necessidade respondia quando foi forçado.” (Trad. do autor)

¹⁰ “A barbárie está escondida no conceito de cultura, como um tesouro de valores considerado independentemente, não do processo de produção no qual nasceram, mas do processo no qual sobreviveram.” (Trad. do autor)

¹¹ A moda reconhece o atual “onde quer que ele esteja na folhagem do antigamente”.

