

Walter Benjamin: considerações sobre o conceito de História

Oneide Perius¹

PUCRS; FAIS/MT e UNILASALLE/MT

Email: oneidepe@yahoo.com.br

RESUMO: A idéia de história e toda sua múltipla significação é o conceito central que garante uma espécie de unidade secreta à obra de Walter Benjamin. Desde seus escritos juvenis, marcados por uma tonalidade teológica, até os escritos dos anos 30 marcados por um encontro com o marxismo, o conceito de história tem importância capital. No entanto, ocupar-se do conceito de história tem um objetivo bem definido: o discurso oficial sobre a história é a fonte que gera conformismo social e político. Na conhecida expressão de Benjamin, a apresentação materialista da história leva o passado a colocar o presente numa situação crítica.

PALAVRAS-CHAVE: Walter Benjamin, Modernidade, História, Progresso, Redenção.

ABSTRACT: The history idea is the central concept that guarantees a species of private unit to the workmanship of Walter Benjamin. Since its youthful writings, marked for a theological tonality, until the writings of years 30 marked by a meeting with the marxism, the history concept has capital importance. However, to occupy of the history concept has a clear-cut objective: the official speech on history is the source that generates social and politician conformism. In the known expression of Benjamin, the materialistic presentation of history takes the start to place the gift in a critical situation.

KEYWORDS: Walter Benjamin, Modernity, History, Progress, Redemption.

“Aliás, não é difícil ver que o nosso tempo é um tempo de nascimento e trânsito para uma nova época” (HEGEL, 1986, p.17). Dessa forma, aponta Hegel, em sua *Fenomenologia do Espírito* – onde ainda se ouvem nitidamente os ecos da revolução francesa – para o surgimento do que se denominaria *modernidade*. Esta nova época apresenta-se como ruptura, que “vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu mundo anterior.” (HEGEL, 1986, p.17) Essa imagem arquitetônica é, aliás, bastante sugestiva. O antigo edifício está se desmanchando e o novo ainda está por ser construído. Trata-se de um momento de passagem, onde o curso do mundo é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo. Trata-se do momento de assentar o saber em novas bases, de um novo olhar sobre as coisas, sobre o homem e suas relações sociais, sobre o conhecimento de maneira geral. Na feliz expressão de Habermas “a modernidade não pode e não quer tomar dos modelos de outra época os seus critérios de orientação, ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade. A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios” (HABERMAS, 2002, p.12).

Reinhart Koselleck (1995, p. 349 ss) em seu já clássico estudo *Vergangene Zukunft : Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* introduz duas categorias que nos auxiliam na compreensão destes *novos tempos*: espaço de experiência (*Erfahrungsraum*) e horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*). A hipótese geral de Koselleck é de que a modernidade (Neuzeit) inicia ou, de maneira mais exata, pode ser compreendida enquanto tal, na medida em que há um progressivo distanciamento entre horizonte de expectativa e o espaço de experiência. Ou seja, quando a expectativa torna-se muito maior e se afasta das experiências feitas até então. (KOSELLECK, Reinhart. 1995, p. 359).² Desse modo, podemos compreender a modernidade, os novos tempos, como uma época radicalmente orientada para o futuro. A tradição, que caracteriza o espaço de experiência, é progressivamente abandonada em nome do novo, das promessas deste novo tempo. Ainda segundo o autor, é a partir desta diferenciação, desta cisão entre experiência (tradição) e expectativa (novo) que nasce a mais aguda consciência do “fazer a história” (KOSELLECK, Reinhart. 1995, p.260 ss)

O par de categorias *espaço de experiência e horizonte de expectativa* revela-se realmente muito exato e de uma enorme força explicativa. No entanto, ajuda-nos também a compreender a situação exata da qual parte Walter Benjamin em sua crítica à filosofia da história. Por um lado é inegável que os novos tempos saudados por Hegel em sua *Fenomenologia* promovem uma rejeição do passado sob os estigmas de obscurantismo medieval ou idade das trevas. Isto inevitavelmente conduz a um estreitamento do campo de experiência, visto que as expectativas que passam a ser valorizadas como fontes para normatizar o agir vão muito além das experiências feitas até então. Por outro lado, o horizonte de expectativa recuava

cada vez mais para um futuro vago e indistinto (RICOEUR, Paul. 1997, p.370). Os dois maiores riscos, neste sentido, desta consciência histórica advinda da modernidade são muito bem percebidos por Paul Ricoeur:

Por um lado, é preciso resistir à sedução de expectativas puramente utópicas; elas só podem desesperar a ação; pois, na falta de uma ancoragem na experiência em curso, elas são incapazes de formular um caminho praticável dirigido para os ideais que elas situam 'alhures' (...) Por outro lado, é preciso resistir ao encolhimento do espaço de experiência. Para tanto, é preciso lutar contra a tendência a só se considerar o passado do ponto de vista do acabado, do imutável, do irrevocável. É preciso reabrir o passado, nele reviver potencialidades não realizadas, contrariadas ou até massacradas. (RICOEUR, Paul. 1997, p.372)

É exatamente neste ponto da questão que localizamos todo esforço teórico de Walter Benjamin. Esse abismo no qual estamos instalados, entre expectativas puramente utópicas e um passado consumado é a fonte do conformismo que é o principal adversário da nova consciência histórica proposta por Benjamin. Contra a "atrofia da experiência", o passado deve ser reavivado. Nesse sentido, Benjamin pretende liberar "as forças gigantescas da história que ficam presas no 'era uma vez' da narrativa histórica clássica. A historiografia que mostrou 'como as coisas efetivamente aconteceram' foi o narcótico mais poderoso do século." (BENJAMIN, Walter. 2007, p.505) A intenção de Benjamin é, portanto, mostrar que "a história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (Jetztzeit)." (BENJAMIN, Walter. 1992, p.166) Cada presente constrói e reconstrói o passado, não o conhece "como ele de fato foi", "articular o passado historicamente significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo." (BENJAMIN, Walter. 1992, p.160)

No entanto, o conformismo não é apenas resultado desta visão tradicional da historiografia do passado enquanto algo consumado. A utopia pode ser também responsável pela paralisia e conformismo históricos. Stéphane Mosès cita como modelo de tal visão de utopia o conto "O escudo da cidade" de Kafka. O conto subverte a passagem bíblica que lhe serve de modelo: a construção da torre de Babel. Ao invés de mostrar como a torre foi edificada, relata a história de sua não-construção. (MOSÈS, Stéphane. 1997, p.12) Vejamos um trecho significativo:

Uma vez captado o pensamento em toda a sua grandeza, não pode desaparecer já: enquanto existem os homens, perdurará o desejo intenso de terminar a construção da torre. Nesse sentido, não há o que temer pelo futuro, pois antes do mais o saber da humanidade vai em aumento, a arte da construção

fez progressos e fará ainda outros novos; um trabalho para o qual necessitamos um ano, será realizado dentro de um século, talvez em apenas seis meses e, por acrescentamento, melhor e mais duradouramente. Por que esgotar-se, pois, desde já até o limite das forças? Isto teria sentido se se pudesse esperar que a torre fosse construída num lapso de uma geração. (KAFKA, Franz. Apud: MOSÈS, Stéphane. 1997, p.12)

Segundo Mosès, esta é a imagem exata da temporalidade moderna: “tempo neutro, percebido como uma forma vazia, sempre disponível, a espera de que as ações dos homens o preencham.” (MOSÈS, Stéphane. 1997, p.13) No interior desta compreensão da temporalidade a utopia, o tempo pleno, se retira cada vez mais como um horizonte distante. Ao invés de exercer força crítica, a utopia torna-se fonte de paralisia. Contra o conceito de utopia e a compreensão de temporalidade que a ele subjaz, Benjamin pensa a história a partir da redenção. Este conceito da teologia judaica, que Benjamin retira de Franz Rosenzweig, parte de uma compreensão radicalmente distinta de tempo. “Cada instante é a porta estreita pela qual pode entrar o messias.” (BENJAMIN, Walter. 1992, p.170) Isto é, cada instante carrega consigo a possibilidade de um tempo pleno, Kairós, de uma potência revolucionária, que irrompe no interior da história e pode interromper seu curso.

A partir deste estado da questão, nos guiaremos neste trabalho a partir de três pontos fundamentais. O século XIX e o mito do progresso, temática abordada especialmente em sua obra tardia das Passagens de Paris. Neste trabalho também conseguimos visualizar o método de trabalho de Benjamin (1); Em seguida nos ocuparemos do conceito de história (2); Por fim, analisaremos a necessidade e significado de uma “outra narração” (3).

I. Século XIX: o mito do progresso

Quando morrem, os bons americanos vão a Paris.
Thomas Appleton

O século XIX foi marcado pelo otimismo e pela fé no futuro. A revolução industrial cria um aparato tecnológico que opera uma transformação da natureza sem precedentes. Rapidamente associa-se a isso uma promessa de felicidade. A secularização da imagem messiânica do Paraíso ou Reino dos Céus apresenta os próprios homens como capazes de construir esse “céu-na-terra”. Paris, no século XIX, encarnou essa promessa de um paraíso terreno. As Exposições Universais, que tiveram lugar na segunda metade do século XIX (BUCK- MORSS, Susan. 1995, p.100)³, foram os momentos em que esta capacidade tecnológica de construir um

“céu-na-terra” foram literalmente cultuados. Essas grandes feiras que exibiam todo tipo de mercadoria funcionavam como espetáculo que alimentava os sonhos e esperanças das massas. Como bem nos mostra Susan Buck-Morss (1995, p.103) “Da mesma forma que a fantasmagoria da mercadoria, também a fantasmagoria política, onde a indústria e a tecnologia eram apresentadas como poderes míticos capazes de produzir por si mesmos um mundo de paz, harmonia entre as classes e abundância, teve sua fonte nas exposições universais.” Portanto, esses espetáculos de culto à mercadoria e, também, à capacidade técnica dessa nova indústria nascente, tinham sobre as massas o poder de criar a ilusão de que o progresso social estava garantido, que nadavam a favor da corrente, de que era desnecessária uma revolução. Uma demonstração clara disso dá-se no fato de que quanto mais crise e desemprego “tanto mais necessários resultavam estes festivais populares do capitalismo, para perpetrar o mito do progresso social automático.” (BUCK- MORSS, Susan. 1995, p.113) Em suas *Teses sobre o conceito de História* Benjamin nos mostra como esse mito exercia poder funesto sobre a classe proletária:

Não há nada que tenha corrompido tanto o operariado alemão quanto a crença de que ele nadava com a correnteza. O desenvolvimento técnico parecia-lhe o declive da correnteza em cujo sentido acreditava nadar. Daí era um só passo até a ilusão de que o trabalho fabril, que se inserisse no sulco do progresso técnico, representaria um feito político. (BENJAMIN, Walter. 1992, p.163)

Portanto, apesar do desenvolvimento acelerado das forças produtivas, estas encobriam uma outra realidade. As relações de produção marcadas pela exploração da classe proletária não se haviam modificado. Ou seja, o desenvolvimento tecnológico não é acompanhado por um desenvolvimento político e humano. O progresso técnico que nos mostra os desenvolvimentos extraordinários na natureza e na capacidade humana de intervenção, encobre o retrocesso social. Benjamin contrapõe, dessa forma, à realidade moderna como Idade de Ouro o conceito de Modernidade – tempo do Inferno. A constante necessidade de inovação, de produção de novas mercadorias para novos cultos – a moda é, nesse sentido, um tema bastante presente – revela este ritmo frenético ao qual a modernidade está condenada. Sob a aparente exigência de permanente inovação como marca característica da modernidade, esconde-se o tempo estático do mito: onde a estrutura social e política da dominação de uma classe sobre a outra sempre se repete.

Walter Benjamin nunca tomou como objeto, em sua tarefa de fazer uma “arqueologia” da história social do século XIX, as megalomanias ou então o espetacular que estava à vista de todos. Seu método é outro. Como bem nos lembra em seu *Trauerspiel* “método é desvio” (BENJAMIN, Walter. 1984, p.50). Os objetos

que melhor contam essa história são os detritos, aquilo que é ofuscado pela grandiosa luz dos espetáculos. O que mais lhe interessava no projeto urbanístico de Haussmann, por exemplo, não eram as fachadas monumentais, mas sim, a história que estava sendo enterrada e da qual se estava apagando as pistas ao, em nome da modernização, operar uma reconstrução, uma limpeza, um “embelezamento estratégico” (BUCK- MORSS, Susan. 1995, p.107) de Paris. “Benjamin buscava os objetos pequenos, descartados, os edifícios antiquados e as modas que, como dejetos da história, evidenciavam uma destruição material sem precedentes.” (BUCK- MORSS, Susan. 1995, p.III). No entanto, este método não é utilizado apenas em seus estudos sobre Paris. Já em obras de sua juventude destacamos sua importância.

Em 1924 Walter Benjamin havia se retirado para Capri para escrever o que deveria ser a sua *Habilitationsschrift*. Quando apresentou a Asja Lacis seu projeto de estudo sobre a *Origem do Drama Barroco Alemão*, que partia da análise de obras de teatro do barroco do século XVII, esta, prontamente, o interpelou indignada: - por que ocupar-se de literatura morta? (LACIS, Asja. Apud:BUCK- MORSS, Susan. 1995, p.32). Esta pergunta de quem se vê desconcertada pela atitude de um pensador tão extraordinário como Benjamin em “desenterrar” coisas mortas é paradigmática. Em primeiro lugar pelo fato de que literaturas mortas, objetos mortos que sobreviviam apenas nas mãos de colecionadores, as pequenas coisas às quais a dignidade da filosofia não permitia alcançar, enfim, toda uma tradição dos oprimidos que se encontrava soterrada e que estava ameaçada pelo conformismo engendrado pelo discurso oficial dos vencedores, é o tema, por excelência, da filosofia benjaminiana. Em segundo lugar, é exatamente a partir daí que localizamos o núcleo de sua filosofia. Benjamin atua como se o mundo fosse linguagem, ou seja, traduzindo o potencial expressivo dos objetos, das coisas, à linguagem humana das palavras. (ADORNO, Theodor. 1992, p. 9-26). E o procedimento de Benjamin é exatamente tomar os objetos cotidianos – de preferência aqueles que se tornaram antiquados – como fonte de seu filosofar. O objeto é “arrancado de suas conexões espaço-temporais, convertendo-se numa coisa morta, e por isso mesmo objeto de saber; um saber que evidencie a falsidade do contexto, criando condições para uma ressurreição, num novo todo, em que o particular possa novamente florescer, transfigurado pela luz da redenção.” (ROUANET, Sergio Paulo. 1981,p.20) A partir disso pode-se compreender a afirmação benjaminiana de que “a verdade não é um desnudamento, que destrói o segredo, mas uma revelação, que lhe faz justiça”. (BENJAMIN, Walter. 1984, p.211).

A radicalidade do pensamento, a intermitência de seu ritmo é, neste sentido, o motor da filosofia de Benjamin. Isto torna-se claro na seguinte afirmação:

Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas. Este fôlego infatigável é a mais autêntica

forma de ser da contemplação. Pois ao considerar um mesmo objeto nos vários estratos de sua significação, ela recebe ao mesmo tempo um estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência de seu ritmo. (BENJAMIN, Walter. 1984, p. 50).

2. SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA

Até aqui chegou o Espírito do Mundo. A última filosofia é o resultado de todas as anteriores; nada está perdido, todos os princípios estão conservados.

G.W.F. HEGEL

Franz Rosenzweig percebe muito bem, em *Der Stern der Erlösung*, o supremo esforço da filosofia ocidental em apresentar-se como continuidade, como *aufhebung*: de Jônia até Iena. (1997, p.52) Hegel apresenta-se como final deste processo, no sentido daquele que supera guardando. As filosofias do passado não foram erros, mas etapas necessárias na vida do Espírito. *Até aqui*. Pressupõe-se uma capacidade de olhar para o que aconteceu, para a totalidade do que aconteceu. Percebe-se o presente como visado pelo passado, como coincidência, atualização das promessas contidas no passado. *Nada está perdido, todos os princípios estão conservados*. Esta unidade ou continuidade é garantida pela idéia de Espírito do Mundo (*Weltgeist*). Pressupõe-se, antes de mais nada, que haja *um* *Weltgeist*, que haja *um* caminho. A coruja de minerva, que alça vôo ao entardecer, depois que o dia dos acontecimentos cessou, é aquela que reconstrói o caminho percorrido. É aquela que nos reconhece – em nossa odisséia – apesar das grandes transformações e tribulações que passamos, tal como o velho Argos, único que reconhece Ulisses em sua volta. Porém, são as noções de continuidade e de progresso, que subjazem a tal concepção de História, que queremos tomar como pontos de partida para este estudo. O “novo pensamento” que pretendemos opor a tal concepção, e do qual Franz Rosenzweig – antes de Benjamin e Adorno – é porta-voz, pretende descobrir, numa espécie de arqueologia, as intenções e motivações que animam tal *Weltanschauung*.

Como foi dito acima, partimos de Hegel. A grandeza do sistema hegeliano que se apresenta como o resultado de um longo processo histórico leva a modernidade ao ponto mais alto. Seu sistema não é mais uma alternativa aos que foram erigidos ao longo da história. É o resultado racional e necessário da superação das contradições internas de tais sistemas. Na filosofia hegeliana a Razão se reconhece na realidade e a filosofia é a rememoração deste caminho da Razão

Como bem percebeu Stefan Zweig (1953, p.397) “Toda sombra é, em última análise, filha da luz.” Benjamin, neste sentido, é aquele que se instala nas sombras

deste gigantesco sistema e, a partir delas, a partir do microcosmos, do que foi esquecido ou obliterado por essa grande narrativa, faz a sua arqueologia. Cabe, portanto, inicialmente, dissociar a idéia de história de outros conceitos comumente com ela conjugados, isto é, verdade, razão, progresso. Ainda que a história seja palco de um conflito de múltiplas racionalidades, de múltiplas forças, não deriva daí a necessidade de unidade e linearidade da história universal. Muito antes disso, significa que no conflito de forças e racionalidades algumas foram derrotadas, vencidas. A idéia de que há vencidos na história, de que há mortos, há sonhos soterrados, aos quais tem que se fazer justiça, contradiz este enunciado de uma linearidade e do progresso na história. Hegel precisa ser desmentido e, com ele, o historicismo. Em seu sistema a razão se reconhece na história que toma, desse modo, a verdade como sua filha. *Con-fundir* desse modo história, razão, verdade é o que se torna problemático. O que está em questão, a partir da conclusão de que a história é o tribunal da razão, é a conseqüente legitimação da história como processo racional. Através da aparente casualidade sem-sentido dos acontecimentos e dos conflitos, o filósofo vê florescer a “rosa da Razão na cruz do presente.” Esse é o perigo implícito nos projetos historicistas da filosofia, que neste ponto devem muito a Hegel. Isto permite a Theodor Adorno concluir que “com Hegel se confirma, assim, aquele filosofema segundo o qual ao que sucumbe se lhe faz sua própria justiça.” (ADORNO, Theodor. 1971, p.324)

Portanto, para Benjamin está justificada a necessidade de contar uma outra história. Uma história que traga à memória a tradição dos oprimidos, dos vencidos. É esta a função do historiador de Benjamin “perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso.” (BENJAMIN, Walter. 1992, p.160). Onde os otimistas e defensores do progresso vêem continuidade, Benjamin vê uma grande catástrofe. E a narrativa oficial, a história contada sob a ótica dos vencedores, é a ideologia que encobre esta catástrofe.

“O curso da história como se apresenta sob o conceito de catástrofe não pode dar ao pensador mais ocupação que o caleidoscópio nas mãos de uma criança, para a qual, a cada giro, toda ordenação sucumbe ante uma nova ordem. Essa imagem tem uma bem fundada razão de ser. Os conceitos dos dominantes foram sempre o espelho graças ao qual se realizava a imagem de uma “ordem”. – o calidoscópio deve ser despedaçado” (BENJAMIN, Walter. 1989, p.154)

3 UMA OUTRA NARRAÇÃO

*Que 'as coisas continuem assim' – eis a catástrofe.
Walter Benjamin.*

Nosso tempo vive sob o signo de uma crise da consciência histórica. Os teóricos do “mundo plano”, de um mundo sem perspectivas de mudanças, portanto, de um mundo sem história, tem se tornado os porta-vozes da teoria que legitima o *status quo*. É neste sentido que ocupar-se da história é colocar o presente numa situação crítica. A “atrofia da experiência” traduz-se em falta de consciência histórica. Uma nova narração não pode, portanto, lançar mão de uma consciência que “está aí”. O sujeito se constitui no próprio ato de narrar.

Contar a história é escrever a história, criar e recriar a história. Para Benjamin, articular o passado historicamente “significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo”. (BENJAMIN, Walter. 1992, p.160). O perigo está aí, bate à porta. Narrar a história não pode ser mais a tranqüila tarefa do historiógrafo que enfileira acontecimentos históricos cronologicamente “como as contas de um rosário”. Contar a história passa a ser um ato profundamente político. O cronista, aquele que dá conta de pequenos e grandes acontecimentos é apresentado por Benjamin como modelo do historiador.

A verdade consiste em que nada se perca. Mas, isso só ocorre para uma humanidade redimida, quer dizer, que a humanidade redimida consiste em tornar presente mediante a memória todo o passado perdido, fracassado, grande e pequeno. Benjamin expressa essa idéia com ‘citar o passado’. A citação benjaminiana corresponde com o conceito cristão de apocatástase. (MATE, Reyes. 2005, p.152)

Contar outra história, numa espécie de política da memória significa, neste sentido, retirar a tradição dos oprimidos do conformismo. O tempo vazio e homogêneo onde se inscreve a noção de continuidade e progresso é no fundo uma negação da temporalidade. A radicalidade do temporal, isto é, o instante como tempo pleno, carregado de possibilidades de subverter a ordem é evitada neste primeiro grande relato – o do progresso. Ver o presente como atualização do passado e preparação do futuro é retirar do tempo, do instante, sua força messiânica. Vê-se, portanto, uma clara tradução política do discurso oficial sobre a história: o de engendrar através da imagem da continuidade o conformismo. A isso Benjamin responde com o ato político de trazer a memória o que se perdeu, a imagem de uma humanidade redimida à qual cabe o passado em sua inteireza. Permito-me citar aqui a tese XIV das *Teses sobre o Conceito de História*:

A História é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*). Assim, a antiga Roma era, para Robespierre, um passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história. A Revolução Francesa compreendia-se como uma Roma retornada. Ela citava a antiga Roma exatamente como a moda cita um traje do passado. A moda tem o faro para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado de outrora. Ela é o salto de tigre em direção ao passado. Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda. O mesmo salto sob o céu livre da história é o salto dialético, que Marx compreendeu como sendo a revolução. ((BENJAMIN, Walter. 1992, p.166)

Este tempo, saturado do que Benjamin denomina tempo-de-agora (*Jetztzeit*) é, portanto, capaz de romper com a linearidade, com a noção de progresso. É neste tempo⁴ que se inscreve a possibilidade de contar a outra história, de rememorar os que o discurso dominante da historiografia faz questão de esquecer.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O passado é outro. Nós sempre o apreendemos a partir do presente. Segundo Benjamin, “escrever a história significa citar a história. Mas faz parte do conceito de citação que o objeto histórico em questão seja arrancado de seu contexto.” (BENJAMIN, Walter. 2007, p.595). Citar a história não é, portanto, compreender como ela de fato foi, mas trazê-la presente em um momento de perigo, como um relâmpago, para iluminar o presente. Reabrir a história para nela reviver potencialidades não realizadas. “Se a história futura não está determinada, e portanto suas formas ainda nos são desconhecidas, e se a consciência não pode transcender o horizonte de seu contexto sócio-histórico, a quem poderia recorrer a imaginação senão ao passado morto para conceitualizar o mundo que ainda não é?” (BUCK-MORSS, Susan. 1995, p.143)

Os eventos-limite do século XX exigem uma nova historiografia, ou seja, contar a história não mais como odisséia da razão, ou progresso. Esses eventos não podem ser positivados dentro de um sistema teórico. A crise neste clássico modelo de representação usado pela historiografia tradicional precisa ser revisto. É posto em questão o dogma da neutralidade na escrita da história. A resposta a isso de um autor como Benjamin é um novo modo de representação, através de imagens; além disso, há uma prioridade da política em relação à história, ou seja, contar a história é ato político. Esta nova historiografia que desmente o grande mito do progresso perpetrado pela historiografia historicista do século XIX, torna-se o novo paradigma.

NOTAS

I Doutorando em Ética e Filosofia Política na

2 “Meine These lautet, daß sich in der Neuzeit die Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung zunehmend vergrößert, genauer, daß sich die Neuzeit erst als eine neue Zeit begreifen läßt, seitdem sich die Erwartungen immer mehr von allen bis dahin gemachten Erfahrungen entfernt haben.”

3 “A primeira exposição universal aconteceu em Londres em 1851. O famoso Palácio de Cristal se construiu com o mesmo material de ferro e vidro que havia sido utilizado originalmente nas Passagens, porém, em proporções monumentais (...) No entanto, mesmo sendo esta a primeira Paris foi sede de algumas das mais importantes (1855, 1867, 1889 e 1900).”

4 Michael Löwy (2005, p.119) cita neste ponto a concepção de tempo de Paul Tillich como *Kairos*, pretendendo aproxima-la da concepção benjaminiana. Tillich opõe “ao *chronos*, tempo formal, o *Kairos*, tempo histórico pleno, em que cada instante contém uma chance única.”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T.W. *Ästhetische Theorie*. Band 7, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1973.

_____. & HORKHEIMER, M. *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Band 3, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1984.

_____. *Caracterização de Walter Benjamin*. In: Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política. (Trad. Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto; Prefácio de Theodor Adorno); Lisboa: Antropos, 1992. p. 7-26.

_____. Die Aktualität der Philosophie. In: *Philosophische Frühschriften*. Band I, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1990. p. 325-344.

_____. Die Idee der Naturgeschichte. In: *Philosophische Frühschriften*. Band I, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1990. p. 345-365.

_____. *Drei Studien zu Hegel*. Band 5, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1971. p. 248-383.

_____. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Band 4, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1979.

_____. *Negative Dialektik*. Band 6, Frankfurt (M): Suhrkamp, 1970.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005

BENJAMIN, Walter. *A Obra de Arte na época de suas técnicas de reprodução*. (Trad: José Lino Grünnewald) In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 3-28.

_____. *Diário de Moscú*. (Trad: Marisa Delgado; Prólogo: Gershom Scholem) Madrid: Taurus, 1990.

_____. *Iluminaciones IV: para una crítica de la violencia y otros ensayos.* (Trad: Roberto Blatt). Madrid: Taurus, 1998.

_____. *Obras escolhidas: BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas. Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo.* Vol. 03. (Trad: José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Batista) São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. *O narrador.* In: Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política. (Trad. Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto; Prefácio de Theodor Adorno); Lisboa: Antropos, 1992. p.27-57.

_____. *Origem do Drama Barroco Alemão.* (Trad. e Apres. Sergio Paulo Rouanet). São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Passagens.* (Organização da edição brasileira de Willi Bolle) Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. *Teses sobre o Conceito de História.* In: Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política. (Trad. Maria Luz Moita, Maria Amélia Cruz e Manuel Alberto; Prefácio de Theodor Adorno); Lisboa: Antropos, 1992.

BUCK-MORSS, Susan. . *Dialectica de la Mirada: Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes.* Madrid: La Balsa de la Medusa, 1995

_____. *Origem de la Dialectica Negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt.* (Trad: Nora Rabotnikof Maskivker) Cerro del Agua: Siglo veintiuno editores, 1981.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em W. Benjamin.* São Paulo: Perspectiva, 1994.

_____. *Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História.* Rio de Janeiro: Imago, 1997.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade.* (Trad: Ana Maria Bernardo, et.al..) Lisboa: Dom Quixote, 1990.

HEGEL, G.W.F. *Werke in 20 Bänden.* Frankfurt (M): Suhrkamp. 1986-1990.

HORKHEIMER, Max. *Origens da Filosofia Burguesa da História.* (Trad: Maria Margarida Morgado) Lisboa: Editorial Presença, 1984.

_____. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica.* (Trad: Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha) In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 117-154.

JAY, Martin, *La Imaginación Dialéctica.* (Trad: Juan Carlos Curutchet) Madrid: Taurus, 1986.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* (Trad: Manuela P. dos Santos, Alexandre F. Morujão) Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 2001.

_____. *Resposta a Pergunta: que é Esclarecimento (Aufklärung)?*. Textos Seletos. Petrópolis: Vozes, 1974.

KOSELLECK, Reinhart. *Vergangene Zukunft : Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.

KOTHE, Flávio René. *Benjamin & Adorno: Confrontos*. São Paulo: Editora Ática, 1978.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio – uma leitura das teses ‘Sobre o Conceito de História’*. (Trad: Wanda Nogueira C.Brant) São Paulo: Boitempo, 2005.

MATE, Reyes. *Memórias de Auschwitz: atualidade e política*. Trad: Antônio Sidekum. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005

MOSÈS, Stéphane. *El ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Trad: Alicia Martorell. Ediciones Cátedra: Madrid, 1997

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa – Tomo III*. (Trad. Roberto Leal Ferreira); Campinas: Papirus, 1997.

ROSENZWEIG, Franz. *La Estrella de la Redención*. (Trad: Miguel García-Baró). Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.

RIUS, Mercè. *T.W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad*. Barcelona: Editorial Laia, 1985

ROUANET, Sergio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia. das Letras, 1987.

_____. *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel*. (Trad. Ricardo Ibarlucía y Laura Carugati) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1998

SELIGMANN-SILVA, M. A história como trauma. In: *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Ed. Escuta, 2000.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Razões Plurais: Itinerários da racionalidade no século XX: Adorno, Bergson, Derrida, Levinas, Rosenzweig*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. *Totalidade & Desagregação – sobre as fronteiras do pensamento e suas alternativas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. (Trad: Lilyane Deroche-Gurgel) Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

ZWEIG, Stefan, *O Mundo que eu vi*. In: *Obras Completas de Stefan Zweig – Tomo XV* (Trad: Odilon Gallotti) Rio de Janeiro: Ed. Delta S.A., 1953