

Universidade de São Paulo  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Doutoramento em Filosofia

**Relatório final**

**A teoria da sociedade capitalista nas passagens de Walter  
Benjamin: As teses de 1940 e as lutas de classes do século XIX**

Pesquisador: João Emiliano Fortaleza de Aquino

Supervisor: Paulo Eduardo Arantes

Período do Estágio Pós-doutoral: 01.10.2009 a  
30.09.2010

São Paulo

2011

*Assumi poderosamente a negatividade de meu tempo que, ainda por cima, me é muito próxima. Não possuo o direito de combatê-la, mas sim, em certa medida, tenho o direito de representá-la.*

Kafka, *Diários íntimos*

## **I Introdução**

A proposta inicial de minha pesquisa foi a de uma articulação sistemática da concepção benjaminiana do capitalismo, ou seja, da teoria crítica da sociedade capitalista de Walter Benjamin. Tratava-se de situar e articular os elementos dispersos da experiência social do século XIX, considerado por Benjamin como uma época áurea do desenvolvimento capitalista (1848-1872), com base nas categorias de caráter fetiche da mercadoria e de reificação. O problema indicado no projeto era, então, o da determinação sistemática da aparência do capital; isto é, a articulação, nas condições da segunda metade do século XIX, da produção e da reprodução do capital com a aparência imediata das trocas de equivalentes (mercadoria e dinheiro), tal como esta se apresentava nos diversos fenômenos objetivos e subjetivos estudados por Benjamin. Com efeito, propus-me a pensar como se articulavam à essência da reprodução capitalista os fenômenos aparentes da arquitetura, da (re)organização das ruas, do surgimento do *intérieur* e do homem privado, do maquinismo e do trabalho repetitivo, da consciência naturalista-mecanicista acerca da história e dos eventos históricos, do reformismo do movimento operário etc., com base nas categorias da interpenetração do antigo e do novo e da repetição do eternamente igual. Considerava então a categoria da aparência em duplo sentido: enquanto aparência (*Erscheinung*) no sentido marxiano do termo, isto é, como aparição e manifestação do capital, pois se trata da esfera da circulação mercantil simples, da troca de equivalentes, e enquanto aparência (*Schein*) esteticamente visível, sensorialmente perceptível. Toda a questão é que, para Benjamin, a aparência (*Schein*) da vida social passou a se identificar com a aparência sistêmica (*Erscheinung*) do capital, graças justamente ao imenso desenvolvimento das forças produtivas e à consequente expansão das relações sociais de produção capitalista na segunda metade do século XIX, daí justamente a base empírica de seu projeto de pensar a visibilidade (*Anschaulichkeit*) e a imagem (*Bild*) na história (i.e., em sua pesquisa histórica sobre o século que lhe é anterior).

Com as categorias de interpenetração do antigo e do novo e do eterno retorno do mesmo, Benjamin articula o caráter de fetiche da mercadoria às descobertas da psicanálise, concebendo as relações fetichistas como estrutura arcaica (*eo ipso*, inconsciente) das atividades, relações e formas de consciência práticas cotidianas dos indivíduos e das classes sociais, estrutura essa que se expressa em suas mais diversas formas. Se a arquitetura da segunda metade do século XIX faz interpenetrar os novos meios de produção, baseados no ferro, com as formas aparentes arquitetônicas herdadas da Grécia, tal ocorreria pelos mesmos motivos que também levam o movimento operário a conceber a revolução social a ser feita como o cumprimento da revolução burguesa de 1789. Trata-se aí sempre da imposição de uma estrutura arcaica que aprisiona a si o presente, estrutura essa que, segundo a tese materialista esposada por Benjamin, se impõe com base na forma mercadoria (ou melhor, forma capital), de modo que o vivo e o vivido permanecem dominados pelo morto, sendo esta uma característica da própria forma social como a vida é então presentemente organizada. Essa concepção sobre a consciência social material do século XIX incide nas reflexões benjaminianas sobre a história de duas formas: uma, na apreciação crítica da falsa consciência histórica do século XIX, parte de sua consciência social reificada; outra, na discussão também no plano da teoria da história acerca da relação do seu presente (o século XX) com o passado recente (o século XIX), em consequência da relação de sua pesquisa sobre o século anterior com a intervenção prática (política) no próprio século em que vive e age o historiador materialista, questão esta que ele expressou – como veremos melhor a seguir – com a palavra-de-ordem da passagem “do olhar histórico ao olhar político”.

Assim, uma conclusão a que o desenvolvimento desta pesquisa chegou, logo em seu início, e que a orientou inteiramente, é que a investigação benjaminiana sobre a aparência social do alto-capitalismo, investigação esta que tem como base uma caracterização mais geral do desenvolvimento capitalista na segunda metade do século XIX, se articula logo de início com uma teoria da história, de modo que uma e outra, teoria social e teoria da história, se imbricam. Essa imbricação se explica porque, logo de partida, trata-se, para Benjamin, de buscar entender o século XIX a partir de (e com base em) um momento histórico bem preciso, aquele que, no primeiro *exposé*, ele nomeia de “estremecimento da economia mercantil”, os anos 30 do século XX, sendo

este o lugar histórico unicamente a partir do qual o século XIX pode ser criticamente interpretado.

Assim, o presente relatório tem como ponto de fuga essa discussão sobre a história, compreendendo que uma reflexão sobre os aspectos metodológicos do trabalho das passagens, única via de uma apreensão sistemática da teoria crítica da sociedade ali exposta (tal como me propus no projeto que deu origem ao estágio pós-doutoral ao qual se reporta este relatório), tem no seu centro justamente essa relação histórico-política da primeira metade do século XX com a segunda metade do século XIX. Determinando melhor o enfoque preciso com base no qual desenvolvo a exposição dos resultados a que pude chegar na pesquisa de que presto contas no presente texto, a questão que me aparece concretamente aí – na discussão sobre a concepção benjaminiana da história – é a das *repercussões retrospectivas*, sobre o conjunto do *Livro das passagens*, das teses intituladas *Sobre o conceito de história* (1940). Em princípio, essas anotações metodológicas podem ser consideradas como a realização dos planos de Benjamin de elaborar, em analogia com “o livro sobre o barroco [, que] mobilizava sua própria teoria do conhecimento, também [uma teoria do conhecimento] para as *Passagens* em uma proporção pelo menos igual [...]”.<sup>1</sup> De fato, quando escreve a Adorno, no início de 1940, sobre a redação dessas notas, ele assim as define: “Acabo de terminar um certo número de teses sobre o conceito de história. Por um lado, essas teses se aplicam às visões que se encontram esboçadas no capítulo 1 do ‘[Eduard] Fuchs’. Por outro, devem servir como base teórica para o segundo ensaio sobre Baudelaire”.<sup>2</sup> Naturalmente, não se deve inflacionar teoricamente o alcance de algo como a concepção benjaminiana da história, tratando-a como a uma filosofia da história universal, cujas categorias e

---

<sup>1</sup> Benjamin, carta a Scholem, em 20 de maio de 1935 (*Correspondance*, 2 tomos. Trad. G. Petitdemange. Paris: Aubier Montaigne, 1979).

<sup>2</sup> Benjamin, carta a Adorno, em 22 de fevereiro de 1940 (cito-a aqui conforme a tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, em Löwy, M. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*. Uma leitura das teses “Sobre um conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 33). O primeiro ensaio sobre Baudelaire (*A Paris do Segundo Império em Baudelaire*), ele o concebeu como um “modelo” (*Vorbild*) do *Paris, capital do século XIX* (segundo diz em carta a Horkheimer, em 28 de setembro de 1938); tendo sido censurado por Adorno e Horkheimer, Benjamin elaborou ainda um segundo ensaio sobre Baudelaire, intitulado justamente *Sobre alguns temas em Baudelaire*. O “segundo ensaio sobre Baudelaire” a que se refere nessa carta seria na verdade um terceiro, não se sabendo se daria continuidade ao censurado ou ao aceito pela direção do Instituto de Pesquisa Social.

inflexões conceituais dizem respeito a qualquer época e lugar; antes, deve-se compreendê-la em (i.e., mantê-la restrita a) sua pesquisa sobre o século XIX (e, portanto, sobre a relação do século XX com o século XIX), enquanto empreendimento teórico crítico da sociedade capitalista, não podendo suas categorias ser retiradas sem danos desse ambiente que lhe é próprio e estendidas a outras abrangências (e outros usos). Ora, a hipótese principal a que pude chegar em minha pesquisa é a de que as discussões teórico-metodológicas expressas nas teses de 1940 sobre o conhecimento histórico se constituem não numa introdução gnosiológica ao conjunto de anotações que constituem o *Livro das passagens* (sumariamente apresentadas em seus dois *exposés* [1935 e 1939], apesar de estes precisarem ser analisados separadamente), mas sim, *de certo modo*, num novo ponto de partida, particularmente manifesto na proposta de constituição de uma “tradição dos oprimidos”. Esta proposição expressa no plano da teoria da história uma nova direção política no projeto de pesquisa de Benjamin, uma direção que considero muito mais adequada às reflexões teóricas sobre a história que, já bastante desenvolvidas nas anotações de que se constitui o *Livro das passagens*, podem assumir, com base nas teses de 1940, uma articulação melhor resolvida. De maneira simples e direta: penso que até o final dos anos 30 Benjamin busca conciliar sua concepção materialista de história, desenvolvida tendo em vista sua pesquisa sobre o século XIX e em diálogo com os impulsos filosóficos mais renovadores e antidogmáticos surgidos na onda da Revolução Russa (Lukács, Korsch, Bloch), com uma concepção política próxima à Terceira Internacional, cujo marxismo, contudo, permaneceu no plano filosófico em tudo devedor do marxismo oficial da Segunda Internacional. Assim, até próximo de 1940 – portanto, mesmo no *Baudelaire* e até no *exposé* de 1939 – há uma contradição entre a orientação política sob a qual ele desenvolve sua pesquisa e a direção teórico-metodológica que faz acompanhar àquela mesma orientação, de modo que em *Sobre o conceito de história*, graças a uma nova visão política aí expressa, há uma liberação teórica dos aspectos mais renovadores das anotações do *Livro das passagens*.

Com base nas posições politicamente mais avançadas das teses de 1940, dei atenção a um elemento político que me pareceu central, debruçando-me sobre a avaliação benjaminiana do movimento operário do século XIX, tal como aparece no *Livro das passagens*, particularmente no *exposé* de 1935 (e, insisto, mesmo no *exposé*

de 1939 e no *Baudelaire*). Em geral, nesses textos, as lutas de classes do século XIX são politicamente vistas segundo uma perspectiva evolucionista que caracteriza o marxismo tanto da Segunda quanto da Terceira Internacional. O escopo dessa avaliação é a valorização de uma determinada situação política presente, concebida como mais madura e adequada à revolução do que a do século anterior. O que chama atenção é que, contudo, na elaboração teórica dessa relação do presente com o passado recente há, como procuro mostrar neste relatório, desde a chamada fase inicial (1928 a 1935), uma rica discussão teórica sobre a história, cuja melhor promessa é justamente a crítica do evolucionismo; nessa discussão já há elementos fundamentais da teoria crítica da história que aparece nas teses de 1940. Mas somente quando, nessas teses de 1940, Benjamin rompe com a avaliação política que até então sustenta sobre o movimento operário do século XIX, ruptura que parece ser também, e antes de tudo, com sua própria concepção política presente quanto ao século XX, é que os elementos mais avançados, renovadores e antidogmáticos do *Livro das passagens* se liberam numa nova configuração, em cujo núcleo se encontra uma determinada concepção política capaz de articular, dessa vez sem contradições, a reivindicação de uma “tradição dos oprimidos” e a proposição de que o “sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente”. Se essa hipótese for verdadeira, *Sobre o conceito de história* não pode ser tomado como uma introdução ao *Livro das passagens*, tal como o temos, e não apenas porque um e outro permaneceram interminados, mas sim porque o que nas teses é anunciado não é completamente encontrado no trabalho de pesquisa até então desenvolvido. Elas permitem, sem dúvida, ler “a contrapelo”, do fim para o começo, as anotações preparatórias ao *Livro das passagens*, segundo um critério tomado do último escrito; é que as anotações de que se constitui o *Livro das passagens* não preparam suficientemente as teses de 1940, nem podem ser inteiramente legitimadas por estas, embora possam – com base em *Sobre o conceito de história* – ser interpretadas, parcialmente validadas e em sua maioria excluídas ou consideradas indiferentes.

Em seu excelente *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*, Michael Löwy apresenta uma interpretação próxima desta que aqui pretendo desenvolver, pois também indica um processo de distanciamento de Benjamin da política do movimento chamado comunista, distanciamento este que tem consequências no plano teórico. Suas considerações se situam no plano mais geral da teoria da história, particularmente a

respeito da crítica do progresso: segundo ele, teria havido um “parêntese progressista” no pensamento benjaminiano entre 1933 e 1935, período que se fecharia a partir de 1936, particularmente com a redação do ensaio sobre Eduard Fuchs (publicado em 1937), base, como Benjamin mesmo o diz, das teses de 1940; de modo que, segundo Löwy, “a partir de 1937-1938 Benjamin claramente toma distância em relação à variante stalinista do comunismo”.<sup>3</sup> O ponto culminante dessa tomada de distância ter-se-ia dado com “o pacto germano-soviético, o começo da segunda Guerra Mundial e a ocupação da Europa pelas tropas nazistas”.<sup>4</sup> Em minha pesquisa não encontrei elementos, *na plano da teoria da história*, de algo que se possa chamar de um “parêntese progressista” no pensamento benjaminiano, e justamente porque as reflexões teóricas sobre a relação histórica do presente com o passado próximo – reflexões essas anti-historicistas e anti-evolucionistas – já estão, como procuro mostrar, em grande parte articuladas desde o início da pesquisa de Benjamin e claramente expressas no conceito de imagem dialética que aparece no *exposé* de 1935. Segundo minha hipótese, a mudança de orientação política – para cuja compreensão são fundamentais os elementos apresentados por Löwy<sup>5</sup> – resulta, nas teses de 1940, numa nova valorização do movimento operário do século XIX, do seu entusiasmo e energia, dos elementos antagonistas ali desenvolvidos (em geral desprezados na avaliação política que dele Benjamin faz anteriormente), com menos esperança no século XX e, portanto, com mais necessidade de abrir o presente através do inacabamento do passado. É com fundamento nessa nova avaliação do movimento operário do século XIX que ocorre uma rearticulação das posições teórico-metodológicas sobre a história, que, contudo, já estavam presentes desde o início de sua pesquisa, uma rearticulação que as confirma e as configura numa nova visão política.

Neste relatório, com base no *Livro das passagens*, [II] retomo os traços principais do projeto que Benjamin leva à frente nos anos 30, com o objetivo de demonstrar a relação entre a teoria crítica do capitalismo do século XIX e suas reflexões sobre a história (busco com isso argumentar em favor da hipótese de que, desde o início

---

<sup>3</sup> Löwy, M. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*, p. 31.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>5</sup> Löwy apresenta, além da profunda decepção com o pacto entre a Alemanha nazista e a URSS stalinista, as considerações críticas de Benjamin ao regime totalitário de Stalin.

da pesquisa, já há em termos de teoria da história posições anti-evolucionistas, críticas do progresso e do método historicista); em seguida [III a)] faço uma análise crítica do *exposé* de 1935, tomado aqui como expressão das posições políticas e metodológicas do seu projeto de pesquisa (com o objetivo de fazer a crítica da avaliação do movimento operário ali apresentada); somente ao final [III b)] contraponho aos cadernos e *exposés* do *Livro das passagens* as rupturas operadas pelas teses de *Sobre o conceito de história*.

## II Teoria social e teoria da história

### II.1 Interpenetração, continuidade e descontinuidade

Como apresentado no projeto em que esta pesquisa foi proposta, Benjamin pensa os traços materiais da experiência social do século XIX como figurações oníricas de um corpo coletivo, comparáveis às dos estímulos somáticos orgânicos internos de um indivíduo que sonha; e se apresentam também ali como imagens oníricas, delirantes, a serem interpretadas, porque – tal como no sonho do indivíduo – ganham figuração e são imageticamente acentuadas pelo deslocamento da intensidade de outra fonte mais importante (no caso do sonho individual, os desejos inconscientes; nos fenômenos estudados por Benjamin, a forma mercadoria). Freud concebe os sonhos essencialmente como um “substituto [equivalente ou compensação, *Ersatz*] da cena infantil, modificada pela transferência para o recente”; daí por que “o desejo que é apresentado num sonho precisa ser um desejo infantil”.<sup>6</sup> O sonho do indivíduo é, repetidamente, a cada noite, a satisfação do mesmo desejo inconsciente, através das experiências diurnas recentes que, guardadas no pré-consciente, se expressam imageticamente ao aparelho perceptivo graças à força que se lhes emprestam os desejos arcaicos. Os resíduos diurnos, recentes, retornam sob a forma de imagens oníricas, apenas porque nelas, e por meio delas, a força arcaica dos desejos consegue fugir à censura e ganhar forma figurativa (e justamente nessa forma imagética satisfazer-se alucinatoriamente no aparelho perceptivo). Desse modo, a experiência recente é, no sonho, dominada pelo arcaico, cuja satisfação imagética e alucinatória constitui o quadro em que aquele pode retornar

---

<sup>6</sup> Freud, S. *A interpretação dos sonhos*. Obras Psicológicas Completas de Freud, vol. IV. Trad. bras. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1987, respectivamente, p. 500 e 506, trad. levemente modificada; *Die Traumdeutung*. Sigmund Freud Studienausgabe, Band II. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1972, p. 522 e 528.

sem o crivo da repressão do estado de vigília. Para Freud, se o desejo arcaico é, por força do processo de civilização, efetivamente recalcado, as aspirações cotidianas são apenas reprimidas e, portanto, guardadas no pré-consciente, de onde podem mais facilmente retornar ao aparelho perceptivo; mas o sonho não é movido pelas aspirações diurnas (que não teriam, segundo Freud, força para produzi-lo), mas sim pelo desejo arcaico inconsciente, que fortalece, intensifica aquelas aspirações, para através delas encontrar expressão figurativa.

Ora, Benjamin sustenta, quanto ao sonho coletivo, ao lado dessa determinação arcaica e infantil salientada por Freud, outra concepção de sonho: este seria também uma expressão desiderativa voltada ao futuro. No sonho coletivo, haveria um “momento teleológico”, pelo qual “o sonho empurra-se, impele-se no despertar [*Erwachen*]” (1<sup>o</sup> *exp.*, VI).<sup>7</sup> Uma das epígrafes do 1<sup>o</sup> *exposé*, tomada de Jules Michelet, diz: “Cada época sonha a seguinte”. É esse lado não-infantil do sonho coletivo do século XIX que deve ser agarrado e interpretado pela geração que se torna adulta no século XX.<sup>8</sup> Esta concepção prospectiva do sonho coletivo é fundamental a todo o método do projeto das passagens e é um dos momentos da pretendida “valorização filosófica” do surrealismo, inseparável de sua “superação”.<sup>9</sup> Em *Les vases communicants*, a tese central de Breton é precisamente a de que “o sonho [...] me compromete a eliminar e, pode-se dizer, elimina para mim a parte conscientemente menos assimilável do passado”, sua importância para a vida prática sendo exatamente a do “movimento no sentido mais elevado do termo, quer dizer, no sentido puro da contradição real que conduz para a frente”.<sup>10</sup> Se, com Breton, ele não concebe o sonho – enquanto sonho coletivo, entenda-se – apenas como nova vivência de uma cena infantil, como diz Freud acerca do sonho do indivíduo, Benjamin não desconsidera, contudo, este lado infantil, arcaico da experiência onírica

---

<sup>7</sup> As citações das notas das *Passagens* serão cotejadas – e, quando necessário, modificadas – com a edição alemã do *Passagen-Werk* e receberão suas referências, entre colchetes, no corpo do texto, indicados aí a letra do caderno e o número do fragmento; já as citações dos *exposés* terão suas referências feitas entre parênteses, com a indicação em algarismo romano da parte citada.

<sup>8</sup> A tarefa da interpretação bejaminiana seria “arrancar este núcleo utópico do estado onírico no qual se encontra, traduzi-lo em linguagem ciente e ação revolucionária”. (Pezzella, M. *Il volto de Marilyn: L'esperienza del mito nella modernità*. Roma: Manifestolibri, 1996, p. 101).

<sup>9</sup> Sobre a “valorização filosófica” e a “superação” do surrealismo, ver cartas a Adorno, 31.05.1935, e a Scholem, 09.08.1935.

<sup>10</sup> Breton, A. *Les vases communicants. Œuvres complètes*, t. II. Paris: Gallimard, 1992, p. 135.

no que concerne também à época; daí precisamente a importância de sua categoria do Despertar e de sua analogia entre a historiografia materialista e a interpretação (*Deutung*) no sentido freudiano. As formas coletivas oníricas do século 19 são, diz Benjamin, “se bem interpretadas, da mais alta importância prática: elas nos fazem ver o mar sobre o qual navegamos e o rio de onde somos desprendidos” [K 1a, 6]. Essa interpretação porta, assim, uma duplicidade de sentidos: ela é “crítica” (entre aspas) do século 19, pois pretende interpretar seus desejos prospectivos, crítica (sem aspas) “de seu historicismo narcótico, de sua busca por máscaras, onde se esconde, no entanto, um sinal da verdadeira existência histórica, o qual os surrealistas como pioneiros interceptaram” (*idem*). A tarefa da interpretação crítica seria, pois, decifrar este sinal; seria, parafraseando e corrigindo Breton, eliminar a parte do passado que, para a consciência *desperta*, é menos assimilável, recolhendo conscientemente o que nele se move prospectivamente.

Ora, é a interpenetração reificada do antigo e do moderno, ou do arcaico e do presente, própria às relações capitalistas que, pela aproximação que Benjamin faz entre marxismo e psicanálise, entre interpretação do sonho e trabalho do historiador materialista, lhe possibilita pensar e propor outra concepção de história, na qual se encontra outra forma de interpenetração, a do Outrora (*Gewesen*) com o Agora (*Jetzt*), do mesmo modo fundada na descontinuidade e na intermitência da experiência social do capitalismo. Não é possível argumentar longamente em favor dessa leitura, embora ache que o desenvolvimento posterior desta exposição apresente os elementos suficientes para compreendê-la, mas a discussão de Benjamin sobre o problema da memória histórica não parece amparar-se nas suas próprias reflexões sobre a experiência (*Erfahrung*), a narração (*Erzählung*) e a forma de memória (*Erinnerung*) tradicionais, mas, sim, na superação histórica delas, superação esta realizada pelas atuais relações capitalistas de produção, sobre as quais precisamente afirma: “É o mundo da estrita descontinuidade [...] o Um e o Mesmo atravessado por inumeráveis intermitências” [G°, 19]. Graças ao fim da uniformidade da tradição, nas modernas condições de produção capitalista, que constituem uma experiência social descontínua e intermitente, na interpenetração do antigo e do novo na novidade, ou do arcaico e do moderno na modernidade, é possível estabelecer, com base na crítica do presente, uma relação verdadeiramente histórica do Outrora com o Agora, uma relação que, reabrindo o

passado, mobilize suas energias revolucionárias inacabadas e recalçadas em favor da transformação desse mesmo presente. Por isso mesmo, o método psicanalítico, que recusa a unidade psíquica, pode ser trazido para o materialismo histórico, mas o pode unicamente com base nas próprias características da sociedade moderna, cujas formas de experiências e de consciência sociais estão marcadas pela descontinuidade: “É um dos pressupostos implícitos da psicanálise que a contraposição contrária [*konträre Gegensatzstellung*] do sonho e da vigília [*Wachen*] para os homens ou em geral para as impressões empíricas da consciência não tem nenhum valor, mas sim cede [lugar] a uma infinita variedade de estados da consciência, que são todas determinadas através do grau de estado de vigília [*Wachheit*] de todos os centros espirituais e corporais. Tem-se que transferir do indivíduo ao coletivo esse estado completamente flutuante de uma consciência dividida sempre de muitas maneiras” [G°, 27].

Assim, é possível opor à interpenetração arcaizante e mítica entre presente e passado, sustentada pelas relações sociais reificadas, mas graças à intermitência e descontinuidade históricas produzidas por essas mesmas relações reificadas, outra forma de interpenetração histórica, uma interpenetração dessa vez dialética entre o Outrora e o Agora, na qual a imagem histórica ocupa um lugar central: “Não é que o passado lança luz sobre o presente ou que o presente lança luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o Outrora encontra o Agora num relampejo, formando uma constelação” [N 2a, 3]. A relação Outrora-Agora deve substituir a relação fetichista novidade-mesmidade própria à circulação da mercadoria em sua natureza arcaica, relação esta que de modo algum é oposta – mas é, ao contrário, essencialmente solidária – à sucessão historicista passado-presente (ou à retrospectção presente-passado, do mesmo modo historicista). O que me parece importante ressaltar é que a relação entre o Agora e o Outrora se apóia na intermitência e na descontinuidade essenciais à própria experiência social capitalista, mas, ao contrário de uma reafirmação da interpenetração arcaico-fetichista do antigo e do novo que a caracteriza (e que produz essa intermitência e essa descontinuidade), o Agora e o Outrora se relacionam num movimento de despertar do sonho coletivo. São categorias que permitem ao historiador materialista ultrapassar a concepção sucessiva, contínua, de passado-presente (como ocorreria na tradição pré-capitalista e, de outro modo, na concepção historicista): “enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, contínua, a relação do Outrora com o Agora presente é dialética:

não é um decurso, mas uma imagem saltitante [descontínua, *sprunghaft*]. Apenas as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é, não arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem” (idem). Assim, é a categoria da imagem que, neste movimento inverso ao decurso historicista do passado ao presente, possibilita ao Outrora, sob a perspectiva do Despertar, reunir-se ao Agora. Noutra fragmento, Benjamin retoma essa relação dialética do Outrora com o Agora na imagem histórica quase nos mesmos termos, acrescentando uma demarcação: “enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do Outrora com o Agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não arcaicas” [N 3, 1].

## **II.2 A superação filosófica do surrealismo e o Despertar histórico**

A temática da relação do projeto benjaminiano – a um só tempo de teoria social e teoria da história – com o surrealismo, relação que implica uma forma de recepção (de distanciamento e proximidade) da experiência e da reflexão surrealistas, deve ser mais bem explorada nesse relatório, pois ocupou, como já ocorrera no próprio projeto, um lugar importante em minha investigação. E o deve, fundamentalmente, porque a posição teórica de Benjamin sobre o surrealismo é parte constitutiva de sua própria elaboração metodológica do trabalho das passagens e, por conseguinte, de sua concepção de história (na qual se inclui, com centralidade, a questão da imagem histórica). Já nas chamadas Primeiras Notas de 1927-1929/30 (integradas depois às anotações da fase inicial do *Livro das passagens*), Benjamin desenvolve uma série não imediatamente articulada de reflexões sobre a história, a concepção do passado e sua relação com o presente. A relação privilegiada com o surrealismo – particularmente com *Une vague des rêves* e *Le paysan de Paris*, de Louis Aragon, e *Nadja*, de André Breton – se demonstra aí pela presença dos conceitos de sonho e imagem onírica, ambos articulados com as principais categorias que Benjamin começa a elaborar naquele momento. O Despertar diz respeito a uma fundamental intenção prática, política, que norteia sua pesquisa sobre as passagens e, teoricamente, tem a ver com sua forma de recepção da psicanálise e da crítica da economia política. Portanto, de um ponto de vista mais imediato, essas notas têm a ver também com o ensaio *Surrealismo: o último instantâneo da inteligência européia*, publicado em 1929. Mas este último ensaio, segundo

Benjamin diz numa carta a Scholem, é apenas um “paravento”, um “biombo” posto diante do trabalho das passagens, tendo sido mantido secreto o que em verdade se oculta por trás dele; este segredo parece dizer, indissociavelmente, tanto da sua relação com o surrealismo quanto do método histórico que ele pretendia desenvolver no trabalho das passagens.

Que o método histórico a ser desenvolvido pelo projeto das passagens exija um enfrentamento teórico com a experiência surrealista, explica-se pela duplicidade da posição do surrealismo frente à modernidade, posição esta que, em si mesma, não é particularmente ambígua: os surrealistas põem-se como “modernos”, no sentido de uma ruptura requerida com o passado e a tradição, e, nesta mesma reivindicação da modernidade, se põem criticamente frente ao “racionalismo absoluto”, ao “reino da lógica” que caracteriza a experiência moderna. Nessa posição, trata-se de reivindicar o moderno contra os constrangimentos da tradição e, no mesmo ato, opor-se aos constrangimentos modernos que aparecem sob a forma da “lógica” e do “racionalismo”. A ambiguidade que daí nasce se inscreve, essencialmente, no recurso ao sonho, à investitura poética posta a partir de um eu solitário, como método de re-significação crítica de um mundo esvaziado de sentido. Lembremos que, em *O camponês de Paris*, Aragon opõe à “lógica” e à “evidência”, o “erro”: este, “sozinho, poderia revelar, àquele que o tivesse encarado de frente, a *fugitiva realidade*”.<sup>11</sup> Esta noção de erro, de *errância*, aparece para Aragon tanto como recusa da reta razão cartesiana quanto como uma reivindicação do sonho; mais ainda, trata-se de, nas experiências de errância, de perambulação pelas ruas e lugares da cidade, fazer o sonho penetrar nas – e misturar-se com as – aparências sensíveis.<sup>12</sup> O que encontramos nesse passo é precisamente o método da investitura poética sobre o sensível, isto é, a busca por tomar o sensível exterior como imagem que vem à consciência (dotada de significado, consciente ou não). São justamente essas imagens investidas poeticamente de sentido que Aragon chama de “mitos”, de “mitologia moderna”. A condição essencial dessa investitura seria a exigência de não se relacionar com o mundo com base numa experiência

---

<sup>11</sup> Aragon, L. *O camponês de Paris*. Trad. bras. Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 38.

<sup>12</sup> Diz ele: “Razão, ó fantasma abstrato da vigília, eu te expulsara já de meus sonhos, e eis-me aqui no ponto em que eles vão se confundir com as realidades da aparência: aqui não há lugar a não ser para mim”. (Idem, p. 40).

recebida, o que tem a ver com a renúncia tanto dos significados da tradição quanto do sentido já posto no cotidiano presente.<sup>13</sup> É isso o que conduz ao “maravilhoso cotidiano”.

Breton, no *Manifesto surrealista* de 1924, retomara já a importância do olhar ingênuo da criança em relação à experiência poética de Paris, cidade que espera por aqueles que lhe vão olhar com o olhar infantil. “Mito”, “mitologia”, “imagem”: no *Manifesto* de Breton estes são termos correlatos da experiência que Aragon reivindica como propriamente moderna. Este diz: “é a vida que faz aparecer aqui essa divindade poética, ao lado da qual tanta gente passará sem nada ver e que, repentinamente, torna-se sensível e terrivelmente obsedante para aqueles que a tenham percebido, desajeitadamente, uma vez. Metafísica dos lugares, é você quem acalenta as crianças, você é quem povoa seus sonhos. [...] Não há um passo que eu faça rumo ao passado em que não reencontre esse sentimento de estranho, que me dominava quando eu era a própria admiração, num cenário em que pela primeira vez chegava-me a consciência duma coerência inexplicada e de seus prolongamentos em meu coração”.<sup>14</sup> Nas perambulações pelas passagens do século 19, por seus corredores e escadas, Aragon se depara com imagens poéticas, fugidias como as próprias passagens em demolição próxima. Nessas deambulações se depara com o passado sob a forma do estranhamento, do distanciamento crítico do presente, produzindo desse modo imagens poéticas, imagens de uma mitologia moderna. A experiência da “Passagem da Ópera” é apresentada por Aragon precisamente nesses termos da investidura poética, na qual mitos modernos podem ser percebidos, mas que só o são unicamente nessa experiência da precibilidade.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> “A cada dia modifica-se o sentimento moderno da existência. Uma mitologia se tece e se desenlaça. É uma ciência da vida que pertence unicamente àqueles que não têm experiência dela [da vida!]”. (Idem, p. 42).

<sup>14</sup> Idem, p. 43.

<sup>15</sup> Diz ele: “Lá onde se persegue a atividade mais equívoca dos seres vivos, o inanimado se reveste, às vezes, de um reflexo de clarões, e mais segredos móveis: nossas cidades são assim povoadas por esfinges desconhecidas que não detêm o passante sonhador se ele não volta para eles sua distração meditativa, esfinges que não lhe colocam questões mortais. Mas caso ele saiba adivinhá-las, então este sábio que as interroga irá sondar ainda, novamente, seus próprios abismos graças a esses monstros sem rosto. A luz moderna do insólito: eis o que doravante irá retê-lo. [¶] Ela reina extravagantemente nessas espécies de galerias cobertas que são numerosas, em Paris, nos arredores dos grandes *boulevards* e que se chamam, de maneira desconcertante, de *passagens*, como se nesses corredores ocultados do dia não fosse permitido a ninguém deter-

Também Baudelaire já reivindicara o método da investidura poética como próprio à poética moderna, método que distinguiria o artista “imaginativo” do artista “realista”:

“[O artista] realista [...], positivista, diz: ‘Eu quero representar as coisas tais como são, ou ainda como seriam, supondo que eu não existo’. O universo sem o homem. E este, o imaginativo, diz: ‘eu quero iluminar as coisas com meu espírito e projetar seu reflexo sobre os outros espíritos’”.<sup>16</sup> Em sua interpretação da poesia baudelairiana, Benjamin tece algumas considerações sobre esse tipo de investidura poética. De início, esta seria algo próprio à poesia aurática: “Experimentar a aura de uma aparição significa investi-la com a capacidade de revidar o olhar”; mas, em seguida, a esse poder de investimento ele faz corresponder a própria atividade poética enquanto tal: “Essa investidura é uma fonte da poesia. Quando o homem, o animal ou um ser inanimado, investido assim pelo poeta, revida seu olhar, lança este olhar na distância; o olhar da natureza desperta sonha e lança o poeta em seu sonho”.<sup>17</sup> Por isso mesmo, para Benjamin, na investidura poética não é o caso de simplesmente opor distanciamento e familiaridade, mas, ao contrário, de identificar uma interpenetração entre ambos, interpenetração esta posta justamente pelo distanciamento do olhar poético: “Olhares poderiam agir de modo mais dominante quanto mais profunda a ausência daquele que olha, ausência que nele foi vencida. Nos olhos que espelham ela permanece inquebrantável. Justamente por isso esses olhos não conhecem nada de longe”.<sup>18</sup> É essa interpenetração de distanciamento e familiaridade que caracterizaria a alegoria baudelairiana, forma de trazer o distante para perto. Por isso, Benjamin termina por dizer que “Baudelaire introduziu na poesia, de forma memorável, o olhar carregado de distância como um olhar familiar”.<sup>19</sup> Em Baudelaire,

---

se por um instante. [...] O grande instinto americano, importado para a capital por um *préfet* do segundo império [Haussmann, 1848-1870], que contribui para cortar regularmente o plano de Paris vai, dentro em breve, tornar possível a manutenção desses aquários humanos que já morreram para sua vida primitiva e que merecem, entretanto, ser olhados como os receptores de diversos mitos modernos, pois apenas hoje, quando a picareta os ameaça, é que eles se transformam efetivamente nos santuários dum culto do efêmero, na paisagem fantasmática dos prazeres e profissões malditas, incompreensíveis hoje, e que o amanhã não conhecerá mais”. (Idem, p. 44-45).

<sup>16</sup> Baudelaire, C. *Salon de 1859*. In: *Œuvres complètes*. Paris: Robert Lafont, 1980, p. 755.

<sup>17</sup> Benjamin, W. *Sobre alguns temas em Baudelaire*, p. 140 (incluindo nota de rodapé), tradução levemente modificada; *Über einige Motive bei Baudelaire*, p. 646-647. (Doravante a edição alemã desse texto será indicada pelas iniciais GS I-2, significando o volume I, livro 2, dos *Gesammelte Schriften* de Benjamin).

<sup>18</sup> Idem, p. 141, tradução modificada; GS I-2, p. 648.

segundo o concebe Benjamin, essa investidura poética já não tem mais nada de aurática. A experiência da aura só pode acontecer no interior da experiência da tradição, na qual o objeto olhado revida o olhar; mas Baudelaire, segundo a análise benjaminiana, inscreve sua poética exatamente no processo histórico da “desintegração da aura”, em que a experiência comunitária tradicional, pré-moderna, deu lugar à vivência do indivíduo isolado das sociedades modernas (a *Erlebnis*).

Como que o contrapondo aos surrealistas, Benjamin afirma que Baudelaire “indicou o preço que é preciso pagar para adquirir a sensação do moderno: a desintegração da aura na vivência do choque”.<sup>20</sup> A experiência baudelaireana do choque se caracterizaria para Benjamin exatamente pela ação consciente que, frente às surpresas e aos inesperados da cidade moderna, “amortece” e “apara” o choque e o impede, em linguagem freudiana, de tornar-se “trauma”. “Baudelaire abraçou como sua causa aparar os choques, de onde quer que proviessem, com seu ser espiritual e físico”, diz Benjamin; sua esgrima poética teria sido uma “resistência, uma defesa ao choque” (*Chockabwehr*).<sup>21</sup> Com base em *Além do princípio do prazer*, de Freud, Benjamin explica que o amortecimento consciente do choque “emprestaria ao evento que o provoca o caráter de vivência [*Erlebnis*] em sentido estrito”; mas, ao assim fazer, “o tornaria estéril para a experiência poética [*dichterische Erfahrung*]”. Se é assim, então o que tornaria possível a poética de Baudelaire? Segundo Benjamin, justamente “um alto grau de conscientização”, que “despertaria a representação de um plano, que estava em sua elaboração na obra”. Toda a poesia de Baudelaire teria como razão de estado “a emancipação com respeito às vivências”.<sup>22</sup> Encontra-se nessa análise sobre o método alegórico de Baudelaire uma possível contraposição aos surrealistas, que também buscavam, como vimos em Aragon, uma experiência com o “sentimento moderno da existência”; contraposição que se explica com base na crítica que Benjamin dirige ao autor de *O camponês de Paris*. Nas assim chamadas “Primeiras notas” do *Livro das passagens*, Benjamin afirma: “No domínio histórico, nós estamos educados na romântica visão-à-distância. É importante prestar contas da herança imediatamente

---

<sup>19</sup> Idem, p. 141-142; GS I-2, p. 649.

<sup>20</sup> Idem, p. 145, tradução levemente modificada; GS I-2, p. 653.

<sup>21</sup> Idem, p. 111; GS I-2, p. 616.

<sup>22</sup> Idem, p. 110, tradução levemente modificada; GS I-2, p. 614-615.

transmitida. Mas ainda é cedo, por exemplo, para colecionar. Uma consciência [reflexão, *Besinnung*] materialista, concreta do mais próximo é exigida. Uma ‘mitologia’, como diz Aragon, empurra as coisas de novo para longe. Apenas a explicação do que nos é aparentado, do que nos condiciona é importante. O século XIX, para falar como os surrealistas, são os ruídos que intervêm em nosso sonho, os quais nós interpretamos no despertar” [C<sup>o</sup> 5]. Para Benjamin, que escreve essas palavras possivelmente no final dos anos 20 do século passado, o que se faz aí importante é a explicação deste passado mais recente, a segunda metade do século 19, que deve – e unicamente pode – ser “lido” com base nesta posição de um presente marcado pela crise do desenvolvimento econômico anterior. Somente a este presente de crise se torna possível a leitura das imagens do passado mais recente, isto é, somente quando um determinado movimento histórico atingiu, neste presente, seu “ponto crítico” [N 3,1]; mas tais imagens se tornam aí legíveis também somente graças ao interesse que, por elas, tem este presente que as lê [K 2, 3].

Observemos que esse fragmento C<sup>o</sup> 5 apresenta uma crítica à concepção romântica da história, que, segundo Benjamin, constitui uma “visão-à-distância”, sendo o problema da posição de Aragon na sua figuração da experiência com o passado recente (as paisagens em vias de destruição e esquecimento) justamente o de ser solidário com essa concepção romântica. Essa solidariedade se manifesta na proposição de uma mitologia, que, enquanto tal, “empurra as coisas de novo para longe”; e “de novo” porque, segundo Benjamin, reporia a posição romântica. Em contraponto, Benjamin exige uma “reflexão/consciência materialista, concreta, do mais próximo”. Mas em que sentido a “mitologia moderna” de Aragon empurraria as coisas para longe, ao invés de pô-las em relação com o que nos é mais próximo, com o que nos condiciona? Se se leva em consideração a radical filiação da experiência surrealista à modernidade, ainda que seja uma filiação que se mantenha socialmente crítica, o que significaria este “empurrar as coisas para longe”? A resposta a essa questão parece estar no último período do fragmento, quando Benjamin, buscando ater-se – “como os surrealistas” – aos “ruídos que intervêm em nosso sonho”, afirma a necessidade de os interpretarmos no “despertar”. O caráter romântico (passadista) da mitologia proposta por Aragon estaria, segundo nossa hipótese de leitura, em não se colocar a necessidade da interpretação das imagens oníricas, bem como a própria necessidade de saída do

sonho pelo Despertar, tarefa histórica da qual Baudelaire estaria mais próximo em seu esforço consciente de apagar os choques. Essa hipótese de leitura parece ser confirmada por outro fragmento, em que Benjamin escreve: “Enquanto Aragon persevera no domínio do sonho, deve ser considerada aqui a constelação do Despertar. Enquanto em Aragon *permanece* um elemento impressionista – a ‘mitologia’ – [fazer responsável este impressionismo por muitos filosofemas sem teor do livro – WB], trata-se aqui de uma dissolução [*Auflösung*] da ‘mitologia’ no espaço da história. Isso, contudo, apenas pode acontecer através de um despertar [*Erweckung*] de um saber ainda-não-consciente do Outrora” [H<sup>o</sup>, 17]. Assim, parece ser a supervalorização surrealista do inconsciente e do sonho, ou da natureza onírica das imagens, o que – diferentemente do que ocorre com Baudelaire – “empurraria as coisas de novo para longe”, afastando-nos do “que nos condiciona”.

### **II.3 O problema do passado mais recente: do olhar histórico ao olhar político**

No *exposé* de 1935, Benjamin sintetiza num único parágrafo uma concepção presente em diversos fragmentos do *Livro das passagens* sobre a relação entre as relações monetário-mercantis e a constituição de uma falsa consciência histórica, cuja maior expressão é o esquecimento do passado mais recente. Ele escreve: “À forma do novo meio de produção, que no começo ainda é dominado pela [forma] do antigo (Marx), correspondem na consciência coletiva imagens nas quais o Novo [*Neue*] se interpenetra com o Velho [*Alt*]. Essas imagens são imagens do desejo e nelas o coletivo busca tanto superar [*aufheben*] como transfigurar [*verklären*] a imperfeição do produto social assim como os defeitos da ordem social de produção. Ao lado disso, emergem nessas imagens do desejo a expressa aspiração a afastar-se do envelhecido [*Veraltete*] – que quer dizer, porém: do passado mais recente [*Jüngstervergangene*]. Essas tendências remetem a fantasia imagética, que ergue seu impulso pelo Novo, de volta ao passado primevo [ou arquipassado, *Urvergangene*]” (1<sup>o</sup> exp., I).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Modifiquei um pouco a tradução brasileira, pois me parece que “passado primevo” ou “arquipassado” (para *Urvergangene*) mantém melhor o sentido do prefixo alemão *Ur-*, que corresponde exatamente à expressão grega *arkhé*; deste modo, significa não simplesmente o mais antigo, o “mais remoto” (como está na tradução brasileira), mas antes de tudo o arcaico, o que permanece fora do tempo histórico conhecido e que, no entanto, se manifesta nele com base

Nesta passagem, Benjamin retoma de modo concentrado algumas de suas teses fundamentais sobre o desenvolvimento capitalista do século XIX. A primeira é a de que: “O século não soube responder às novas virtualidades técnicas com uma nova ordem social. É por isso que a última palavra coube às mediações enganosas do Antigo e do Novo, que estão no coração das fantasmagorias” (2º *exp.*, Conclusão). Tal como ele o retoma nessa passagem do *exposé* de 1939, trata-se aí da formulação materialista que concebe, no desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo, uma preparação material para uma nova forma de relações sociais. A base mais geral da interpenetração entre o arcaico e o moderno, o antigo e o novo, na sociedade produtora de mercadorias seria justamente, segundo Benjamin, a dominação do novo meio de produção pela forma social do antigo; essa fórmula quer dizer, em linguagem materialista mais tradicional, a relação contraditória entre as forças produtivas em um determinado nível de desenvolvimento e a permanência das relações sociais capitalistas, da forma-mercadoria, como base da vida social. A segunda tese diz respeito justamente à natureza onírica das imagens, que, sob a forma dos mais diversos fenômenos da vida cultural e social, se apresentam, para Benjamin, como imagens do desejo. Enquanto imagens do desejo, essas imagens são – como podemos dizer simplesmente de toda imagem – ambivalentes, ambíguas; no caso considerado por Benjamin, elas tanto “transfiguram” (ou “glorificam”, *verklären*) a experiência social quanto expressam o desejo de superar (ultrapassar, suprimir, *aufheben*) essas mesmas relações sociais (e aqui se expressa justamente as naturezas arcaica e utópica do sonho coletivo, segundo o concebe Benjamin). Essa ambivalência das construções sociais do século XIX, bem como do desejo coletivo inconsciente que nelas se manifesta, expressa a ambivalência da própria consciência social que, não sabendo fazer um uso emancipatório de seus poderes materiais, se exterioriza e se objetiva nessas construções; é uma ambivalência cuja base se explicitaria, para Benjamin, na primeira tese acima comentada: o século produziu forças técnicas e econômicas que guardam a possibilidade de uma nova ordem social, mas não soube conscientemente realizá-la.

Além dessas duas primeiras, uma terceira tese também se apresenta, e diz respeito justamente à concepção da história na consciência social da época. Retomo o que

---

nas próprias características desse presente. Nesta imbricação do presente com o arcaico se expressa a presença da teoria psicanalítica na crítica de Benjamin do alto-capitalismo.

exatamente diz Benjamin: “emergem nessas imagens do desejo a expressa aspiração a afastar-se do envelhecido – que quer dizer, porém: do passado mais recente. Essas tendências remetem a fantasia imagética, que ergue seu impulso pelo Novo, de volta ao passado primevo (ou arcaico)”. De modo simples: a consciência coletiva ambivalente, impulsionada pelo mais-novo, se afasta deste passado mais recente para aproximar-se do passado primevo, arcaico. O que encontramos nessa terceira tese é, antes de tudo, uma explicação materialista para a constatação de que, na sociedade produtora de mercadorias, a consciência histórica se encontra cindida entre, de um lado, um passado imemorial, arcaico, e, de outro, a novidade, o mais-novo, de modo que, entre os dois lados dessa cisão, o passado mais recente, envelhecido, justamente porque ultrapassado pela novidade, é esquecido.<sup>24</sup> Contudo, esse esquecimento não conduz a consciência social a um olhar para o presente ou para o futuro; o distanciamento do passado mais recente é tanto um distanciamento do presente quanto um retorno ao passado arcaico, o passado imemorial. O arcaico é, para Benjamin, que segue as conclusões da psicanálise, não apenas algo que se situa num passado remoto, mas aquilo que se reapresenta como permanente, como sempre-sido-aí ou sempre-estado-aí. Lembro uma citação já feita acerca da natureza arcaica das modernas relações capitalistas: “o Sempre-de-novo-Novo não é o Antigo que permanece, ou ainda o Outrora que retoma, mas sim o Um e o Mesmo atravessado por inumeráveis intermitências” [G°, 19]. Em uma das anotações das *Passagens*, Benjamin retoma essa mesma idéia dizendo que o moderno é “o novo na conexão do sempre já presente” [G°, 8]. Esse movimento repetitivo, mítico-arcaico – próprio ao sonho e à dominação que nele há do passado mais recente pelo arquipassado –, caracteriza a experiência social alto-capitalista e, nela, a consciência social sobre a história. Para o coletivo que sonha, diz Benjamin, “flui um curso do acontecimento como sempre o mesmo e sempre mais novo. A sensação do Mais-novo, do Mais-moderno é, assim, igualmente a forma onírica do acontecimento como eterno retorno tudo igual” [M°, 14].

---

<sup>24</sup> Embora este não seja o objeto dessa discussão, tampouco da que Benjamin realiza no texto citado, não se pode deixar de ver aí ambivalência do fascismo, no qual desenvolvimento tecnológico-industrial, produção em massa de objetos de fruição estética e promessa de renovação revolucionária se misturam com atavismo pátrio, característica essa que Benjamin antes localiza na própria produção mercantil-capitalista. Como é sabido, esse será um tema melhor desenvolvido no ensaio sobre a reprodutibilidade técnica.

Nesta crítica da novidade e da modernidade, não há nenhum passadismo; o que aí está em questão não é o passado da tradição pré-capitalista, na sua uniformidade. Antes, é rigorosamente o contrário. Para Benjamin, o que se perde nesse esquecimento do passado mais recente é justamente a atenção para o próprio presente, ao qual o mais recente está intimamente relacionado. Trata-se aqui, pois, de um problema político: o da crítica do presente, o da intervenção prática no presente, crítica e intervenção da qual nos afastamos justamente quando nos distanciamos do passado mais recente. É necessário, por conseguinte, recusar tanto “o sempre-idêntico e sempre-novo” como “o retorno ao arquipassado”, pois na sociedade capitalista eles se imbricam e se interpenetram. O afastamento do passado mais recente se dá, nas relações mercantis, pela dialética da novidade da mercadoria que, ultrapassando o envelhecido, o recentemente ocorrido, reafirma assim o eterno retorno do mesmo: as mesmas relações sociais, a mesma forma-mercadoria. Na dupla recusa do presente e do passado mais recente, se reafirma o passado arcaico, que, na transposição materialista que Benjamin faz das categorias psicanalíticas, se constitui da própria forma-mercadoria, das próprias relações sociais capitalistas. Seria desse modo que as relações capitalistas sintetizariam antagonicamente (mas também, ambigualmente) o moderno e o arcaico na própria novidade.

É essa teoria crítica da consciência histórica aprisionada ao arcaísmo que constitui o pano de fundo da crítica benjaminiana do surrealismo, tal como o vemos em Aragon. A postura aragoniana de superestimação do inconsciente e do sonho se afastaria do trato crítico com o que nos condiciona, o passado mais recente, porque não combateria essa tendência das próprias relações sociais capitalistas, que, em sua interpenetração do moderno e do arcaico, da novidade e do eternamente o mesmo, nos afastam constantemente do presente e, portanto, do passado próximo. Em outros termos, é a subestimação da interpretação consciente da experiência social onírica, cujos ruídos, no entanto, eles valorizam, que coloca os surrealistas numa posição não suficientemente crítica no seu trato com as imagens do passado próximo. Se em Baudelaire encontramos uma dialética na qual o olhar, lançado na distância pelo objeto olhado, traz para perto este mesmo objeto (a rigor, isso constitui a alegoria baudelairiana), em Aragon haveria a permanência do objeto num distanciamento que o impede de vir ao presente – tal como poderia acontecer, a exemplo de Baudelaire, pela ação consciente que intercede no

choque –, mas, ao contrário, como o diz expressamente Benjamin, “empurra as coisas de novo pra longe”.

Referindo-se não mais a Aragon, mas ao *Nadja* de Breton, ao qual considera mais positivamente, Benjamin saúda neste o truque – “seria mais honesto falar em truque do que em método” – de “trocar o olhar histórico sobre o passado por um olhar político”.<sup>25</sup> Essa interpretação ele a expressa com a metáfora de Apollinaire, que compara o poeta a um “porta-chaves feérico”, que convida os túmulos, os mortos, “a entrarem no mundo de hoje”. Baudelaire o faz através da alegoria, que, num esforço consciente, torna o distante algo familiar; já Breton o consegue, nas palavras de Benjamin, porque “está mais perto das coisas de que Nadja está perto, que dela mesma” (quer dizer, Breton está mais perto das coisas do que perto de Nadja, coisas essas que lembram o envelhecido, o passado recente). E explica: “Quais as coisas de que ele está perto? Para o surrealismo, nada pode ser mais revelador que a lista canônica desses objetos. Onde começar? Ele pode orgulhar-se de uma surpreendente descoberta. Foi o primeiro a ter pressentido as energias revolucionárias que transparecem no ‘envelhecido’ [*Veraltetes*], nas primeiras construções de ferro, nas primeiras construções fabris, nas primeiras fotografias, nos objetos que começam a extinguir-se, nos pianos de cauda, nas roupas de mais de cinco anos, nos locais mundanos, quando a moda começa a abandoná-los. Esses autores compreenderam melhor que ninguém a relação entres esses objetos e a revolução. [...] [Breton e Nadja] conduzem à explosão as imensas forças ‘atmosféricas’ ocultas nessas coisas”.<sup>26</sup> Ressalvo: na linguagem cifrada desse artigo-biombo sobre o surrealismo, Benjamin saúda em Breton (em oposição ao que faz com Aragon) a politização do envelhecido, do mais recente passado (ele pressentiu “as energias revolucionárias que transparecem no ‘envelhecido’”). Indicando algo cujo significado só fica claro se pusermos os olhos sobre as “primeiras notas”, Benjamin escreve que no “centro desse mundo de coisas está o mais onírico dos objetos, a própria cidade de Paris”; ao que acrescenta, formulando com mais precisão o que para ele significa “trocar o olhar histórico sobre o passado por um olhar político”: “mas somente a revolta desvenda

---

<sup>25</sup> Benjamin, W. *O surrealismo. O último instante da inteligência européia*. In: *Obras escolhidas*, I, p. 26; *Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz*, p. 300. (Nas notas que seguem a edição alemã desse texto será indicada pelas iniciais GS II-1, significando o livro 1 do volume II dos *Gesammelte Schriften* de Benjamin).

<sup>26</sup> Idem, p. 25; GS, II-1, p. 299-300.

inteiramente o seu rosto surrealista”.<sup>27</sup> Essa revolta, a que os surrealistas se entregaram por inteiros, não seria ainda suficiente se mantida nos marcos da embriaguez (melhor seria dizer, a embriaguez onírica). “Sabemos que um elemento de embriaguez está presente em cada ato revolucionário, mas isso não basta”, diz Benjamin, que acrescenta algumas linhas depois: “De nada nos serve a tentativa patética ou fanática de apontar no enigmático o seu lado enigmático”.<sup>28</sup> O que se tornaria necessário, nesta troca do olhar histórico sobre o passado por um olhar político no presente, seria submeter as ambíguas imagens oníricas à interpretação desperta, ou ainda, “dissolver a mitologia no espaço da história”. Isso quer dizer que o espaço da história é unicamente o presente, o “mundo de hoje”, para o qual os mortos devem ser convidados “a entrar”. Assim somente “o Agora [pode tornar-se] a imagem mais íntima do Outrora” [O°, 81].

A importância teórica de uma história materialista do século XIX, época na qual se teria expressado o “alto-capitalismo”, estaria em que nesse período histórico se constituíra o “passado recente”, precisamente aquele “que nos condiciona” (i.e, aos anos 30 do século XX). Contudo, esse passado recente não se determina enquanto tal cronologicamente, numa proximidade temporal, mas sim porque o presente de Benjamin é, segundo ele mesmo, o da crise da economia mercantil, sendo, portanto, o presente que possibilita a leitura crítica daquele período passado em que o capitalismo, longe ainda desse abalo em que se veria nos anos 30 do século XX, encontrar-se-ia no seu auge. Precisamente porque – pela crise – é o lugar de uma conclusão, ou melhor, de um limiar, de um não-mais-ser, esse é um presente que se constitui num “Agora da recognoscibilidade” [N 3, 1] daquela experiência passada. É para essa relação imagética do Agora com o Outrora, em que este deve, pela imagem, ser trazido ao presente, que a interpretação consciente da imagem é fundamental: ela é a condição do que Benjamin chamou de Despertar histórico.

### **III O passado mais recente: do sonho coletivo à tradição dos oprimidos**

#### **III.1 A crítica de Adorno ao *exposé* de 1935**

---

<sup>27</sup> Idem, p. 26; GS, II-1, p. 300.

<sup>28</sup> Idem, p. 32 e 33; GS, II-1, p. 307.

Na maior parte das anotações que constituem o *Livro das Passagens*, Benjamin desenvolve suas reflexões sobre o passado recente, isto é, sobre o alto-capitalismo do século XIX, pensando-o como um tempo-espço do sonho. É justamente este ponto de partida que embasa sua busca por um uso materialista da psicanálise e, em consequência, aquela contribuição que ele julgava lhe ser própria no interior da discussão marxista da época, a saber, a reflexão sobre a imagem histórica.<sup>29</sup> No *exposé* de 1935, essa idéia que é central às Primeiras Notas e ao conjunto das anotações da fase inicial da pesquisa é ali reafirmada e, de certo modo, aprofundada: a de que há um sonho coletivo, cujas imagens se constituem das várias manifestações da cultura e da vida cotidiana do século, imagens essas que, sendo oníricas, se tornam imagens dialéticas em e pela leitura que delas faz o século seguinte. Essa concepção de imagem onírica e imagem dialética tem por base, como já ressaltai antes, uma transposição do aparato conceitual de interpretação psicanalítica do sonho do indivíduo para a interpretação materialista e social do sonho coletivo, transposição na qual Benjamin mantém insistentemente o uso categorial do “coletivo que sonha”, do “século”, ou ainda, da “época”.

Na crítica que lhe faz por ocasião do debate em torno do 1º *exposé*, Adorno toca justamente nesses pontos, que são tão ligados entre si. Referindo-se à frase de Jules Michelet citada como epígrafe por Benjamin, Adorno identifica três posições que julga “não-dialéticas” (*undialektisch*) na teoria da imagem dialética ali apresentada, a saber: “[1] conceber a imagem dialética como um conteúdo da consciência, ainda que coletivo; [2] ligá-la [a imagem dialética] linearmente, gostaria muito de dizer: em moldes histórico-desenvolvimentistas [*entwicklungsgeschichtlich*] a um futuro enquanto utopia; [3] a concepção da ‘época’ enquanto [concepção] igualmente do sujeito correspondente,

---

<sup>29</sup> Em carta a Adorno de 31.05.1935, Benjamin diz que, graças ao método desenvolvido até então para seu trabalho das passagens, crê ter adquirido “uma posição sólida na discussão marxista. Seria assim simplesmente porque a questão decisiva da imagem histórica é aqui tratada pela primeira vez em toda a sua extensão” (Benjamin, W. *Correspondances*, p. 165; GS, V-2, p. 1118). No *Livro das passagens*, escreve num fragmento algo que bem expressa essa preocupação metodológica: “Um problema central do materialismo histórico a ser finalmente considerado: será que a compreensão marxista da história tem que ser necessariamente adquirida ao preço da visibilidade [*Anschaulichkeit*] da história? Ou: de que maneira seria possível conciliar um incremento da visibilidade com a realização do método marxista?” [N 2, 6].

e em si unificado, a esse conteúdo de consciência”.<sup>30</sup> Essa seria uma concepção da imagem dialética imanente à consciência, concepção que a faria perder não apenas a potência advinda de sua anterior natureza teológica (ressaltada nas Primeiras Notas), mas “com isso também justamente é falhado na contradição [*im Widerspruch verfehlt wird*] aquele movimento social, pelo qual trouxe o sacrifício da teologia”.<sup>31</sup> Retomo a seguir o desenvolvimento dessa crítica, pois creio que ela não passa despercebida a Benjamin e tem consequências no desenvolvimento posterior de sua pesquisa; senão imediatamente, pelo menos no último de seus escritos do projeto das passagens (as anotações *Sobre o conceito de história*).

Como a valorização do movimento social – em favor do qual, segundo Adorno, Benjamin sacrifica a teologia – parece ser, diz o próprio Adorno, um projeto de Benjamin, sua análise visa a demonstrar que o desenvolvimento metodológico trilhado pelo amigo o afastam justamente daquilo que ele buscaria privilegiar, a saber, a experiência histórica do movimento da sociedade nos termos categoriais da contradição (*Widerspruch*) e, como veremos em seguida, das classes sociais. Adorno considera que conceber a imagem dialética sob a forma de sonho é “colocá-la na consciência” (*ins Bewusstsein verlegen*); contudo, diz ele, “o caráter fetiche da mercadoria não é nenhum fato da consciência [*Tatsache des Bewusstseins*], mas sim, [é] dialético no sentido eminente, que ele produz a consciência”. A consequência dessa consideração é, então, “que a consciência ou [o] inconsciente não o [ao caráter fetiche da mercadoria] podem simplesmente reproduzir, mas sim o respondem igualmente com desejo ou angústia”.<sup>32</sup> A crítica de Adorno ao *Exposé* de 1935 se desenvolve então em vista de dois aspectos: um, o caráter consciencial que supostamente Benjamin dá ao conceito de caráter fetiche da mercadoria, quando o toma em analogia com o sonho; outro, e em decorrência, a sua concepção de um sujeito coletivo que sonha. Segundo Adorno, haveria em Benjamin um “realismo da cópia” (*Abbild-Realismus*) do caráter fetichista da mercadoria na consciência, em que a imagem dialética é reduzida ao “modo de percepção do caráter

---

<sup>30</sup> Essa carta de Adorno a Benjamin é publicada tanto na edição francesa das *Correspondances 1929-1940* (1979) quanto na edição alemã dos *Gesammelte Schriften* de Benjamin (1991), daí por que faço aqui uso dessas edições. (Benjamin, W. *Correspondances*, p. 171; GS V-2, p. 1127-1128).

<sup>31</sup> *Idem*, p. 172; GS V-2, p. 1128.

<sup>32</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

fetichista na consciência coletiva” (*Auffassung des Fetischcharakters im Kollektivbewusstsein*), perdendo, por isso mesmo, a concepção da “imagem dialética do século XIX como inferno”.<sup>33</sup> É este tratamento teológico do alto-capitalismo que se perderia na versão imanentista da imagem dialética presente no *Exposé*, imanência da imagem dialética à consciência coletiva que – na interpretação crítica de Adorno – reproduziria imediatamente as relações sociais fetichistas sob a forma do sonho. Adorno estaria disposto a reconhecer a relevância da “imanência da consciência” (*Bewusstseinsimmanenz*), mas, argumenta, “não é dela [*aus ihr*] que pode ser extraído o conceito de imagem dialética, mas sim a imanência da consciência mesma é, enquanto ‘interior’, a imagem dialética para o século XIX enquanto alienação [*Entfremdung*]”.<sup>34</sup> Assim, ao invés de tomar a imagem dialética como imanente à consciência (tal como, sob a forma do sonho, Benjamin supostamente faria), seria preciso tomar a própria consciência como uma imagem dialética, considerando a imanência da consciência às relações fetichistas do século XIX, que a produziriam: “Portanto, segundo isso, não seria [o caso de] colocar a imagem dialética na consciência [*ins Bewusstsein*] como sonho, mas sim, através da construção dialética, exteriorizar o sonho [ao invés de tomá-lo como imagem dialética imanente à consciência] e entender a imanência da consciência mesma como uma constelação do real”.<sup>35</sup>

Feitas essas considerações, que em suma acusam a ausência de uma postura materialista na proposta de pesquisa de Benjamin, Adorno faz sua crítica avançar para o campo da psicanálise, ou melhor, da correção ou não do uso que dela Benjamin faz. Observo que ele já havia considerado que a consciência e o inconsciente não podem reproduzir o fetichismo da mercadoria – reprodução que, na forma de cópia, ele julga haver na proposição benjaminiana do 1º *exposé* –, mas apenas responder-lhe sob a forma do desejo e da angústia.<sup>36</sup> A essa consideração sobre a relação entre o aparato psíquico e as relações sociais, consideração que tem em vista questionar a possibilidade

---

<sup>33</sup> Ibidem; ibidem.

<sup>34</sup> Ibidem; ibidem.

<sup>35</sup> Idem, p. 172-173; GS V-2, p. 1128-1129, entrecolchetes meus.

<sup>36</sup> Essa é uma explicitação metodológica do uso que ele e Horkheimer fazem da psicanálise em suas obras posteriores sobre a indústria cultural e a cultura na sociedade capitalista, uso que, segundo avalia B. Kleiner (1986), instrumentaliza sociologicamente a psicanálise, ao fazer dela uma disciplina auxiliar da análise social, diferentemente do que seria, para Benjamin, o papel da psicanálise, que se situaria na própria teoria materialista do conhecimento crítico da sociedade.

de a superestrutura da sociedade capitalista ser concebida imagetivamente em analogia com o sonho, tal como de fato Benjamin propõe, Adorno acrescenta o seguinte questionamento, que é capital para sua argumentação e para o problema que quero pensar aqui: “quem é o sujeito desse sonho?” Para ele, só é possível falar, pelo menos quanto ao século XIX, do indivíduo (enquanto sujeito de sonhos), “mas de seus sonhos não podem ser lidos imediatamente como imagem [ou cópia, *abbildlich*] nem o caráter fetiche nem seus monumentos”.<sup>37</sup> Em seguida, apresenta resumidamente o que chama de “dois lados da [sua] crítica”: “[1] a partir do processo social, já que se hipostasia imagens arcaicas onde através do caráter mercantil – não justamente em um coletivo arcaico, mas sim no indivíduo burguês alienado – são produzidas [imagens] dialéticas; [2] a partir da psicologia, já que, como diz Horkheimer, o eu de massas [*Massenich*] existe apenas em terremotos ou em catástrofes de massa, quando então a mais-valia objetiva se impõe aos sujeitos singulares e contra eles”.<sup>38</sup> A conclusão a que Adorno chega em seguida é teoricamente fundamental. Após fazer a crítica do conceito de consciência coletiva, que suspeita ser em Benjamin muito próximo do de Jung, Adorno explicita sua própria postura metodológica, qual seja, a de ter como base, ao contrário, a relação entre o indivíduo singular (jamais coletivo) e a sociedade (as relações sociais fetichistas), daí por que se trataria de pensar essa relação nos termos de *respostas* da psique individual às experiências sociais reificadas e não, como supostamente ocorreria em Benjamin, nos de uma reprodução consciencial imediata, imagética, dessas relações fetichistas por um coletivo que sonha. Politicamente, algo importante decorre daí: “Que no coletivo sonhador não permanecem nenhuma diferenças para as classes, [isso] fala claramente e adverte o suficiente” (*Dass im Träumenden Kollektiv keine Differenzen für die Klassen bleiben, spricht deutlich und warnend genug*), diz Adorno.<sup>39</sup> Aqui se fecha todo um ciclo argumentativo, justamente aquele que começa com a advertência de que o abandono da teologia em favor de uma consideração sobre o século XIX no plano de uma história social (ocorrendo isso com base numa concepção da imagem dialética como imanente à consciência) terminaria por falhar em sua apreensão da contradição social. Essa falha agora é determinada: admitir a existência de um sujeito coletivo,

---

<sup>37</sup> Benjamin, W. *Correspondances*, p. 173; GS V-2, p. 1129.

<sup>38</sup> *Ibidem*; *ibidem*.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 174; GS V-2, p. 1129.

sujeito inconsciente de um sonho coletivo, não permite teoricamente pensar essa mesma experiência social em termos de classes sociais. Benjamin falharia em seu próprio propósito de pensar o alto-capitalismo no plano de uma história social de fundamentos materialistas.

Chama a atenção o fato de que, em sua resposta, dada numa carta dirigida não a Adorno, mas à sua esposa Gretel, Benjamin tenha se calado sobre esse importante argumento do amigo. A única passagem da carta que responde a algo da argumentação de Adorno é aquela que se refere à compreensão da imagem dialética: “tanto me parece pertinente determinar com W. a imagem dialética como ‘constelação’, quanto certos elementos dessa constelação assinalados por mim me parecem, no entanto, inalienáveis: são figuras oníricas [*Traumgestalten*]. A imagem dialética não retrata [*malt... nach*] o sonho: nunca estive em minha intenção afirmar isto. Mas ela me parece bem conter as instâncias, as brechas do despertar, e mesmo produzir sua figura a partir dessas brechas como uma constelação produz a partir dos pontos luminosos. Também aqui, portanto, ainda um arco quer ser esticado e uma dialética, vencida: a dialética entre imagem e despertar”.<sup>40</sup> Nessa passagem, Benjamin [1] rebate a acusação de que a imagem dialética seja uma cópia do caráter fetiche da mercadoria, tomado em analogia com o sonho, embora [2] reafirme o caráter onírico das expressões superestruturais das relações sociais fetichistas; para ele, [3] a imagem dialética não é imediatamente a imagem onírica, pois entre as imagens oníricas constitutivas da constelação imanente às relações sociais do século XIX e as imagens dialéticas há, não uma cópia, uma reafirmação positiva dessa experiência social, mas uma distância mediada pelo Despertar, próprio à época presente (o século XX) que lê e interpreta criticamente a experiência passada (o século XIX).

Para a psicanálise, o sonho do indivíduo não é uma produção consciente, embora, em sua fuga da censura, o desejo inconsciente se manifeste à consciência através de imagens apresentadas por intermédio das percepções. Ao tomar o sonho como modelo da aparência social do capitalismo, Benjamin valoriza justamente o caráter inconsciente do trabalho do sonho no indivíduo, caráter inconsciente este que, em sua hipótese teórica, é análogo ao da produção da aparência social sob as relações

---

<sup>40</sup> Idem, p. 186; GS V-2, p. 1139-1140. (Também nesse caso, essa carta de Benjamin a Gretel Adorno, datada de 16.08.1935, é publicada nos seus *Gesammelte Schriften*).

sociais fetichistas, concebidas aí como força social arcaica, inconsciente e, nisso mesmo, portadora de novas relações sociais se consideradas as forças produtivas em que se baseiam e às quais recalam. À primeira vista, portanto, não se justifica a crítica de Adorno de que a analogia da superestrutura capitalista com o sonho significa considerar o caráter fetichista da mercadoria como imanente à consciência, ainda que na forma de uma reprodução ou cópia imediata; é possível, portanto, como advoga B. Kleiner,<sup>41</sup> que nessa crítica escape a Adorno algo da posição metodológica de Benjamin, algo decorrente justamente dessa incorporação da psicanálise ao método materialista e que se distanciaria do modelo mais clássico do materialismo histórico que relaciona o conjunto das expressões superestruturais a formas de consciência. As réplicas de Benjamin a Adorno, expostas na carta a Gretel Adorno, reafirmam justamente essa inclusão do método psicanalítico no método materialista. Contudo, nada é dito aí sobre a importante pergunta acerca do sujeito do sonho e sobre a decisiva consideração de que a concepção da superestrutura em analogia com o sonho coletivo eliminaria, graças ao necessário pressuposto do sujeito coletivo desse sonho, qualquer consideração sobre as contradições do movimento social e das classes sociais.

### **III.2 O movimento operário do século XIX: duas visões em Benjamin**

Assim, parece ser preciso repor a questão de Adorno acerca de quem pode ser o sujeito do sonho, ou melhor, se é legítimo teoricamente se falar em sonho coletivo, já que essa afirmação remete necessariamente à existência de um sujeito social único (o coletivo, a época, o século...), hipótese que, pelo menos em princípio, parece enfraquecer teoricamente uma articulação histórica do século XIX que considere as contradições sociais e as lutas de classes. A questão adorniana se torna necessária tendo em vista a própria pretensão benjaminiana de pensar o século XIX na perspectiva das lutas sociais então desenvolvidas. Ocorre que, ao visitarmos esses documentos (*exposés* e teses), teremos na verdade duas posições acerca dos movimentos sociais no século XIX: enquanto no *exposé* de 1935, com muitas incongruências, permanece ainda uma leitura marxista tradicional (que não é a do próprio Marx) do desenvolvimento do

---

<sup>41</sup> Kleiner, B. L'éveil comme catégorie centrale de l'expérience historique dans *Le Passagenwerk* de Benjamin: « La signification de la psychanalyse pour le sujet de l'historiographie matérialiste », in : Wismann, H. *Walter Benjamin et Paris*. Colloque international 27-29 juin 1983. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

movimento operário, nas teses de 1940 já se apresenta uma ruptura com essa leitura (aproximando-se, em vários aspectos, da de Marx). A hipótese que procurarei desenvolver e demonstrar a seguir é a de que essa mudança de posição sobre o movimento operário do século XIX, que *é antes de tudo uma mudança de posição política quanto ao próprio século XX e aos marxismos (socialdemocrata e bolchevique) então hegemônicos*, é o que leva Benjamin a abandonar, nas teses de 1940, qualquer referência ao sujeito coletivo do sonho e até mesmo à imagem onírica, falando mais antinomicamente numa tradição dos oprimidos. Assim, o discurso em torno do sonho coletivo e de seu sujeito unificado não pode ser entendido, como o faz Adorno, como uma compreensão errada do uso possível da psicanálise pelo materialismo histórico, mas, sim, expressa uma determinada leitura política das lutas de classes do século anterior, uma leitura metodologicamente solidária à do marxismo da Terceira Internacional (portanto, em contradição com seus próprios desenvolvimentos metodológicos), que por sua vez a herda do marxismo da Segunda Internacional, a saber, uma concepção evolucionista do desenvolvimento do movimento operário; do mesmo modo, o abandono dessa interpretação histórica nas anotações de 1940 tem também um significado político, pois nelas Benjamin apresenta teses políticas e de teoria da história que rompem completamente com o anterior esquema de desenvolvimento histórico e, principalmente, com as conclusões políticas que anteriormente tirava da experiência das lutas de classes no século anterior. Assim, essa mudança de posição não é uma mudança teórica abstrata, mas expressa uma démarche política bem concreta, tendo em vista certa experiência política do próprio século XX e, nisso, um distanciamento do chamado movimento comunista internacional. Não se trata, pois, de que Adorno tenha tido razão em 1935 (e, efetivamente, não tinha!), mas de que, em sua argumentação contra Benjamin, coloca uma preocupação do próprio Benjamin (a referências às lutas sociais), constituindo aí um problema teórico (como falar em coletivo sonhador, logo, em sujeito unificado, e ao mesmo tempo em luta de classes?), problema que, contudo, não podia ser resolvido no plano abstrato da teoria (certa relação conceitual entre psicanálise e materialismo histórico, como o pretendia Adorno), mas apenas no plano mais concreto da política, melhor dizendo, com base na concepção do movimento social do século XIX (e, portanto, do próprio século XX, que para Benjamin é o ponto de partida para a interpretação materialista daquele).

### III.2.a O *exposé* de 1935

Em seus traços mais gerais, o *exposé* de 1935 apresenta a experiência do movimento operário do século XIX sob a fórmula teórica do coletivo que sonha, isso quer dizer: sob uma interpretação histórica segundo a qual as contradições sociais e as diferenças de classes, para dizer o mínimo, não estão suficientemente desenvolvidas do ponto de vista da ação e da consciência social do proletariado. Assim, o que aparece na crítica de Adorno como uma crítica situada no plano mais abstrato da teoria, se constitui – no texto de Benjamin – em uma posição política, uma avaliação política, da qual Benjamin tem clara consciência e que ocupa um lugar central na sua avaliação do século XIX e, portanto, no seu projeto de uma história social do século anterior. Assim, sua elaboração teórica da existência de uma época áurea do capitalismo no século XIX, o alto-capitalismo (*Hoch-Kapitalismus*), se sustenta tanto numa tese de história econômica, quanto numa tese de história política (ou social). Ao “imenso desenvolvimento da grande indústria nesses últimos vinte e cinco anos”,<sup>42</sup> “período novo, até então nunca visto, de prosperidade industrial”,<sup>43</sup> de que fala Engels sobre a economia entre 1848 e 1871, Benjamin conjunge, ampliando temporalmente esse período, uma inteira época de comprometimento político do proletariado com o desenvolvimento capitalista, época que iria de 1831 a 1871. É essa tese de história social que se expressa, nos seguintes termos, quase ao final do primeiro *exposé*: “Assim como o *Manifesto Comunista* encerra a época dos conspiradores profissionais, também a Comuna [de Paris, 1871] põe fim à fantasmagoria que domina o primeiro período do proletariado. Ela desfaz a ilusão de que seria tarefa da revolução proletária concluir a obra de 1789 de mãos dadas com a burguesia. Esta ilusão domina a época de 1831 a 1871, da Insurreição de Lyon até a Comuna” (1º *exp.*, V).

Essa tese de história social é, na verdade, uma avaliação política sobre todo um período histórico das lutas proletárias, cerca de quatro décadas, período que vai desde o aparecimento do moderno movimento operário enquanto movimento social com

---

<sup>42</sup> Engels, F. Prefácio à edição alemã de 1872, em Marx, K. Engels, F. *Manifesto do partido comunista*. Trad. bras. de Marcos Aurélio Nogueira e Leandro Konder. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005, p. 42.

<sup>43</sup> Engels, F. *Para a história da Liga dos Comunistas*. Anexo a Marx, K. Engels, F. *Manifesto do partido comunista*, p. 148.

interesses próprios, antagônicos aos dominantes,<sup>44</sup> até a primeira experiência revolucionária temporariamente vitoriosa, em que o proletariado armado de Paris governa a cidade por um pouco mais de dois meses. Essa passagem citada sumaria outras afirmações do *exposé*, espalhadas em todo o texto, afirmações nas quais é dissolvida toda relação antinômica do proletariado com o desenvolvimento capitalista durante o século XIX. Na verdade, bem mais parece que, devido à “fantasmagoria que domina o primeiro período do proletariado” (1831-1871), a posição do movimento operário nunca foi além da lógica imanente do desenvolvimento do sistema. Já quando fala da primeira exposição nacional da indústria ocorrida no final do século anterior (1798), Benjamin diz, nos termos de Siegmund Engländer (*Geschichte der französischer Arbeiter-Associationen*, 1864), que ela “provém [*geht ... hervor*] do desejo de ‘divertir’ [*amüsieren*] a classe trabalhadora e torna-se para as mesmas uma festa da emancipação”, o que quer dizer, para Benjamin, concordando com Engländer, que aí “o operariado situa-se em primeiro plano como clientela” (1º *exp.*, III). Nesse momento da exposição nacional da indústria há apenas a “festa popular” (*Volksfest*), mas não ainda a indústria de entretenimento, que, segundo Benjamin, somente vai tornar-se contemporânea das exposições universais no próprio século XIX (a partir de 1851): estas “inauguram uma fantasmagoria a que o homem se entrega para divertir-se [distrair-se, dispersar-se, *sich zerstreuen*]. A indústria de entretenimento facilita isso o elevando ao nível de mercadoria. Ele se abandona às suas manipulações, nas quais ele goza da [saboreia a, sente prazer em, *geniesst*] sua alienação [*Entfremdung*] de si e dos outros” (idem). Nessa passagem, que inaugura uma rica relação entre crítica da economia política e psicanálise (notadamente a nova teoria freudiana das pulsões), há apenas o homem abstrato, mas não o proletário, que continua aí, em outras palavras, como cliente, tanto quanto nas exposições nacionais. É nesse homem abstrato que se entrega ao gozo da própria alienação que se encontra a base da grande fantasmagoria do movimento operário do século XIX. Entre as exposições nacionais e universais, sob o

---

<sup>44</sup> Para Marx, é em torno de 1830 que aparece a luta de classes do proletariado moderno: “No ano de 1830 começou a crise que se tornou, de uma vez por todas, decisiva. [¶] A burguesia tinha tomado o poder político na França e Inglaterra. A partir de então, a luta de classes assumiu, na teoria e na prática, formas cada vez mais explícitas e ameaçadoras. Ela fez soar o sino fúnebre da economia política burguesa” (Posfácio à Segunda Edição de *O capital: Crítica da economia política*. Trad. bras. de Regis Barbosa e Flávio René Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 17).

reinado burguês de Luis Filipe, durante o qual efetivamente – e não fantasmagoricamente – “a burguesia alcança os objetivos de 1789” (Marx), há o surgimento da literatura panorâmica, na qual “aparece, pela primeira vez, [...] o operário fora de sua classe como figurante de um idílio” (1º *exp.*, II). Essa pequena observação sobre a história da cultura indica o modo como o proletário, imerso em sua fantasmagoria, pôde encontrar expressão na literatura.

É nessa mesma perspectiva que as considerações teóricas sobre as ideias sociais de toda a época histórica anterior ao *Manifesto* debruça-se apenas sobre o saint-simonismo e o fourierismo, sugerindo uma correspondência – num espírito próximo do *Manifesto* de Marx e Engels – entre a experiência de luta proletária nesse período (segundo uma certa visão que Benjamin, mas não Marx, tem dela) e as ideias sociais que então adquirem força. Nesse esquema, o saint-simonismo corresponde no plano das ideias sociais ao industrialismo que norteia as primeiras exposições (ainda nacionais) e, portanto, à própria posição supostamente quietista dos trabalhadores nesse período: os saint-simonianos “previram o desenvolvimento da economia nacional, mas não a luta de classes. Sua participação nos empreendimentos industriais e comerciais em meados do século contrasta com sua impotência em questões relativas ao proletariado” (*idem*). Do mesmo modo, ainda que de maneira mais simpática, Fourier é situado historicamente na época do surgimento da maquinaria (portanto, da grande indústria): “Seu impulso mais íntimo se deve ao aparecimento das máquinas”, sendo o falanstério uma espécie de maquinaria devido à sua “organização altamente complexa” (*idem*). Nas passagens parisienses do XIX, que para Benjamin são expressões das forças produtivas da época, Fourier teria visto o “cânone arquitetônico” do falanstério – embora as tenha transformado em residência, produzindo desse modo uma “reorganização revolucionária” delas.<sup>45</sup>

O que quero com essas considerações é chamar a atenção para o modo como Benjamin organiza no primeiro *exposé* a apresentação de suas temáticas de pesquisa de modo inteiramente coerente com sua avaliação política do movimento operário no

---

<sup>45</sup> Nesse primeiro *exposé*, Benjamin dá um tratamento diferenciado a Fourier, pois não lhe dirige a mesma crítica que faz a Saint-Simon (a falta de referência à luta de classes), antes identifica nele uma utopia. Ora, nas teses de 1940 Fourier também aparece como o utópico (em sentido positivo) de outros usos da técnica, o que também o diferenciaria – se tivermos em vista o texto de 1935 – de Saint-Simon.

século XIX; isso porque, em sua proposta de pesquisa, ele parte de uma determinada posição no e com relação ao presente, com base no qual o passado é avaliado e, conforme essa avaliação, o presente é salvo. No caso do *exposé* de 1935, trata-se de mostrar como as possibilidades das forças produtivas desenvolvidas pelo capitalismo do século XIX, ao se realizarem sob a forma social das velhas relações capitalistas, constituíram uma particular interpenetração do velho e do novo, do arcaico e do moderno, que ganharam expressão onírica; diante desta última, cabe ao presente, enquanto presente do Despertar, interpretar criticamente essa experiência recente em vista da ação política no próprio Agora em que essa mesma interpretação crítica se torna possível (e se torna possível porque é o momento da crise do anterior ciclo de desenvolvimento e, em consequência, momento também de uma ação desperta do sonho e de suas ilusões políticas). Assim, se há no *exposé* de 1935 uma centralidade do presente, enquanto presente da crise daquele anterior desenvolvimento capitalista e, portanto, presente também do Despertar daquela experiência social e política assemelhada a um sonho, esta centralidade se baseia numa avaliação do presente (crise da economia mercantil, momento histórico do Despertar e da ação política) que remete a uma avaliação do passado recente (auge do desenvolvimento capitalista, ilusão política do proletariado), avaliação esta última bastante questionável, pois se ampara, como busco mostrar a seguir, em certa concepção histórica do desenvolvimento do movimento operário e das lutas de classes, concepção esta própria dos marxismos da Segunda e Terceira Internacionais e com a qual rompem as teses de 1940. Essa avaliação política carrega consigo certa visão “histórico-desenvolvimentista” (*entwicklungsgeschichtlich*), como diz Adorno, não porém na concepção de “um futuro enquanto utopia”, como este acredita, e sim na de um rígido e linear desenvolvimento do movimento operário, cuja base é essencialmente política.

De fato, Benjamin sugere no primeiro *exposé* um rígido esquema histórico do movimento operário no século XIX. Esse esquema inteiramente abstrato, que unifica toda uma época histórica e suas lutas sociais sob uma categoria – a “fantasmagoria que domina o primeiro período do proletariado” –, precisa desprezar, e de fato despreza, a experiência histórica concreta das lutas de classes então havidas. Embora a primeira exposição universal tenha sido em 1851, em Londres, após as revoluções parisienses de fevereiro e junho de 1848, Benjamin nada diz sobre elas no *exposé* de 1935; não há uma

única determinação sobre as ilusões iniciais dos trabalhadores franceses, que, após fevereiro, viam “na República a sua própria obra”,<sup>46</sup> nem sobre junho, quando houve “aquela formidável insurreição em que se travou a primeira grande batalha entre as duas classes em que se divide a sociedade moderna”.<sup>47</sup> Esse esquematismo abstrato não pode ser debitado a uma ignorância histórica, pois no *Konvolut a* [Movimento Social], das *Passagens*, mesmo nas anotações da primeira fase de sua pesquisa (entre 1928 e junho de 1935), há um variado registro das lutas sociais de todo esse período, que engloba as insurreições de 1831 e 1934 em Lyon ([a 6,1], [a 6a, 1], [a 6a, 2]) e as Revoluções de fevereiro e junho ([a 1,3], [a 1,4], [a 2, 1], [a 2, 2], [a 2a, 2], [a 2a, 3], [a 2a, 4]) de 1848. Na fase intermediária (junho de 1935 a dezembro de 1937) há seguramente um maior número de informações anotadas sobre as lutas proletárias na segunda metade do século XIX, e mesmo posteriores, mas nada que, em nível de informação histórica, pareça ter a força de promover uma mudança de perspectiva teórica; somente na fase tardia (dezembro de 1937 a maio de 1940), mais próxima das teses de 1940, há uma verdadeira mudança, pois ela se centra na figura de Blanqui, que, como sabemos, é uma referência política fundamental à concepção histórica apresentada em 1940 (e expressão mesma das inflexões políticas aí manifestas).<sup>48</sup> O que, em suma, me parece relevante observar, no que diz respeito a essas anotações históricas de dez anos (1928-1937, fases inicial e intermediária da pesquisa) sobre o movimento operário do século XIX, é que não são elas que parecem fundamentar a avaliação política apresentada no *exposé* de 1935 sobre as lutas de classes desse período. Bem ao contrário, esses índices históricos são rigidamente articulados em e por uma visão política que, logo ao considerar a existência de algo como um “primeiro período” do movimento operário, os prende a uma concepção evolucionista das lutas e da consciência do proletariado.

Em princípio, essa periodização histórica em Benjamin parece seguir uma apreciação sobre o movimento operário da primeira metade do século XIX formulada por Marx e Engels, para quem “os sistemas socialistas e comunistas propriamente ditos,

---

<sup>46</sup> Marx, K. *As lutas de classes na França (1848-1850)*. Apresentação e coordenação editorial de Antonio Roberto Bertelli. São Paulo: Global, 1986, p. 62.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>48</sup> Ainda na última anotação da fase intermediária do *Konvolut a*, Blanqui é citado como testemunha de uma caracterização do período histórico anterior a 1930; ele teria dito, a poucos dias da Insurreição de Julho: “Os românticos foram derrotados!” [a 19a, 7].

os sistemas de Saint-Simon, Fourier, Owen etc., surgem no *primeiro e pouco desenvolvido período da luta entre proletariado e burguesia [...]*.<sup>49</sup> Antes dessa assertiva, que se encontra na revisão da literatura socialista e comunista dos cinquenta anos anteriores (parte III do *Manifesto*), Marx e Engels apresentam, em traços bastante abstratos e simplificados, as “diferentes fases de desenvolvimento [político do proletariado]”,<sup>50</sup> fases estas que, *grosso modo*, se diferenciam entre aquela em que a “aglomeração dos operários em grandes massas ainda não é o resultado de sua própria união, mas da união da burguesia, a qual, para alcançar seus próprios objetivos políticos é obrigada a colocar em movimento todo o proletariado”, e aquela em que, “com o desenvolvimento da indústria, o proletariado não apenas se multiplica, [mas] concentra-se em massas cada vez maiores, sua força aumenta e ele sente mais tudo isso”,<sup>51</sup> chegando até à autônoma “organização dos proletários em classe e, com isso, em partido político”.<sup>52</sup> Essa apresentação simplificada parece ter por objetivo, por parte dos autores do *Manifesto* de 1848, explicar as lutas de classes que lhe são contemporâneas com base tanto no desenvolvimento da indústria moderna quanto numa experiência acumulada historicamente pelos próprios proletários. Nessa explicação, formas de lutas as mais distintas – lutas isoladas, individuais ou coletivas, resistências às inovações técnicas (com as quebras de máquinas) e ao mercado mundial (com a queima de mercadorias estrangeiras), resistência ao trabalho fabril (com o incêndio criminoso de fábricas) – são apresentadas como surgidas naquela chamada primeira fase, quando os proletários “procuram reconquistar pela força a desaparecida posição do trabalhador da Idade Média”.<sup>53</sup> Na referida segunda fase, “as colisões entre o operário singular e o burguês singular assumem cada vez mais o caráter de colisões entre duas classes”: as coalizões operárias em defesa de salários e do limite legal da jornada de trabalho, que ganham a dimensão nacional e não mais apenas locais, são aí consideradas. Assim, Marx e Engels explicam o surgimento e constituição das diversas doutrinas sociais anteriores ao *Manifesto* pela relativa imaturidade das lutas proletárias, que inicialmente

---

<sup>49</sup> Marx, K. Engels, F. *Manifesto do partido comunista*, p. 95, itálicos meus.

<sup>50</sup> Idem, p. 72.

<sup>51</sup> Idem, p. 74.

<sup>52</sup> Idem, p. 75. A expressão “partido político” não tem, para os autores do *Manifesto*, o mesmo sentido que somente no final do século XIX ela adquirirá – e não apenas para o marxismo, mas para a democracia burguesa moderna.

<sup>53</sup> Idem, p. 74.

não conformavam ações de uma classe politicamente independente; por isso mesmo, aquelas doutrinas sociais se opunham ao capitalismo ou numa perspectiva passadista, conservadora, ou meramente utópica, fazendo planos de uma sociedade melhor, todas ignorando as contradições do capitalismo e, principalmente, as lutas de classes que sobre elas se desenvolvem.

Ora, já no *Manifesto*, essa periodização histórica – talvez pela própria natureza do gênero manifesto, inevitavelmente simplificado e abstrato – corre o risco de cair numa esquematização rígida, pois sugere que há formas de lutas que são próprias a uma fase inferior, pouco desenvolvida das lutas sociais (primeira fase), superadas por outras formas, mais propriamente coletivas, nacionais e políticas (segunda fase), fechando aparentemente a possibilidade de, mesmo em momentos de elevada contestação social e política pelo proletariado, formas históricas as mais distintas entre si, surgidas em épocas históricas muito diferentes, poderem articular-se e tornar-se contemporâneas. Contudo, mesmo assim, não encontramos no *Manifesto* – documento em que se qualificam teoricamente os conceitos de períodos, fases etc. de desenvolvimento da luta proletária – as mesmas abstração e simplificação que se encontram no 1º *exposé*, pois neste não se trata apenas da apresentação de um quadro histórico de natureza teórica (como no *Manifesto*), mas de uma avaliação política que unifica numa única categoria (repito: a fantasmagoria que domina o primeiro período do proletariado) cerca de quarenta anos de lutas de classes, extenso período em que se constituíram formas e níveis muito distintos de antagonismos e contestações sociais. Com essa concepção, Benjamin usa politicamente a categoria marx-engelsiana de “primeiro período” para pensar toda a época que vai de 1831 a 1871, diferentemente do uso teórico mais abstrato de Marx e Engels, que o aplicam ao momento histórico *anterior a 1848*, ano este em que, contudo, se poderia, segundo esses mesmos autores, verificar então “uma luta de classes já existente, [...] um movimento histórico que se desenrola sob nossos olhos”.<sup>54</sup> Aliás, é sintomático que no *exposé* de 1935 o ano de 1848 seja citado apenas como a data do *Manifesto*, cujo significado histórico teria sido fundamentalmente teórico, justamente o do dobrar de sinos da época dos conspiradores profissionais.

---

<sup>54</sup> Idem, p. 80.

Ainda sobre o movimento operário antes da Comuna, Benjamin diz: “Se *foi a desgraça dos antigos levantes operários o fato de nenhuma teoria lhes indicar o caminho*, por outro lado, foi também a condição da força imediata e do entusiasmo com que assumem a construção de uma sociedade nova. Esse entusiasmo, que atinge seu auge na Comuna, conquista temporariamente para o proletariado os melhores elementos da burguesia, mas no fim o leva a sujeitar-se a seus piores elementos” (1<sup>o</sup> *exp.*, VI, *itálicos meus*). Também aqui se apresenta uma postura marxista vulgar bem tradicional que identifica a fraqueza dos movimentos operários (sua “desgraça”, *Unheil*) à ausência de uma teoria a “lhes indicar o caminho”, sendo, em consequência, sua grande virtude apenas a força imediata e o entusiasmo. Essa é uma tese completamente coerente com aquela que indica que o *Manifesto* de 1848 superou a época dos “conspiradores profissionais”, antes mesmo de o movimento operário, 23 anos depois (na Comuna), se libertar de sua fantasmagoria de conclusão da revolução de 1789. A teoria teria assim uma posição de sujeito: ela mudaria uma época, superaria uma forma de experiência da luta social, teria a função de “indicar o caminho” a uma luta por vir. Essa compreensão da teoria crítica é diretamente tomada dos marxismos da Segunda e da Terceira Internacionais. Para se a afigurar, comecemos pela clássica passagem do *Que fazer?* (1902), em que Lênin afirma o seguinte sobre a relação entre a consciência socialista e a teoria crítica fundada por Marx: “Esta [a consciência socialista] só podia ser introduzida de fora. A história de todos os países testemunha que a classe operária, exclusivamente com as suas próprias forças, só é capaz de desenvolver uma consciência trade-unionista, quer dizer, a convicção de que é necessário agrupar-se em sindicatos, lutar contra os patrões, exigir do governo estas ou aquelas leis necessárias aos operários etc. Por seu lado, a doutrina do socialismo nasceu de teorias filosóficas, históricas e econômicas elaboradas por representantes instruídos das classes possidentes, por intelectuais. Os próprios fundadores do socialismo científico, Marx e Engels, pertenciam, pela sua situação social, à intelectualidade burguesa”.<sup>55</sup> Essa concepção, exposta num momento em que não tinha havido ainda o cisma na Segunda Internacional, se ampara diretamente no modo como nesta última se concebia a relação entre teoria revolucionária e luta revolucionária. Karl Kautsky assim o expressa: “Como doutrina, é

---

<sup>55</sup> Lênin, V. I. *Que fazer?* In; *Obras escolhidas*, t. I. Moscou: Edições Progresso; Lisboa: Edições Avante!, 1977, p. 101.

evidente que o socialismo tem suas raízes nas relações econômicas atuais, exatamente do mesmo modo que a luta de classe do proletariado, e, tal como esta, o socialismo deriva da luta contra a pobreza e a miséria das massas, pobreza e miséria geradas pelo capitalismo. Mas o socialismo e a luta de classes surgem um ao lado do outro e não derivam um do outro; surgem de premissas diferentes. A consciência socialista moderna não pode surgir senão na base de profundos conhecimentos científicos. [...] Mas o portador da ciência não é o proletariado, mas a *intelectualidade burguesa*: foi do cérebro de alguns membros desta camada que surgiu o socialismo moderno e foram eles que o transmitiram aos proletários intelectualmente mais desenvolvidos, os quais por sua vez o introduzem na luta de classe do proletariado onde as condições o permitem”.<sup>56</sup>

Essas concepções constituíam, à época, certo senso comum na esquerda próxima dos partidos comunistas, não sendo necessário que Benjamin as tivesse lido nas obras desses autores. O fato é que elas se expressam no *exposé* de 1935 na supervalorização do papel da teoria, que, na forma em que foi apresentada no *Manifesto*, demarcaria toda uma época histórica do movimento operário, ao encerrar a época dos conspiradores profissionais; embora, diz também ele, essa teoria não tenha tido a força de indicar o caminho às lutas futuras (que continuaram a caracterizar-se pelo entusiasmo e pela força imediata, mas sob o domínio da fantasmagoria de cumprimento da revolução de 1789), sendo precisamente essa a tarefa que nesse comentário se lhe reconhece. Ora, não é difícil concluir daí que essa fraqueza histórica da teoria, atestada em sua incapacidade de indicar o caminho às lutas sociais que seguiram ao seu surgimento, se expresse também na manutenção da fantasmagoria política do proletariado até 1871, que desse modo ganha explicação.

Na verdade, a concepção da teoria crítica como uma ciência, nascida do cérebro da intelectualidade burguesa, se harmoniza com uma concepção evolucionista do movimento operário, que deve seguir, segundo a suposta ciência social revolucionária, determinadas leis do desenvolvimento econômico-social; e não se trata aí tanto das duas fases espontâneas das lutas proletárias, que teriam acompanhado o desenvolvimento da indústria moderna, tal como indicadas por Marx e Engels no *Manifesto*, mas sim de *outra* distinção: entre um primeiro período, em que os

---

<sup>56</sup> Apud Lênin, p. 107, itálicos no original.

proletários, por sua própria experiência e iniciativa, lutam sob diversas formas e, reivindicando seus próprios interesses à burguesia, e/ou em antagonismo com ela, se organizam como classe (i.e., as duas fases a que se referem Marx e Engels), e um segundo período, em que aquela primeira fase espontânea do movimento operário é superada pela introdução, desde fora, da suposta ciência social da revolução (é essa, precisamente, a função que reconhecem para si os marxismos da Segunda e da Terceira Internacionais). No fundo, essa concepção científica da teoria revolucionária retoma para si aquilo que foi objeto de crítica de Marx e Engels no *Manifesto*, quando afirmam que os “sistemas socialistas e comunistas” (o chamado socialismo utópico) da primeira metade do século XIX “não veem nenhuma atividade histórica autônoma por parte do proletariado, nenhum movimento que lhe seja próprio”; em consequência, também “não encontram as condições materiais para a emancipação do proletariado, e põem-se à procura de uma ciência social, [de] leis sociais, para criar tais condições”.<sup>57</sup> A concepção da teoria revolucionária como ciência social, cujo corpo se constitui de leis sociais, concepção essa presente nas doutrinas socialistas da primeira metade do século XIX e nos marxismos da Segunda e Terceira Internacionais, tem em comum justamente a independência do conhecimento científico frente às experiências práticas de contestação social do proletariado.<sup>58</sup> Apenas por isso, é reconhecido à teoria esse poder transformador da realidade, em clara oposição ao que pensam os autores do *Manifesto*, para quem “as proposições teóricas dos comunistas não se baseiam de forma alguma em ideias, em princípios inventados ou descobertos por esse ou aquele reformador do mundo. [¶] São apenas a expressão geral das condições efetivas de uma luta de classes já existente, de um movimento histórico que já se desenrola diante de nossos olhos”.<sup>59</sup>

O que me parece o grande problema a ser pensado, com base na exposição até agora feita, é aquele que diz respeito às rupturas operadas em e pelas teses de 1940. Ocorre que, de fato, essas concepções politicamente evolucionistas, em parte implícitas, em parte explícitas no *exposé* de 1935, estão em geral em flagrante choque com as posições metodológicas até então desenvolvidas pela pesquisa de Benjamin sobre o

---

<sup>57</sup> Marx, K. Engels, F. *Manifesto do partido comunista*, p. 96.

<sup>58</sup> Essa identificação entre as correntes socialistas da primeira metade do século XIX e os marxismos da Segunda e da Terceira Internacionais foi salientada por Debord nas teses 83, 95, 96, 97 e 98 de *A sociedade do espetáculo* (Rio de Janeiro: Contraponto, 1997).

<sup>59</sup> Marx, K. Engels, F. *Manifesto do partido comunista*, p. 80.

século XIX, posições essas que aparecem nos diversos cadernos do *Livro das passagens*. As concepções evolucionistas próximas dos marxismos da Segunda e da Terceira Internacionais muito mais se impõem a Benjamin fundadas na posição política a que elas dão sustentáculo – a saber, a de uma caracterização rígida sobre o movimento operário do século XIX, dominado por uma fantasmagoria – do que com base na reflexão teórico-histórica específica realizada por ele no mesmo período. Minha hipótese é que as teses de 1940 operam uma ruptura com essas concepções políticas, bem como com as concepções evolucionistas que as acompanham. Essa ruptura liberou as posições teórico-metodológicas sobre a história, desenvolvidas de modo específico e autônomo para o trabalho das passagens, dando-lhes outra expressão política que lhes é teoricamente mais conforme. É em favor dessa hipótese que argumento no próximo item.

### **III.2.b Sobre o conceito de história**

b.1) A principal diferença teórica das teses de 1940 dos *exposés* de 1935 e 1939 está na apresentação de uma nova relação entre o Agora e o Outrora, que não mais se apresenta nos termos da realização do sonho do século anterior, formulada com base na contradição entre as forças produtivas (“novas virtualidades técnicas”) e as velhas relações de produção, que recalcam a construção de “uma nova ordem social” (2º *exp.*, Conclusão.). Essa articulação teórica é substituída nas teses pela relação do presente do historiador materialista com o antagonismo derrotado no passado, relação novamente apresentada em termos teológicos, como antes o eram as Primeiras Notas: “O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. [...] Se é assim, um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma *fraca* força messiânica, à qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo” (tese II).<sup>60</sup> O passado não é aí apresentado pelas “virtualidades técnicas”, ou ainda, pelas “novas criações de base econômica e técnica” (2º *exp.*, Introdução), em que dormita “uma nova ordem social”, base materialista de um sonho coletivo – e, logo, de um desejo recalçado que se realiza fantasmagoricamente em

---

<sup>60</sup> Faço uso aqui da tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller, publicada na edição brasileira do Löwy, M. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*.

imagens, nas quais “o coletivo busca tanto superar como transfigurar a imperfeição do produto social assim como os defeitos da ordem social de produção” (1º *exp.*, I). A relação do Outrora com o Agora, em que o passado vem ao presente, se dá pela atualização das demandas de redenção das gerações passadas. Contudo, essas gerações passadas são agora explicitamente pensadas com base na contradição social, ou melhor, na tomada de posição antagonista com seu próprio presente – que é o passado do historiador materialista.

A relação do presente com o passado antagonista é o que Benjamin estabelece justamente ao retomar a crítica (já feita na *Origem do drama barroco alemão*) ao conceito de *Empfindung*, a “identificação afetiva” com o passado, que para ele significa necessariamente uma identificação política com – este é o termo antagonista usado – “o vencedor”, ou ainda, “os dominantes” (tese VII). Desse modo, Benjamin recolhe do passado o antagonismo que dali precisa trazer ao presente, puxando-o como a uma corda de arco cuja flecha está apontada para o arqueiro. Isso se dá, primeiramente, com a metáfora do “cortejo de triunfo”, cujo significado é o de que “os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A identificação com o vencedor ocorre, portanto, sempre, em proveito dos vencedores de turno. [...] Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra” (*idem*, entrecolchetes dos tradutores). O segundo modo em que as lutas dos oprimidos do passado são reconhecidas, recolhidas e trazidas ao presente é na forma antagonicamente complementar (a essa primeira) da “tradição dos oprimidos” (tese VIII), que pode ser compreendida como a ação da atual “classe oprimida, a classe combatente [...] a última classe escravizada, a classe vingadora que, em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra de libertação” (tese XIII). Desse modo, o antagonismo fincado pelo presente no passado, ou melhor, recolhido do passado, é dali trazido ao próprio presente: há não apenas dominantes, mas aí mesmo vencedores, a dominação só podendo ser compreendida com base na vitória dos que, ontem como hoje, venceram; e se há vitoriosos e vencidos é porque houve e há luta – luta de classes. A classe oprimida, e não apenas oprimida, mas combatente na atualidade é a que, pela posição antagonista com e em seu presente, põe-se a tarefa de libertação das gerações de derrotados, ou ainda, dos “ancestrais escravizados” (*idem*).

Essa retomada sumária de algumas das teses de 1940, eu a faço com o objetivo de ressaltar uma mudança na avaliação benjaminiana das lutas de classes do século XIX: agora não se trata mais da “fantasmagoria que domina o primeiro período do proletariado [...] a ilusão de que seria tarefa da revolução proletária concluir a obra de 1789 de mãos dadas com a burguesia”, mas de reconhecimento e reivindicação do antagonismo de classes do século anterior, que ele opõe ao quietismo reformista da socialdemocracia alemã no final do século XIX e primeiras décadas do século XX. Por isso mesmo, reivindica contra a política socialdemocrata a figura de Blanqui: “No decurso de três decênios, a socialdemocracia quase conseguiu apagar o nome de um Blanqui, cujo som de bronze abalara o século anterior” (idem). O século XIX é agora visto como o século de Blanqui, século de uma luta de classes contra cujo antagonismo lutou a socialdemocracia, com seu quietismo reformista.

O que significa, em termos de avaliação histórica, essa retomada de Blanqui? Ora, no *exposé* de 1939, o revolucionário francês já é lembrado por Benjamin, que o reconhece como “o adversário mais temido dessa sociedade”; e o faz – referindo-se à *L'éternité par les astres* – como aquele que “revelou, em seu último escrito, os traços terríveis dessa fantasmagoria [da civilização]”, no qual “a humanidade figura condenada” (2º *exp.*, Introdução). Contudo, essa reivindicação de Blanqui de modo algum significa ainda a ruptura com a antiga avaliação das lutas de classes do século XIX, que é repetida em francês com quase os mesmos termos do 1º *exposé*.<sup>61</sup> Penso que é porque continua com uma avaliação redutora e simplista das lutas proletária no século anterior que Benjamin, ao final do segundo *exposé*, referindo-se a *L'éternité par les astres*, diz que nele Blanqui reconhece o “triunfo [da sociedade capitalista] sobre ele mesmo”, que a “acusação terrível que ele pronuncia contra a sociedade [capitalista] toma a forma de uma submissão sem reservas aos resultados”; e ainda: “Essa resignação sem esperança é a última palavra do grande revolucionário” (2º *exp.*, Conclusão).

---

<sup>61</sup> “Assim como o *Manifesto Comunista* fecha a era dos conspiradores profissionais, também a Comuna põe fim à fantasmagoria que domina as primeiras aspirações do proletariado. Graças a ela dissipa-se a ilusão de que a tarefa da revolução proletária seria a de concluir a obra de 89, em estreita colaboração com a burguesia. Essa quimera havia marcado o período de 1831 a 1871, desde os motins de Lyon até a Comuna” (2º *exp.*, III).

Essa avaliação do movimento operário do século XIX, bem como a redução de Blanqui ao “adversário mais temido da sociedade capitalista” que, contudo, se submete “sem reservas a seus resultados”, também se expressara em *Paris do Segundo Império em Baudelaire*, dessa vez caracterizando como ambígua a posição histórica do revolucionário francês, que se alterna entre um “conspirador profissional” e um dos *habits noirs*. Ora, se as lutas do proletariado no século XIX foram, durante quatro décadas, dominadas pela fantasmagoria de conclusão da revolução burguesa do século XVIII, torna-se necessário que a maior expressão da luta revolucionária daquele século, não sendo representante dessa fantasmagoria, devesse ser caracterizada como um *outsider* da classe: um doutrinador ou, de preferência, um conspirador profissional. Com isso, contudo, Benjamin termina por assumir como sua uma posição da tradição marxista vulgar (socialdemocrata e bolchevista) a respeito de Blanqui, posição esta que cuidará de abjurar nas teses de 1940. A rejeição a Blanqui pela socialdemocracia alemã (em consequência, internacional) é de fundo diretamente político: tem a ver com a tática adotada durante e depois – em todo caso, a partir – das leis anti-socialistas de 1880, que permaneceram até 1890, sendo inicialmente aprovadas no Reichstag por iniciativa de Bismarck em reação ao crescimento político (até mesmo legislativo) do partido socialdemocrata; durante esse período, em que o partido e sua imprensa foram proibidos, o crescimento da socialdemocracia continuou graças a uma tática de reforço do trabalho legal, parlamentar, comprometido com a manutenção da ordem constitucional. É essa a mesma política que levou o Comitê do *Vorwärts* a censurar passagens inteiras da famosa Introdução de Engels (1895) à *Luta de classes em França*, apesar de ali o companheiro de Marx defender, em geral, a política socialdemocrata de conquista da “maioria do povo”: com efeito, é de Engels a tese de que as novas condições do capitalismo do final do século XIX, particularmente após a derrota da Comuna e a “transferência da França para a Alemanha [d]o centro de gravidade do movimento operário europeu”, não são mais favoráveis à “antiga tática”.<sup>62</sup> Trata-se aqui da consideração de que estaria ultrapassada a tática das barricadas, que, em geral, sempre teriam tido um efeito mais moral do que efetivamente militar; e, portanto, da necessidade de os socialistas alemães permanecerem na nova tática do crescimento

---

<sup>62</sup> Cf. Engels, F. Introdução a Marx, K. *As lutas de classes na França (1848-1850)*. Apresentação e coordenação editorial de Antonio Roberto Bertelli. São Paulo: Global, 1986, p. 29-48.

parlamentar, que tão bons frutos já haviam dado. É fato que Benjamin leu, na versão mutilada de 1895, essa Introdução de Engels, como o registra em [E 1a, 5], com o seguinte anúncio: “Crítica de Engels à tática das barricadas”; e na nota seguinte, antes de citar uma passagem de Marx sobre as ilusões proletárias na revolução de fevereiro, escreve: “Tão retrógrada quanto a tática da guerra civil era a ideologia da luta de classes” [E 1a, 7]. Essas são anotações da fase inicial da pesquisa, e nelas Benjamin unifica e rejeita como um todo duas orientações que são, contudo, diversas, a das ilusões republicanas de fevereiro de 1848 e as experiências das barricadas em junho, nas quais ganharam corpo as iniciativas autônomas dos proletários. Parece-me, assim, que a visão socialdemocrata sobre a luta de classes no século XIX, com sua recusa das barricadas (e, portanto, de Blanqui), é o que, em Benjamin, está na base de uma caracterização simplista que toma a Revolução de Fevereiro de 1848 e suas ilusões democráticas como *Urphänomen* do século – pelo menos, na primeira fase do projeto, aquela que culmina precisamente no *exposé* de 1935.<sup>63</sup>

Ora, para Marx, a época das conspirações e dos conspiradores, bem como da ação doutrinária dos *habits noirs*, constitui uma fase do desenvolvimento da luta do proletariado, fase ultrapassada por aquela em que, apoiando-se nos seus próprios esforços autônomos, a classe se torna um “partido político”. “Estas conspirações nunca, é claro, abraçaram a grande massa do proletariado de Paris”, afirma Marx. “Elas estavam restritas a um número relativamente pequeno, sempre variável de membros, que consistia numa parte imutável, de conspiradores veteranos, regularmente legados por cada sociedade secreta para sua sucessora, e em parte de trabalhadores recém-contratados”.<sup>64</sup> Já os *habits noirs* aparecem nesse mesmo texto de Marx, no qual Benjamin se baseia em *Paris do Segundo Império em Baudelaire*, como as “pessoas de um maior ou menor grau de formação, que representam esse aspecto [teórico] do

---

<sup>63</sup> Sobre a polêmica histórica em torno dessa Introdução de 1895, que precisa ser tomada como pano de fundo histórico das considerações de Benjamin na tese X, em que ele rompe radicalmente com a visão socialdemocrata, que anteriormente era também a sua, ver Bertelli, A. R. Apresentação a Marx, K. *Luta de classes em França*, ed. cit.

<sup>64</sup> Marx, K. Rezensionen aus der "Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue". Viertes Heft, April 1850. In: *Marx & Engels Werke*, Band 7. 5. Auflage. Berlin (DDR): Dietz Verlag, 1973, p. 271: „Diese Konspirationen umfaßten natürlich nie die große Masse des Pariser Proletariats. Sie beschränkten sich auf eine verhältnismäßig kleine, stets schwankende Zahl von Mitgliedern, die teils aus alten, stationären, von jeder geheimen Gesellschaft ihrer Nachfolgerin regelmäßig überlieferten Verschwörern, teils aus neu angeworbenen Arbeitern bestand“.

movimento, dos quais, no entanto, eles [os conspiradores profissionais] nunca podem tornar-se bastante independentes, uma vez que aqueles são os representantes oficiais do partido”.<sup>65</sup> Citando esse texto de Marx sobre as sociedades conspirativas das primeiras décadas do século XIX, Benjamin reivindica explicitamente, embora a considere incompleta, pois não dá conta da ambiguidade de sua posição, a imagem que a “tradição” forjou de Blanqui: “Se, por um lado, Blanqui entrou na tradição como ‘putschista’, há boas razões pra isso. Para a tradição, ele representa o tipo de político que, como diz Marx [a respeito dos conspiradores profissionais], vê sua missão no ‘antecipar-se ao processo de evolução revolucionário, impeli-lo por meio de artifícios para a crise, improvisar uma revolução sem que haja condições para ela’”.<sup>66</sup> Ao mesmo tempo, diz que, se “compararmos descrições que possuímos de Blanqui, então ele aparecerá, antes, um dos *habits noirs*, em quem os conspiradores viam os seus malquistos concorrentes”; ao que acrescenta após uma longa citação tomada de um testemunho da época: “Nesta descrição, Blanqui aparece como um doutrinador. Os sinais de identificação com os *habits noirs* se confirmam até nas pequenas coisas. Era sabido que o ‘velho’ costumava ensinar de luvas pretas”.<sup>67</sup> Contudo, em seguida, e por fim, Benjamin reafirma o que, nessa ambiguidade, lhe parece ser o traço fundamental de Blanqui, justamente o de um conspirador profissional, citando, para isso, uma passagem de Marx segundo a qual esses últimos – e, para Benjamin, também Blanqui – são “alquimistas da revolução e partilham inteiramente a desordem mental e a estreiteza das ideias fixas dos antigos alquimistas”.<sup>68</sup>

O curioso é que, nesse texto em que Benjamin se apóia e do qual retira diversas passagens sobre os conspiradores profissionais predicando-as a Blanqui, Marx quer justamente diferenciar este último daqueles primeiros. Após descrever o período

---

<sup>65</sup> Ibidem, p. 273, entrecolchetes meus: „die mehr oder minder gebildeten Leute, die diese Seite der Bewegung vertreten, von denen sie aber, als von den offiziellen Repräsentanten der Partei, sich nie ganz unabhängig machen können“.

<sup>66</sup> Benjamin, W. *Paris do segundo império em Baudelaire*. Trad. bras. José Carlos Martibs Barbosa e Hemerson Alve Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 14; *Das Paris des Seconf Empire bei Baudelaire*. Gesammelte Schriften, I-2. Frankfurt am main: Suhrkamp Verlag, 1991, p. 518.

<sup>67</sup> Idem, p. 14-15; GS, I-2, p. 519.

<sup>68</sup> Benjamin, idem, p. 15; Marx, K. Rezensionen aus der „Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue“, p. 273: „Sie sind die Alchimisten der Revolution und teilen ganz die Ideenzerrüttung und die Borniertheit in fixen Vorstellungen der früheren Alchimisten“.

conspiratório da burguesia liberal francesa contra a Restauração até 1830, que foi seguida pela burguesia republicana, a qual, devido às derrotas que sofrera, abandonara em seguida a conspiração, sendo nela substituída pelos clubes proletários, Marx pontua: “A *Société des Saisons*, através do qual Barbes e Blanqui organizaram a revolta de 1839, já era exclusivamente proletária, e assim foram as *Saisons Nouvelles*, formadas após a derrota [de 1830], cujo líder era Albert e no qual Chenu, de la Hodde, Caussidière etc. participaram”.<sup>69</sup> Essa descrição política ainda pouco clara sobre Blanqui recebe uma maior definição algumas páginas depois: “Na medida em que o proletariado de Paris veio à tona como um partido, esses conspiradores perderam alguma da sua influência dominante, eles se dispersaram e se depararam com uma concorrência perigosa em sociedades proletárias secretas, cuja finalidade não era a insurreição imediata, mas a organização e o desenvolvimento do proletariado. Mesmo a revolta de 1839 teve um decidido carácter proletário e comunista”.<sup>70</sup> Em outras palavras, já a insurreição de 1839 – organizada por Barbes e Blanqui através da *Société des Saisons*, associação “exclusivamente proletária”, que tinha vistas não na “insurreição imediata, mas [n]a organização e no desenvolvimento do proletariado” – foi um movimento decididamente “proletário e comunista”, e não uma conspiração sectária. É a Marc Caussidière (1808-1861), que após a revolução de fevereiro assume o cargo de prefeito de polícia de Paris no regime republicano, que Marx considera “o líder mais adequado para o conspirador profissional veterano”.<sup>71</sup>

O objetivo de Marx nesse texto é justo o de opor o desenvolvimento político de Blanqui e seus camaradas ao de outros revolucionários de sua geração (tais como Arnold Chenu, Lucien de la Hodde e Marc Caussidière), que, saídos dos grupos secretos conspirativos dos anos 20 e 30, terminaram por assumir tendências e papéis distintos na

---

<sup>69</sup> Marx, idem, p. 271: „Die société des saisons, mit der Barbès und Blanqui die Erneute von 1839 machten, war schon ausschließlich proletarisch, und ebenso waren es die nach der Niederlage gebildeten nouvelles saisons, an deren Spitze Albert trat, und woran Chenu, de la Hodde, Caussidière etc. sich beteiligten“.

<sup>70</sup> Ibidem, p. 275: „In demselben Maß, wie das Pariser Proletariat selbst als Partei in den Vordergrund trat, verloren diese Konspirateurs an leitendem Einfluß, wurden sie zersprengt, fanden sie eine gefährliche Konkurrenz in proletarischen geheimen Gesellschaften, die nicht die unmittelbare Insurrektion, sondern die Organisation und Entwicklung des Proletariats zum Zweck hatten. Schon die Insurrektion von 1839 hatte einen entschieden proletarischen und kommunistischen Charakter“.

<sup>71</sup> Ibidem, p. 277: „der ganz passende Chef der alten Konspirateurs von Handwerk“

revolução de 1848; nessa oposição, Marx considera, contra aqueles, a posição de Blanqui a mais propriamente proletária revolucionária: “Como as [tendências] contrárias ganharam forma bruscamente, ele [Caussidière] compartilhou o destino de seu partido, que se manteve indeciso no meio entre as pessoas do *Nacional* e os revolucionários proletários, como Blanqui. Seus *Montagnards* se cindiram; os velhos *bambocheurs* cresceram mais do que ele e já não podiam ser contidos, enquanto a parte revolucionária passou para Blanqui”.<sup>72</sup>

Em *Luta de classes em França*, escrito também em 1850, Blanqui é mais uma vez oposto por Marx ao que chama de “socialismo doutrinário”: “Enquanto a *utopia*, o *socialismo doutrinário*, que submete a totalidade do seu movimento a um dos seus aspectos, que em lugar da produção coletiva, social, põe a atividade cerebral de um pedante qualquer e que, sobretudo, mediante pequenos truques ou grandes sentimentalismos, elimina na sua fantasia a luta revolucionária das classes e as suas necessidades, enquanto esse socialismo doutrinário, que no fundo não faz senão idealizar a sociedade atual, forma dela uma imagem sem mácula e quer impor o seu próprio ideal a despeito da realidade social; enquanto esse socialismo é entregue pelo proletariado à pequena-burguesia; enquanto a luta dos diferentes chefes socialistas entre si revela que cada um dos chamados sistemas se aferra pretensiosamente a um dos pontos de transição da transformação social, contrapondo-o aos outros – o *proletariado* vai-se agrupando cada vez mais em torno do *socialismo revolucionário*, em torno do *comunismo*, que a própria burguesia batiza com o nome de *Blanqui*”.<sup>73</sup> Por isso mesmo, ao falar nesse texto da candidatura de Paul-Louis de Flotte por Paris à Assembléia Legislativa em 1849, Marx se lhe refere como “amigo de Blanqui”, caracterizando-o em seguida como “o representante do proletariado revolucionário” naquelas eleições.<sup>74</sup> Essa avaliação política que Marx, um crítico ferrenho tanto das sociedades conspirativas quanto das doutrinárias, faz em 1850 sobre o papel de Blanqui na Revolução de 1848 é retomada de muito perto no *Dezoito Brumário de Luís Napoleão*: como Benjamin

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 278: „Als die Gegensätze sich schroffer gestalten, teilt er das Los seiner Partei, die zwischen den Leuten vom "National" und den proletarischen Revolutionären wie Blanqui unentschieden in der Mitte stehbleibt. Seine Montagnards spalten sich; die alten Bambocheurs wachsen ihm über den Kopf und sind nicht mehr zu zügeln, während der revolutionäre Teil zu Blanqui übergeht“.

<sup>73</sup> Marx, K. *As lutas de classes na França*, p. 137.

<sup>74</sup> Ibidem, p. 139.

mesmo o cita, Marx considera nesse texto de 1852 “Blanqui e seus camaradas [...] os verdadeiros dirigentes do partido proletário da cena pública durante todo o ciclo que estamos considerando [i.e., 1848-1852]”.<sup>75</sup> Do mesmo modo, em seu texto sobre a Comuna duas décadas depois, refere-se a Blanqui e seus camaradas como “representantes da classe operária”.<sup>76</sup>

Assim, da “tradição” a que se refere e reivindica Benjamin em 1938, Marx não participa. Extremamente crítico tanto das sociedades conspirativas quanto do chamado socialismo doutrinário, sob o qual compreende uma diversidade de seitas políticas e ideologias que menosprezam a atividade prática autônoma da classe operária assim tornada partido político, Marx nesses diversos textos citados deles exclui Blanqui, identificando-o às posições proletárias revolucionárias, ao “partido” da classe. Na verdade, se com base nas teses de 1940 lermos o *Baudelaire* e o que nele se refere a Blanqui, a tradição ali referida é, e só pode ser, a socialdemocrata, a tradição marxista vulgar da Segunda Internacional (mas à qual é forçoso acrescentar também o marxismo igualmente vulgar da Terceira Internacional, que manteve, e pelos mesmos motivos políticos, a imagem redutora e simplista de Blanqui). E se Benjamin vê-se levado nesse texto de 1938, em flagrante mau uso do texto de Marx, e até mesmo contra Marx, a caracterizar Blanqui de conspirador profissional é porque sua avaliação do movimento operário do século XIX dá-se ainda, como parece confirmar o *exposé* de 1939, com o olhar politicamente comprometido, no que diz respeito à avaliação das lutas de classes do século anterior, com a posição da Segunda e da Terceira Internacionais, cujas políticas quietistas, bases práticas de seu marxismo teórico vulgar, tinha bons motivos para assim caracterizarem – e rejeitarem politicamente – o revolucionário francês. Em outros termos, no *Baudelaire*, assim como no *exposé* de 1939, ainda não se tem o reconhecimento da permanência de uma “fraca força messiânica” a ligar a luta do passado à luta presente ao “som de bronze [que] abalara o século anterior”.

---

<sup>75</sup> Marx, K. *O dezoito brumário de Luis Bonaparte*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1977, p. 25; Benjamin, W. *Paris no Segundo Império em Baudelaire*, p. 13, entrecolchetes meus; GS, I-2, p. 5170518. (Em seu texto, Benjamin refere-se à Revolução de Junho de 1848, reduzindo o período mais amplo a que se refere Marx; e os tradutores brasileiros de seu texto pioram ainda mais a coisa, referindo-se à Revolução de Julho, isto é, à de 1830!).

<sup>76</sup> Marx, K. *A guerra civil na França*. São Paulo: Global, 1986, p. 53.

Contudo, é possível verificar, no próprio 2º *exposé*, algumas consequências da introdução ali de Blanqui como tema de pesquisa, consequências positivas que desaguarão nas teses de 1940. Uma primeira e fundamental é uma apresentação histórica mais ampla de Fourier. No 1º *exposé*, Benjamin se refere à defesa de Fourier por Marx, que destaca “sua colossal visão do ser humano” (1º *exp.*, I), lembrando ainda que Marx também “chamou atenção para o humor de Fourier” (id.). No 2º *exposé* essa apresentação é ampliada: “[Marx] considerava Fourier o único homem, ao lado de Hegel, que trouxera à luz a mediocridade essencial do pequeno-burguês. À superação sistemática desse tipo em Hegel corresponde, em Fourier, seu aniquilamento através do humor” (2º *exp.*, II). Em seguida avança já para algo que está nas teses, mas não ainda no *exposé* de 1935: “Um dos traços mais notáveis da utopia fourierista é que a ideia da exploração da natureza pelo homem, tão difundida na época posterior, lhe é estranha. A técnica se apresenta em Fourier muito mais como a fagulha que atea fogo à pólvora da natureza. [...] A concepção posterior da exploração da natureza pelo homem é o reflexo da exploração real do homem pelos proprietários dos meios de produção. Se a introdução da técnica na vida social fracassou, a culpa se deve a essa exploração” (*idem*). Mais do que ocorre em relação a Blanqui, essa apresentação histórica mais rica de Fourier no 2º *exposé* se aproxima inteiramente da que constituirá, de uma maneira igualmente central, as teses de 1940. Numa tese que inicia explicando o reformismo da socialdemocracia pela sua visão de história, Benjamin critica a concepção estreita e tecnocrática do marxismo da Segunda Internacional sobre as forças produtivas e seu desenvolvimento, concepção acrítica da forma capitalista das relações sociais de produção e redutora do conceito de forças produtivas aos aspectos técnicos da economia, opondo-lhe a concepção de Fourier, que, nesse caso, é trazido para o centro da própria crítica *política* da socialdemocracia: “A esses [traços tecnocráticos que serão encontrados, mais tarde, no fascismo] pertence um conceito de natureza que, de maneira prenunciadora de sinistros, se destaca do conceito de natureza das utopias socialistas do Pré-Março [de 1948]. O trabalho, como será compreendido a partir de então, se resume à exploração da natureza que é, assim, com satisfação ingênua, contraposta à exploração do proletariado. Comparadas com essa concepção positivista, as fabulações de Fourier, que deram tantas margens pra escarnecê-lo, revelam o seu surpreendente bom senso.

[...] Tudo isso ilustra um trabalho que, longe de explorar a natureza, é capaz de dar à luz as criações que dormitam como possíveis em seu seio” (tese XI).

Assim, embora o quadro histórico do movimento operário do século XIX permaneça inalterado no *exposé* de 1939, a introdução do tema Blanqui não pode ser desprezada como um elemento novo no que diz respeito à própria avaliação da luta de classes do século anterior, pois traz consigo a valorização de elementos históricos antes não considerados: primeiro, a própria figura de Blanqui, que, por si só, conforme alguns dos termos em que este é ali apresentado, é contraditória com a tese do domínio da tal fantasmagoria sobre o mesmo movimento operário; segundo, a figura de Fourier, cuja apresentação histórica mais ampla revaloriza ideias sociais que, anteriores ao surgimento do marxismo, antecipam posições necessárias à própria renovação da teoria revolucionária (tal como justamente o considerará as teses de 1940).<sup>77</sup> Em ambos os casos, o evolucionismo presente no 1º *exposé* é de algum modo fragilizado, embora ainda não superado, pois é mantida, pelo menos *expressis verbis*, a mesma apresentação política das lutas de classes entre 1831 e 1871. Vistos sob a perspectiva das teses de 1940, embora não sob a do segundo *exposé*, as figuras de Blanqui e Fourier expressam dois aspectos que, segundo a socialdemocracia (e o bolchevismo), o desenvolvimento do movimento operário, sob a influência científica do marxismo, teria superado: a visão insurrecional espontânea ou até mesmo conspirativa (putschista) da revolução, própria aos primeiros tempos de revolta proletária, fora substituída pela preparação e organização metódicas, pelo fortalecimento do aparelho sindical e partidário e pela ampliação de sua influência de massas; a visão socialista chamada utópica, sem bases no desenvolvimento histórico e econômico da sociedade capitalista e suas leis, fora substituída pelo conhecimento científico, com capacidade de explicação e previsão do futuro da sociedade, bem como da determinação das formas cientificamente adequadas, apropriadas, de sua superação revolucionária. Só para lembrar, na tese X de *Sobre o conceito de história*, Benjamin observa que essas posições políticas, próprias à socialdemocracia e ao bolchevismo, são intimamente relacionadas ao dogma do

---

<sup>77</sup> No *Manifesto* de 1848, Marx e Engels haviam considerado que “os escritos socialistas e comunistas também contêm elementos críticos. Atacam todas as bases da sociedade existente. Por isso, forneceram valioso material para o esclarecimento dos operários. Suas proposições referentes à sociedade futura [...] todas essas proposições nada mais fazem do que exprimir o desaparecimento do antagonismo das classes [...]”.

progresso: “Partimos da consideração de que a crença obstinada desses políticos [da Segunda e da Terceira Internacionais] no progresso, sua confiança em sua ‘base de massa’ e, finalmente, sua submissão a um aparelho incontrolável, foram três aspectos de uma única e mesma coisa”.

A mudança operada pelas teses de 1940 na avaliação do movimento operário do século XIX, e de Blanqui em especial, com a crítica do marxismo da socialdemocracia, tem impactos no plano teórico mais geral, com uma clara ruptura com a concepção socialdemocrata e bolchevique do papel da teoria crítica na revolução. Se no 1º *exposé* Benjamin concebia que o papel da teoria era “indicar o caminho” das lutas proletárias, na ausência da qual poderíamos no máximo reconhecer a “força imediata” e o “entusiasmo com que elas assumem a construção de uma sociedade nova”, agora nas teses de 1940 se dirige para uma concepção inteiramente nova: “O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe oprimida, a classe combatente” (tese XII). Ora, o conhecimento histórico aí nomeado não pode ser entendido como conhecimento científico, no sentido que Kautsky e Lênin entendem a teoria revolucionária, nem mesmo historiográfico, tal como é o *affaire* do historiador materialista; apenas por isso o sujeito desse conhecimento é, e só pode ser, a classe revolucionária em ação no presente histórico. Fundamentalmente, por não o conceberem como conhecimento científico especializado, constituído acima e fora da própria luta social, as teses reconhecem o *conhecimento histórico* como *consciência histórica* e, inseparavelmente, como *práxis histórica*: “A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação” (tese XV). Assim, o sujeito do conhecimento histórico é o próprio sujeito histórico, a classe combatente cuja consciência histórica se constitui de e em sua práxis revolucionária.

Löwy parece-me ter inteira razão quando afirma que nessas teses se manifesta a posição de Rosa Luxemburgo e Lukács (de *História e consciência de classe*), e se opõe à posição de Kautsky e Lênin sobre o estatuto e o papel da teoria;<sup>78</sup> mas, por isso mesmo, não é menos verdade que expressa também a concepção de teoria revolucionária que Karl Korsch, em seu *Marxismo e filosofia*, resgata do *Manifesto* de 1848, isto é, enquanto *expressão teórica da luta de classes*. É verdade que as próprias teses não

---

<sup>78</sup> Löwy, M. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*, p. 108-109.

distinguem bem o que é específico do conhecimento metódico e especializado do historiador materialista frente ao saber prático, ao conhecimento histórico e à consciência histórica da qual a classe revolucionária é o sujeito (e não o conseguem ou porque a forma de teses limita esse desenvolvimento expositivo ou porque Benjamin não teve consciência desse problema conceitual); contudo, não pode restar dúvida de que há uma clara ruptura com a concepção de que “a consciência socialista moderna não pode surgir senão na base de profundos conhecimentos científicos” (Kautsky), ou ainda, de que a consciência socialista “só podia ser introduzida de fora” (Lênin), concepção essa extremamente doutrinária, que confunde ciência com consciência política, ou de classe. Com essa ruptura teórica (e, antes de tudo, política) Benjamin se aproxima das concepções do comunismo de conselhos, do qual Karl Korsch se tornou uma das expressões teóricas e que se opôs desde sempre a essa concepção cientificista do marxismo, cuja consequência teórico-filosófica é um materialismo naturalista (próprio, mas não exclusivo, da Segunda Internacional) e cuja consequência política é o dirigismo partidário (próprio, mas não exclusivo, da Terceira Internacional). Não é exagero dizer que, com essas teses XIII e XV, Benjamin se antecipa à redescoberta daquilo que Marx chama de “atividade histórica autônoma por parte do proletariado”, redescoberta que caracterizará a insurgência revolucionária nos anos 1960 e 1970 em alguns países europeus. Com efeito, as teses de 1940 apontam uma articulação entre crítica política e crítica teórica da Segunda e da Terceira Internacionais, uma articulação que, ao retomar e aprofundar a crítica filosófica de Korsch e Lukács, o faz numa perspectiva política que parece ser-lhe mais adequada, justamente aquela que aponta para a prioridade da práxis autônoma da “classe combatente”. É essa nova posição política, efetivamente distante e contrária às posições socialdemocratas e bolcheviques, pois apontam para a unidade entre práxis revolucionária e consciência revolucionária, que questiona e precisa questionar filosoficamente o naturalismo cientificista dessas formas dominantes do marxismo.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Todo o capítulo IV de *A sociedade do espetáculo* é também um esforço de dar coerência à crítica teórico-filosófica do marxismo da Segunda e da Terceira Internacionais com base numa teoria conselhistas fundada na autonomia prática e organizacional do proletariado, como era comum a algumas outras poucas correntes da época (*Socialismo ou Barbárie e Informações e correspondências operárias*), que, contudo, não reivindicavam para si esse debate filosófico renovador dos anos 20.

b.2) Neste último tópico do relatório, tenho a pretensão de argumentar em favor da interpretação – algumas vezes aqui afirmada, mas ainda não demonstrada – de que as concepções teóricas sobre a história expostas nas teses de 1940 já se faziam presentes, pelo menos em gérmen, nas anotações de Benjamin da assim chamada fase inicial (1928 a 1935) de sua pesquisa, tendo sido retomadas e politicamente liberadas em toda sua radicalidade nas referidas teses com base em uma transformação política no pensamento de seu autor. Para tanto, começo por fazer, mais uma vez, uma recuperação sumária do projeto benjaminiano de pesquisa, tal como se apresenta no período que se conclui com a escrita do 1º *exposé*.

Como penso ter deixado claro na primeira parte deste relatório, Benjamin concebia a relação entre o século XX e o século XIX nos termos de uma recepção desperta do sonho, o que quer dizer que as imagens oníricas e as fantasmagorias do século anterior seriam tanto interpretadas positivamente (na condição de utopia) quanto negativamente criticadas (desfazendo-se de suas ilusões) (a esse respeito, lembro o já citado fragmento [K 1a, 6]). O século XIX, enquanto século de sonho e fantasmagorias, encontraria sua resolução revolucionária no Despertar do século XX, impulsionado de modo imanente a partir de e com base no próprio sonho: “O novo método dialético do historiador se apresenta como a arte de experienciar o presente como mundo desperto ao qual se refere na verdade o sonho a que chamamos de Outrora [*Gewesenes*]” [K 1, 3]. Assim, a própria categoria do Despertar somente tem sua legitimação teórica na constatação política do sonho coletivo e suas fantasmagorias, bem como num método que penso poder chamar criticamente de doutrina utópica das potências na qual se compreendia e se articulava materialisticamente o complexo contraditório de forças produtivas e relações de produção. Caberia ao século seguinte receber, sob a forma de interpretação e crítica, o sonho do século anterior, compreendendo que as bases históricas materiais desse sonho coletivo (e que nele ganham expressão, *Ausdruck*) são as forças produtivas, portadoras de novas relações sociais, que o século XIX, contudo, não consegue realizar e que, por isso, ganham satisfação ilusória justamente ao se porem como sonho, no qual “o coletivo busca tanto superar como transfigurar a imperfeição do produto social assim como os defeitos da ordem social de produção”. O método do Despertar, com base justamente nessa reivindicação imanente do conteúdo materialista ainda-não sabido no e pelo sonho coletivo do século XIX e que só pode vir

à consciência e ao saber práticos no Despertar do século XX, é inseparável da avaliação de que o movimento operário era então dominado por uma fantasmagoria, a da conclusão da “obra de 1789 de mãos dadas com a burguesia”, sendo esta a base política do conjunto das fantasmagorias que teriam dominado o século, pois é nela que, segundo essa mesma avaliação, permaneceriam inquestionadas as relações sociais capitalistas. (E lembro que as fantasmagorias, cuja essência é interpenetração do antigo e do novo, são explicadas no *exposé* de 1939 justamente pela permanência contraditória das relações sociais velhas a dar forma histórica a forças produtivas portadoras de relações sociais novas: “O século não soube responder às novas virtualidades técnicas com uma nova ordem social. É por isso que a última palavra coube às mediações enganosas do antigo e do novo, que estão no coração de suas fantasmagorias” (2º *exp.*, Conclusão)).

Essa concepção essencialmente política – e apenas desse modo também essencialmente histórica – da relação do presente com o passado mobiliza um conjunto de reflexões teóricas sobre a história que põem em questão a circularidade historicista entre passado e presente e o desprezo progressista do presente pelo passado. Já aí o havido, embora não terminado, é mobilizado pelo presente, pois o Agora (este presente aberto ao e pelo passado e que precisa dele para se voltar para si mesmo) se constitui histórica e politicamente por sua relação com o Outrora (este passado que não simplesmente passou, mas que, imobilizado enquanto imagem pelo presente, é convidado a nele entrar e a significá-lo politicamente, nele também ganhando significação). Que essa relação esteja ainda presa em e por uma doutrina da imanência positiva da potência das forças produtivas e sua expressão recalcadora na forma do sonho, isso ocorre por uma concepção política do passado recente e, antes, do próprio presente, que via no século XIX (o seu passado recente!) um conjunto de fantasmagorias apenas desvendável no momento mesmo no qual, pela crise da economia mercantil e pela nova fase da luta de classes no entreguerras, se dissolvem as condições econômico-materiais e político-práticas daquelas fantasmagorias.

A concepção benjaminiana da imagem dialética, objeto da polêmica que Adorno travou contra ele por ocasião do 1º *exposé*, expressa na fase inicial de sua pesquisa essa duplicidade entre teoria da história crítica e inovadora e concepção política tradicional, pois é a imagem onírica (com todo o significado político que ela traz consigo, ao reduzir

o século XIX aos sonhos coletivos e às fantasmagorias) que, conforme ao *exposé* de 1935 e às anotações que o preparam, se tornaria dialética pela interpretação e pela crítica que *vis a vis* seu presente o historiador materialista dela produz, mas também, e principalmente, pelo salto do tigre no qual e pelo qual, ao voltar-se para o passado (o Outrora), o historiador materialista é reenviado por esse passado ao seu próprio presente (o Agora). Numa nota sobre a qual voltarei, Benjamin observa a esse respeito: “Diz-se que o método dialético consiste em ser justo à respectiva situação histórico-concreta de seu objeto. Mas isso não é suficiente, pois deve igualmente ser justo à situação histórico-concreta do *interesse* por seu objeto” [K 2, 3]. Em outras palavras, não se trata apenas da afirmação de que é ao presente que se volta o olhar do historiador materialista; mais do que simplesmente isso, o historiador materialista tem a consciência de que seu próprio voltar-se ao objeto do passado se constitui historicamente no presente, e se constitui com base em determinado interesse que “se pré-forma naquele objeto, [e] sobretudo, porém, [consciência de] que ele [seu interesse] concretiza em si mesmo aquele objeto, retirado de seu ser na concreção superior do ser- agora (ser desperto!)” (idem). Essa conexão entre o Agora do Despertar, que se constitui no presente em que atua o historiador materialista, e um objeto histórico, um algo do passado que se lhe refere, é pensada por Benjamin também com base nas condições históricas unicamente nas quais essa mesma conexão se torna possível: “A marca histórica das imagens não indica apenas que elas pertencem a uma época determinada, mas indica, sobretudo, que somente alcançam legibilidade em uma determinada época. E o fato de alcançar ‘legibilidade’ representa certamente um ponto crítico determinado no movimento que as anima. Cada presente é determinado pelas imagens que lhe são sincrônicas; cada momento é o momento de uma recognoscibilidade determinada” [N 3, 1].

Desse modo, o historiador materialista traz ao presente o passado que visita, não porém com uma preocupação contemplativa, buscando explicar o primeiro pelo segundo, ou ainda, elucidar pela prova do presente, numa perspectiva da *Wirkungsgeschichte*, o que houve de verdadeiro e consistente no passado; ao contrário, ao trazer o passado ao presente, ele o faz – movido por determinados interesses presentes, dos quais tem consciência e nos quais o objeto ganha concreção superior, e possibilitado pela legibilidade constituída no presente graças à crise do próprio objeto

histórico – ele o faz, eu dizia, como presentificação (*Vergegenwärtigung*) e atualização (*Aktualisierung*) de seu objeto. Essa ideia de presentificação, enquanto atualização, se expressa nos seguintes termos, nos quais Benjamin busca explicar como algo do passado vem ao presente numa concreção superior, sem, contudo, que aí se expresse qualquer ideologia do progresso: “Nela [numa concepção de história que ultrapasse a ideologia do progresso] se falaria de crescente condensação (integração) da realidade efetiva [*Wirklichkeit*], na qual tudo o que é passado (em seu tempo) pode alcançar um grau de atualidade [*Aktualitätsgrad*] mais alto do que no momento de seu existir. Como ele se faz como atualidade superior, isso o cria a imagem enquanto aquilo que e no qual se torna compreendido. E essa interpenetração dialética e presentificação das conexões passadas é a prova da verdade da ação presente” [K 2, 3]. Numa crítica à *Einführung*, Benjamin volta a se referir à presentificação, oferecendo dela a seguinte definição: “O verdadeiro método de fazer as coisas se presentificarem [*sich gegenwärtig*] é representá-las em nosso espaço (não a nós no delas). [...] Nós não nos colocamos nelas [nas coisas do passado], elas [é que] entram em nossas vidas” [H 2, 3]. Segundo ainda diz num outro fragmento (que, como os anteriores, é da fase inicial da pesquisa), o “conceito fundamental [do materialismo histórico] não é o progresso, mas a atualização” [N 2, 2].

É importante toda essa referência à relação conceitual do Outrora com o Agora, enquanto categorias do método histórico de estudo do passado recente, aquele que nos condiciona, pois a crítica benjaminiana da ideologia do progresso como norma histórica se constitui, antes de tudo, desde a fase inicial da pesquisa, na transmutação do histórico no político. Assim, é importante não apenas constatar a presença já no início dos anos 1930 da crítica da filosofia neokantista (e historicista) do progresso,<sup>80</sup> sob a qual se funda a ideologia socialdemocrata do progresso, mas o seu preciso significado metodológico em termos teórico-históricos, que, por sua vez, expressa uma determinada

---

<sup>80</sup> A concepção do progresso como “progresso interminável (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade)” (tese XIII) é neokantista, e antes, propriamente kantiana, jamais hegeliana (Hegel, aliás, não via qualquer progresso *a ser feito*, mas, sim, *já feito*); no neokantismo, essa ideia de progresso assume a forma conceitual do ideal, segundo determinada interpretação que dá à categoria kantiana de ideal. A crítica benjaminiana do neokantismo – comum a toda sua geração – é bem anterior às teses e se faz presente em seus textos de juventude, nos quais opõe ao ideal neokantista a ideia platônica (tal como o encontramos, dentre outros, no discurso preliminar à *Origem do drama barroco alemão*).

orientação política relativa ao presente. A crítica do progresso, assim como também ocorre nas teses, não é nesses fragmentos aqui estudados uma crítica formal, vazia, mas, sim, se constitui de uma sofisticada articulação teórico-metodológica que inclui uma relação do passado (Outrora) com o presente (Agora). É essa relação anti-historicista – e que Benjamin concebe como propriamente dialética – entre o Outrora e o Agora que essencialmente se mantém nos conceitos de “imagem do passado” e “tempo-do-agora” (*Jetztzeit*) nas teses de 1940 (ver teses V e XIV). O Agora das primeiras notas e também do *exposé* de 1935 é renomeado como tempo-de-agora (*Jetztzeit*, termo que, aliás, já se encontra em [K 2, 3], embora de maneira pouco explicitada), o presente histórico que, enquanto instante de perigo, presente decisivo ou momento de decisão, é capaz de estabelecer uma relação com o Outrora; não mais, porém, na relação das forças produtivas do passado recente com o presente do historiador materialista, presente este unicamente no qual aquelas encontram as condições políticas para a efetivação das novas relações sociais de que são portadoras materiais. E, o que deve ser ressaltado, tampouco se trata mais da imagem histórica como imagem onírica: na nova configuração teórica das teses, Benjamin pensa a relação do tempo-de-agora com a imagem das lutas do passado próximo, lutas essas que também remetem o historiador materialista ao seu próprio presente, pois a condição para que ele nela reconheça algo relativo a si é sua própria relação crítica com seu presente.

No referido fragmento [K 2, 3] Benjamin, com razão, sente a necessidade de distanciar suas considerações metodológicas sobre a relação do passado com o presente de qualquer interpretação que as ligue à ideologia do progresso, ligando-as, ao contrário, à tese de que, na condição de Agora, o presente se constitui de uma “condensação” (*Verdichtung*, a mesma expressão de Freud). É enquanto condensação ou integração de tempos distintos (passado e presente) que o próprio presente eleva o objeto histórico do passado a um grau superior de concreção, mas não porque o presente seja, em relação ao passado, mais concreto, mais determinado, ou seja, se constitua ele mesmo num grau superior de concreção frente a um grau menor de concreção do passado, como bem caberia numa filosofia progressista da história, mas sim porque o presente, todo presente, é, pode ser, pelas imagens históricas que lhes são sincrônicas, um Agora da recognoscibilidade dessas mesmas imagens. É no presente que se interessa por elas, que é capaz de lê-las e que, por isso mesmo, se constitui num Agora, que as

imagens históricas, lugar do encontro do Outrora com o Agora desse modo constituído, ganham mais concreção. Essa é já, em termos de teoria da história, uma posição antievolucionista, que, contudo, acompanha nessa fase inicial da pesquisa benjaminiana uma concepção política evolucionista quando considera o movimento operário do século XIX com base no domínio abstrato de uma fantasmagoria. É essa posição política que considero evolucionista, como penso ter explicado mais acima, e não às próprias considerações teóricas mais amplas sobre o método histórico que contraditoriamente a acompanham e que, como pretendo mostrar, antecipam as posições das teses de 1940.

Trata-se para Benjamin de que a relação do passado com o presente ocorra unicamente na e pela imagem histórica, que assim ocupa um lugar central em suas considerações metodológicas. Por isso, no fragmento [N 3, 1] Benjamin diferencia as imagens das “essentidades” (*Wesenheiten*) da fenomenologia e, em seguida, do conceito de “historicidade” (*Geschichtlichkeit*), pelo qual Heidegger “busca em vão salvar abstratamente a história para a fenomenologia”. A questão que aí principalmente se apresenta, ao lado da tantas outras que lhe são constitutivas, é a do “índice histórico” da imagem, definida justamente como “aquilo em que o Outrora encontra o Agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade [*im Stillstand*]”. Que a imagem histórica passe rápido, que ela pode ser perdida, que ela, por isso, precise ser imobilizada no e pelo presente é do mesmo modo o fato de que esse encontro do Outrora com o Agora é apenas uma chance, que se apresenta ao presente – para usar uma categoria que vai aparecer apenas nas teses – num *instante*.<sup>81</sup> Nas teses essa ideia do início dos anos 1930 é inteiramente retomada: “A verdadeira imagem do passado *passa celer e furtiva*. É somente como imagem que relampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista,

---

<sup>81</sup> Sobre o presente como chance, assim se expressa a tese XVII a: “[...] não há um só instante que não carregue consigo a *sua* chance revolucionária – ela precisa apenas ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe confirma não menos pelo poder-chave desse instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. A entrada desse compartimento coincide estritamente com a ação política; e é por essa entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica”.

que o passado tem de ser capturado. [...] Pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado” (tese V); e ainda: “Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialista histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante de perigo” (tese VI).<sup>82</sup>

Ora, é preciso compreender a expressão “articular historicamente” (*historisch artikulieren*) em sua relação conceitual com o que é *o histórico* para Benjamin, que não é tal apenas como acontecido ou situado temporalmente no passado, pois é possível uma relação não histórica com o passado (precisamente o que Heidegger faria ao pensar a história com as categorias da fenomenologia); articular historicamente o passado é, nos termos acima expostos, articulá-lo ao presente, em e por esse mesmo presente. Só assim ganha sentido a afirmação de que cabe ao materialista histórico “atear ao passado a centelha da esperança”, com base na “convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso” (tese VI); ou ainda, em correspondência com essa tarefa profana do materialista histórico, a de que “o “anjo da história [...] tem seu rosto voltado para o passado. [...] Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços” (tese IX). Trata-se sempre, nessas passagens, de “convidar os mortos a entrar no mundo de hoje” (Apollinaire) e, da mesma forma, deve ser entendido com base na mesma crítica feita a Aragon: não se trata de ir ao passado, mas de trazê-lo até hoje; melhor ainda, de trazer o Outrora ao Agora. O que quer dizer, na linguagem antagonista das teses, do estabelecimento da tradição dos oprimidos, na qual a vitória da classe combatente de hoje é, por isso mesmo, a dos ancestrais escravizados – ou, inversamente, sua derrota é também a derrota dos mortos.

---

<sup>82</sup> É esse caráter imagético da relação do Outrora com o Agora que, conforme sugere o [N 3, 1], diferencia a crítica benjaminiana do progresso (e sua valorização de *algo do passado*) da hermenêutica heideggeriana, que tem também a pretensão da crítica do progresso e de reatar o presente ao passado com os conceitos fenomenológicos de horizonte e pré-compreensão. Que seja apenas uma chance, que em forma de imagem passa num lampejo, esse encontro do Outrora com o Agora é o oposto de qualquer idéia de continuidade, permanência, tradição, tal como encontramos na filosofia heideggeriana.

É nessa compreensão da articulação histórica do passado que parece ganhar sentido os conceitos de “instante” e “instante de perigo”, que se referem ao conceito kierkegaardiano de instante, o qual, em termos teológicos, ressalta justamente uma forma qualitativa do tempo pela centralidade do presente, momento insubstituível da decisão que não pode ser, como no socratismo, uma “mera ocasião”, intercambiável ou substituível por outra ocasião.<sup>83</sup> Daí precisamente a crítica benjaminiana do conceito vulgar de presente como transição: “O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas no qual o tempo estanca e fica imóvel (*Stillstand*)” (tese XVI). A lembrança dessa tese é importante, porque ela amarra o presente visado pelo historiador materialista ao passado da mesma forma por ele visado justamente na mesma imobilidade dialética do tempo, sem a qual o Outrora se perde e não encontra o Agora. É esse tempo presente imobilizado – e ele o é na própria imobilização dialética da imagem do passado – que ganha centralidade nas reflexões teóricas de Benjamin sobre a história: a centralidade do presente quer dizer aqui, bem radicalmente, a sua intransitividade, ou ainda, sua auto-referência na própria referência que ele pode fazer ao “tempo histórico autêntico, o tempo da verdade” [N 3, 1]; e essa referência é feita quando e porque o presente se faz, enquanto condensação, presentificação de suas próprias conexões com o passado, o que constitui, segundo Benjamin num fragmento já citado, “prova da verdade da ação presente” [K 2, 3]. Mais uma vez, temos aqui a concepção do presente como condensação dos tempos, como presente radicalmente histórico, presente da decisão e da ação histórica. Também por isso o presente, enquanto Agora, é uma mônada, na qual o materialista “reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido” (tese XVII).

---

<sup>83</sup> Cf. Kierkegaard, S. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus*. Trad. bras. Ernani Reichmann e Álvaro Valls. Petrópolis (RJ): Vozes, 1995. E também, para uma discussão do conceito kierkegaardiano de instante num panorama filosófico (inclusive de filosofia da história) mais amplo, ver Amaral, I. V. *O conceito de paradoxo (constantemente referido a Hegel): Fé, história e linguagem em S. Kierkegaard*. São Paulo: PUC, 2008 (Tese de Doutorado).