

A APRESENTAÇÃO HISTÓRICA COMO MÉTODO HISTORIOGRÁFICO DE WALTER BENJAMIN¹

Doutorando Augusto Leite²

UFMG / EHESS-Paris

augustobrunoc@yahoo.com.br

Texto recebido em / Text submitted on: 19/01/2016

Texto aprovado em / Text approved on: 25/03/2016

Resumo: Trata-se, aqui, de uma sumária apresentação da tarefa do historiador segundo a perspectiva do pensador judeo-alemão Walter Benjamin (1892~1940). A historiografia sugerida por Benjamin emerge da reformulação de uma série de conceitos centrais para a prática filosófica ou científica, tais como verdade e sistema. Essa reflexão leva ao questionamento dos métodos de absorção e exposição do conhecimento até então aventados. Para a história, especificamente, Benjamin propõe a *apresentação histórica* enquanto método historiográfico, objeto central do presente artigo.

Palavras-chave: História, apresentação histórica, Walter Benjamin.

Abstract: The article is a summary presentation of the task of the historian from the perspective of German-Jewish thinker Walter Benjamin (1892~1940). The historiography suggested by Benjamin emerges from the reformulation of many philosophical or scientific central concepts such as "truth" and "system". This reflection leads to questioning the methods of absorption and exposure of knowledge. And for History as one philosophical and scientific practice, specifically, Benjamin proposes the *historical presentation* as a historiographical method, the central object of this paper.

Key-Word: History, historical presentation, Walter Benjamin.

O método da *apresentação* de Benjamin

No "Prefácio epistemo-crítico" da obra *Origem do Drama Trágico Alemão*³ (1925), o vocabulário tradicional da filosofia é tanto reformado como (re)significado por Walter

¹Este texto é um extrato de minha dissertação de mestrado defendida pelo Departamento de pós-graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais no ano de 2013 sob a orientação do professor Dr. José Carlos Reis.

² CAPES-PDSE.

³Referência ao texto "Erkenntniskritische Vorrede", introdução a obra *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, doravante citado segundo a tradução de João Barrento (Cf. BENJAMIN, 2011).

Benjamin. O primeiro questionamento sugerido por ele neste “Prefácio” diz sobre o método utilizado na própria obra sobre o drama barroco ou trágico, qual seja, o método da *apresentação* [*Darstellung*]⁴. Pois seria preciso se confrontar com as duas questões essenciais do filósofo antes mesmo de se lançar a qualquer trabalho: o que significa apreender e, posteriormente, expor o conhecimento? A apreensão e a *apresentação ou exposição do conhecimento* é o alvo do método benjaminiano que visa o conhecimento autêntico, nas palavras do filósofo judeo-alemão: a *apresentação* da verdade, não sua antecipação artificial em forma de sistema.

Da sistematização, originam-se enunciados que nunca poderiam ser autênticos, precisamente pelo fato de que qualquer que seja o sistema, nunca é possível admitir em sua forma o caráter histórico ou volátil da verdade; antes, sua historicidade é negada para que o estatuto da verdade (do sistema) seja autorizado ou mesmo possível. Pois o sistema enquanto forma exige da verdade certa rigidez que, no entanto, não condiz com sua natureza imediata. Segundo Benjamin, o caráter histórico ou plástico da verdade seria inexorável a sua constituição natural. E a *apresentação* busca, então, a verdade em seu movimento próprio, movimento que pode se chamar histórico, por ora. Já a antecipação da verdade que o sistema promove, por outro lado, nada mais é que *re-presentation (ou re-presentificação)*, procedimento que faz da filosofia mera “propedêutica mediadora do conhecimento” (GS, I, 1, 208)⁵.

A *apresentação*, portanto, diz de um conhecimento que é imediatamente conhecido, sem mediação, verdade que emerge do movimento próprio a qualquer verdade: o movimento da história que produz a cada instante uma espécie de imagem-de-verdade. Pode-se inferir, portanto, que toda *apresentação* é, como se encontra

⁴ Não obstante Sérgio Paulo Rouanet e João Barrento traduzirem “*Darstellung*” como “representação”, “mesmo que essa tradução [referência à Rouanet] possa ser legítima em outro contexto, ela induz, no texto em questão, a contra-senso, porque poderia levar à conclusão de que Benjamin se inscreve na linha da filosofia da representação – quando é exatamente desta, da filosofia da representação, no sentido clássico de representação mental de objetos exteriores ao sujeito, que Benjamin toma distância. Proponho, então, que se traduza *Darstellung* por ‘apresentação’ ou ‘exposição’ e *darstellen* por ‘apresentar’ ou ‘expor’, ressaltando a proximidade no campo semântico com as palavras *Ausstellung* (exposição de arte) ou também *Darstellung*, no contexto teatral (apresentação).” (GAGNEBIN, 2005: 184)

⁵ “Will die Philosophie nicht als vermittelnde Anleitung zum Erkennen, sondern als Darstellung der Wahrheit das Gesetz ihrer Form bewahren, so ist der Übung dieser ihrer Form, nicht aber ihrer Antizipation im System, Gewicht beizulegen [Se a filosofia quiser conservar a lei da sua forma, não como propedêutica mediadora do conhecimento, mas como representação da verdade, então aquilo que mais importa deve ser a prática dessa sua forma, e não a sua antecipação num sistema].” (GS, I, 1, 207-208).

particularmente no arquivo N do trabalho das *Passagens*, uma *apresentação histórica* [*Geschichtsdarstellung*] em sua forma primeira ou natural, como já sugerido.

A teoria da *apresentação* de Benjamin se faz presente no “Prefácio epistemocrítico”, no qual ciência e filosofia são semelhantes por pretenderem *apresentar* a verdade realizável enquanto arte ou matéria. Seria na arte, na *apresentação* material de uma *forma* que Benjamin encontraria a verdade em seu movimento histórico, como desejado, “pois é justamente na arte que se realiza exemplarmente a síntese entre o saber externo e a reflexão interna, bem como entre sujeito e objeto” (MACHADO, 2004: 47). Dessa maneira, a verdade perde seu caráter de mera abstração e se torna apreensível, objeto concreto e bruto, quando o material e sua singularidade são a expressão mesma da verdade em sua imediatidade pela via deste método chamado de *apresentação*.

Benjamin está interessado em uma epistemologia que não seja mediadora do conhecimento, mas que *apresente* a verdade. No “Prefácio epistemocrítico”, mas também em outros lugares de sua obra, o método benjaminiano para o próprio ato de conhecer e expor o conhecimento é, portanto, a *apresentação*. Notadamente, em uma passagem do arquivo N do trabalho *Passagens*, há a conhecida fórmula benjaminiana que aponta exatamente para esta direção, onde ele diz: “Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar.” (GS, V, [N 1a, 8])⁶. Mostrar ou *apresentar* conteúdos materiais faria emergir sua verdade autêntica, segundo Benjamin, pois ao meramente *mostrar* [zeigen] sem *dizer* [sagen] ou explicar, o material mobilizado ativaria o núcleo histórico da verdade que habita o agora de cada cognoscibilidade, ou seja, o momento da compreensão individual ou coletiva. Por outro lado, a verdade que intencionalmente se *representa*, comportar-se-ia de maneira artificial, no sentido de que a verdade é a morte da intenção (Cf. GS, I, 1, 216).

A verdade é naturalmente não intencional, não sintética e relacional

⁶ A tradução adotada, naturalmente, é a da edição brasileira da obra, *Passagens* (Cf. BENJAMIN, 2008).

O conceito de verdade que emerge do método benjaminiano da *apresentação* perpassa todo o “Prefácio epistemo-crítico” e diz de uma verdade que coincide com a experiência, segundo o autor. Em texto programático de 1917-1918, de nome “Sobre o programa da filosofia vindoura”⁷, por uma crítica ao conceito de experiência de Kant, Benjamin registra a necessidade de reformular o conceito de verdade pela via de um conhecimento que perceba sua relação com o movimento histórico do conceito de verdade⁸. No texto sobre a filosofia vindoura, encontra-se a demanda por uma nova epistemologia para a filosofia ou mesmo para todas as outras ciências. O texto que nunca foi publicado anuncia aquilo que Benjamin persegue em sua obra, a renovação epistemológica dos conceitos básicos utilizados para a exposição do conhecimento. A crítica, no ensaio, conflui para o conceito de experiência. A experiência, para Benjamin, deve superar sua fisionomia mecânica e sistemática oriunda de uma temporalidade limitada que, a propósito disso, gera um conhecimento limitado. Para tanto, Benjamin propõe a substituição de conceitos sintéticos por conceitos relacionais (Cf. GS, II, 1, 166)⁹. A verdade, a ideia, o fenômeno, todos conceitos básicos para a filosofia, devem perder seu caráter sintético-sistemático para ganharem vida, segundo Benjamin, em seu aspecto relacional e não-sintético. E é esse o aspecto dos conceitos, segundo o “Prefácio epistemo-crítico”.

Uma nova ideia de filosofia, portanto haveria de surgir; uma ideia que supere o sistema cujo exemplo maior do século XIX e início do XX é Hegel (e, posteriormente, o próprio Kant). A nova ideia é esboçada no “Prefácio epistemo-crítico” de Benjamin: um sistema que, não se comportando como tal, tem a forma multidimensional que corresponde à multiplicidade de pontos de vista [*Weltanschauung*]. Pois a história

⁷ “Über das Programm der Kommenden Philosophie” (GS, II, 1, 157-171).

⁸ Para um detalhamento sobre a crítica de Benjamin ao pensamento de Kant, ver a obra *O Iluminismo Visionário*, de Olgária Matos.

⁹ “Die formalistische Dialektik der nach-Kantischen Systeme jedoch ist nicht auf der Bestimmung der Thesis als kategorischer, der Antithesis als hypothetischer und der Synthesis als disjunktiver Relation gegründet. Jedoch wird außer dem Begriff der Synthesis auch der einer gewissen Nicht-Synthesis zweier Begriffe in einem andern systematisch höchst wichtig werden, da außer der Synthesis noch eine andere Relation zwischen Thesis und Antithesis möglich ist [A dialética formalista dos sistemas pós-kantianos, contudo, não é baseada na determinação da tese como categorial, a antítese como hipotética e a síntese como relação disjuntiva. No entanto, assim como o conceito de síntese de um conhecimento, o de não-síntese de dois conceitos em um outro são extremamente importantes, pois a síntese pode ter ainda outra relação entre a tese e a antítese].” (GS, II, 1, 166)

unidimensional deve ser reconduzida até um tipo personal, multidimensional (Cf. ROSENZWEIG, 2002: 117). Palavras que condizem com o programa filosófico da *Estrela da Redenção* de Franz Rosenzweig, detentor de uma obra que possui correspondências imediatas com o trabalho de Benjamin e que poderiam facilmente fazer parte do *corpus* de argumentos do “Prefácio epistemo-crítico”. O programa benjaminiano é o de revisão racional da razão filosófica e todo seu aparato conceitual, tal como em Rosenzweig. Ele se norteia pela percepção de que se deve refutar a razão objetiva e suas leis generalistas, refundando o conhecimento das formas de se conhecer. E, para tanto, em ambas as propostas, apesar das divergências¹⁰, “a linguagem se torna o medium pelo qual a verdade se revela – sua natureza mesma é a revelação”(MOSÈS, 1989: 238). Nas duas propostas, portanto, o aparente vácuo originado da falta de mediação sistemática, tem na linguagem, ela mesma, enquanto material bruto e forma cognoscível o *medium* para o conhecimento, para a *apresentação*. E é a partir dessa concepção crítica do conhecimento como *revelação* que a proposta epistemológica benjaminiana é delimitada em seus textos sobre linguagem e no próprio “Prefácio epistemo-crítico”.

A verdade é o fim da ontologia, ou da filosofia. Isso a própria filosofia nos ensina (Cf. ROSENZWEIG, 2002). E é a verdade o fim da filosofia de Walter Benjamin. Mas para Benjamin, certo *conteúdo material* [*Sachgehalt*] informa um *conteúdo de verdade* [*Wahrheitsgehalt*], ou *teor de verdade*, na medida em que o primeiro se comporta como *mônada* e o último é um fragmento da verdade. Em outras palavras, não se conhece a verdade de maneira total, pois apenas indícios ou partes da verdade são cognoscíveis.

A relação entre a elaboração micrológica e a escala do todo, de um ponto de vista plástico e mental, demonstra que o conteúdo de verdade (*Wahrheitsgehalt*)¹¹ se deixa apreender apenas através da mais exata descida ao nível dos pormenores de um conteúdo material (*Sachgehalt*) (GS, I, 1, 208-209).

¹⁰ Stéphane Mòses lembra que as duas concepções de linguagem de Benjamin e Rosenzweig – linguagem da revelação e linguagem como revelação, respectivamente – são diametralmente opostas, apesar de convergirem em uma ideia de linguagem como medium ou meio imediato para o conhecimento (Cf. MÔSES, 1989: 239). Vale ressaltar que há, ainda, outra grande diferença entre a obra de Benjamin e a de Rosenzweig. Enquanto o primeiro teologicamente almeja a consciência da Razão, o segundo parece se contentar com a Razão teologizada.

¹¹ Existe outra forma de tradução, a saber, “teor-de-verdade”. Essa será a tradução mais utilizada daqui adiante, Cf. BENJAMIN, Walter. Ensaios reunidos: escritos sobre Goethe. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2009.

A verdade, neste sentido, coincidiria com a ideia; “a ideia é uma mônada (...) em cada uma delas [as mônadas, ou ideias] estão indistintamente presentes todas as demais” (GS, I, 1, 228)¹². Assim, a ideia se delinearía como um mosaico desenhado por pequenos ladrilhos, pormenores que podem se chamar *teores de verdade*, materiais brutos que compoem a imagem da verdade. Essa espécie de *mônada* benjaminiana, tal qual a leibnizeana, comporta-se como verdade que, diferentemente da verdade única racional-cartesiana, seria uma verdade dinâmica, plástica, averiguável em seus indícios, em seus fragmentos, que, bem montados, dariam os contornos de um mosaico experimentado como a *imagem* da verdade; ou seja, em sua cognoscibilidade ou potência em ser conhecida. A verdade, em Benjamin, torna-se um objeto estético, portanto: sensível à *forma* que a *apresentação* encontra.

Dessa maneira, a filosofia benjaminiana teria a tarefa de absorver o mundo empírico em sua *apresentação* do mundo das ideias, da verdade, sendo a mediadora entre o cientista e o artista. O artista produziria uma imagem limitada do mundo das ideias enquanto o cientista organiza os materiais mobilizados de forma a dispersar e engessar em conceitos os conteúdos de verdade em jogo, castrando sua natureza monadológica, dinâmica ou histórica, aquela que propicia a *imobilização* de um fragmento para a montagem do mosaico, finalidade da *apresentação* filosófica. O que liga o filósofo ao cientista, então, “é o interesse na extinção da mera empiria, enquanto que o artista se liga àquele pela tarefa da apresentação [estética]” (GS, I, 1, 212).

A ciência filosófica de Benjamin

É possível afirmar que o “Prefácio” da obra *Origem do Drama Trágico Alemão* é o texto de Benjamin que melhor apresenta sua crítica às epistemologias sistemáticas. O que Benjamin pretendia no texto “Prefácio epistemo-crítico” parece ter sido uma crítica ao racional-empirismo e à razão técnica. O racional-empirismo que se desenvolveu segundo os ideais de boa ciência sedimentados por Isaac Newton e sua

¹² O conceito leibniziano de mônada em Benjamin é resignificado. Portanto o presente trabalho entende ser contraproducente esboçar um contraponto demorado entre as duas concepções, bastando a exegese do texto benjaminiano para compreender o que seria sua mônada.

mecânica universal prefere o empírico-material e suas Leis, sistemas, em detrimento da metafísica das ideias, assunto que se compreende parte da mera filosofia especulativa. Para o racional-empirismo, “a inventividade deixa de ser vista como inspiração das musas e passa a ser encarada como uma disposição sistemática na busca do novo” (OLIVEIRA, 2010: 95). Portanto, “a atitude filosófica que se reconhece como boa (...) é a do realismo matemático” (KOYRE, 1982: 212). E é sobre essa base, “sobre a base da física galileana e de sua interpretação cartesiana, que se construirá a ciência tal como a conhecemos, nossa ciência, e é sobre essas mesmas bases que se poderá construir a grande e vasta síntese do século XVII, concluída por Newton” (KOYRÉ, 1982: 55). A querela entre Gottfried Leibniz e Newton se trava nesses termos e, como se sabe, o sistema newtoniano é o grande vencedor do debate. Benjamin, então, reanima a discussão com sua proposta epistemológica contida no “Prefácio epistemo-crítico” – proposta de conciliar o empírico e o metafísico em uma *apresentação* que emerge da refundação racional da própria compreensão do comportamento da razão.

Se a história consagrada da filosofia, tomando em particular Koyré, via na geometrização e matematização da *physis* – na mecanização da natureza – o advento do moderno; se a visão hegeliana apontava a grande revolução do séc. XVII na descoberta da consciência de si reflexiva, Benjamin surpreenderá: “o elemento barroco do racionalismo cartesiano” é a intransponível cisão corpo e alma, de tal forma que é apenas no instante da morte que “finalmente o corpo se liberta dessa alma”, estando o orgânico mais próximo ao inorgânico e ao inumano (MATOS, 1993: 21).

Benjamin, então, reaproxima o corpo e a consciência, a matéria e o espírito, a partir de sua leitura *sui generis* da tradicional filosofia moderna. Tanto a forma matemática-dedutiva quanto a filosofia sistemática e suas Leis universais se distanciam da proposta de *apresentação* de Benjamin. Elas seriam insuficientes e se enganariam em definir um *telos* para a verdade. A forma lógico-matemática, que é o racional-empirismo, “exclui a verdade, pois esta caracteriza-se por ter um lado esotérico, escuro, que não pode ser devidamente exposto pela linearidade ininterrupta da forma de pensamento matemático-dedutiva” (MACHADO, 2004: 48). Por outro lado, a forma do sistema filosófico – clássica forma de trato da verdade dentro da filosofia e, especialmente, das ciências naturais racional-empiristas –, também desencontraria a verdade por tentar trazê-la de fora para dentro de seu sistema, pois a própria realidade seria encarada como sistema, fechada. O sistema filosófico pretende capturar a verdade “numa teia de aranha estendida entre várias formas de conhecimento, como se ela voasse de fora para

cair aí” (GS, I, 1, 207). O sistema filosófico, tal qual a forma lógico-matemática, privaria a verdade de seu teor esotérico, inapreensível, pois ele torna a natureza da verdade finita, apreensível em *forma* e conteúdo, em contornos totais. A natureza finita pertence ao fragmento monadológico, ao *teor de verdade* [*Wahrheitsgehalt*] de cada objeto; não à verdade, à ideia, ao mosaico, que é a meta final da *apresentação* filosófica benjaminiana, a qual nunca se pretende totalizante.

A tarefa da *ciência filosófica* [*philosophischen Wissenschaft*](Cf. GS, I, 1, 228) seria, portanto, alcançar a natureza primeva do fragmento monadológico, que tanto em Leibniz quanto em Benjamin, seria a sua capacidade relacional; capacidade quase onipresente nos conceitos benjaminianos. Cada fragmento monadológico e seu conteúdo de verdade se comportam tal como diz a dinâmica da dialética hegeliana, porém *ad infinitum*, não se limita a um par – Ser e não-Ser –, mas a variedade sem fim de conteúdos possíveis, pois atuam de maneira não-sintética, mas relacional, obedecendo ao núcleo histórico da verdade que impossibilita qualquer síntese, mesmo que provisória. “Cada ideia [ou mônada] contém a imagem abreviada do mundo” e “a tarefa imposta à sua [apresentação] é nada mais nada menos que a do esboço dessa imagem” (GS, I, 1, 228).

A ideia e a verdade são uma imagem : uma constelação de conceitos

Uma alegoria criada por Benjamin é bastante esclarecedora, a alegoria das *constelações*. Ela explica como são formadas a ideia, a verdade e o conhecimento do que Benjamin chama de *imagem* da verdade oriunda da *apresentação*. A alegoria diz que “as ideias se relacionam com [*verhalten sich zu*] as coisas como as constelações com as estrelas” (GS I, 1, 214). Esse comportamento [*verhalten*] das ideias em relação às coisas, à materialidade, seria semelhante ao comportamento das constelações em relação às estrelas. Ora, uma constelação se dá pela formação de certa imagem oriunda do traçado de linhas que caminham por diversas estrelas. O conhecimento de uma constelação não permite o conhecimento de uma estrela e, por conseguinte, o conhecimento de uma estrela não permite o conhecimento de uma constelação. A relação entre estrela e constelação se dá por meio da construção de uma *imagem*. Nesse sentido, a substituição de “estrela” por “fenômeno” e “constelação” por “ideia” seria uma chave de

entendimento para a noção de *apresentação* filosófica. *A verdade, assim, seria imagem da ideia; e a ideia, uma constelação de fenômenos.*

A ideia não é conceito, não é fenômeno, nem mesmo a lei das coisas. “As ideias – na formulação de Goethe: os ideais – são as mães fáusticas. Permanecem obscuras se os fenômenos não se reconhecerem nelas e não se juntarem a sua volta” (GS, I, 1, 2015). Quem reúne os fenômenos em volta da ideia, promovendo sua relação, são os conceitos. Eles, os conceitos, agrupam os fenômenos, salvando-os, e realizam a *apresentação* das ideias. As ideias seriam inapresentáveis caso os fenômenos não fossem agrupados e dotados de inteligibilidade pelo trabalho dos conceitos; assim como as constelações não seriam visíveis sem as estrelas e o traçado da imagem a partir delas. Por isso, os fragmentos se tornam apreensíveis, precisamente, pela imagem do mosaico promovida pela *apresentação*, que de forma não mediada faz justiça à verdade.

Apresentação como método aplicado : Adorno, leitor e crítico de Benjamin

A recepção de Theodor Adorno do trabalho sobre Baudelaire¹³ de Walter Benjamin, trabalho do Benjamin-historiador que seria publicado na revista do Instituto para Pesquisas Sociais de Frankfurt (então, instalado em Nova Iorque), ilumina os objetivos e problemas do método de exposição do conhecimento histórico assumido por Benjamin em boa parte de sua obra. Em “A Paris do Segundo império em Baudelaire”, um trabalho sobre a história de Paris no século XIX por meio da obra de Baudelaire, Benjamin se serve do método da *apresentação*; o mesmo método que ele propõe e explica no “Prefácio epistemo-crítico” para a obra sobre o drama trágico alemão. O desapontamento de Adorno em relação ao esperado trabalho sobre Baudelaire que, segundo ele, em carta datada de 10 de novembro de 1938 a Benjamin, “reúne motivos, mas não os elabora” (B, II, 783)¹⁴, é exemplar para a compreensão do método benjaminiano da *apresentação histórica*, ou simplesmente *apresentação*.

¹³ Referência à “Das Paris des Seconde Empire bei Baudelaire” [A Paris do Segundo império em Baudelaire] (GS, I, 2, 511-604).

¹⁴ As referências as cartas [Briefe] serão citadas como “B”. Cf. . BENJAMIN, Walter. Briefe (2 bände). Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1978.

De acordo com o professor Georg Otte, em artigo sobre o que ele denomina de “epistemologias poéticas” de Benjamin e Baudelaire, a proposta epistemológica de Benjamin encerrar-se-ia numa exposição que “privilegia a justaposição no espaço ao desenvolvimento sequencial no tempo” de alguma *ideia* que vise um conhecimento autêntico, ou, nas palavras de Benjamin, histórico. Vale lembrar que *ideia* em Benjamin é precisamente uma constelação de fenômenos, desenhada pelo trabalho dos conceitos. E esse trabalho só é possível por uma interpolação não temporal, mas filológica entre os fenômenos *apresentados, expostos*.

O que incomodou Adorno na primeira versão do trabalho sobre Baudelaire foi, precisamente, o método utilizado (*apresentação*) e sua natureza intemporal, como já sugerido. A falta de linearidade da *apresentação*, método do trabalho sobre Baudelaire, para Adorno, traduziu-se como falta de mediação. Adorno diz de maneira direta: “A não ser que eu esteja enganado, falta algo em sua dialética: *mediação* [*Vermittlung*]” (B, II, 785). A mediação a que Adorno faz referência diz respeito a, precisamente, dois aspectos: uma mediação em relação à teoria marxista da infra e superestrutura, e, por outro lado, uma mediação em relação ao que Adorno chama de *processo social em sua totalidade* (a luta de classes). Benjamin deveria estar mais atento, segundo Adorno, às determinações que os processos infraestruturais têm sobre a superestrutura, nem sempre explícitas na forma não mediada da primeira versão do trabalho sobre Baudelaire. Para Adorno, uma visada marxista autêntica sobre qualquer objeto deveria atentar-se para esse aspecto que seria inexorável a qualquer análise. Ademais, um método científico deveria pautar-se pela explicitação da teoria que ampara os argumentos apresentados.

Segundo Adorno, em crítica mais pontual sobre a proposta benjaminiana da *apresentação histórica* [*Geschichtsdarstellung*], o que Benjamin propõe como uma mediação histórico-materialista, mostra-se, na prática, algo obscuro, vazio de seu peso histórico-filosófico real no primeiro manuscrito do trabalho sobre Baudelaire. Para Adorno: “o motivo teológico de chamar as coisas pelo seu próprio nome [a mobilização de materiais brutos, sem mediação] tende a se transformar em uma mera faticidade” (B, II, 786). Adorno chega a destacar que, de maneira radical, poder-se-ia dizer que o estudo

de Benjamin sobre Baudelaire estaria na encruzilhada entre o positivismo e a magia. E, lembra Adorno, apenas a teoria (mediação) pode quebrar esse feitiço.¹⁵

Por fim, após essa série de críticas, o filósofo frankfurtiano conclui com uma tímida defesa do método benjaminiano, conforme a tradução de Otte.

O efeito que parte de todo o seu trabalho e que este surtiu não apenas em mim e na minha ortodoxia em relação às Passagens é que o Senhor nele se violentou (...) para pagar um tributo ao marxismo que não é vantajoso para este nem para o Senhor: não para o marxismo, pois a mediação com a totalidade do processo social foi omitida e foi atribuído, quase de maneira supersticiosa, à enumeração material um poder esclarecedor que é reservado exclusivamente à construção teórica, mas nunca à referência pragmática; esse tributo tampouco é vantajoso para a substância mais peculiar do Senhor quando proíbe a si mesmo seus pensamentos mais ousados e fecundos devido a uma espécie de pré-censura conforme categorias materialistas (que, de maneira alguma, coincidem com as marxistas). (OTTE, 2007: 231)

Otte lembra em seu artigo que Benjamin acabou escrevendo uma segunda versão¹⁶ com mediações teóricas, o que agradou Adorno, quem, para esse segundo texto, aponta somente algumas ressalvas.

Benjamin justifica o método da *apresentação*

Na carta resposta dirigida a Adorno, datada de 9 de dezembro de 1938, Benjamin demonstra certa tristeza em relação a falência de seu projeto aos olhos de Adorno. Na carta resposta, em uma tentativa de justificação de seu método, Benjamin propõe a analogia da *apresentação* com a filologia, método mais palatável para a academia. Para Benjamin, o que Adorno chama de *apresentação de meros fatos* [*Darstellung der bloßen Faktizität*] é a atitude própria da filologia, que não conheceria o tempo da vida, orgânico, mas o tempo plástico das relações monadológicas, que é o tempo não linear. Benjamin lembra a Adorno que “as linhas básicas desse tipo de construção [da *apresentação*] convergem em nossa própria experiência histórica [o núcleo histórico da verdade]. Dessa forma o objeto se constitui ele mesmo como uma mônada” (B, II, 794). Seria,

¹⁵ “Wollte man sehr drastisch reden, so könnte man sagen, die Arbeit sei am Kreuzweg von Magie und Positivismus angesiedelt. Diese Stelle ist verhext. Nur die Theorie vermöchte den Bann zu brechen [Dito de maneira dramática, pode-se dizer que seu trabalho está localizado na encruzilhada da magia e do positivismo. Este lugar (a encruzilhada) está amaldiçoado. Apenas a teoria pode quebrar o feitiço].” (B, II, 786)

¹⁶ “Über einige Motive bei Baudelaire” (GS, I, 2, 605-653).

precisamente, essa atitude filológica de colocar o leitor sobre esse “encanto”, o que Benjamin também chama de *perplexidade* [*Verwundern*] (Cf. B, II, 794), que permitiria a dissolução do caráter petrificado do passado, colocando o objeto estudado em sua perspectiva histórica autêntica, pela via de um tempo autêntico, não linear. Ao ativar o caráter monadológico do objeto, em seu *choque* com a sua atualidade, portanto, estaria sua vida, sua cognoscibilidade, sua possibilidade de inteligibilidade que nada mais seria que a *pervivência*, ou o *continuar a viver* daquilo que está imobilizado na *apresentação*.

Dentre os vários fatores pelos quais faz Benjamin optar por tal método, em sua carta resposta, um motivo elencado, em especial, deve ser evidenciado. Benjamin estaria chamando a atenção para a diferença entre uma história que ele posteriormente denunciará como historiografia do vencedor e, por outro lado, a historiografia dos vencidos, ou oprimidos, particularmente no derradeiro texto “Sobre o conceito de história”¹⁷. Enquanto a historiografia que realiza as mediações as quais Adorno chama a atenção propõe a história do que lhe é imposto pela tradição, ou seja, uma história sistemática, a outra, que não realiza mediações, propõe uma historiografia livre dos sistemas e da rigidez própria à sua estrutura, propícia, assim, a se desviar da historiografia tradicional. A primeira, subentende uma verdade e uma história universal, já a segunda promoveria a cada *perplexidade* diante da apresentação, a cada *encantamento*, uma incursão na história subjetiva daquilo que foge a tradição, mas persiste na consciência-inconsciência individual como sintoma. Essa incursão na consciência-inconsciência individual é o alvo da filosofia vindoura de Benjamin. E esse *encanto*, um *choque* sensível imediato entre o objeto e a experiência individual produz o que Benjamin chama de *imagem dialética* (Cf. B, II, 794); uma imagem que se forma no encontro da *cognoscibilidade* do objeto, ou sua potência em ser conhecido, e seu *agora*.

A ausência de mediação, portanto, não seria um mero impulso poético irracional de Benjamin. A *iluminação profana* que o pensamento sozinho pode propiciar é poderosa, algo que o próprio Benjamin trabalha em seu texto sobre o Surrealismo¹⁸. A razão e sua capacidade *relacional* em *choque* com os objetos, sua capacidade monadológica, expõem o *teor de verdade* dos objetos que apenas em determinado

¹⁷ “Über den Begriff der Geschichte” (GS, I, 2, 691-704).

¹⁸ “Der Surrealismus – Die letzte Mommentaufnahme der europäischen Intelligenz” (GS, II, 1, 293-310).

momento ou agora, historicamente, podem ser decifrados. Benjamin insiste, já ao fim de sua carta resposta que “a falta de transparência teórica a qual você [Adorno] acertadamente alude é, de modo algum, uma consequência necessária do procedimento filológico que eu sobretudo adotei” (B, II, 796), pois de fato há uma teoria que ampara o procedimento adotado no “Baudelaire”, qual seja, o método da *apresentação*.

Benjamin estaria propondo, então, um método que privilegia o pensamento *saltitante* [*sprunghaft*]; um método *sem mediação* [*unvermittelt*]. O termo *sprunghaft*, como esclarece Georg Otte, “abrange ideias como o imprevisível, o descontínuo, o brusco e o repentino, ou seja, tudo que não possui lógica ou coesão interna” (OTTE, 2001: 233). A lógica benjaminiana advém do caráter externo e relacional dos objetos, do movimento próprio aos *saltos originários* [*Ursprungen*], saltos monadológicos que os *choques* do método da *apresentação* proporcionam. Tudo para fugir ou se desviar da história universal burguesa, nas palavras de Benjamin, fazendo justiça ao conteúdo de verdade verdadeiramente atual. *Não seria o passado em si, algo petrificado, o objeto do historiador benjaminiano, mas os saltos dialéticos, próprios ao comportamento do tempo, esses sim, objeto do historiador materialista autêntico.*

A dialética benjaminiana, no entanto, se realizaria fora dos limites do marxismo. Antes, ela se realiza como uma dialética à moda benjaminiana. Por isso, de alguma maneira, acertadamente, Adorno, na carta a Benjamin, duvida da possibilidade de filiar o método benjaminiano ao marxismo. Diferente da dialética materialista ortodoxa, a dialética benjaminiana está atenta ao comportamento do tempo, à sua *forma*. A dialética benjaminiana é materialista, pois se compromete com o teor material dos objetos e a matéria bruta é o índice original da experiência; além disso, ela é histórica, pois está atenta ao caráter temporal dos objetos e ao núcleo histórico da verdade que, em relação monadológica com sua *pré* e *pós*-história, contidas no presente do objeto ou *tempo-do-agora*, faz justiça ao seu *teor de verdade*, sem aprisionar, artificialmente, certa verdade em um sistema, por meio de uma explicação ou mediação.

As diferenças de abordagem sobre o método da *apresentação* em Adorno e Benjamin partem da premissa que não é comum aos dois, a saber, a pertinência dos sistemas filosóficos. A atitude de Adorno ao recusar a forma da *apresentação* benjaminiana surge, precisamente, de sua filiação a um sistema: o de Marx, no caso. Benjamin, por sua vez, contrapõe-se radicalmente aos sistemas filosóficos, especialmente no “Prefácio epistemo-crítico” à obra sobre o drama barroco alemão. Os

sistemas filosóficos seriam um dos “hábitos burgueses” de busca pela verdade e nada mais fariam que aprisioná-la, castrando, assim, seu movimento natural, ignorando seu caráter histórico, sua historicidade; e, principalmente, ignorando a forma autêntica do tempo que exige uma constante atualização. Adorno está preocupado, na carta a Benjamin, com a adequação do objeto de Benjamin ao sistema de Marx pela via da *mediação* teórica; Benjamin, pelo contrário, preocupa-se em fazer justiça às verdades possíveis que estão contidas na *pré* e *pós*-história da obra de Baudelaire pela via da *apresentação*. Em última análise, o que estaria em jogo, portanto, seria a validade ou não da própria ideia de sistema filosófico, questão seminal da obra benjaminiana e essencial para a compreensão de sua historiografia singular.

Apresentação histórica e as coincidências entre conhecimento e tradução enquanto compreensão

Se não há mediação no método benjaminiano da *apresentação*, o que produziria o *choque* entre o conteúdo a ser apreendido e o objeto possível? Qual seria o *meio* pelo qual o conhecimento histórico se daria, caso destituído de mediação (explicação)?

O choque sensível entre a *apresentação*, tenha a forma que ela tiver (ensaio, fragmento), e o seu leitor, dar-se-ia por um *medium* – meio material. Esse meio material, a linguagem, tem uma *forma* própria que a natureza mesma da linguagem empresta ao receptor, precisamente, pela via da tradução. A tradução, enquanto procedimento essencialmente atualizador seria o método pelo qual a *apresentação* se daria, e o seu *meio*, a própria linguagem. A ausência de mediação daria lugar à tradução, natureza imediata e espontânea da linguagem, “a linguagem, ela mesma, sem mediações” (GS, II, 1, 142). A tradução, seria um *salto* – *Sprung* – não mediado dos limites materiais do objeto até os limites sensíveis de quem a realiza. Esse salto atualizador seria a via do

conhecimento promovido pelo *choque* de uma *apresentação ou mera exposição de algum conteúdo*.¹⁹

A teoria da linguagem e do conhecimento de Benjamin retira os objetos de sua passividade frente ao homem e os torna ativos. O que Adorno vê como “magia”, seria a *compartibilidade* dos objetos em sua *língua muda*, em sua materialidade, em sua atividade. Haveria uma potência na linguagem, qual seja, a de compartilhar o teor de verdade o qual imediatamente expõe. A experiência concreta poderia ser encontrada, mesmo que de maneira instantânea, na linguagem ou através da linguagem enquanto *meio* material essencial que dá acesso à experiência. Seria possível tocar a experiência concreta pela linguagem enquanto meio material, mas sem tomar posse dessa experiência, engessando-a em um sistema. Bem ao contrário, é preciso liberar o teor de verdade dos objetos por sua simples exposição ou apresentação. E o material para tanto é a linguagem, mesmo que destituída de explicação ou mediação: a linguagem, muda. A língua muda das coisas, em sua mudez, comunga seu teor material com o homem, que é sensível a ele, pois “o nome que o homem à coisa atribui é consequência direta de como a coisa a si mesmo compartilha” (GS, II, 1: 150). Essa *compartibilidade* [*Mittelbarkeit*] é possível apenas por um procedimento que não necessita de um *Mittel*, meio para um determinado fim, mas um *Medium*, meio material; um procedimento que se pauta pela *imediatidade* [*Unmittelbarkeit*]. O *Medium*, o procedimento ou método é a tradução. Existiria uma imediatidade, uma espontaneidade nessa comunidade que é “a tradução da linguagem das coisas na linguagem do homem” (GS, II, 1: 150).

Benjamin, em sua teoria da linguagem, do conhecimento e da tradução, deixa claro que os objetos que são alvo dos sistemas tornam-se passivos frente à atividade discricionária do homem de sistematizar ao castrar a natureza monadológica ou relacional própria aos objetos. Por outro lado, os objetos que são alvo de uma *apresentação*, tornam-se ativos, potencialmente atualizáveis pela via natural de *comunidade* dos objetos, a tradução. Dessa maneira, ao fazer justiça a natureza

¹⁹ Para um estudo detalhado das relações entre a teoria do conhecimento, da linguagem e da tradução de Walter Benjamin, ver: LEITE, Augusto Bruno de Carvalho Dias. A ideia de história em Walter Benjamin: o passado, a forma e a tradução. Dissertação (mestrado) apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, 2013.

relacional dos objetos, o conteúdo de verdade é *exposto* ao choque sensível, à tradução enquanto ato de compreensão.

Cada objeto contém seu índice de *traduzibilidade* que, na *apresentação*, seria a via de inteligibilidade do *teor de verdade* ou de *cognoscibilidade* desse objeto; e vale lembrar, um teor de verdade autêntico, visto que ele não passa pelo autoritarismo arbitrário de um sistema e uma mediação. O objeto que se expõe está livre para se apresentar historicamente, como uma verdade autêntica deve se apresentar. O teor de *compartibilidade* de um objeto histórico, compreendido como o seu teor de *traduzibilidade*, em uma contrapartida da teoria do conhecimento com a da tradução, anuncia, então, precisamente, a potência de sua atualidade, sua *pervivência*. Pois, segundo Benjamin, “a compreensão histórica é compreendida pelo materialismo histórico como a *sobrevida* [*Nachleben* : pós-vida; *pervivência*] do objeto compreendido, cujo pulsar é sentido no presente” (GS, II, 2: 468).

*É claro que nem todas as experiências podem ser transmitidas pela palavra.
Há as que devem ser transmitidas de ser humano a ser humano,
por um sussurro ou um olhar.*

(Elie Wiesel, Almas em Fogo)

A tarefa do historiador benjaminiano

Habitar o limiar dos tempos e das formas. Eis a tarefa do historiador, segundo a ideia de história de Walter Benjamin. Fazer, portanto, a história do homem, visando o seu destino segundo o seu próprio olhar, a partir do material mais bruto e imediato. A tarefa do historiador benjaminiano não é a de reconstituir o passado em sua totalidade, como quer Wilhem von Humboldt, em texto de nome sugestivo, “Sobre a Tarefa do Historiador” [Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers] (1821). Humboldt acredita que “o historiador digno deste nome deve expor cada evento como parte de um todo, ou, o que é a mesma coisa, a cada evento dar a forma da História” (HUMBOLDT, 2010: 87). A tarefa do *historiador materialista* autêntico, diferente da que trata Humboldt, tão pouco deve ser, como quer Michel de Certeau, poetizar, recriar o passado, a partir de uma

postura ética, segundo um procedimento cuja meta é preencher “o vazio entre o passado e o presente” (Cf. SPIEGEL, 2009). O historiador benjaminiano se apropria da ideia de conhecimento imediato e, por conseguinte, tem a tarefa de absorver o mundo empírico, *re-formá-lo para apresentá-lo*. Sobre o mundo empírico, a realidade, e não mais que sobre ele, o historiador deve discorrer. A realidade, inexoravelmente, diz respeito ao homem e a toda sorte de produções e ímpetos espirituais desse que, para Benjamin, é o centro da experiência autenticamente histórica, original do próprio “corpo humano, minúsculo e frágil” (GS, II, 2, 439).

Pela historiografia proposta por Walter Benjamin, o homem pertence à história e a história pertence ao homem. No entanto, diferentemente dos historicismos e das filosofias da história, para a historiografia benjaminiana é o homem quem julga a história, não o contrário. O homem, que se torna assunto da história, reconhece a si como criatura e criador. O destino do mundo, interesse dos historicismos e das filosofias da história, cede seu lugar ao homem quando a postura é a anti-hegeliana, segundo a qual o homem forja seu próprio destino renunciando ao seu lugar no mundo vindouro (futuro). Isso se dá, exatamente, no instante em que se conscientiza da morte do presente no “meio-dia da história” (GS, V, 1, 603 [N 15, 2]) em que se encontra. E o método para se cumprir tal tarefa, então, é o que Benjamin compreende como *apresentação histórica* ou *dialética*.

A hermenêutica ricoeuriana explica a apresentação enquanto método

Paul Ricoeur e a teoria hermenêutica das *três mimeses*, tal qual Benjamin, compreendem o homem enquanto agente vivo, feitor e significador da história. Segundo Ricoeur, após as concepções de Hegel, fechada em si mesma, de Nietzsche, sem ponto de partida ou de chegada numa desconstrução nihilista, de certa forma inconsequente, existiria

uma outra via, a da mediação aberta, *inacabada, imperfeita*, a saber, um entrelaçamento de perspectivas cruzadas entre a espera do futuro, a recepção do passado, o vivido do presente, sem *Aufhebung* em uma totalidade onde a razão da história e sua efetividade coincidam. (RICOEUR, 1985: 374)

Tendo em vista essa outra via, Ricoeur constrói sua teoria da história, na qual a experiência vivida configurada numa obra extravasa os limites da experiência do autor,

precisamente porque o processo de leitura faz por encadear as *três mimeses*, as três etapas de construção e recepção de uma obra. Ricoeur estabelece três etapas para entender o pensar, o fazer e a recepção de uma história-tecida. Primeiro, pré-configura-se, vive-se uma experiência, uma ação, um momento – o mundo já repleto de linguagem e culturas. Após viver a experiência, configura-se, compila-se em forma de linguagem inteligível o acontecido e, combinando o cronológico ao lógico, elabora-se a narrativa. Ambas, até aqui, construções não autônomas, mas, sim, referentes ao vivido. Ao final, a narrativa é lida e a obra acontece, um sentido é atribuído a ela. O processo de se atribuir novo sentido, Ricoeur entende como a reconfiguração: o texto como “mediador imediato” entre o leitor e a realidade (Cf. RICOEUR, 1983: 105-169).

A proposta de Ricoeur enxerga no texto a configuração ou tradução da experiência vivida, portanto. A experiência, compreendida e encerrada em uma *forma*, é *re-formada* no texto que, especificamente, para o historiador, compreende-se como a refiguração do passado. O passado é uma *forma*, portanto. E uma *forma* com vida própria, segundo essa leitura. Mas a vida do passado se encontra oculta, paradoxalmente, em outra experiência, qual seja, a do presente enquanto *agora*, *enquanto lugar da presença que atribui sentido ao mundo, aos objetos e as coisas*. Dito isto, compreende-se que as *marcas* ou *vestígios* de outros tempos são *formas* próprias que se *apresentam*, isto é, ganham vida, apenas pelo choque dialético com alguma correspondência em relação ao *agora*. As *marcas* ou *vestígios*, portanto, deduzem apenas do passado sua vida própria. A vida do passado se encontra na relação entre *marca* no presente (ou material no presente) e experiência passada (experiência que *sobrevive*). E, como se vê, o passado em uma *marca* e o presente em seu *agora* são duas configurações que, potencialmente, confluem na mesma *forma*, o texto, segundo Ricoeur e segundo também a leitura sobre a teoria do conhecimento de Benjamin.

Adorno se torna discípulo de Benjamin

O passado nasce, em sua gênese, e morre, em sua *marca* ou *vestígio*. Ele não pertence ao tempo, mas à vida, que tem início e fim. O passado se *apresenta* ao historiador enquanto um objeto morto que procura continuar a viver, sua *pervivência*. Todo passado, potencialmente, contém um índice de *cognoscibilidade*, uma correspondência que se anuncia como um encontro entre a época hodierna do agora e as

gerações passadas. O passado está em objetos materiais, oculto, aguardando para liberar, tal qual uma fissão nuclear, as “forças gigantescas da história que ficam presas no ‘era uma vez’ da narrativa histórica clássica” (GS, V, 1, 578 [N 3, 4]). Como qualquer objeto, a ele pertence uma língua própria, uma língua muda que, em seu silêncio, compartilha seu *teor de verdade*. Esse é o caráter do passado. O passado não é uma massa amorfa que o historiador produz a *forma*, antes, ele é uma força que se *atualiza*, torna-se ato, precisamente por ter vida própria, por possuir *forma* própria. E a *forma* ideal para comportar a verdade histórica que, como qualquer verdade é também histórica, segundo Benjamin, seria uma *forma* não-intencional, assistemática, fragmentária. Tal *forma* se encontra no ensaio, tão utilizado pelo próprio Benjamin para a exposição de seu pensamento.

O ensaio seria a *forma* excelente para a produção de conhecimento, anuindo à ideia benjaminiana de que para o trabalho da *re-formulação*, a *apresentação* deve ser o método. Pois apenas pela *apresentação*, cujas *formas* ideais são o ensaio e o fragmento, a verdade compreende sua natureza autêntica, a natureza histórica, dialética-relacional. E a justificativa mais bem acabada desse procedimento está, notadamente, não em Benjamin, mas no primeiro crítico ao método que posteriormente torna-se o seu próprio método, Theodor Adorno.

Em “O ensaio como forma” (1954), Adorno volta à discussão que manteve por cartas com seu amigo Walter Benjamin nos anos 1930. A querela diz respeito à mediação ou não-mediação (imediatidade) do conhecimento, às suas possibilidades e suas consequências. Em “O ensaio como forma”, Adorno argumenta em defesa do método da *apresentação* – método questionado e taxada por ele de encruzilhada entre a magia e o positivismo, quando de sua leitura da primeira versão do texto sobre Baudelaire de Walter Benjamin. Adorno parece, em 1954, reconduzir seu argumento em direção contrária à postura dos anos 1930. Ele sai em defesa daquilo que antes desautorizou como método irracional. Ele reconhece o núcleo temporal de qualquer verdade e anuncia o ensaio como a *forma* que faz justiça a esse teor temporal, pois o ensaio, e apenas ele, em seu caráter fragmentário natural, “uma vez que a própria realidade é fragmentada” (ADORNO, 2003: 35), eterniza o transitório (Cf. ADORNO, 2003: 27). O ensaio busca “o teor de verdade como algo histórico por si mesmo” (ADORNO, 2003: 27). E, em conformidade a isso, ele “denuncia silenciosamente a ilusão de que o pensamento possa escapar do âmbito da *thesis* (...)” (ADORNO, 2003: 27), pois o

ensaio “incorpora o impulso antissistemático em seu próprio modo de proceder” (ADORNO, 2003: 28), no sentido que incorpora a imediatidade. A imediatidade do conhecimento se torna inteligível por meio do trabalho dos conceitos que, como Benjamin sugere no “Prefácio epistemo-crítico”, agrupam os fenômenos, dando os contornos daquilo que se compreende como a ideia, cujo caráter se assemelha ao desenho da constelação.

Enquanto a ciência sistemático-sintética tradicional atribui ao conceito a qualidade de *tábula rasa*, no ensaio, os conceitos se apresentam de forma imediata pela linguagem. E se a imediatidade é possível, ela o é pela tradução, entendida em sentido amplo enquanto compreensão e natureza primeva da linguagem. A tradução, como trabalhada por Ricoeur em *Sobre a Tradução*, quer e apenas pode pretender se realizar em pequenos momentos, aqueles momentos em que ela encontra sua felicidade, *bonheur*: a boa hora quando a verdade se materializa enquanto *imagem dialética* em sua *cognoscibilidade no agora*. A verdade enquanto imagem é possível no ensaio, precisamente porque a dinâmica do ensaio permite isso. O ensaio se movimenta pela tensão entre exposto e exposição, ao passo que a ele pertence uma natureza estática devido a sua construção, baseada na justaposição de elementos da verdade (Cf. ADORNO, 2003: 44). Em função desse último caráter, o estático, a forma do ensaio se confunde com uma imagem, pois a verdade cessa seu movimento intermitente e se *imobiliza* através de uma imagem construída pela tensão entre exposição e objeto exposto. É, precisamente, na imobilização da verdade que a vida da verdade reapareceria aos olhos do leitor-ensaísta; a verdade, assim, *pervive*.

O ensaio, “a forma crítica *par excellence*” (ADORNO, 2003: 38), coincidiria com a *apresentação* benjaminiana. E seria ela a potencial *forma* guardiã da verdade histórica. O ensaio, assim, faz jus a seu caráter, que também deve ser histórico. Portanto, para o historiador *materialista histórico benjaminiano*, a *forma* de exposição do conhecimento historiográfico é o ensaio. No ensaio, os materiais do historiador, os *vestígios*, são movimentados em sua dialética autêntica, uma dialética histórica que faz o vestígio transitar, simultaneamente, entre passado e *agora*. O ensaio, por isso, faz do tempo histórico o que ele de fato é, *limiar entre a experiência imediata e a experiência vivida*.

No ensaio, encontra-se tanto o tempo autenticamente histórico quanto a felicidade em sua acepção dupla, como sugere Benjamin em seu comentário sobre a obra de Marcel Proust. Benjamin, ali, determina a felicidade em um sentido duplo e, por fim,

expande seu significado ao relacionar os dois sentidos trabalhados num só. Existiria duas concepções de felicidade: uma, cuja *forma* é o hino, outra, cuja *forma* é a elegia. “A felicidade como hino é o que não tem precedentes (...). A felicidade como elegia é o eterno mais uma vez, a eterna restauração da felicidade primeira e original” (GS, II, 1, 313)(BENJAMIN, 1986: 39). A verdade possuiria duas faces, como se vê, ambas felizes, ou seja, ambas apareceriam em uma *boa-hora [bonhour]*. Em uma das faces, observa-se a felicidade como o *verdadeiramente novo*, na outra, observa-se a felicidade que surge de um movimento restaurador, memorial, próprio à lembrança. As duas felicidades correspondem ao caráter atual da verdade no sentido em que as duas fazem parte do mesmo movimento, o movimento dialético do *tempo-do-agora*. À *atualidade* benjaminiana pertence a tensão que se transforma em felicidade, e ela seria duplamente feliz ao se movimentar entre a lembrança e a radical novidade. “A felicidade requer numa só vez o hino e a elegia” (GAGNEBIN, 1997: 133), tal como requer o Anjo da história da IX tese sobre o conceito de história, fitando o passado, amontoado de ruínas, confrontando a tempestade de nome Progresso, lutando para se fixar na eterna e total transitoriedade, entre passado e *agora*, entre lembrar e viver, entre lembrar e esquecer.

O lugar em que o Anjo da história está, lugar da felicidade, portanto, é o *tempo-do-agora [Jetztzeit]*, o lugar da verdade. Pois a verdade reside em um lugar e um tempo, ela nasce e renasce no “aqui e decisivo *agora da vida [Jetzt des Lebens]*” (ROSENZWEIG, 2002: 438). É este o lugar onde o historiador benjaminiano deve habitar: *tempo-do-agora, limiar dos tempos e das formas*. Tempos que são o presente e passado, e formas do passado que se atualizam, tornam-se atos de lembrança ou esquecimento. O habitar surge, assim, precisamente quando esses tempos e formas se imobilizam, reconhecidos como verdade pela história que enxerga o passado a sua frente, em si mesmo, tal como o Anjo da história da IX tese.

地
知
る

天
知
る

[Não há segredo entre o céu e a terra
que o homem não conheça]

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHAUSER, Hermann. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. (GS)
- _____. *Briefe* (2 bände). Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1978.
- _____; TIEDEMANN, Rolf; BOLLE, Willi; MATOS, Olgaria C. F.; ARON, Irene. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____; BARRENTO, João. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- ADORNO, Theodor. "O ensaio como forma". In: ADORNO, Theodor W. *Notas de literatura I*. São Paulo (SP): Livraria Duas Cidades: Ed. 34, 2003.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. "Walter Benjamin e a História aberta". In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- _____. *Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza*. *Kriterion* [online] vol.46, n.112, pp. 183-190, 2005.
- _____. *História e narração em W. Benjamin*. Campinas, SP: São Paulo: Perspectiva / FAPESP / UNICAMP, 1994.
- _____. "Walter Benjamin: estética e experiência histórica" In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. *Pensamento Alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. São Paulo: Goethe-Institut, Cosac & Naify, 2009.
- HUMBOLDT, Wilhem von. "Sobre a tarefa do historiador". In: *A história pensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Contexto, 2010.
- KITTSTEINER, Hans Dieter. "Walter Benjamin's Historicism". *New German Critique*, No. 39, Second Special Issue on Walter Benjamin, Autumn, pp. 179-215, 1986.

- KOYRE, Alexandre. Estudos de historia do pensamento científico. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1982.
- LÖWY, Michael; BRANT, Wanda Nogueira Caldeira.; GAGNEBIN, Jeanne-Marie; MULLER, Marcos Lutz. Walter Benjamin: aviso de incêndio : uma leitura das teses 'Sobre o conceito de história'. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MACHADO, Francisco de Ambrosio Pinheiro. Imanência e história: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- MATOS, Olgaria C. F. O iluminismo visionário: Benjamin, leitor de Descartes e Kant. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- MOSÈS, Stéphane. L'Ange de l'Histoire. Éditions Gallimard: Paris, 2006.
- _____. "Walter Benjamin and Franz Rosenzweig". In: SMITH, Gary. Benjamin: philosophy, aesthetics, history. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de. Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- OTTE, Georg. "Dizem-me que sou louco": as epistemologias poéticas de Baudelaire e Benjamin. Alea [online], vol.9, n.2, pp. 230-238, 2007.
- _____; VOLPE, M. L. "Um olhar constelar sobre o pensamento de Walter Benjamin". Fragmentos, número 18, p. 35/47 Florianópolis/ jan - jun/ 2000.
- RICOEUR, Paul. Temps e Récit: 1. L'intrigue et le récit historique. Seuil: Paris, 1983.
- _____. Temps e Récit: 3. Le temps raconté. Seuil: Paris, 1985.
- _____; LAVELLE, Patrícia. Sobre a tradução. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- ROSENZWEIG, Franz. Der Stern der Erlösung. Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek, 2002.
- SPIEGEL, Gabrielle M. The Task of the Historian. American Historical Association, New York: 2009.
- WEBER, Samuel. Benjamin's Abilities. London: Harvard University Press, 2008.
- WOHLFARTH, Irving. 'Et cetera? The Historian as Chiffonier', New German Critique, no. 39, Fall, 142-68, 1986.