

Walter Benjamin, sensibilidade e política: notas provisórias sobre o pensamento benjaminiano¹

JOSIMAR PRIORI*

Resumo:

O ensaio que segue apresenta algumas reflexões sobre três dimensões do pensamento de Walter Benjamin, quais sejam, a teoria da história, o conceito de experiência e sua atenção aos detalhes. Tais eixos permitem destacar seu compromisso conceitual e político com os oprimidos, seu trânsito pelos diferentes ramos do conhecimento, seu gênio criativo, a sua delicada análise do *flâneur* e sua concepção de modernidade. Concluo apontando para o caráter eminentemente político do pensamento benjaminiano e sua contribuição à pesquisa e à produção de conhecimento nas humanidades.

Palavras-chave: Teoria da história; experiência; detalhes; *flâneur*; modernidade.

Walter Benjamin, sensitivity and politics: notes on provisional thought benjaminian

Abstract:

The essay that follows presents some reflections about three dimensions of Walter Benjamin's thought: the theory of history, the concept of experience and attention to detail. These axes allow highlighting his conceptual and political commitment to the oppressed, his transit through the different branches of knowledge, his creative genius, delicate analysis of the *flâneur* and his conception of modernity. I conclude by pointing to the eminently political character of Benjamin's thought and its contribution to the research and production of knowledge in the Human Sciences.

Key words: Theory of history; experience; details; *flâneur*; modernity.



* **JOSIMAR PRIORI** é doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos; professor do Instituto Federal do Paraná.

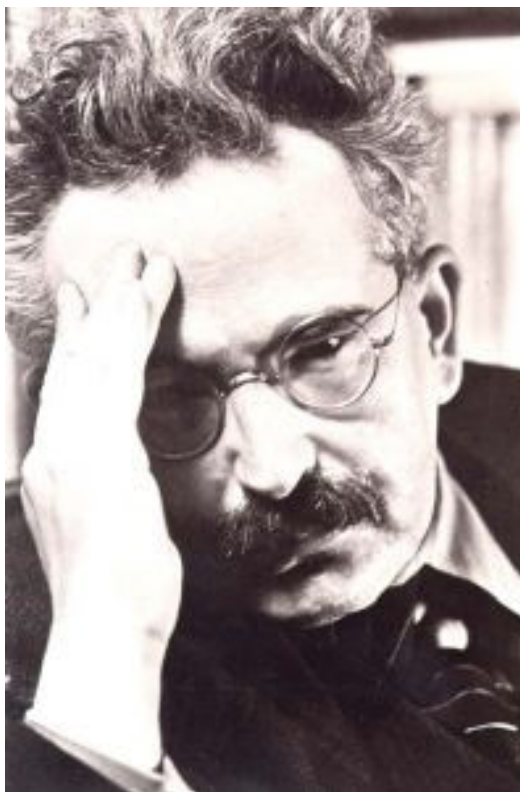
¹ Este ensaio foi desenvolvido originalmente para o curso “A Atualidade do Pensamento Frankfurtiano” (2014), ministrado pela Professora Maria Aparecida de Moraes Silva, como disciplina do Programa de pós-graduação em sociologia da UFSCar. Agradeço à professora Maria e aos colegas da disciplina pelas ricas e férteis discussões.

Peço licença para escrever este trabalho da forma mais livre possível e um tanto quanto testemunhal. Não pretendo, aqui, seguir a etiqueta acadêmica que, entre outras coisas, nos ensina a escrever de maneira formal e burocrática (mesmo a redação na primeira pessoa do singular frequentemente não é suficiente para livrar o texto do tom distante e impessoal), quase como se tal texto não emergisse de uma experiência. O que pretendo apresentar aqui são reflexões iniciais

sobre o pensamento de Walter Benjamin (Alemanha, 1892-1940) a respeito de sua teoria da história, do conceito de experiência e de sua atenção aos detalhes.

Diz a sabedoria popular que às vezes nos arrependemos de coisas que fizemos, outras das que deixamos de fazer. Meu pouco contato com Walter Benjamin certamente se enquadra no segundo caso. É verdade que desde o início de minha trajetória nas ciências sociais, Benjamin é um daqueles autores que muito ouvi falar, sobretudo por professores que me inspiravam muito. No entanto, foi preciso passar oito anos desde meu ingresso nas ciências sociais para que finalmente eu pudesse de fato dedicar algum tempo para “provar” deste singular pensador.

Definir Benjamin é uma tarefa um tanto complicada. Embora Marxista, filósofo, historiador e crítico literário, nenhuma



Walter Benjamin (1892-1940)

dessas atividades parecem suficientes para esgotar seu gênio criativo. Cabe aqui retomar as palavras da amiga e biógrafa de Benjamin, a teórica política Hannah Arendt, pensadora alemã que como ele viveu os terrores da experiência judaica na Alemanha da primeira metade do século XX. Em belíssimo texto, Arendt explicita a dificuldade de encontrar palavras capazes de descrever o perfil de Benjamin dentro do diagrama acadêmico

disponível. Segundo a autora, tal tarefa seria possível apenas por meio de grande quantidade de declarações negativas:

Sua erudição era grande, mas não era um erudito; o assunto dos seus temas compreendia textos e interpretação mas não era um filólogo; sentia-se muitíssimo atraído não pela religião, mas pela teologia e o tipo teológico de interpretação pelo qual o próprio texto é sagrado, mas não era teólogo, nem se interessava particularmente pela Bíblia; era um escritor nato, mas sua maior ambição era produzir uma obra que consistisse inteiramente em citações; foi o primeiro alemão a traduzir Proust (juntamente com Franz Hessel) e St.-John Perse, e antes disso traduzira *Quadros Parisienses* de Baudelaire, mas não era tradutor; resenhava livros e escreveu uma série de ensaios sobre autores vivos e mortos, mas não era

um crítico literário; escreveu um livro sobre o barroco alemão e deixou um imenso estudo inacabado sobre o século XIX francês, mas não era historiador, literato ou o que for; tentarei mostrar que ele pensava poeticamente, mas não era poeta nem filósofo (ARENDT, 1987, p. 135).

Parece-me que os qualificativos da institucionalidade acadêmica não sejam suficientes para sintetizar o que Benjamin representa para o *mundo*². A forma como elabora seus textos, como sustenta teoricamente suas reflexões e como a compromete politicamente com a tradição dos oprimidos não seria capaz de ser domesticada por nenhuma de nossas ciências humanas, cujo centro das preocupações cada vez mais parece ser se estabelecerem como ciências legítimas e independentes no que podemos chamar de ordem acadêmica dominante. A própria Arendt deixa isso entrevisto quando afirma que, em carta a seu amigo Scholem, Benjamin demonstra aspirar o “[...] posto de único verdadeiro crítico da literatura alemã [...]” (Arendt, 1987, p. 135), no entanto ressalva “que a própria ideia de assim se tornar um membro útil da sociedade tê-lo-ia repugnado” (ARENDT, 1987, p. 135). Segundo Garber (1992), Benjamin navegava sem temor pelos diferentes ramos do saber, desde que tais pudessem lhe ajudar na construção de suas reflexões. Referindo-se às obras de análise do barroco alemão, Garber afirma que

Benjamin penetra sem temor na teologia, na filosofia, na teoria do estado, na medicina, na astrologia, na teoria das emoções, na

psicologia, na filosofia da linguagem, na mística e na especulação separatista-espiritualista contemporâneas, toda vez que destas disciplinas puder ser extraído algo de aproveitável para a análise do drama barroco alemão (GARBER, 1992, p. 41).

Benjamin, segundo as fontes pesquisadas, foi, de fato, um rebelde desde a juventude e profundamente comprometido com a crítica radical da sociedade estabelecida. O encontro com o marxismo só o fez por aguçar tal sentimento e lhe fornecer apontamentos teóricos por onde poderia seguir. Embora marxiano, é incorreto considerar que se deteve nos limites do marco teórico do marxismo estabelecido à época. Longe disso, como aponta Konder (1992), o pensamento de Benjamin procurou não apenas diferenciar-se, mas questionar as duas principais correntes que se diziam inspiradas em Marx, quais sejam, a social-democracia e o comunismo soviético.

Entendo ser possível afirmar que é em decorrência de seu aguçado espírito crítico e de sua qualidade intelectual que Benjamin oferece significativas reflexões para pensar a vida e o homem em sociedade. Entre suas inúmeras elaborações, aponto alguns fragmentos que me parecem relevantes como estratégias para o desenvolvimento de um pensamento ardorosamente revolucionário. Deste modo, pretendo traçar algumas palavras sobre três eixos de seu pensamento, todos eles entrelaçados, quais sejam: a teoria da história, o conceito de experiência e sua epistemologia centrada na análise dos detalhes.

Na décima segunda tese sobre o conceito de história, Benjamin afirma que o “sujeito histórico do conhecimento é a própria classe

² Uso essa expressão no sentido de Hannah Arendt, conceito da teoria política da autora relacionado à política, à ação humana e ao espaço público (ver Arendt, 2010).

oprimida” (BENJAMIN, 1987, p. 228). Segundo Bolz (1992, p. 30), tal afirmação tem implicações importantíssimas no pensamento de Benjamin na medida em que o sujeito capaz de conhecer se torna inescapavelmente o sujeito revolucionário. Textualmente, Bolz destaca que “Benjamin afirma algo que é extremamente rico em implicações, afirma que a classe dominada, a classe que luta é que é o sujeito do conhecimento histórico. Isso quer dizer, portanto, que o conhecimento da história é para Benjamin fundamentalmente inseparável da política revolucionária” (BOLZ, 1992, p. 30).

Certamente é em reconhecimento a essa “verdade” que na sexta tese sobre a história Benjamin oferece uma de suas formulações mais expressivas. O autor constata, de fato, que as classes dominantes do presente são necessariamente os herdeiros dos dominantes do passado. Inevitavelmente, a cultura herdada por essa classe dominante se caracteriza como o espólio da barbárie, os despojos recolhidos pelos vencedores. Cabe ao materialista histórico, neste sentido, revirar essa história jogando luz nas inúmeras histórias que foram apagadas pela barbárie: “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie, não o é, tampouco, o processo de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histórico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 1987, p. 225).

O sujeito do conhecimento, os oprimidos, portanto, assume como sua tarefa vingar todos os oprimidos do passado. Nesse ponto, Benjamin direciona sua crítica à social-

democracia que teria trocado o papel de redentor do passado pela promessa de salvação das gerações futuras. Com isso, porém, prescinde das suas melhores forças: “A classe operária desaprendeu nessa escola tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Porque um e outro se alimentam da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes libertados” (BENJAMIN, 1987, p. 228-229). Konder, ao discutir a importância da teologia no pensamento benjaminiano, destaca que

A revolução será uma vingança de todos os medos, de todas as humilhações, de todas as frustrações, de todas as dores impostas aos oprimidos do passado. Nesse sentido é que ele precisou da teologia. Ele precisou da teologia porque constatou que a visão da história trazida, inclusive pelos materialistas históricos, era uma visão que escamoteava o caráter problemático da história que se manifesta nas ideias ‘imagens dialéticas’ (KONDER, 1992, p. 36).

É neste registro ainda que Benjamin defende a necessidade da criação de um conceito de história capaz de explicitar “que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1987, p. 226). Escrevendo no auge do nazi-fascismo, em 1940, quando as tropas de Hitler avançavam implacavelmente, Benjamin clama pelo enfrentamento desta força destrutiva. “Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade” (BENJAMIN, 1987, p. 226). Trata-se, na perspectiva Benjaminiana, de forjar um “verdadeiro estado de exceção” que fortaleça a luta contra o fascismo. O problema é que os inimigos do fascismo o enfrentam em nome do progresso, o que significa, para Benjamin, uma continuidade histórica. Tal continuidade é tomada pelo autor

como um sério obstáculo para uma luta revolucionária.

É aí que se localiza a rejeição de Benjamin a uma lógica teleológica da história, que pode ser encontrada tanto na vertente social-democrata quanto na soviética. Segundo Konder (1992), o rebelde Benjamin encontra no marxismo uma elaboração teórica de sua indignação. Konder (1992) informa também que Benjamin não se deteve em Marx, pois queria um quadro mais profundo do que aquele que o fundador do materialismo histórico e dialético poderia oferecer (ousaria dizer que esse impulso seja peculiarmente marxiano). Talvez por sua capacidade criativa que o impossibilitava de simplesmente repetir as doutrinas já estabelecidas, a relação de Benjamin com os marxistas nem sempre foram fáceis. Konder salienta que Benjamin foi “um marxista original e rebelde, que se insurge contra (sic) as doutrinas codificadas (que vinham sendo elaboradas e adotadas em nome do marxismo” (KONDER, 1992, p. 35).

Konder (1992) continua enfatizando que o que mais Benjamin repudiava era o oportunismo que ele identificava tanto nos social-democratas, quanto nos marxistas associados ao movimento comunista. Ambos os grupos estavam comprometidos com uma certa continuidade histórica e com a ideia de progresso, o que para Benjamin era inaceitável. É neste sentido que não necessariamente a revolução significa uma ruptura emancipadora no pensamento de Walter Benjamin. Tampouco o desenvolvimento histórico possui leis inexoráveis que levam a humanidade para um estágio mais avançado. Segundo Benjamin “A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e

homogêneo. A crítica do progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha” (BENJAMIN, 1987, p.229)

Konder salienta que, numa formulação muito parecida com a de Rosa Luxemburgo (Polônia, 1871 – Alemanha, 1919), em Benjamin o desenvolvimento histórico pode conduzir-nos tanto ao socialismo quanto à barbárie. Segundo Konder (1992), o desenvolvimento por si, em Benjamin, não tem o destino preestabelecido, por isso a necessidade de

Escovar a história a contrapelo. Isso é a política. A política é o aprofundamento da visão crítica que ele sempre teve. A política é o caminho para a interrupção da continuidade com a qual o processo histórico se apresenta a nós, e que é uma continuidade que resulta da imposição de uma versão a (sic) história conveniente aos opressores atuais (que são os herdeiros dos opressores do passado) (KONDER, 1992, p. 36).

Segundo Garber (1992), Walter Benjamin identifica na história da modernidade coisas terríveis, o que praticamente inviabiliza a possibilidade de narrar uma história da dessa época, sendo que, em certo sentido, a modernidade seria um período sem história. Isso se torna evidente quando o pensador alemão constata o declínio da capacidade de transmissão de experiências. Em reflexões que um marxista apressado classificaria como alienação ou disseminação de uma ideologia burguesa, Benjamin reconhece elementos do cotidiano, dos detalhes e da tradição, os quais apontam para a capacidade de transmissão de uma sabedoria de geração à geração, o que a modernidade cada vez mais sequestrara. Convém aqui retomar as palavras de Garber:

Benjamin afasta-se do marxismo ao se afastar da crítica da ideologia. Ir ao enalço de falsas consciências só podia significar para ele, durante toda sua vida, procurar os desejos e as esperanças de vida sempre nelas presentes. Assim como ele deixou de lado a hierarquização da realidade, deixou de lado também a estimação de valores. Ele queria mostrar, e mostrar significava ter sempre presente aquilo que é sempre bifronte, ambíguo, o entrelaçamento entre o amortecido e o vivo (GARBER, 1992, p. 43).

Benjamin diagnostica em seu tempo a *pobreza de experiência*, o que significa que já não há histórias instrutivas que possam ser contadas. Segundo o pensador, as gerações passadas conheciam muito bem o significado da experiência, anunciada aos jovens seja pela autoridade da velhice, por provérbios ou por parábolas. Pergunta-se Benjamin: “Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas?” (BENJAMIN, 1987, p. 114). Ainda, segundo o pensador alemão:

Está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo da batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizantes que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência

econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes (BENJAMIN, 1987, p. 114-115).

A verdade é que a modernidade destruiu qualquer possibilidade de forma épica, o que não deixa de ser uma forma de barbárie. (Talvez o espanto do anjo da história que contempla o passado diga respeito propriamente a isso: a catástrofe que ele contempla o paralisa. Não vê histórias, só vê imagens³). O declínio da experiência é sinalizado pela crise do narrador. Já não há mais o que se possa narrar, justamente porque narrar significa intercambiar experiências. Antes de continuar, entendo ser necessário fazer uma observação sobre essas afirmações fortes de Benjamin. Entendo que tais diagnósticos não possuem pretensão universalizante como uma lei histórica que encerre qualquer possibilidade de narração. Trata-se, entendo, de uma reflexão sobre uma triste característica marcante de nossa época. Mas não uma barreira intransponível. Linhas de fuga e de resistência estão abertas, como indica o próprio Benjamin ao clamar por um conceito de história afinado à “tradição dos oprimidos”.

Para Benjamin a fonte da narração é a experiência que se acumula e é contada de pessoa a pessoa:

Uma experiência quase cotidiana nos impõe a exigência dessa distância e desse ângulo de observação. É a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivessemos privados de

³ Ver 9ª tese sobre o conceito de história (BENJAMIN, 1987, p. 226).

uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências (BENJAMIN, 1987, p. 197-198).

A narrativa traz um ensinamento, uma sabedoria, uma moral, como aquelas fábulas que ouvimos quando criança⁴. Seja um ensinamento moral, uma sugestão prática, um provérbio ou uma norma de vida, “de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se ‘dar conselhos’ parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros” (BENJAMIN, 1987, p. 200). O narrador, em Benjamin, tem suas raízes no povo, e narra os “[...] acontecimentos, sem distinguir entre os grandes e os pequenos, leva em conta a verdade de que *nada do que um dia aconteceu pode ser considerado perdido para a história*” (BENJAMIN, 1987, p. 223, *itálico meu*).

Contraposto ao declínio da capacidade de narrar, se impõe uma nova forma de comunicação, perversa em seus efeitos. Trata-se da informação, veiculada pelos jornais. Diz Benjamin, “Se a arte da narrativa é hoje rara, a difusão da informação é decisivamente responsável por esse declínio” (BENJAMIN, 1987, p. 203). Embora

Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo [...] somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e quase tudo está a serviço da informação. Metade da arte da narrativa está em evitar explicações (BENJAMIN, 1987, p. 203).

Interessante notar também o modo benjaminiano de abordar a realidade e refletir sobre ela. Por um lado valoriza epistemologicamente as pequenas e invisíveis histórias e por outro rejeita uma teoria geral que pretenda explicar a totalidade dos fenômenos sociais. Resistente às visões de conjunto, Benjamin concentra sua atenção em objetos e momentos que podem passar despercebidos em decorrência de sua enorme naturalidade em nossas vidas. São os detalhes, o estranho, os pequenos, os extremos que são os objetos heurísticos preferidos de Benjamin. Segundo Garber, para Benjamin “não há nada que não possa ser transformado em objeto de observação minuciosa. A construção do mundo das ideias, do mundo das origens, conduz através de todos os campos da existência, na medida em que deixaram rastros no corpo das obras” (GARBER, 1992, p. 41). O mesmo autor continua afirmando que “este ponto de partida marca a ruptura total com as ciências humanas contemporâneas. Conteúdos de verdade estão fixados em conteúdos objetivos. Graças a esta convicção, da qual nunca abriu mão, já o jovem Benjamin abriu para si um caminho de acesso ao mundo do cotidiano através das camadas temáticas das obras” (GARBER, 1992, p. 41).

Em Arendt, podemos encontrar uma interpretação semelhante, segundo a

⁴ “E se não morreram, vivem até hoje”, diz o conto de fadas. Ele é ainda hoje o primeiro conselheiro das crianças, porque foi o primeiro da humanidade, e sobrevive, secretamente, na narrativa. O primeiro narrador verdadeiro é e continua sendo o narrador de contos de fadas. Esse conto sabia dar um bom conselho, quando ele era difícil de obter, e oferecer sua ajuda, em caso de emergência. Era a emergência provocada pelo mito. O conto de fadas nos revela as primeiras medidas tomadas pela humanidade para libertar-se do pesadelo mítico” (BENJAMIN, 1987, p. 215).

qual os conceitos marxistas de estrutura e superestrutura assumem em Benjamin um significado metafórico e não totalizante:

Em sua preocupação com fatos concretos direta e efetivamente demonstráveis, com eventos e acontecimentos únicos cujo 'significado' é evidente, Benjamin não estava muito interessado em teorias ou 'ideias' que não assumissem imediatamente a mais precisa forma exterior imaginável. Para esse modo de pensamento muito complexo, mas ainda altamente realista, a relação marxista entre superestrutura e infraestrutura converteu-se, num sentido, preciso, numa relação metafórica (ARENDT, 1987, p. 143).

A essa atenção aos detalhes é possível associar a imagem do *flâneur* que Benjamin encontrou em Baudelaire (França, 1821-1867), mas que cabe perfeitamente também a si próprio. Com efeito, a metodologia benjaminiana pode ser considerada a metodologia da *flânerie*. Tendo a cidade do século XIX como figura central, o *flâneur* emerge como o homem da multidão, mas que, no entanto, dessa se diferencia à medida que não é engolido por ela, nem reproduz suas características principais como a pressa e a impessoalidade. O *flâneur* é, de fato, o observador que a contempla, que vagueia pela Paris do segundo império e toma a rua como sua moradia, como o lugar em que fica à vontade. Segundo Benjamin

A rua se torna moradia para o *flâneur* que, entre as fachadas dos prédios, sente-se em casa tanto quanto o burguês entre suas quatro paredes. Para ele, os letreiros esmaltados e brilhantes das firmas são um adorno de parede tão bom ou melhor que a pintura a óleo no salão do burguês; muros são a

escrevaninha onde apoia o bloco de apontamentos; bancas de jornais são suas bibliotecas, e os terraços dos cafés, as sacadas de onde, após o trabalho, observa o ambiente (BENJAMIN, 1989, p. 35).

Outra bela narrativa de Benjamin em que algumas diferenças entre o *flâneur* e o transeunte, célula da multidão, é a que segue:

Havia o transeunte, que se enfia na multidão, mas havia também o *flâneur*, que precisa de espaço livre e não quer perder sua privacidade. Ocioso, caminha como uma personalidade, protestando assim contra a divisão do trabalho que transforma as pessoas em especialistas. Protesta igualmente contra a sua industriiosidade. Por algum tempo, em torno de 1840, foi de bom-tom levar tartarugas a passear nas galerias. De bom grado, o *flâneur* deixava que elas lhe prescrevessem o ritmo de caminhar (BENJAMIN, 1989, p. 50-51).

O *flâneur*, assim como a maioria das imagens evocadas por Benjamin não poderia ser o homem ajustado à norma. Tampouco o é figuras com o apache e o trapeiro. São imagens construídas numa espécie de artesanato intelectual e que são potencialmente capazes de expressar imagens da história moderna que de outra forma não seriam possíveis.

Segundo Bolz, Benjamin concebe a modernidade como uma forma onírica que é cega frente à história. Por ser cega, compete ao historiador interpretar historicamente tal sonho. O passado está fechado e resiste em deixar-se revelar de modo que

[...] a imensa energia de que precisamos para irromper neste passado fechado nos é dada apenas no sonho. Portanto, apenas o sonho tem a força de abrir o passado e de

nele irromper. O sonho depende do historiador e o historiador depende do sonho. Isto é extremamente importante (BOLZ, 1992, p. 28).

A modernidade, ainda segundo Bolz (1992), entregue ao sono profundo sonha e engendra terríveis monstros, os quais precisam ser contidos politicamente a fim de que possam ser decifrados. Nesse sentido, o processo de elaboração histórica é necessariamente político, referido ao presente, à medida que o passado deságua no presente sempre sob formas mais duras do que ocorreu outrora. Essa modernidade, associada à imagem do inferno, não é outra coisa senão o próprio capitalismo. Segundo Bolz,

Esta modernidade, isto é, o capitalismo deitado num sono povoado de sonhos, tem uma característica que é constrangedora, sobretudo para os historiadores, a saber, a de que não é possível contar histórias da modernidade. A modernidade foge da forma épica. Não dá para contar nada de instrutivo a respeito da modernidade. Por isto diz Benjamin: ‘a história se decompõe em imagens, não em histórias’ (BOLZ, 1992, p. 29).

Resta ao trabalho do historiador, desta forma, tendo em vista a impossibilidade de contação de histórias, a árdua tarefa de capturar as imagens no momento efêmero que ela se deixa ver. É por isso que a teoria da história de Benjamin precisa ser construtivista “para ter o poder de apanhar a imagem histórica no mais breve intervalo de tempo de que dispomos, instantaneamente, no estalar de um relâmpago” (BOLZ, 1992, p. 30).

É possível afirmar com relativa segurança que no pensamento de Benjamin não há a pretensão de uma interpretação correta da história a qual compete ao pensador simplesmente

desvendar. Interpretar a história é construí-la e interferir nela politicamente, é colaborar com a elaboração de um conceito histórico dos oprimidos. É neste sentido que é possível salientar a dimensão do infinito em Benjamin, ou seja, da abertura de possibilidades imprevisíveis de antemão. Konder (1992) afirma que Benjamin busca referências no que ainda não é conhecido, no incógnito⁵, o que, na avaliação do filósofo brasileiro, politicamente é fundamental para a construção humana.

Retomando Hannah Arendt, talvez seja possível mesmo afirmar que o encerramento do pensamento naquilo que já está dado representa não só uma perda política, mas a inviabilização da mesma. De fato, no pensamento desta autora, o conceito de política está intimamente relacionado à ação e a novidade e, portanto, à criatividade. E, para Arendt, a ação é atividade mais fundamental da política e nisso que consiste propriamente o exercício político. Política é uma coisa distinta e mais nobre do que o ato de governar. A política só se manifesta quando homens em condições de liberdade e igualmente encontram oportunidade de debate público, o que abre espaço para que o inaudito seja forjado (ARENDR, 2010).

Neste sentido, penso ser possível afirmar que o pensamento benjaminiano possa ser caracterizado antes de tudo como um pensamento político. Um

⁵ De acordo com Konder “O nosso projeto tem um compromisso com o novo e não brota automaticamente, mecanicamente, do existente; então, a busca do incógnito se insere no âmbito das preocupações políticas mais apaixonadas do Benjamin, como também em ligação com a busca do incógnito, a busca do infinito, que é um tema essencial do pensamento dialético e que de repente ficou entregue exclusivamente aos teólogos ou então a alguns filósofos idealistas” (KONDER, 1992, P. 37).

pensamento que se coloca no debate público e aponta para a radicalidade da criação humana e para todos os perigos que corremos quando a capacidade criativa é raptada, o que poderia se verificar, em formas e medidas diferentes, tanto no nazi-fascismo quando na socialdemocracia e no comunismo soviético. E neste sentido Arendt e Benjamin estão muito próximos. Ambos vivenciaram as terríveis experiências do nazismo e ambos resgatam a possibilidade do infinito. Não atoa Arendt afirma que “tudo que escreveu Benjamin [...] demonstrava ser *sui generis*” (Arendt, p. 135).

Também penso ser este o ponto de maior contato entre Benjamin e Karl Marx. De fato, entendo que Marx não possa ser lido como um autor que estabeleceu uma teoria pronta e acabada a qual cabe a nós aplicarmos. Antes, a maior contribuição epistemológica de Marx é sua postura criativa, crítica e radical por meio da qual abordou, incorporou e destrinchou as ideias de sua época. Assim também faz Benjamin. Seu marxismo não é um discipulado ou repetição de frases e análises prontas, mas uma fonte a partir da qual elabora inovadoramente seu pensamento e incorpora uma radical crítica e um compromisso inelutável com os oprimidos.

Embora tenha me alongado, cabe algumas reflexões finais. Tomando Benjamin como referência, as próprias divisões/compartimentações do saber podem ser postas em questão. Assim, se não é possível no momento abandonar as referências acadêmico-corporativas, podemos valer-nos delas para elaborar uma outra forma de pensamento. Nesse sentido, ao “levar a sério” o pensamento benjaminiano sou obrigado a aceitar que o fato de eu me localizar na sociologia,

por exemplo, não deve me comprometer corporativamente com essa ocupação profissional. Estar na sociologia – como estar na filosofia, na história, na poesia ou na crítica literária – é apenas uma posição a partir da qual o pensador se vale para impulsionar seu pensamento, conservando a liberdade de usufruir quaisquer saberes e incorporá-los à sua produção. Assim, é possível afirmar que a obra de Benjamin contém um programa político para ao estudioso crítico, que é justamente contribuir criativamente com a formulação de um conceito de história capaz de demonstrar que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1987, p. 226).

Ainda devemos reconhecer em Benjamin um autor “para pensar e não um autor para aplicar”. Parece-me evidente que ele não deseja formular explicações universais para os fenômenos sociais, muito menos explicações totalizantes, capazes de abarcar a conjunto das relações sociais – sua poesia *filosófico-histórico-sociológica* se inclina muito mais para a reflexão a partir de retalhos de relações sociais a partir dos detalhes e dos pequenos. Nestas relações extraem-se imagens que permitem, pensar, refletir, meditar, contemplar e mesmo intervir sobre aquilo que se debruça. Benjamin não tem um sistema *filosófico/histórico/sociológico* acabado e universalizante. De forma estritamente *sui generis* colhe elementos da realidade que lhe permitem penetrar no mais fundo da alma social, traduzindo-a em sua prosa ao mesmo tempo radicalmente crítica e poética. Seu compromisso não é com a carreira acadêmica, mas com a crítica radical visando a transformação social.

Referências

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. Walter Benjamin 1892-1940. In: _____ *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. Obras Escolhidas Vº. III*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas volume 1. Ed. 3*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1987.

BOLZ, Norbert W. É preciso teologia para pensar o fim da história? Filosofia da história

em Walter Benjamin. *Revista USP*, São Paulo, n° 15, 1992. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/15/04-klaus.pdf>>. Acesso em: 09 fev. 2015.

GARBER, Klaus. Por que um mundo todo nos detalhes do cotidiano? História e cotidiano em Walter Benjamin. *Revista USP*, São Paulo, n° 15, 1992. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/15/04-klaus.pdf>>. Acesso em: 09 fev. 2015.

KONDER, Leandro. É preciso teologia para pensar o fim da história? Filosofia da história em Walter Benjamin. *Revista USP*, São Paulo, n° 15, 1992. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/15/04-klaus.pdf>>. Acesso em: 09 fev. 2015.