

MIGUEL ABENSOUR NEWTON BIGNOTTO GERD BORNHEIM ALFREDO BOSI ARNALDO
CONTIER CATHERINE DARBO-PESCHANSKI MARCO AURÉLIO GARCIA FRANCISCO
FOOT HARDMAN AILTON KRENAK CLAUDE LEFORT FRANK LESTRINGANT JOSÉ
LEITE LOPES NICOLE LORAUX CHARLES MALAMOU OLGÁRIA CHAIM FÉRES
MATOS ADAUTO NOVAES BENEDITO NUNES ALCIR PÉCORÁ JOSÉ AMÉRICO
MOTTA PESSANHA RENATO JANINE RIBEIRO SERGIO PAULO ROUANET
SILVIANO SANTIAGO LAYMERT GARCIA DOS SANTOS FRANKLIN LEOPOLDO E
SILVA LAURA DE MELLO E SOUZA EDUARDO SUBIRATS LUIZ CARLOS VILLALTA

TEMPO E HISTÓRIA

Organização:
ADAUTO NOVAES

3ª reimpressão

SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA
COMPANHIA DAS LETRAS

A ROSA DE PARACELSO

Olgária Chaim Féres Matos

En su taller, que abarcaba las dos habitaciones del sótano, Paracelso pidió a su Dios, a su indeterminado Dios, a cualquier Dios, que le enviara un discípulo. Atardecía. El escaso fuego de la chimenea arrojaba sombras irregulares. Levantarse para encender la lámpara de hierro era demasiado trabajo. Paracelso, distraído por la fatiga, olvidó su plegaria. La noche había borrado los polvorientos alambiques y el atañor cuando golpearon la puerta. El hombre, soñoliento, se levantó, ascendió la breve escalera de caracol y abrió una de las bojas. Entró un desconocido. También estaba muy cansado. Paracelso le indicó un banco; el otro se sentó y esperó. Durante un tiempo no cambiaron una palabra.

El maestro fue el primero que habló.

— Recuerdo caras del Occidente y caras del Oriente — dijo non sin cierta pompa. — No recuerdo la tuya. Quién eres y qué deseas de mí?

— Mi nombre es lo de menos — replicó el otro. — Tres días y tres noches he caminado para entrar en tu casa. Quiero ser tu discípulo. Te traigo todos mis haberes. [...]

Paracelso le había dado la espalda para encender la lámpara. Cuando se dio vuelta advirtió que la mano izquierda sostenía una rosa. La rosa lo inquietó.

— Quiero que me enseñes el Arte. Quiero recorrer a tu lado el camino que conduce a la Piedra.

Paracelso dijo con lentitud:

— El camino es la Piedra. El punto de partida es la Piedra. Si no entendies estas palabras, no has empezado aún a entender. Cada paso que darás es la meta. [...]

— Es fama — dijo — que puedes quemar una rosa y hacerla resurgir de la ceniza, por obra de tu arte. Déjame ser testigo de esse prodigio. Eso te pido, y te daré después mi vida entera.

— Eres muy crédulo — dijo el maestro. — No he menester de la credulidad; exijo la fe. [...]

El otro insistió.

— Precisamente porque no soy crédulo quiero ver con mis ojos la aniquilación y la resurrección de la rosa. [...] Si arrojas esta rosa a las brasas, creerías que ha sido consumida y que la ceniza es verdadera. Te digo que la rosa es eterna y que sólo su apariencia puede cambiar. Me bastaría una palabra para que la vieras de nuevo. [...] Hablo de la Palabra que nos enseña la ciencia de la Cábala.

— Te pido la merced de mostrarme la desaparición de la rosa. No me importa que operes con alquitaras o con el Verbo.

— Si yo lo biciera, dirías que se trata de una apariencia impuesta por la magia de tus ojos. El prodigio no te daría la fe que buscas: Deja, pues, la rosa. [...]

— Te pido en nombre de los muchos años que estudiaré a tu sombra que me dejes ver la ceniza y después la rosa. No te pediré nada más. Creeré en el testimonio de mis ojos.

Tomó con brusquedad la rosa encarnada que Paracelso había dejado sobre el pupitre y la arrojó a las llamas. El color se perdió y sólo quedó um poco de ceniza. Durante un instante infinito esperó las palabras y el milagro [...].

— He obrado imperdonablemente. Mi fe, que el Señor exigía de los creyentes. Deja que siga viendo la ceniza. Volveré cuando sea más fuerte y seré tu discípulo, y al cabo del Camino veré la rosa. [...]

Amos sabían que no volverían a verse.

Paracelso se quedó solo. Antes de apagar la lámpara y de sentarse en el fatigado sillón, volcó el tenue puñado de ceniza en la mano cóncava e dijo una palabra en voz baja. La rosa resurgió.

J. L. Borges, Obras completas, vol. II, pp. 389-92.

Há olhares que vêem sem ver. O atento olhar cartesiano — o olhar em linha reta — imobiliza o objeto na tentativa de apreendê-lo. Mas a consciência chega tarde demais. A busca de uma racionalidade que faça conhecer sentindo e sentir conhecendo é uma das preocupações da crítica benjaminiana à Razão das Luzes, à *Aufklärung*. Não se trata, para Benjamin, de recuperar algo de que nos lembremos, tampouco da consciência que tomamos tarde demais. Procura-se, entre ambos, produzir a situação que permita a coincidência do desejo e do conhecimento do desejo, do presente do conhecimento e do presente da consciência. As relações entre consciência e vida, ou melhor, sua não-coincidência, marcam, a um só tempo, a história individual e a história coletiva.

Benjamin se refere ao pensamento kantiano, indicando os limites de seu conceito de conhecimento:

Não se pode duvidar da importância desempenhada pelo conceito kantiano de conhecimento, da representação, mesmo que sublimada, [da importância] de um eu individual que, por intermédio dos sentidos, recebe a sensação e a partir dela constitui uma representação. Ora, esta representação é uma mitologia.¹

A representação é uma mitologia empobrecedora por cindir Sujeito e Objeto, apagando a experiência na qual verdadeiramente toma corpo o conhecimento: conhecimento singular de um sujeito singular. O criticismo kantiano se exila do campo do conhecimento para melhor arbitrar suas operações. Seu sujeito é Transcendental.

Para Benjamin, é necessário um Sujeito apto a ingressar na contingência do tempo, possibilitando a simultaneidade do tempo e do acontecimento, do conhecimento e da experiência. A diacronia entre o ato e o pensamento conduz ao desejo de controle do tempo, de previsão dos rumos da ação. Benjamin atribui, do ponto de vista teórico, esta concepção de tempo e de história ao historicismo de inspiração kantiana e ao positivismo, sendo sua tradução política a práxis marxista (social-democrata e leninista). Nesta perspectiva, Benjamin escreve em sua tese VII, “Sobre o conceito de história”: “Todos aqueles que até hoje conquistaram a vitória participam desse cortejo triunfal, em que os dominantes só chegam a este posto porque marcham por sobre os vencidos prostrados no chão”.² A concepção de história que concebe vencedores e vencidos, dominantes e dominados significa haver luta recíproca pela vitória histórica. O vencedor é apenas e sempre o vencedor do momento, e todo vencido é sempre vítima. Há, pois, descontentes e mal-estar: uma história que é luta pelo poder permanece no mesmo registro do inimigo. Benjamin não evoca a idéia de progresso; não se pode esquecer o mal na história, nem transfigurá-lo em “astúcia da Razão”. “O Mal é o Mal.”

Benjamin critica o ponto de vista do progresso, para o qual o fascismo e demais formas do totalitarismo são apenas um intervalo, uma regressão provisória destinada a desmanchar-se para deixar novamente livre o caminho ao progresso. “É preciso”, escreve Benjamin, “ultrapassar a noção de progresso, ir além da noção de período de decadência, pois são [progresso e decadência] apenas dois aspectos de uma única e mesma coisa.”³

Para romper o *continuum* da dominação, Benjamin critica Marx e Hegel, a quem atribui não apenas uma visão heraclitiana da história, uma “metafísica da inquietude temporal” como essência da história. A luta entre as classes, ou a astúcia da Razão, mais do que “teoria da inquietação” é luta pela vitória: “A sociedade sem classes”, escreve Benjamin, “não é a meta final do progresso na história”; a meta é, ao contrário, “a interrupção que frequentemente falha, mas finalmente é alcançada, de tal progresso”.⁴ A Revolução como “locomotiva da história” ou a violência como “parteira da nova sociedade” presentes no pensamento de Marx reúnem violência e progresso, a violência como constitutiva do progresso. Esta “lógica do pior” não passa de uma racionalização filosófica do sofrimento e é característica do político que raciocina com base em prazos (no caso, o da vitória ou derrota da burguesia). Aqui sempre haverá descontentes.

Ao raciocínio por “prazos” — por controle do tempo — Benjamin substitui a instantaneidade dramática do agora (*Jetztzeit*), a interrupção do tempo, como faz Josué: “Interromper o curso do mundo — este era o desejo mais profundo em Baudelaire. O desejo de Josué”.⁵ E na tese XV lê-se: “A consciência de fazer explodir o *continuum* da história caracteriza as classes revolucionárias no

instante de sua ação. [...] Os calendários não contam o tempo como relógios [...]. A Revolução de Julho comportou um incidente no qual esta consciência pôde fazer valer seu direito. Na noite do primeiro dia de combate, constatou-se que em diversos lugares de Paris, independentemente e no mesmo momento, atirou-se nos relógios públicos. Uma testemunha ocular, que deve, talvez, sua adivinhação à rima, escreveu então:

*Qui le croirait? On dit qu'irrités contre l'heure
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.*⁶

PROGRESSO E DECADÊNCIA

Conceitos de decadência e progresso são o horizonte de pensadores europeus que, desde meados do século XIX, associaram a eles a noção de técnica. Esta é vista, em geral, no quadro do progresso, a exemplo de Marx; no da decadência, a exemplo de Heidegger e Spengler. Neste sentido, Spengler é um anti-Marx, pois vê na técnica o ponto mais significativo da decadência. Em *Declínio do Ocidente*, Spengler escreve que o homem é um “animal de rapina” — *Raubtier* — caracterizado e conformado pela mão, “mão armada” porque “mão técnica”. Sua visão da técnica como exploração da natureza para fins úteis significa que a ausência de qualquer destinação humana, desenvolvendo-se cada vez mais no trabalho industrial, favorece o acúmulo do lucro assentado sobre o sangue humano. Nos anos 20, Heidegger, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Veblen, Weber e outros autores criticam, por motivos diferentes e objetivos diversos, a técnica. Também Benjamin o faz no aforismo “A caminho do Planetário”, onde, ao tratar da Primeira Guerra Mundial, prenunciou aquela que a continuaria em 1939:

Se, como fez uma vez Hillel com a doutrina judaica, se tivesse de enunciar a doutrina dos antigos em toda concisão [...], a sentença teria de dizer: “A Terra pertencerá unicamente àqueles que vivem das forças do cosmo”. Nada distingue tanto o homem antigo do moderno quanto sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece [...]. O trato antigo com o cosmo cumpria-se [...] na embriaguez. [...] A perda dessa experiência [...] se patenteou da maneira mais terrível na última guerra (1914-1918) que foi o ensaio de novos, inauditos esponsais com as potências cósmicas. Massas humanas, gases, forças elétricas foram lançadas ao campo aberto, correntes de alta frequência atravessaram a paisagem, novos astros ergueram-se no céu, espaço aéreo e profundezas marítimas ferveram de propulsores e por toda a parte cavaram-se poços sacrificiais na mãe Terra. Essa grande corte feita ao cosmo cumpriu-se pela primeira vez em escala planetária, ou seja, no espírito da técnica. Dominação da natureza [...] é o sentido de toda técnica. Na técnica, organiza-se uma nova *physis* na qual seu contato com o cosmo se forma de modo novo [...]. Nas noites de aniquilamento da última guerra, sacudiu a estrutura dos membros da humanidade um sentimento semelhante à felicidade do epilético.⁷

Se progresso e regressão caminham lado a lado, é porque os homens se colocam a serviço das ferramentas “que armam suas mãos” e suas formas de existência são utilizadas com o propósito de manter o “funcionamento” destes instrumentos — fenômeno que Marx tratou no conceito de reificação. Afastando-se da letra da perspectiva de Marx, Adorno observou na *Dialética negativa*:

Não mais se pode reduzir dialética a reificação, como não se pode reduzi-la a qualquer outra categoria isolada; [...] a causa do sofrimento humano, enquanto isso, será encoberta e não denunciada neste lamento acerca da reificação.

Para Adorno, Marx não tratou da dialética.⁸ Trata-se, pois, de interrogar este conceito, para compreendermos a crítica à noção de progresso.

Progresso e decadência constituem o processo de autodestruição das promessas emancipatórias da Ciência e da Técnica porque o desencantamento do mundo que estas promovem só ocorreu na aparência: sobre ele pesa a maldição da reificação.

A razão científica expulsou [de seu campo] a moral e o direito, e com a dissolução das imagens religiosas e metafísicas do mundo, perderam legitimidade todos os critérios, só restando a autoridade da ciência que é a única que ela reconhece.⁹

A razão formalista da Ciência mantém uma estreita relação com o ceticismo ético, o que leva à “banalização do Mal”, à “volatilização da culpa”. O Mal se tornou banal.

Benjamin identifica este processo de formalização do mundo já na Idade Média, onde sobrevive apenas formalmente a mitologia: dela resta apenas a magia, o princípio que confere poder. Mas este poder não mais pode ser legítimo:

A Igreja destruiu os senhores feudais que o conferiam — os deuses. Eis o que se encontra na origem do espírito formalista da época. Esta época procura obter poder sobre a natureza abandonada pelos deuses, de um modo indireto: pratica a magia sem base mitológica. Nasce uma forma de “esquematismo mágico”. Que se a confronte com a práxis da química: a magia antiga trata as substâncias naturais para criar poções e ungüentos que possuem uma relação precisa com o reino mitológico da natureza. Análoga é a situação da arte. A arte ornamental nasce do princípio mítico. O ornamento asiático está saturado de mitologia, o ornamento gótico assumiu um caráter mágico-racionalista. Age, mas sobre homens, não sobre deuses [...]. O gótico exprime a quintessência mecânica do sublime.¹⁰

O conceito de progresso serviu não apenas para mundanizar as esperanças escatológicas, mas também para abrir um horizonte utópico de expectativas, com o auxílio de construções teleológicas da história, como as de Hegel, Marx e Spengler. Este descompasso entre “o espaço de experiência e o horizonte de expectativas”¹¹ torna o confronto com o futuro fonte de desassossego, inquietação, mal-estar.

É esta a polêmica de Benjamin contra o “estreitamento” da concepção materialista da história: a consciência do tempo aberta ao futuro, própria da modernidade. Para Benjamin, ao contrário, o conhecimento histórico é conhecimento do atual que, em uma fantástica abreviação de experiências esparsas do passado, estabelece relações entre fragmentos somente inteligíveis à luz do presente. Razão pela qual todo conhecimento histórico é autoconhecimento do presente: “Não se trata de apresentar [as obras de pensamento] no contexto de seu tempo, mas de apresentar no tempo em que elas nasceram, o tempo que as revela e conhece: o nosso”.¹²

Benjamin acolhe na noção de dialética a de simultaneidade:

O “fenômeno da sobreposição [*kolportage*] no espaço” é a experiência fundamental do *flâneur* [...]. Este fenômeno permite perceber, simultaneamente, tudo o que aconteceu potencialmente num único ponto do espaço. O espaço lança um “pisar de olhos” ao *flâneur*.¹³

O mesmo ocorre com a experiência do haxixe:

Os fenômenos de sobreposição que se apresentam sob o efeito do haxixe devem ser compreendidos através do conceito de semelhança. Quando dizemos que um rosto se assemelha a outro, isso significa que reencontramos, no segundo rosto, certos traços do primeiro, sem que este deixe de ser o que era. As possibilidades dessas manifestações são [...] ilimitadas. A importância da categoria da semelhança, que para a consciência desperta tem apenas uma significação muito restrita, ganha uma significação irrestrita no mundo do haxixe. Com efeito, nele tudo é rosto, tudo tem o grau de uma presença física que permite procurar ali, como num rosto, o aparecimento de determinados traços.¹⁴

É esta uma das significações das “imagens dialéticas”. Benjamin, à diferença de Hegel e Marx, julga que na dialética hegeliana está contido o tempo, porém como “tempo de pensar propriamente histórico, se não psicológico”. Quanto à imagem dialética, seu momento temporal só pode ser obtido em confronto a outro conceito: “esse conceito é o ‘agora da conhecibilidade’”. Este momento é o do despertar, momento da incerteza fundamental de nossa localização no tempo e no espaço. Se o *flâneur* é o “sacerdote do *genius loci*” é porque o espaço e o tempo dizem respeito a uma modalidade de “vidência”:

O que ainda hoje faz viver cartomantes, quiromantes e astrólogos [é que eles] sabem nos colocar numa dessas pausas silenciosas do destino das quais só nos damos conta tarde demais que continham o germen de um destino totalmente outro daquele que nos foi reservado.¹⁵

Semelhante à vidência na história do indivíduo é a da história coletiva. A bofetada — o choque —, que desperta todo o castelo da Bela Adormecida, é o sinal de alarme em meio a uma história monótona, repetitiva, contínua. “As revoluções”, nota Benjamin, “não são a locomotiva da história, mas talvez o freio de emergência pressionado pela humanidade que viaja nesse trem.” Este alarme

reanimará a coletividade adormecida. Nesta perspectiva, Benjamin menciona o processo e o julgamento desse “conspirador profissional”, Louis Blanqui, autor da obra *A eternidade pelos astros*. Nela, a repetição dos movimentos astrais é uma experiência existencial e histórica: repetição da repressão, repetição da linguagem da repressão, repetição das revoluções fracassadas (1830-1839-1848-1852-1871). Escreve Abensour:

Sua vida inteira fora do comum só teve um sentido: explodir todas as barreiras. Vida fora do comum — mais de 33 anos passados na prisão —, antes da marca do martírio, deve-se ver a permanência de um inflexível objetivo, impermeável a todos os regimes: monarquia, república democrática ou conservadora, império [...]. Prisioneiro de todos os Estados, Blanqui se apresenta como um dos mais formidáveis denunciadores em ato da política do mundo moderno. Um prisioneiro perpétuo só pode tender à destruição de todas as prisões, ao fim de todos os Estados.¹⁶

Blanqui, como participante da Sociedade dos Amigos do Povo, é preso e responde a seu processo nestes termos:

PRESIDENTE DO TRIBUNAL: Qual é sua profissão?

BLANQUI: Proletário.

PRESIDENTE: Isso não é profissão.

BLANQUI: Como não! É a profissão de 30 milhões de franceses que vivem sem trabalho e que são privados de seus direitos políticos.

PRESIDENTE: Seja! Escrevão, anote que o acusado é proletário.¹⁷

Benjamin considera este “instante” um fenômeno de ruptura do tempo, instante intransitivo a nos despertar do torpor individual e histórico: “Quando o progresso se cristaliza em norma histórica, fica eliminada da referência ao futuro — própria da atualidade — a qualidade do novo, a ênfase na imprevisibilidade de todo começo”.¹⁸ O que o leva a escrever na tese xvi: “O historicista coloca uma imagem ‘eterna’ do passado, o teórico materialista faz dele uma experiência que é única”.¹⁹ Benjamin atribui a todas as épocas passadas um horizonte de expectativas não satisfeitas, frustradas; à atualidade está conferida a tarefa de orientar para o futuro, de reviver na recordação, um passado que entre em correspondência com a atualidade. Esta é a tarefa do Colecionador:

O colecionador lança sobre o objeto um olhar incomparável, um olhar que enxerga mais e diferentemente do olhar do proprietário profano [...]. Seus objetos formam uma enciclopédia “mágica” [...]. Basta observar um colecionador que manipula os objetos de sua vitrine. Quando os toma em suas mãos, parece receber deles uma inspiração, parece enxergar através deles, como um mago, sua dimensão longínqua.²⁰

O próximo e o distante tornam indivisíveis a história individual e a coletiva: “A realidade histórica possui um coeficiente próprio, graças ao qual todo conhecimento autêntico desta realidade conduz o sujeito a conhecer-se a si mesmo”.²¹ Há nisto uma relação entre o passado e o presente que não supõe mediação (como entendem Hegel e Marx), porém síntese de extremos. Não há progresso pois o “centro” é o Presente, do qual não há nenhuma imagem, nenhum conceito — o que não significa carência de futuro. Escreve Benjamin:

Um dos traços mais surpreendentes da alma humana é que o presente, em geral, seja sem desejo quanto ao futuro. Nesta reflexão (de Lotze), a felicidade que poderíamos almejar só diz respeito ao ar que respiramos, aos homens aos quais poderíamos ter falado, às mulheres que poderiam ter se entregue a nós. Dito de outra maneira: a imagem da felicidade é inseparável da de redenção. O mesmo ocorre com a imagem do passado que a história faz sua [...]. Existe uma entente tácita entre as gerações passadas e a nossa. Sobre a Terra, todos fomos esperados.²²

No presente há potencialidades, possibilidades de transcendência do mau presente. O melhor ainda nos será dado.

O que isto significa à luz do projeto benjaminiano de examinar a modernidade alemã dos anos 20, com base na evocação do Absolutismo político de seu *Drama barroco*? Willi Bolle²³ propõe serem lidos simultaneamente o ensaio “Para uma crítica da violência” (1921) e o *Drama barroco* (1928). O progresso, nessas obras, é o mito sob o qual o mundo moderno esconde sua verdadeira natureza: o inferno da repetição. O progresso se dá no domínio de uma pretensa evidência — a eficácia da técnica para fins humanos — evidência jamais inteiramente reconhecida, de tal forma que o mundo moderno faz dessa evidência uma nova passividade, passividade que é a fonte da repetição. A repetição é mito. Se Benjamin identifica capitalismo e mito, é porque são a cegueira da consciência — o torpor do qual devemos despertar²⁴ —, núcleo da autodestruição do Iluminismo, da Razão.

Mito e repetição histórica pertencem ao mesmo campo semântico que “poder” e “violência”. Willi Bolle mostra que o ensaio “Para uma crítica da violência” se constrói na ambigüidade da palavra *Gewalt*, que pode tanto ser traduzida por “violência” quanto por “poder”. Ao procurar a origem do direito, Benjamin encontra a legitimação do poder a partir do espírito da violência:

A institucionalização do direito é institucionalização do poder, e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda institucionalização mítica do direito.²⁵

A RACIONALIDADE EM CONSTRUÇÃO: RAZÃO E RELIGIÃO

Há, em Benjamin, articulação entre o histórico e o não-histórico, o teológico e o ateológico, o materialista e o messiânico, o divino e o satânico. Nas *Litanies de Satan*, de Baudelaire, Benjamin reconhece a experiência do moderno, já que Satã figura, ao mesmo tempo, o Senhor do Mal e o Grande Vencido: “Baudelaire [...] aliou a sensibilidade do marquês de Sade às doutrinas de Jansenius”.²⁶ Sade, para quem a natureza não é boa nem má, apenas indiferente ao homem: é preciso curvá-la pela crueldade, pois a indiferença também é cruel. Jansenius: diante de Cristo, o cristão descobre na Face Divina torturada pelos terrores da agonia o reflexo do rosto humano, o enigma de nossa ambigüidade

nativa; nossa miséria é nossa grandeza. “Jesus estará agonizando até o fim do mundo: não se pode dormir durante esse tempo.” Ambigüidade ainda de um Deus que a alguns se revela e a outros torna cegos, Deus a um só tempo manifesto e absconso. Deus que abandona o mundo e Cristo: “Pai, por que me abandonastes”, diz Jesus crucificado. Mas há a “Lição das Trevas”. Na Semana Santa (de quinta para sexta-feira) era regra das catedrais a execução de obras musicais com esse nome. Quando a sexta-feira se aproximava, a cada acorde musical apagava-se uma chama de vela até que no momento da morte de Cristo coincidiam o último acorde e a última chama que se apagava; tudo mergulhava na escuridão, para que os fiéis tivessem a experiência do que aconteceu ao mundo com a morte de Deus.²⁷

A catástrofe moderna é análoga à do século XVII jansenista e a “Lição das Trevas” deve conduzir à profunda meditação. Sobre isso diz Benjamin: “Os objetos que a regra claustral assinalava para a meditação dos monges tinham por tarefa ensinar-lhes o desprezo do mundo e de suas pompas. Nossas reflexões atuais procedem de uma determinação análoga”.²⁸ Se o ativismo político, a incitação à práxis fazem “parar de pensar”, a meditação faz “parar para pensar”. Em sua correspondência, Benjamin anota: “[minha obra] pode ser definida por dois núcleos: a experiência mística, por um lado, por outro, a experiência na metrópole moderna”, quer dizer, Jansenius e Baudelaire. Nos labirintos da cidade estão os labirintos históricos, e a metrópole é o arcano mítico da modernidade. É na metrópole que Benjamin reconhece “a verdadeira consciência do tempo e da eternidade”.

Benjamin critica a filosofia de Kant porque sua inserção no Século das Luzes impossibilitou essa experiência do tempo: “Faltou a Kant um conceito de experiência que englobasse os domínios da religião e da história”.²⁹ Benjamin pensa em um Kant pré-crítico, em uma razão que não necessitasse fixar-se limites: a relação entre religião e história é da mesma natureza que a existente entre escrita e língua. Foi a elas que “a vidência transferiu no curso da história seus antigos poderes”.³⁰ Benjamin desconsagra muito da teoria das Idéias de Platão, propondo-lhe outra leitura:

A idéia é algo que procede da língua e, mais precisamente, da essência da palavra de que ela é símbolo. Na percepção empírica, na qual as palavras são degradadas, possuem um sentido profano que se manifesta justamente em seu aspecto simbólico mais ou menos oculto. É ofício do filósofo restabelecer sua situação primordial [...] na qual a idéia se torna inteligível a si mesma — o que se opõe a qualquer comunicação voltada para o exterior. O que só é possível pelo fato de a filosofia não mais pretender ao discurso da revelação a não ser pelo retorno a uma percepção originária.³¹

Esta, diferentemente da reminiscência platônica, anamnese passiva, é *Eingedenken*, rememoração ativa que contribui para a “remodelação da idéia”, isto é, do passado:

Se um livro merece ser lido, é com a condição de não ser compreendido ou, pelo menos, de serem mal-entendidas suas primeiras páginas. Sem o que, o pensamento

que ele comunica não mereceria ser repensado, pois se sabemos de antemão onde culminará, é evidente que já o conhecemos.³²

A reflexão acerca da história se situa no interior da linguagem, isto é, da força teológica da palavra. Escreve Benjamin:

A *Divina comédia* não é senão a aura deixada em torno do nome Beatriz, a mais poderosa representação de que todas as formas e figuras do cosmo procedem do nome que exala incólume da força do amor.³³

A palavra é a possibilidade de uma experiência metafísica, de uma “semelhança não sensível”: o filósofo deve apagar no conceito a realidade sensível não para negá-la (como Platão, Descartes), mas para “salvá-la”, “exaltá-la”.

Aqui o antiplatonismo de Benjamin. Com efeito, observa:

No curso da contemplação filosófica, a idéia se separa do coração mesmo da realidade como uma palavra que, poder-se-ia dizer, reavê seu poder de nome. Esta atitude encontra-se não tanto em Platão, quanto em Adão, pai dos homens e pai da filosofia.³⁴

Pierre Missac³⁵ mostra o acordo de Benjamin, Valéry e particularmente Mallarmé (em *Mots anglais*) em seu anti-socratismo. Com efeito, no *Crátilo*, Platão coloca Sócrates entre dois adversários: Hermógenes — que defende a tese convencionalista da origem dos nomes, considerando-as simples acordo entre os homens, decorrência de uso e de costume (*nomô kai êthei*: 384 d, op. cit., trad. Méridier, Les Belles Lettres). Já Crátilo propõe a tese naturalista — *physei* — para a qual cada coisa recebeu uma denominação justa que lhe convém por natureza. Mostra o paradoxo de todo o formalismo ao lançar mão da etimologia da palavra Hermógenes: este nome significa “da raça de Hermes, deus da riqueza”. Mas Hermógenes, seu interlocutor, é pobre. Assim, este homem, que se chama rico, é pobre. Quanto a Sócrates, diz que nunca saberemos por que Hermógenes se chama Hermógenes, já que esse nome não lhe convém.³⁶

Para Sócrates e Platão, a origem do nome é uma e una, colocando o sensível e o inteligível em contato. Fundado na impossibilidade do duplo, o caráter de todo objeto é, para Platão, o de ser inimitável. Assim, Sócrates mostra no *Crátilo* que a perfeita reprodução de Crátilo chegaria não a dois Crátilos, mas ao absurdo, já que a essência de Crátilo é a de ser um, não dois, sendo a singularidade inimitável. Crátilo, por sua vez, mostra o paradoxo da origem dos nomes que se encontra nas etimologias: não são inteiramente confiáveis, pois a “origem” depende de bifurcações originárias. Chamando a atenção para o que Missac considera, com Genette, a “etimologia de afinidade”, vemos que a duplicidade coincide com a etimologia e não indica uma única direção. Assim, a etimologia de *sôma* (corpo). Este também se traduz por signo e tûmulo. E, já que o corpo é, para Platão, signo e tûmulo da alma, *sôma* pode ser ou não um nome justo. Sócrates diz a seu interlocutor Hermógenes:

Parece sem dúvida risível explicar as coisas pelas letras e sílabas que as imitam. No entanto é uma necessidade, pois nada temos de melhor para nos referirmos à verdade [*alêtheia*] dos nomes primitivos.³⁷

É bem outra a mimesis de que fala Benjamin. Em um nome há “semelhanças não sensíveis” — aquelas que provêm da essência do cosmo e da essência do homem. A esse respeito, Benjamin nos fala da etimologia do nome Baudelaire — o poeta heurístico da modernidade.³⁸

Origem do nome de Baudelaire. Eis o que M. Georges Barral escreveu na *Revista das Curiosidades Revolucionárias*: “Baudelaire me expôs a etimologia de seu nome, que não procedia nem de *bel* ou *beau* mas de *band* ou *bald*: ‘Meu nome é terrível’, continuou. ‘Com efeito, *badelaire* era um sabre com lâmina curta e larga, de corte convexo, com a ponta voltada para as costas da arma [...]. Introduzida na França na sequência das Cruzadas, foi de uso em Paris até aproximadamente 1560, como arma de execução. Há alguns anos, em 1861, por ocasião de escavações perto do Pont-au-Change, encontrou-se o *badelaire* que serviu ao carrasco do Grand Châtelet, no curso do século XII. Foi entregue ao Museu de Cluny. Veja o seu aspecto, é ameaçador. Estremeço ao pensar que o perfil de meu rosto se aproxima do perfil deste *badelaire*.’ ‘Mas seu nome é Baudelaire’, repliquei, ‘e não Badelaire.’ ‘Baudelaire por corrupção. É a mesma coisa.’ ‘De forma alguma’, eu disse, ‘seu nome vem de *baud* [alegre], *baudiment* [alegremente], *s’ébaudir* [alegrar-se]. Você é bom e alegre.’ ‘Não, não, sou mau e triste’ ”.³⁹

As significações, escreveu Valéry, são “passarelas frágeis”. Se nela nos demoramos, tendem a perder sua plenitude significativa. Valéry, esse autor que Benjamin conhecia bem, relata em suas *Variétés*

o insólito encontro de um príncipe estrangeiro com o astrônomo Arago. A pedido do visitante que entra em seu laboratório, o cientista lhe mostra o céu através de instrumentos, e o príncipe visitante se detém numa estrela brilhante e pergunta ao astrônomo: “Que estrela é essa?”. “É Sírius”, responde Arago. Resposta que parece surpreender o príncipe, a ponto de fazê-lo indagar: “Tem certeza de que essa estrela se chama mesmo Sírius?”. Ou seja: é certo chamar Sírius de Sírius?⁴⁰

Na “Tarefa do tradutor”, Benjamin fala das línguas e das palavras, ou melhor, de sua história. A tradução ocorre sempre entre duas vertentes da língua — seu aspecto presente e seu passado “visionário”, a palavra que designa e a que capta, a dimensão informativa e instrumental e a magia profana que é o contrário da “boa metáfora” aristotélica: é uma “semelhança não sensível”. “A escrita tornou-se — ao lado da palavra — uma vasta reserva de semelhanças não sensíveis, de correspondências.”⁴¹ Na palavra, atual e origem coincidem num entrecruzamento, no entrecruzamento da significação sagrada e profana, o que remete ao tema anti-socrático do tempo. O entrecruzamento manifesta a vida das línguas, a história das palavras. Assim é a história: é preciso traduzir o passado no presente. Da análise da palavra, Benjamin pode passar ao entrecruzamento das imagens históricas. Neste sentido, o militante revolucionário é o contrário do historiador benjaminiano, como um sonho premonitório é o contrário de uma recordação.

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*,⁴² Marx escreve que o “comunismo é o enigma da história resolvido, ele se conhece como esta solução”. O historiador benjaminiano pensa diversamente o tempo: este não segue um curso objetivo de uma “ciência-profecia”. Por ser a forma *a priori* de toda a alienação, o tempo detém, imobiliza o progressismo da história. Para a concepção progressista — como a da política marxista —, o acaso é sempre transgressor e sacrilégio. Para Benjamin, ao contrário, sacrilégio é a pretensão de banir o imprevisível, com disposição de controlar o tempo histórico por uma dialética modelada segundo previsões — as que regem a natureza exterior — como “o enigma da história resolvido”. Esta concepção de história converte a história em natureza: *nature morte*.

DIALÉTICA

Ao retomar a “premissa gnosiológica” do *Drama barroco*, Benjamin retrabalha a Teoria das Idéias de Platão, lembrando que, se de todas as questões (como coragem, justiça etc.) se pode obter uma definição, do Bem — condição da visibilidade do Inteligível — não há definição, só podendo ser conhecido por intuição. O mesmo se passa com a imagem de Deus, diz Benjamin, imagem que torna o invisível visível. Seria sacrilégio querer fixá-la, defini-la. Em seu ensaio “Pequena história da fotografia”,⁴³ lê-se: “Querer fixar imagens de espelho não é somente uma impossibilidade, [...] mas um projeto sacrilégio. O homem foi feito à semelhança de Deus e a imagem de Deus não pode ser fixada por nenhum mecanismo humano”. A visão antecipada dos conhecimentos, só Deus a tem. Nas “teses”, Benjamin mostra como a política social-democrata engana-se de maneira vulgar e leva a catástrofes históricas ao procurar prever o futuro, controlá-lo segundo um curso esperado dos acontecimentos, banindo com isso não a mudança, mas o imprevisível. Também no *Drama barroco alemão*, Benjamin compreende o tempo como “o acidente dos acidentes”, dando a conhecer sua matriz epicurista, ao citar Schopenhauer: o átomo, no materialismo antigo (de Demócrito e Epicuro, e com significações diferentes em Lucrécio), é sem acidentes porque intemporal: se o *clinâmen* — a queda fortuita e o choque entre os átomos — aparece *incerto tempore*, em um tempo indeterminado, é porque o tempo resulta do *clinâmen*, não o governa. O *clinâmen* rompe a cadeia das causas, devolvendo ao presente seus direitos e ao futuro sua abertura: “O futuro não é nem inteiramente nosso, nem inteiramente não nosso” (Epicuro). Nada está escrito; não há destino. A história como progresso e decadência é a história enquanto violência e sofrimento. Agora, o sentido das *Passagens* na obra que leva este nome esclarece-se melhor: passagem na terra, recurso inesperado ao pietismo cristão — o que é redentor se constrói com fragmentos e ruínas, com o que é efêmero, transitório, perecível. *Flâneur* e prostitutas são também “andarilhos de fronteiras” (*Grenzgänger*): colocam-se contra a estabilidade consagrada, estão em permanentes “ritos de passagem”.

Benjamin diz que o *Trabalho das passagens* é “o vento do Absoluto nas velas do Conceito”. Esta metáfora diz respeito à doutrina herética de Orígenes — a apocatástase: a redenção do mal radical promete plena realização, sem sacrifícios e sem vítimas. Uma “civilização sem descontentes” significa que todos serão redimidos: primeiramente os justos, em seguida demônios e condenados. Ao final, todos serão salvos. Escreve Benjamin:

Nunca o indivíduo deve fazer as pazes [com a miséria e o sofrimento]. Deve ficar com os sentidos despertos para qualquer humilhação que venha a sofrer, até o dia em que seu sofrimento tiver aberto não mais a estrada descendente do ódio, mas o caminho ascendente da oração.⁴⁴

No *Trabalho das passagens*, ao tratar do “conspirador” Blanqui, esta concepção retorna:

A atividade do revolucionário profissional que foi Blanqui, supõe não a fé no progresso, mas a vontade resoluta de pôr fim à injustiça presente. O insubstituível valor político do ódio de classe consiste precisamente em dar à classe revolucionária uma sã indiferença em relação às especulações sobre o progresso.⁴⁵

O recurso à teologia não é fortuito: como auxiliar do materialismo histórico, trabalha com o presente, o atual. Se são Tomás de Aquino, na *Suma teológica* (questão 83, artigo 9), escreve que “a oração é o intérprete do desejo” é porque a oração, como intérprete dos sonhos da história, transcende mito e violência, abandona a translação do presente em torno do futuro ou do passado. Os elementos da redenção não pertencem, assim, ao arquivo religioso, pois, laicizando o messiânico e o teológico, a redenção é geocêntrica. Captar o “momento oportuno” em que o messiânico se faz presente desafia o racionalismo de estilo científico.

Para Benjamin, o problema que a Filosofia das Luzes foi incapaz de resolver é o dilaceramento da razão religiosa que se encontra entre a historicidade e a a-historicidade. De um lado, o começo absoluto; de outro, o hábito radical que imerge suas raízes no coração humano, e isto nos lugares privilegiados de culto. Kant escreve que ninguém pode neste mundo aproximar-se da santidade de Cristo que é início radical do verdadeiro pensamento religioso e seu fim último. O culto mediatiza, pelo hábito radical, o divino, e isto através do estético. Todas as igrejas e templos são lugares privilegiados de recolhimento onde os fiéis se reúnem e formam “o símbolo sensível do reino de Deus”: “O esquematismo [da Imaginação] é a arte escondida nas profundezas da alma humana, e tem-se dificuldade para arrancar da natureza os segredos de seu funcionamento e colocá-los a descoberto sob nossos olhos”. Existe aqui tensão entre o Bem como fim moral e o Belo — como objetivo de uma busca erótica, tensão entre o prazer dos sentidos, o agradável (aos sentidos) e o bom (que agrada apenas à razão). Kant opõe à satisfação patológica — a que depende das sensações — a pura satisfação “prática ou moral” que o homem encontra em querer o bem. Benjamin encontra em Kant a reunificação entre religião e filosofia. Na *Crítica do juízo*, Kant diferencia conhecimento (científico) e pensamento (que abrange o sentimento do Belo e do Sublime). Reconhecer algo belo não é apenas acolher o prazer que suscita: é pretender à objetividade e à universalidade:

Quando alguém diz que uma coisa é bela, atribui aos outros sua própria satisfação; não julga apenas para si; mas para outrem, falando da beleza como se fosse uma propriedade das coisas mesmas [...]. Não se pode dizer: "cada qual tem seu gosto". Isto seria o mesmo que dizer: "o gosto não existe".⁴⁶

Mas esta satisfação, por ser puramente estética, sem conceito, está, ao mesmo tempo, condenada a ser subjetiva. Kant escreve ainda que se nos resignamos mal à solidão do gosto é porque, na amizade, não gostar dos mesmos quadros é mais cruel que amar a mesma mulher:

Pois meu desejo amoroso não é negado por meu rival, ao contrário, é exaltado, elevado, justificado. Seu desejo se opõe ao meu mas também o confirma; enquanto que, diante da arte, meu prazer é como que diminuído por aquele que não partilha dele.⁴⁷

Interessam a Benjamin as relações entre o Juízo do Gosto e a Religião. Esta é, no dizer de Kant, Religião nos limites da simples Razão, mas ainda Religião, isto é, esperança moral. Se na moral kantiana a esperança é uma dimensão extrínseca e transcendental ao mundo, na Religião, é intrínseca.

Na tese IV, Benjamin transcreve uma epígrafe de Hegel: "Ocupemo-nos primeiramente com alimentar-nos, em seguida virá o reino de Deus".⁴⁸ Aqui Hegel expressa uma crítica à Religião; mais tarde seu discípulo Feuerbach dirá que todo conhecimento (e também o de Deus) é obra humana, sendo uma inclinação dos homens retratar seus sonhos no céu. A separação radical entre mundo (profano) e História (sagrada), entre a preocupação com o alimentar-se e vestir-se, por um lado, e a esperança no reino de Deus, por outro, culminou, segundo Benjamin, na "secularização" do sagrado que passou a ser compreendido em sua inserção no "conjunto das relações produtivas". Quanto a Benjamin, reúne, em sua tese I, marxismo e teologia. O messiânico sanciona a ação revolucionária; rompe-se a confiança na legalidade das determinações econômicas. Escreve Horkheimer:

O sentimento moral, seu objetivo é o amor, a adoração, a visão da perfeição, a *Lehn-sucht* [a nostalgia de algo inteiramente outro em relação ao sofrimento atual]. Este amor [o sentimento moral] não se refere à pessoa como sujeito econômico ou como um encargo na situação financeira de quem ama, mas como o possível membro de uma humanidade feliz [...]. Não é passível de uma definição [...]. Enquanto na época de Kant a produção social realizada mediante apropriação privada era progressista, hoje ela significa seu uso [...] para fins de destruição. A luta em escala mundial dos grandes grupos econômicos se trava pelo viés da atrofia dos talentos humanos de valor [...]. Cada qual está entregue ao acaso cego. Os homens não são sujeitos de seu destino mas como que objetos de um acidente cego da natureza e a resposta a isto do sentimento moral é a compaixão [...]. Enquanto a moral ainda tiver uma razão para existir, mora nela a compaixão.⁴⁹

Tal como o instante messiânico, o conhecimento da história futura é desconhecido.

Benjamin procura ampliar a Razão das Luzes com as reflexões da *Crítica do juízo* e a faculdade da Imaginação. Kant havia separado cuidadosamente juízo estético e juízo moral, o belo e o bem, mas na *Crítica do juízo* abre uma nova

perspectiva, reconhecendo, ao final, "o belo como símbolo da moralidade" (p. 59). Este é o sinal a partir de onde uma racionalidade é capaz de refletir sobre o *kairós* — o tempo oportuno.

Conservando também a tradição grega, Benjamin trata do *kairós*. Ralf Konersmann⁵⁰ qualifica a Filosofia da História benjaminiana de *kairologia* e nos dá a possível procedência dos conceitos de presente, instante, *Jetztzeit*, iluminação profana, imagens dialéticas, constelações.⁵¹ *Kairós*, na origem, indica a abertura triangular na tecelagem de fios e a corrente de fios ora elevada ora reclinada ou ainda atravessada por um repuxo mais forte. Quando se dá uma tal abertura inesperada, ocasional na triangulação dos fios, ocorrem mudanças nas triangulações.⁵² Mais tarde, *kairós* passou a significar um ponto exato no tempo (*Zeitpunkt*) que pede para ser utilizado caso se deseje que algo aconteça. Vernant e Detienne⁵³ notam que o *kairós* é a habilidade em agarrar a ocasião — o que permite aos mais fracos triunfar sobre os mais fortes. A *métis* — essa inteligência prudente e prevenida — tem a capacidade de "prever o presente". O terreno da ação onde se exerce a *métis* é movediço, a situação incerta e ambígua. Para Benjamin, o *kairós* é o momento da legibilidade e da visibilidade de um acontecer: é o instante de seu reconhecimento de sua conhecibilidade — *Erkenntbarkeit* — não como a passividade da reminiscência platônica — o aprender é o recordar — mas como apreensão de um presente que se constrói com os fios e motivos de um bordado (como no sentido etimológico de *kairós*), como uma constelação dialética, onde nenhuma estrela isoladamente tem sentido: "as idéias se relacionam com as coisas como as constelações com os astros; isto significa: elas não são nem seus conceitos nem suas leis".⁵⁴ Tal uma constelação, há convergência entre história, linguagem, religião, arte, isto é, Filosofia. Há um "centro" que mantém reunidas direções aparentemente diversas.

Nas teses de Benjamin não existe qualquer programa de ação. O *carpe diem* — aproveite o dia — é o único preceito. Aquilo que "a imagem que brilha fugidia" traz do passado não é o novo a ser captado, mas uma intensidade que é nova e inesperada. O *kairós* é a apoteose do instante. Apreendê-lo significa que este se apresenta como um texto, sendo legível. O momento da leitura que o tornaria evidente não pode ser calculado. Ele se dá "incoerentemente, inesperadamente [*unversehens*]":

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo "tal qual efetivamente foi", mas assenhorear-se [...] de imagem do passado tal qual se impõe, sem que o saiba, ao sujeito histórico, no instante do perigo [tese VI].

Se o acontecimento tem sua hora, o mesmo ocorre com o conhecimento de seu conteúdo de verdade.

A importância dada à noção de aparência (*Schein*) vai-se esclarecendo: é nela que o mundo se configura em imagem e se torna visível, legível. A "iluminação profana" — iluminação que faz apelo a uma racionalidade que laiciza o messiânico para captar o presente — é obra "de corpórea presença de espírito":

Não se despoja impunemente o corpo que permite, em seu próprio terreno, medir-se com as situações que lhe impõe o destino, para vencê-las. O instante representa

as bifurcações caudinas sob as quais o destino passa para diante dele se inclinar. Transformar a ameaça do futuro num agora preenchido, este milagre telepático, o único a ser desejado, é obra de viva presença de espírito. Os tempos antigos, no qual um tal comportamento fazia parte da economia cotidiana do homem, davam-lhe no corpo nu, o mais confiável instrumento divinatório.⁵⁵

O corpo possui uma inteligência e é uma língua sagrada porque está preservado de utilização para fins de troca ou de comunicação como as línguas profanas (as prostitutas, são para Benjamin, as herdeiras, no século XIX, das fadas dos contos infantis). O corpo é uma língua viva; conserva os vestígios de sua origem sagrada.

O enigma da revelação do instante esperado, seu reconhecimento é "uma tarefa que necessita de um plano". Com relação a isso, Benjamin anota nas *Pasagens*:

A propósito da doutrina elementar do materialismo histórico: 1) é objeto da história aquilo cujo conhecimento se realiza como salvamento [*sauvetage*]; 2) a história se fragmenta em imagens, não em histórias [...]. O materialismo histórico funda seu procedimento na crítica imanente ao conceito de progresso, na experiência, na racionalidade do homem, na presença de espírito e na dialética.⁵⁶

Estas indicações se esclarecem na referência de Benjamin a Turgot e a Marx. Ele vê em Turgot um limite à noção de progresso e uma crítica à racionalidade científica:

"Nos últimos tempos [...] foi necessário retornar [...] ao ponto [...] para onde os primeiros homens foram conduzidos por um instinto cego; e quem sabe se encontre nele [em nosso instinto] o supremo esforço da razão". Este limite encontra-se em Marx, mas perde-se.⁵⁷

É preciso uma razão que possa captar, fazer coincidir experiência e reflexão, consciência e ação emancipadora, o que requer um plano de ação. Mas, conclui Benjamin,

além de um plano, em uma escavação é igualmente indispensável o golpe sensível e experimental da pá na terra escura e perde o melhor quem só conserva no registro escrito o inventário de seus achados e não a obscura felicidade do local encontrado. Procurar em vão é tão importante quanto ter a sorte de encontrar. [*Crônica berlinense*]

NOTAS

- (1) "Sobre o programa de uma filosofia vindoura", in *Mythe et violence*, Paris, Denoël, 1971, p. 104.
- (2) Walter Benjamin, *Obras escolhidas*, vol. I, São Paulo, Brasiliense, 1985, p. 255 (trad. modificada).
- (3) W. Benjamin, "Erkenntnistheoretisches, Theorie des Fortschritts", in *Das Passagen Werk* (P. W.), vol. I, Suhrkamp, 1983, p. 575.
- (4) W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* (G. S.), vol. I, t. 3, Suhrkamp, p. 231.
- (5) W. Benjamin, "Parque Central", in *Obras escolhidas*, vol. III, São Paulo, Brasiliense, 1991, p. 160.

- (6) "Quem o diria? Talvez irritados contra o dia/ Novos Josué, ao fim de cada via/ Atiravam nos quadrantes para interromper o dia."
- (7) W. Benjamin, *Rua de mão única*, São Paulo, Brasiliense, 1987, pp. 68-9.
- (8) Marx projetava escrever uma obra sobre a dialética, mas não chegou a realizá-la (carta a Dietzgen de 1868).
- (9) M. Horkheimer & T. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, 1981, p. 142.
- (10) W. Benjamin, "Sul Medievo", in *Metafisica della gioventù, scritti 1910-1918*, Turim, Einaudi, 1982, pp. 166-67.
- (11) Cf. Jürgen Habermas, "Modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercionamiento", in *Discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, 1989, pp. 24 ss.
- (12) Benjamin se contrapõe a Hegel quanto à diferença que este estabelece, em suas *Lições sobre a história da filosofia*, entre *coincidência e dialética*, quando analisa o pensamento de Giordano Bruno: "[Giordano Bruno] representa o princípio primordial [do mundo] [...] sob o conceito mínimo que ao mesmo tempo é o máximo, do uno que a um só tempo é todo; o universo é este uno no todo. No universo [de Giordano Bruno] o corpo não se distingue do ponto, o centro da periferia, o finito do infinito, o máximo do mínimo" (Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Florença, La Nuova Italia, 1967, p. 221). Hegel se esforça, segundo Benjamin, em dissociar o que Giordano Bruno concebe no interior de um mesmo movimento: no fenômeno da *simultaneidade* coincidem *imagens do sensível e do inteligível*.
- (13) W. Benjamin, P. W., op. cit., p. 527.
- (14) W. Benjamin, G. S., op. cit., vol. V, p. 526.
- (15) W. Benjamin, "Vom Glauben an die Dinge, die man uns weissagt", in *Illuminationen*, Suhrkamp, 1980, pp. 301 ss.
- (16) Miguel Abensour, in "Introdução" a *L'éternité par les astres*, Ed. de la Tête de Feuille, 1972, p. 207.
- (17) "Défense du citoyen Louis Blanqui devant la Cours d'Assises 1832", apud W. Benjamin, P. W., op. cit., p. 93.
- (18) J. Habermas, "Modernidad: su conciencia del tiempo y su necesidad de autocercionamiento", op. cit., p. 24.
- (19) W. Benjamin, *Illuminationen*, op. cit., pp. 259-60.
- (20) W. Benjamin, G. S., vol. V, p. 2745.
- (21) W. Benjamin, *Correspondance*, vol. II, Paris, Aubier, 1969, p. 43.
- (22) W. Benjamin, tese II, in *Obras escolhidas*, op. cit., pp. 251-52.
- (23) "A Modernidade como *Trauerspiel*. Representação da história em Walter Benjamin", *Revista de História*, Nova Série, número 119, 1985-1988.
- (24) Na *Passagen Werk*, op. cit., Benjamin trata dos objetos urbanos de Paris como imagens de sonho, relíquias do século que já passou. São os hieróglifos de um passado esquecido. São fetiches com sobrevivências históricas: "Assim como Proust", escreve Benjamin, "inicia a história de sua vida com o despertar, também todo trabalho da história começa com o despertar [...] Esta obra trata o despertar em relação ao século XIX".
- (25) W. Benjamin, in *Documentos de cultura, documentos de barbárie*, São Paulo, Cultrix-Edusp, 1986, p. 172.
- (26) W. Benjamin, P. W., vol. I, op. cit., p. 387.
- (27) Cf. "Ténèbres, Leçon des", in *Larousse de la musique*, Paris, Librairie Larousse, 1957.
- (28) W. Benjamin, tese X, op. cit., pp. 255-56.
- (29) W. Benjamin, "Programa de uma filosofia vindoura", in *Mythe et violence*, op. cit., p. 111.
- (30) W. Benjamin, "Teoria das semelhanças", *Revue d'Esthétique* 1, pp. 63-4.
- (31) W. Benjamin, *Drama barroco*, op. cit., p. 34.
- (32) Rosenzweig, *Cabiers de la nuit surveillée*, p. 42.
- (33) W. Benjamin, "Kurze Schatten", "Platonische Liebe", in *Illuminationen*, op. cit., p. 297.
- (34) W. Benjamin, *Origem do drama barroco alemão*, São Paulo, Brasiliense, 1984, p. 59.
- (35) Em *Passage de Walter Benjamin*, Paris, Seuil, 1987, pp. 34 ss.
- (36) Ver também Genette, *Mimologiques*, Paris, 1976.

- (37) Platão, *Crátilo*, op. cit., 425d.
- (38) W. Benjamin, *P. W.*, op. cit., p. 315.
- (39) Louis Thomas, *Curiosités sur Baudelaire*, Paris, 1912, pp. 23-4, apud W. Benjamin, *P. W.*, op. cit., p. 315.
- (40) Cf. Leda Tenório da Mota, "Perfumes Frescos como carne infante: sobre Valéry, Mallarmé e o *Crátilo* de Platão", mimeo., trabalho apresentado no colóquio "Filosofia e Literatura", Departamento de Filosofia, USP, 1991.
- (41) W. Benjamin, "Teoria das semelhanças", op. cit., p. 34.
- (42) K. Marx, op. cit., Paris, Sociales, 1969, p. 87.
- (43) W. Benjamin, *Obras escolhidas*, op. cit., vol. I, p. 187.
- (44) W. Benjamin, "Panorama Imperial", *Rua de mão única*, op. cit. — primeira versão (1923).
- Cf. W. Bolle, op. cit., p. 54.
- (45) W. Benjamin, op. cit., p. 354.
- (46) E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, p. 57.
- (47) E. Kant, "Antinomia do gosto", in op. cit.
- (48) Carta de Hegel a Karl Ludwig Knebel, 30/8/1807.
- (49) M. Horkheimer, *Teoria crítica*, vol. I, São Paulo, Perspectiva, 1990, pp. 76-8.
- (50) Ralf Konersmann, *Erstarrte Unruhe: Walter Benjamin Begriff der Geschichte*, Frankfurt, Fischer, 1991.
- (51) Paul Tillich, professor na Universidade de Frankfurt e que mantinha estreito contato com o Instituto de Pesquisa Social (futura Escola de Frankfurt), ministra, a partir de 1928, diversos cursos sobre o conceito de *kairós*.
- (52) R. Konersmann, op. cit., p. 4.
- (53) Em *Les ruses de l'intelligence, la métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.
- (54) W. Benjamin, *G. S.*, op. cit., vol. I, p. 1.
- (55) W. Benjamin, "Mme Ariadne, segundo pátio à esquerda", in *Rua de mão única*, op. cit., p. 64.
- (56) W. Benjamin, *P. W.*, op. cit., pp. 595-96.
- (57) W. Benjamin, *P. W.*, op. cit., p. 597.