

TEMPO E LINGUAGEM NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE WALTER BENJAMIN*

José Otávio Guimarães
Universidade de Brasília
Departamento de História

Gardons-nous de retirer à notre science sa part de poésie. Gardons-nous surtout, comme j'en ai surpris le sentiment chez certains, d'en rougir. Ce serait une étonnante sottise de croire que, pour exercer sur la sensibilité un si puissant appel, elle doive être moins capable de satisfaire aussi notre intelligence.

(Marc Bloch: *Apologie pour l'histoire*)

Ressentem-se as universidades brasileiras da ausência de uma discussão mais aprofundada sobre problemas relativos à teoria da história, apesar de nas últimas décadas serem vários os temas nessa área a estimular os debates na Europa e na América do Norte. Até o momento, verifica-se que são poucos os pesquisadores nacionais que têm se dedicado a esse campo de estudos, o que se reflete na pequena produção em periódicos e na quase nula publicação bibliográfica, salvo algumas poucas exceções.

* O presente texto é uma versão bastante modificada de parte do segundo capítulo da dissertação de mestrado de José Otávio Guimarães: *A história em prosa porosa: tempo e linguagem, poesia e historiografia*, defendida no Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura da PUC-Rio, em abril de 1993.

Talvez a resistência a essas discussões não seja simplesmente resultado de alguma falta de interesse intelectual, pois, certamente, vários dos temas trazidos à tona pela teoria da história contemporânea ameaçam pressupostos basilares da prática historiográfica tradicional. Quando digo resistência refiro-me ao tipo de cerceamento que alguns preconceitos, incrustados no ranço positivista de muitos de nossos historiadores, ainda exercem sobre as reflexões mais filosóficas ou teóricas (o que dizer das aproximações com a arte ou com o discurso ficcional), que deveriam balizar qualquer prática discursiva que pretenda se renovar, buscando padrões de rigor que não sejam mais aqueles oferecidos pelo modelo das ciências exatas ou do marxismo acadêmico. As pesquisas e disciplinas universitárias na área de teoria da história mantêm-se, na sua maioria, presas a um direcionamento metodológico um tanto cientificista, no sentido de orientação para pesquisa empírica, quando não se prestam ainda a recitar outras versões do manual de Marta Harnecker sobre os conceitos fundamentais do materialismo histórico. Por isso é que alertas como o que fez H.-I. Marrou, em 1954, mantêm, em nosso contexto, uma enorme atualidade:

Espero que a ninguém cause estranheza o fato de que, sendo historiador de profissão, eu fale como filósofo: trata-se de um dever e de um direito meus. É chegado o momento de reagir contra o complexo de inferioridade (e de superioridade: a psicologia mostra-nos essa ambivalência e a moral essa astúcia do orgulho) que os historiadores nutriram durante muito tempo em relação à filosofia (1979: 10).

No caso, não é só uma invocação dos poderes legitimadores da moderna filosofia de viés epistemológico que cobra o historiador Marrou. Não se trata, mais uma vez, de sobrevalorizar essa disciplina, a filosofia, atribuindo-lhe prerrogativas de tribunal da razão científica, segundo o mo-

delo vitorioso do kantismo. Certamente, ela não é mais um saber que se preocupa apenas com problemas do tipo relações mente/corpo, procurando caracterizar o processo de conhecimento como a 'representação' do que é exterior à mente. Muito menos, por ter se concebido como essa 'teoria geral da representação', que detém os 'fundamentos' do conhecimento, pode ainda continuar a dividir a cultura nas áreas que bem representam a realidade e as que não a representam completamente.¹ Os historiadores, acredito, devem tomar a filosofia como instrumento de auxílio crítico diante do tecnicismo crescente das ciências humanas e sociais. O próprio Marrou, como um intelectual que viveu os horrores da Segunda Grande Guerra, não ignorou impunemente a ausência de preocupações ético-filosóficas na reflexão crítica do trabalho historiográfico:

É preciso denunciar com raiva essa maneira de encarar as coisas, a qual constitui um dos mais graves perigos que pesam sobre o futuro da nossa civilização ocidental, ameaçada de soçobrar numa atroz barbárie técnica (1979: 10).

Ou seja, quando falamos de teoria da história, ou se quisermos, cuidadosamente, de filosofia da história, estamos, desde já, nos afastando, por um lado, do que William Dray chamou 'filosofia especulativa da história', que seria, segundo suas palavras, uma indagação sobre "o devir da humanidade tomado em seu conjunto para a extração de leis gerais". E, por outro lado, afastando-nos também de determinada tradição da 'filosofia crítica da história', que o mesmo Dray tomou como uma "reflexão dedicada a investigações de ordem epistemológica e gnosiológica colocadas pela forma de proceder do historiador", que a reduzisse à contribuição da chamada

1. Cf. Rorty (1988: 15-22).

filosofia analítica.² Na verdade, queremos chamar atenção para o fato de que uma teoria da história contemporânea, como nos lembra Hannah Arendt, não poderia se restringir ao domínio do 'intelecto' (*Verstand*), mas deveria se guiar pela idéia de 'razão' (*Vernunft*). Pois, segundo a mesma pensadora, "a necessidade de 'razão' não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do sentido" (1976: 15).

O medo de Marrou de que um 'tecnicismo crescente' da história a alienasse das questões mais importantes de seu tempo é sintomático de uma crise do saber histórico que já começara a se anunciar desde meados do século XIX. Primeiro, com o ceticismo de Jacob Burckhardt, particularmente de seu póstumo trabalho *Reflexões sobre a História* (1905) — manuscrito de um curso universitário feito sob o impacto da guerra de 1870, da queda da civilização francesa e do advento do império militar dos alemães —, que expressava uma dupla insatisfação com as concepções historiográficas de seu tempo: de um lado, com Hegel e sua construção filosófica da história do mundo, de outro, com a perspectiva rankeana de uma história como ciência objetiva, de fatos neutros e pura erudição técnica.³ Mas é um dos seus mais brilhantes alunos, Friedrich Nietzsche, que, em 1874, na profética *Segunda con-*

2. Concordamos com Rorty quando diz que "o gênero de filosofia que progride de Russel até Frege é (...) somente uma tentativa mais de colocar a filosofia na posição em que Kant a desejaria — a de julgar outras áreas da cultura na base de seu conhecimento especial dos 'fundamentos' destas áreas. A filosofia 'analítica' é mais uma variante da filosofia kantiana, uma variante marcada principalmente pela consideração da representação como mais lingüística do que mental, e da filosofia da linguagem em detrimento da 'crítica transcendental'" (Idem: 18). Sobre a distinção de Dray, ver 'Filosofia crítica e filosofia especulativa' (1969).

3. Sobre o ceticismo burckhardtiano e sua concepção de história cf. Carpeaux (1942: 15-16) e Löwith (1956: 39-40). Não é a mesma a posição de Gombrich (1994: 35-53), que considera o historiador suíço, no fundo, um hegeliano disfarçado.

sideração extemporânea, chama mais nitidamente a atenção para o novo sentimento de que uma opressão agia sob o peso do conhecimento histórico, deixando o mundo ocidental cada vez mais descrente quanto às possíveis conclusões e afirmações que este tipo de conhecimento poderia oferecer. A insatisfação burckhardiana encontrará em Nietzsche um continuador. A luta contra o dogmatismo historiográfico, contra a inflação de fatos históricos que os anos oitocentos haviam produzido, passa a ressoar com mais força. Contra o excesso de memória europeu, diz o iconoclasta filósofo alemão, é preciso sentir 'a-historicamente', é preciso 'esquecer'.⁴

As marteladas críticas de Nietzsche, dirigidas amplamente contra o *Zeitgeist* da cultura liberal burguesa do século XIX, destacavam especialmente uma questão: o modo como se passou a 'cultivar a história', isto é, cientificamente, não estaria afastando dos 'fins da vida'? A resposta aparece clara e incisiva:

Um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente e resolvido em um fenômeno de conhecimento, é para aquele que o conhece, morto (...). A história pensada como ciência pura e tornada soberana seria uma espécie de encerramento e balanço da vida para a humanidade (Idem: 58).

A questão volta a se repetir logo à frente ("até que grau a vida precisa em geral do serviço da história?"), mas encontra agora um alerta: "no caso de uma certa desmedida de história, a vida desmorona e degenera, e por fim, com essa degeneração, degenera também a própria história" (Id.: *ibid.*). Sem dúvida, a desmedida era flagrante, pois Nietzsche conclui:

4. 'Da utilidade e desvantagem da história para a vida' (*Segunda consideração extemporânea*) (1983: 58).

Nenhuma geração viu ainda um espetáculo tão inabarcável como o que a ciência do vir-a-ser universal, a história, mostra agora: é certo, porém, que ela o mostra com a perigosa audácia do lema que escolheu: *fiat veritas, pereat vita* (Haja a verdade, pereça a vida).⁵

A crítica nietzschiana, contudo, não morre com ele. Sabemos de seu impacto radical sobre a tradição filosófica, mas ela teve também seu desenvolvimento no veio mais específico da reflexão histórica. Há quem fale, como Marrou, que Nietzsche foi uma 'reação muito natural' ao reinado do historiador do século XIX, que estava cheio de si por seu *status* elevado de homem da última palavra, de avalista de toda cultura produzida e a produzir. Era o historiador que dizia como se deveria ler a *Iliada*, o que era uma 'nação' e ainda dava o parecer final sobre a divindade de Jesus. Ele substituiu o filósofo no papel de conselheiro dos homens de Estado e de intérprete mais autorizado dos caminhos do mundo ocidental. Simultaneamente ao triunfo da ideologia do progresso e sobre o duplo sustentáculo do idealismo e do positivismo, o historiador se tornara o único senhor dos segredos do passado, fornecendo as 'provas' e a justificativa para o desenvolvimento de que tanto se orgulhava o burguês europeu.

O ódio de Nietzsche a essa massagem egocêntrica do mundo ocidental, alimentada pelo profetismo científico do historiador, lançou desafios urgentes à filosofia crítica da história. Desde a morte do filósofo alemão, em 1900, esse retrocesso de confiança na verdade histórica começou a ga-

5. Idem, §4. Há na *Segunda consideração extemporânea* uma tentativa de pensar a história fora da teoria do conhecimento do século XIX. Nietzsche procura, no entanto, salvar o que chamou de 'história monumental'. Não são poucos os aspectos que permitiriam ver nesta caracterização positiva da história paralelos importantes com seu 'projeto genealógico'. As possibilidades de encontro da 'história' com a 'vida' devem ser buscadas, portanto, no seu conceito de 'genealogia'. Cf. Foucault (1979: 15-37) e Hartmann (1989).

nhar contornos políticos. Há quem acuse o nietzschianismo de ter lançado o vírus de um relativismo teórico e ético que seria a base sobre a qual as experiências do fascismo e do nazismo teriam encontrado solo fértil para se desenvolver. Alguns acrescentam que a confiança de Hitler na 'mentira' era o sintoma mais evidente de que não se tratava mais de apenas uma crise no mundo das idéias.⁶

Por outro lado, a crise também era efetivamente uma crise do saber histórico, isto é, uma crise que colocava em jogo os pressupostos epistemológicos sobre os quais ele havia conquistado um espaço no quadro restrito das disciplinas universitárias. Será que a crítica nietzschiana havia condenado definitivamente as pretensões do conhecimento histórico? Seria ele agora um simples jogo de máscaras sob a direção dos artífices da propaganda? Ou estaria sendo rebaixado a sua antiga concepção de simples coletânea de *exempla*, sob a tutela da ainda sobrevivente retórica?

Os historiadores deveriam, diante destas questões, procurar refundamentar a validade do ameaçado saber histórico

6. Hitler disse enfaticamente em *Mein Kampf*: "Uma mentira colossal traz consigo uma força que afasta a dúvida... Uma propaganda hábil e insistente acaba por levar os povos a crer que, no fundo, o céu não passa de um inferno, e que a mais miserável das existências é, ao contrário, um paraíso... Porque a mentira mais despuorada sempre deixa traços". Cit. por Marrou (1978: 13). A relação entre este relativismo e o futuro advento de Terceiro Reich é polêmica e merece algum cuidado; principalmente pelo quadro extremamente complexo que, mesmo restrito ao universo alemão, envolve as relações desse relativismo com o que se convencionou chamar 'problemática do historicismo'. Desde já, cumpre afastar algumas versões simplistas que tomando as conquistas do historicismo, especialmente o contributo na dissipação dos elementos normativos oriundos das teorias do Direito Natural, viram nas forças inéditas e mutáveis que ele desencadeou apenas 'ausência de convicções' e 'anarquia de valores'. Um somente dos argumentos que podem ser lançados em defesa do historicismo é aquele que advoga que a "fúria delinqüente de Hitler não está longe da virtude enlouquecida de Robespierre"; palavras de Holanda (1979: 9).

tentando superar dois desafios: primeiro, reencontrar um critério de rigor que o mantivesse afastado do paradigma newtoniano-positivista, segundo, enfrentar, em uma dimensão mais ética, a defesa da cultura ultrajada e corrompida pelos totalitarismos.

Redescobrimdo o passado: as positivities da barbárie

Vemos a filosofia da história de Walter Benjamin não só na continuidade das críticas de Burckhardt e Nietzsche como também dialogando com as novas possibilidades do saber histórico abertas na virada dos séculos XIX-XX. Benjamin, precisamos, escreveu mais à frente, nas décadas de 1920 e 1930, quando os imperativos de seu tempo moldaram também as especificidades de sua concepção historiográfica. H. Arendt, como ele uma judia-alemã, soube perceber os desafios e as esperanças que os eventos trágicos do entreguerras ofereceram para uma nova aproximação do conceito de história:

a perda inegável da tradição no mundo moderno não acarreta absolutamente uma perda do passado, pois tradição e passado não são a mesma coisa, como os que acreditam na tradição de um lado, e os que acreditam no progresso, de outro, nos teriam feito crer (...). Com a perda da tradição, perdemos o fio que nos guiou com segurança através dos vastos domínios do passado; esse fio, porém, foi também a cadeia que aguilhou cada sucessiva geração a um aspecto predeterminado do passado. Poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir (1979: 130).

O diagnóstico de uma crise da cultura, tal como anteriormente apresentado, aponta não só para a possibilidade de



que a saída da dicotomia tradição—progresso poderia estar nos ‘vastos domínios do passado’, que se abrem e se liberam deste encadeamento amarrado por um fio ‘seguro’ e ‘predeterminado’, como anuncia que somente a destruição desse fio permitiria voltar a ouvir a ‘inesperada novidade do passado’. É nesse sentido que podemos entender um conceito como o de ‘barbárie positiva’, que Benjamin, em 1933, explorou no ensaio *Experiência e pobreza*. Este pequeno texto deixa claro que a oposição entre cultura e barbárie vinha sendo pensada nos limites de uma reflexão estabelecida pela tradição da ‘cultura ocidental’. Entretanto, a essa barbárie, que é sobra e sombra da cultura oitocentista, Benjamin sobre põe uma outra, que dissolveria a estabelecida oposição anterior. O rompimento com a tradição cultural é saudado como única alternativa para a contemporaneidade e, com euforia iconoclasta, é anunciada uma ‘nova barbárie’. Nova barbárie que estabelece outra relação com o passado e com a tradição, que não devem mais ser tomados como fardos mortos, mas sim como uma ‘experiência’ (*Erfahrung*) entre os homens, pois, sem esta ‘experiência’, o patrimônio cultural não passaria de uma ‘pantomima do mesmo’. Uma das teses de ‘Sobre o conceito da história’ (1940) vem, mais tarde, confirmar explicitamente essa mutante mas indissolúvel relação entre cultura e barbárie: “Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (1985g: 225).

As teses ‘Sobre o conceito da história’ aparecem como um lugar estratégico onde, na obra de Benjamin, podemos pensar a tematização desta ‘experiência’ histórica. Além disso, é também nesse texto que uma visão menos dicotômica das facetas mística e marxista do autor permite verificar que a relação com o passado aí anunciada é resultado da dissolução de ‘messianismo judaico’ e ‘utopia libertária’ numa forma de

pensamento nova, irredutível aos seus componentes.⁷ Apesar de essa dissolução estar mais clara nas 'Teses' — depois de verificado o conteúdo básico que delas se pode extrair: uma nova percepção da temporalidade histórica —, constatamos que a originalidade e a significação desta nova *démarche* de Benjamin já se anunciavam como um substrato coerente, desde seus textos de juventude até a década de 1930.

Na verdade, o que vale a pena destacar nesse recuo na obra de Benjamin, tentando avaliar a gênese dessa nova percepção da temporalidade histórica, é a presença, extensiva a muitos jovens judeus-alemães da sua geração, da cultura romântica.⁸ Particularmente, nos textos de juventude, essa presença foi marcante e nos serve para entender a gestação do conceito de tempo não-causal, que redimensiona as possibilidades de relações entre passado e presente fora da 'solução empática' do segundo historicismo. Assim como para Hannah Arendt, também para Benjamin, diante da barbárie da guerra e do totalitarismo, uma nova forma de 'salvar a tradição', de

7. Veja o que nos esclarece Arendt: "Para os judeus daquela geração (Kafka e Moritz Goldstein tinham apenas dez anos a mais que Benjamin) as formas disponíveis de rebelião eram o sionismo e o comunismo. (...) Na época em que Benjamin tentou pela primeira vez um sionismo sem entusiasmo e a seguir um comunismo basicamente não entusiasta, as duas ideologias se confrontavam com a maior hostilidade; os comunistas difamavam os sionistas como fascistas judeus e os sionistas chamavam os jovens judeus comunistas de 'assimilacionistas vermelhos'. De modo notável e provavelmente único, Benjamin manteve ambos os caminhos abertos para si durante anos; continuou a considerar o caminho para a Palestina muito tempo depois de ter se tornado marxista, sem se permitir ser desviado, por mínimo que fosse, pelas opiniões de seus amigos de orientação marxista, principalmente os judeus. Isso mostra claramente quão pouco lhe interessava o aspecto 'positivo' dessas ideologias, e que o que lhe importava em ambos os casos era o fator 'negativo' de crítica às condições existentes, um caminho para fora da hipocrisia e das ilusões burguesas, uma posição fora da instituição literária e também acadêmica" (1987: 161-2).

8. Cf. Löwy (1989) e Habermas (1980).

salvar a cultura, de se compreender o conceito de história, deveria ser pensada:

O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX ainda sejam possíveis não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável. (...) Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade (1985g: 226).

A crítica historiográfica e a nova temporalidade do *Jetztzeit*⁹

Numa carta a G. Scholem, de junho de 1917, Benjamin anuncia a nova espécie de relação temporal com o passado que o romantismo poderia fornecer: “o romantismo é seguramente o último movimento que ainda uma vez salva no presente a tradição” (1979: 128). O ponto é também importante porque é numa certa crítica neo-romântica do progresso que temas religiosos e políticos se dissolvem no pensamento benjaminiano em busca de uma nova expressão teórica e formal.¹⁰

9. A tradução literal seria ‘tempo do agora’, mas vale a pena considerar a tradução de Haroldo de Campos: ‘agoridade’.

10. Isso está claro no desenvolvimento da carta recém-citada; nela Benjamin ainda diz a respeito do romantismo alemão: “O ponto central do romantismo é religião e história. Sua profundidade infinita e sua beleza, em comparação com o romantismo tardio, é não ter invocado fatos religiosos ou históricos de maneira a ligar intimamente essas duas esferas. Na verdade, os românticos procuraram produzir em seus pensamentos e em suas vidas a esfera superior onde as duas [religião e história] devem necessariamente coincidir. Isto não resulta em ‘religião’, mas na atmosfera na qual tudo que estava fora dela e que ela pretendia ser é queimado e transformado em cinzas. (...) Num certo sentido, que restaria expor em profundidade, o Romantismo procura realizar

Num dos seus primeiros textos, 'A vida dos estudantes' (1915), essa nova expressão já aparece com toda sua clareza e eficácia. Contra uma tendência histórica progressista é oposto o poder crítico de imagens utópicas, como a Revolução Francesa ou o reino messiânico:

Há uma concepção de história que, confiando na eternidade do tempo, só distingue o ritmo dos homens e das épocas que rápida ou lentamente correm na esteira do progresso. A isso correspondem a ausência de nexos, a falta de precisão e de rigor na exigência que ela coloca em relação ao presente. A consideração que se segue visa, porém, a um estado determinado, no qual a história repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os elementos do estado final não estão manifestos como tendência amorfa do progresso, mas encontram-se profundamente engastados em todo presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. (...) Contudo, esse estado não pode ser expresso através da descrição pragmática de pormenores, da qual ele antes se furta, mas só pode ser compreendido em sua estrutura metafísica como o reino messiânico ou a idéia da Revolução Francesa (1984a: 31).¹¹

Mas como havíamos ressaltado, é somente nas 'Teses', de fato, que essa aproximação do conceito de história vai ganhar uma maior precisão crítica. Benjamin recusa as historiografias dominantes na década de 1930, que, por estarem baseadas num mesmo substrato epistemológico — a concepção de

com a religião aquilo que Kant fez com os objetos teóricos: mostrar sua forma" (Id.: *ibid.*).

11. Essa concepção da história aparece um pouco mais claramente desenvolvida na tese de doutorado de Benjamin publicada em 1919, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, onde ele opõe uma 'concepção qualitativa do tempo', que provém do messianismo romântico, à 'concepção vazia e infinita do tempo', característica da ideologia moderna do progresso.

um tempo linear, vazio e homogêneo —, incentivavam o fascismo. Note-se que a busca de uma nova saída epistemológica engata-se necessariamente a uma postura ética. Os ataques são lançados em duas direções. Primeiro, contra o que ele chama 'historiografia progressista', em voga na socialdemocracia de Weimar, e baseada na idéia de um progresso inevitável e cientificamente previsível. A 'tese 13' resume de maneira lapidar o conteúdo deste ataque:

a teoria e, mais ainda, a prática da socialdemocracia foram determinadas por um conceito dogmático de progresso sem qualquer vínculo com a realidade. Segundo os socialdemocratas, o progresso era, em primeiro lugar, um progresso da humanidade em si, e não de suas capacidades e conhecimentos. Em segundo lugar, era um processo sem limites, idéia correspondente à da perfectibilidade infinita do gênero humano. Em terceiro lugar, era um processo essencialmente automático, percorrendo, irresistível, uma trajetória em flecha ou espiral. Cada um desses atributos é controvertido e poderia ser criticado. Mas, para ser rigorosa, a crítica precisa ir além deles e concentrar-se no que lhes é comum. A idéia de um progresso da humanidade na história é inseparável da idéia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo. A crítica da idéia do progresso tem como pressuposto a crítica da idéia dessa marcha (1985g: 229).¹²

A segunda investida será contra a apelidada 'historiografia burguesa', do historicismo de Ranke e Dilthey. Nesse caso, ao mesmo tempo que Benjamin vai desbancando seus adversários, vai também anunciando os contornos de sua nova historiografia: um materialismo histórico heterodoxo, que deveria fundar-se sobre um outro conceito de tempo, o *Jetztzeit*, sugerido por uma tradição oriunda da mística judaica

12. O ataque continua principalmente na 'tese 11'.

e capaz de encontrar no passado as sementes de uma outra história. A 'tese 16' revela o percurso benjaminiano:

O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas pára no tempo e se imobiliza. Porque esse conceito define exatamente 'aquele' presente em que ele mesmo escreve a história. O historicista apresenta a imagem 'eterna' do passado, o materialista histórico faz desse passado uma experiência (*Erfahrung*) única. Ele deixa a outros a tarefa de se esgotar no bordel do historicismo, com a meretriz 'era uma vez'. Ele fica senhor das suas forças, suficientemente viril para fazer saltar pelos ares o *continuum* da história.¹³

Na 'tese 17', a crítica ao historicismo continua com novos ingredientes associados ao *Jetztzeit*: o princípio construtivo, a idéia barroco-leibniziana de mônada, o conceito de choque (de raiz freudiana, mas desenvolvido por meio da lírica de Baudelaire) e a imobilização messiânica:

O historicismo culmina legitimamente na história universal. Em seu método, a historiografia materialista se distancia dela talvez mais radicalmente que de qualquer outra. A história universal não tem qualquer armação teórica. Seu procedimento é aditivo. Ela utiliza a massa dos fatos, para com eles preencher o tempo homogêneo e vazio. Ao contrário, a historiografia marxista tem em sua base um princípio construtivo. Pensar não inclui apenas o movimento das idéias, mas também sua imobilização. Quando o pensamento pára, bruscamente, numa configuração saturada de tensões, ele lhes comunica um choque, através do qual essa configuração se

13. (Idem: 230-1). É sempre bom frisar, como dito acima, que esse 'materialismo histórico' de Benjamin é realmente heterodoxo. Afasta-se substancialmente da tradicional reflexão marxista sobre a arte e sobre a história. Assim, o mesmo alerta vale para a expressão 'historiografia marxista', utilizada na tese citada adiante.

cristaliza enquanto mônada. O materialista histórico só se aproxima de um objeto histórico quando o confronta enquanto mônada. Nessa estrutura, ele reconhece o sinal de uma imobilização messiânica dos acontecimentos (...). Ele aproveita essa oportunidade para extrair uma época determinada do curso homogêneo da história (Idem: 231).

E, por fim, no 'Apêndice 1' às 'Teses', Benjamin entende o poder crítico do *Jetztzeit* à causalidade historicista e, mais uma vez, marca, explicitamente, a origem deste tempo (profanado) na tradição do judaísmo messiânico:

O historicismo se contenta em estabelecer um nexos causal entre vários momentos da história. Mas nenhum fato, meramente por ser causa, é só por isso um fato histórico. Ele se transforma em fato histórico postumamente, graças a acontecimentos que podem estar dele separados por milênios. O historiador consciente disso renuncia a desfiar entre os dedos os acontecimentos, como as contas de um rosário. Ele capta a configuração em que sua própria entrou em contato com uma época anterior, perfeitamente determinada. Com isso, ele funda um conceito do presente como um 'agora' (*Jetztzeit*) no qual se infiltram estilhaços do messiânico (1985g: 232).¹⁴

14. A respeito desse segundo ataque, Bodei pôde dizer "que o historicismo representa a tentativa de construir 'artificialmente' uma experiência enfraquecida, pelo contato do indivíduo com a superabundância de sentido depositada no processo histórico. O historicismo vitalista oculta a ruptura que se produziu na tradição, aquela que separa, tal como em partes complementares mas não coerentes, o tempo congelado do arcaico e aquele convulsivo, acelerado e sem fim, da modernidade" (1986: 33). Jay vai pelo mesmo caminho quando diz que os historicistas "havia ido muito longe em sua ênfase na subjetividade e na interioridade", e ao fazer isto, "havia minimizado a importância da ação no mundo histórico" (1986: 99). A 'tese 6' de Benjamin confirma os dois comentários: "Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo 'como ele de fato foi'. Significa apropriar-se

Deste modo — resumimos —, com o modelo desse tempo caracterizado por sua intensidade e brevidade, ao historiador não seria possível ter ‘uma imagem eterna do passado’, como no historicismo, nem se entregar a um ‘processo sem limites, essencialmente automático’, em direção ao futuro, como na historiografia progressista. Para Benjamin, “a verdadeira ‘imagem’ do passado perpassa, veloz,” e “só se deixa fixar como ‘imagem’ que relampeja irreversivelmente no momento em que é reconhecida” (1985g: 224). A história, afirma na ‘tese 14’, “é objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de agoras”. Ainda contra o futuro previamente previsível, diz: “a felicidade capaz de suscitar nossa inveja está toda, inteira, no ar que já respiramos”, e o ‘anjo da história’, portanto, deve ter o rosto ‘dirigido para o passado’. Como a tradição mística havia indicado, “era proibido aos judeus investigar o futuro”: “a Torá e a prece se ensinam na rememoração” (1985g: 229, 222-3, 226 e 232).

História e linguagem

Quando Benjamin escreveu sobre a história utilizou o termo *Geschichte*, que em alemão não só significa o desenrolar da realidade no tempo e o estudo desse processo, como também designa um relato, uma narrativa sobre o que quer que seja. A questão da escrita da história, tomada no cruzamento destes significados, remete-nos para problemas mais amplos, que envolvem não só a atividade narrativa como a dimensão ética e epistêmica da prática do escritor.

de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (1985g: 224).

Assim, seria interessante ligar o diagnóstico extremamente melancólico feito por Benjamin do fim do narrador tradicional e da conseqüente ascensão do narrador moderno, o dos romances, com as transformações epistemológicas, que, desde o ocaso do século XIX, vinham colocando em crise os estatutos do saber histórico. Trata-se de perceber como uma certa caracterização da modernidade, realizada por meio de uma envolvente crítica cultural, pode se relacionar com a prática historiográfica, em renovação nas primeiras décadas do século XX.

Podemos dizer, sucintamente, que o velho narrador era para Benjamin o depositário de um sabedoria remota, um artesão de histórias moldando como se estivesse diante de um vaso de argila. Seu trabalho era de alguma maneira um trabalho das mãos, por isso o relato tradicional mantinha sempre uma 'dimensão utilitária', e o 'senso prático' era uma característica de muitos narradores natos. 'Senso prático' e 'dimensão utilitária' que só eram possíveis porque havia uma 'experiência que passava de pessoa a pessoa', fonte de todos os narradores, mas que entrara em decadência com a época moderna. Com o avanço paulatino da sociedade burguesa capitalista, as pessoas foram perdendo aquela capacidade de intercambiar 'experiências' (*Erfahrungen*), isolaram-se, e entraram num circuito de 'vivências individuais' (*Erlebnisse*). O que se passou a assistir no panorama literário, junto com o desenvolvimento cada vez mais intenso da imprensa, foi a ascensão do romance, expressão moderna do indivíduo solitário, desenraizado, pobre em experiências comunicativas. O narrador moderno, portanto, estaria aprisionado em suas 'vivências', como se falasse unicamente de si e estivesse carente de verdadeiras 'experiências comuns'.¹⁵

15. Cf. Benjamin (1985a e 1985d).

No citado texto de 1933, que anuncia a 'nova barbárie', Benjamin não só mostra o nível de degradação a que havia chegado a velha experiência (*Erfahrung*), como também aprofunda seu impacto imediato sobre as 'histórias' e 'narrativas tradicionais':

Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos. Que foi feito de tudo isso? Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência? (...) 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. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de 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 (1985b).

Esta constatação melancólica tem uma dimensão extremamente importante em toda obra de Benjamin. Marca o ponto a partir do qual qualquer discurso que se faça sobre a experiência, no século XX, deve partir: a de que ela não se oferece mais como algo realizável nos termos tradicionais das sociedades pré-capitalistas. Esta 'pobreza de experiências' talvez seja um dos poucos dados precisos que o homem contemporâneo dispõe sobre sua própria condição.

Mas não foi apenas por meio dessa visada sobre a decadência da narrativa que Benjamin foi traçando seu mapa de observação do amortecimento da *Erfahrung*. Ele alargou seu diagnóstico com análises altamente inovadoras sobre a fotografia, sobre o cinema, sobre a forma da escrita jornalística, sobre a arquitetura, sobre a dinâmica da cidade no século XIX. Alargamento que permite extrair algumas conseqüências estéticas e epistemológicas extremamente relevantes para se enriquecer o conceito de história benjaminiano. Generalizando excessivamente a perspectiva do pensador alemão, poderíamos dizer que a vivência das transformações tecnológicas e sociais pelo homem urbano, a partir da segunda metade dos anos oitocentos, estaria criando um nova sensibilidade perceptiva — ótica e temporal — que não permitiria mais que aquele sujeito moderno, definido kantianamente por uma estrutura de consciência em que tempo e espaço são *a priori* e abstratamente dados, fosse capaz de manter sua dignidade como o mais autorizado produtor de saber. Isto é, a própria noção kantiana de experiência, herdada da tradição científica moderna, era demasiadamente pobre para a nova historiografia benjaminiana, principalmente se levarmos em conta a carência kantiana de uma reflexão sobre a linguagem e a insistência de Benjamin na linguagem como lugar da verdade e da 'experiência'.

Há quem tenda a ver nesta tentativa de Benjamin apenas mais um impulso romântico degenerado, que se inclinaria a pensar numa alternativa unicamente estética para os dilemas da epistemologia clássica. Entretanto, a crítica não parece muito produtiva pelo simples fato de haver também uma crítica benjaminiana ao exacerbado esteticismo subjetivista dos românticos tardios. Por exemplo, num dos seus ensaios mais famosos e de maior repercussão, *A obra-de-arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, de 1935, procura compreender

os conceitos de obra-de-arte e de criação artística fora dos limites estabelecidos pela estética do gênio, que, acreditava, estava sendo utilizada politicamente pelo nazi-fascismo. Quer dizer, ao mesmo tempo que há um certo temor e um tom quase que de lamento pela perda da 'aura' da obra-de-arte, sua 'autenticidade' e sua 'tradição', há também a tentativa de se pensar uma cultura pós-aurática, onde, quem sabe, convivendo com os limites impostos pela vivência moderna (*Erlebnis*) e vendo construtivamente as inovações tecnológicas, seja viável uma 'nova experiência', onde as condições de possibilidade de qualquer saber, assim como das práticas artísticas, não estejam ancoradas no individualismo restritivo do sujeito moderno.

O que as 'Teses' anunciam — foi o que se procurou ressaltar — é o esforço para se pensar um possível discurso histórico produzido dentro dessa cultura pós-aurática. Certamente, como vimos, tal discurso deveria ser uma resposta às historiografias fundadas no paradigma científico do século XIX, presas ainda a um conceito de tempo e de sujeito de raiz epistemológica kantiana. Entretanto, só podemos enfrentar com algum sucesso esta 'nova experiência' se admitimos que em Benjamin ela é um *experimentum linguae*.

Aqui, creio, torna-se necessário explorar, com um pouco mais de cuidado, o que possa ser, para a escrita da história, essa 'experiência na linguagem'. Um bom caminho, aproveitando uma dica de Michel de Certeau sobre a 'encenação histórica', seria o de investigar como a noção de 'representação' aparece em Benjamin e articula-se com sua concepção historiográfica. Na verdade, a dica de Certeau atinge algumas resistências dos historiadores em lidar com as contribuições que a teoria literária vem dando à teoria da história nas últimas décadas. Particularmente no Brasil, o interesse na literatura por parte dos historiadores vem sendo mar-

cado pela perspectiva de tomá-la como um 'documento específico', como 'material empírico' para a pesquisa histórica, e não como um campo discursivo que possa contribuir para o tratamento dos aspectos narrativos envolvidos na escrita da história, em sua recepção e em suas novas potencialidades gnosiológicas. Ou seja, a idéia de 'representação historiográfica' esbarra logo na irrelevância que para a nossa 'historiografia social', compromissada irredutivelmente com a tríade 'realidade-fato-documento', têm a produção e a recepção dos textos históricos. No entanto, na contramão dessa perspectiva, não podemos deixar de insistir no que diz Cer-teau:

A reflexão sobre a produção, quer dizer, a metodologia, insistiu sempre mais no inventário, na classificação e no tratamento das fontes do que na construção do discurso. (...) Há que se indagar a respeito da encenação da História, no momento em que se multiplicam as suas possibilidades e em que ela se inscreve mais manifestamente como uma variante dentro do campo mais amplo do espetáculo. (...) Como é o discurso histórico um espetáculo específico? (1989: 20-1)

A 'construção do discurso', a 'encenação da História' são problemas que Benjamin não deixou de lado, particularmente quando se pôs a questionar a idéia de representação (*Vorstellung*) em certo modo de proceder da escrita filosófica. Suas *Questões introdutórias de crítica do conhecimento* começam com a sugestiva frase: "É característico do texto filosófico confrontar-se sempre de novo com a questão da 'representação' (*Darstellung*)"; e logo a seguir acrescenta: "O filósofo tem sido habitualmente subordinado ao investigador, e muitas vezes ao investigador de importância secundária. Segundo essa concepção, não existe lugar para a 'representação' (*Darstellung*) na tarefa do filósofo" (1984b: 49 e 54). Quando coloca a questão da 'representação'

(*Darstellung*) no centro das tarefas a serem enfrentadas pela filosofia de seu tempo, Benjamin na verdade está tentando se afastar daquela idéia de representação como *Vorstellung*, isto é, da representação kantiana, definida na *Crítica da razão pura* como presa aos limites oferecidos por um sujeito do conhecimento ainda cartesiano. A *Vorstellung* teria como pressuposto a idéia de que aquilo que representa de algum modo reproduz o que já está no sujeito, enquanto a *Darstellung*, ao invés de representar, apresenta algo que produz sempre alteridade, portanto significado. Por isso seria mais correto e proveitoso em termos de distinção falarmos em ‘representação’ (*Vorstellung*) e ‘apresentação’ (*Darstellung*). Sendo assim, a ‘apresentação’ torna-se não só um conceito-chave e estratégico para se pensar as relações entre linguagem e sujeito, mas também as relações entre linguagem e realidade, o que interessa particularmente aos historiadores.

Nesse sentido, se nos preocupamos com os problemas relativos ao caráter histórico da ‘apresentação’ histórica, devemos ainda levar em conta que Benjamin é herdeiro de uma tradição que remonta ao jovem Lukács e seu lema de que “o que é social na obra-de-arte é a forma”.¹⁶ Ou seja, trata-se de valorizar Benjamin como uma alternativa para se pensar os problemas da ‘representação’ em história, tentando escapar dos dois mais populares paradigmas de análise que triunfaram na academia brasileira: a estética marxista ortodoxa, com seu determinismo econômico, e a crítica estruturalista francesa, com seu formalismo exagerado. Como vimos brevemente, sua reflexão epistemológica sobre a história mantém relações estreitas com suas considerações mais estéticas, o que desemboca numa tentativa de pensar uma forma de escrita que ‘expresse’ as condições sócio-político-culturais da contempo-

16. Particularmente o Lukács de *A alma e as formas* e da *Teoria do romance*.

raneidade. Cabe destacar que é o trabalho com a noção de ‘expressão’ (*Ausdruck*), derivada mais das influências cabalísticas da mística judaica que da estética romântica do gênio, que permitirá ao pensador alemão enfrentar de maneira nova os agenciamentos entre realidade e linguagem, fugindo, como ressaltamos, dos traços redutores do marxismo ortodoxo e do estruturalismo francês. Na parte dedicada às ‘Reflexões teóricas sobre o conhecimento’, da inacabada *Obra das passagens*, é exemplar o que disse a respeito das relações entre economia e cultura:

Marx expôs a correlação causal entre a economia e a cultura. Aqui, o que importa é a correlação *expressiva*. É preciso apresentar não mais a gênese econômica da cultura, mas a expressão da economia em sua cultura (1989: 476).

Deste modo, não nos parece fora de propósito, admitindo que o autor das ‘Teses’, em sua crítica às historiografias modernas, busca uma nova forma de contar a história, baseada numa certa ‘experiência’ (*Erfahrung*) com o passado, retomar o que disse sobre esta ‘experiência’ e sua relação com a linguagem num texto de juventude, intitulado ‘Sobre o programa para uma filosofia futura’ (1916). Certamente, tornar-se-á mais claro o que Benjamin quis dizer acima com ‘correlação *expressiva*’:

Assim se formula a exigência principal para a filosofia contemporânea (...): a de elaborar, a partir do sistema de pensamento kantiano, os fundamentos epistemológicos de um conceito superior de experiência (1970: 9).

A inferioridade da ‘experiência’ kantiana — esclarece-nos — estaria no fato de ela “fazer a representação ingênua de uma recepção de percepções”, o que a tornaria uma “metafísica ou mitologia moderna especialmente infecunda

religiosamente".¹⁷ Além disso, não se pode desprezar o que será dito logo em seguida:

a tarefa da filosofia vindoura pode conceber-se como a de descobrir ou criar um conceito de conhecimento que (...) faça possível (...) a experiência religiosa. Não se pretende dizer com isso que há de lograr-se o conhecimento de Deus, mas sim que há de fazer-se possível sua experiência (Idem: 13).

Esta última frase remete-nos aos textos de Benjamin dedicados à filosofia da linguagem e fortemente influenciados pela cabala judaica. Correndo o risco de sermos simplistas, diríamos que, segundo a cabala, toda linguagem humana se funda sobre o nome de Deus. Contudo, este nome, em si, não tem sentido, nem faz sentido se falado, ou melhor, ele não é nem mesmo proferível. É nesta condição, ausente de essência, que reside a possibilidade mesma do falar humano. O nome de Deus é simplesmente constituído pelas 22 letras do alfabeto, e é da combinação destas que derivam então as diversas línguas humanas. Para um dos mais autorizados estudiosos da cabala judaica, G. Scholem, amigo de Benjamin, a ausência de significado do nome de Deus indica sua posição no centro da revelação, da qual ele constitui o fundamento; tudo aquilo que falamos após a palavra de Deus, após a criação e a revelação, é infinitamente interpretável e se reflete somente dentro de nossa linguagem. O que pode ter significado e forma na linguagem humana não é a própria palavra de Deus, mas so-

17. (1970: 11). Benjamin vai ainda dizer contra Kant: "A experiência, vista em relação com os homens individuais psicofísicos e suas consciências, (...), se converte, em todas as suas formas, em um mero 'objeto' do conhecimento empírico psicológico" (Id.: *ibid.*).

mente a 'tradição' desta palavra, sua mediação e reflexão no tempo.¹⁸

Se seguimos, assim, essa perspectiva, tendemos a ver que o verdadeiro historiador para Benjamin é aquele que olha para o passado em busca dessa origem. Sabe que jamais irá encontrá-la, pois este encontro é a negação da própria cultura, mas sabe também que, no percurso dessa tradição, estilhaços do messiânico relampejam em cada letra, em cada relação que libera seu sentido. Essa teia de relações, em meio ao amontoado de fragmentos, resgata o narrador nas condições de vivência (*Erlebnis*) do mundo capitalista contemporâneo.

A forma da escrita e a produção de imagens

A busca de uma nova relação com o passado não aparece unicamente, entretanto, apenas nos textos mais filosóficos e estéticos de Benjamin. No seu grande retrato histórico do século XIX — iniciado com os ensaios 'Paris, capital do século XIX' (1935), 'A Paris do Segundo Império em Bau-

18. Destacaria dois textos de Benjamin dedicados ao problema da linguagem e onde a presença da cabala judaica é marcante: 'Sobre a linguagem em geral e a linguagem dos homens' (1916) e 'A tarefa do tradutor' (1921). Sobre as relações entre linguagem, experiência e história em Benjamin: cf. Agamben (1986). Sobre as relações de Benjamin com a cabala cf. Wohlfarth e Scholem (1989). Mais especificamente sobre a cabala judaica cf. também Scholem (1988). Scholem diz que um cabalista em especial despertou o interesse de Benjamin: Abraão Abuláfia. A ele Scholem dedicou o capítulo 4 ('Abraão Abuláfia e a Doutrina do Cabalismo') de seu *As grandes correntes da mística judaica*. Também sobre o mesmo cabalista vale a pena conferir 'Le livre au cœur de l'être', introdução de Shmuel Trigano ao texto do próprio Abuláfia. 'Les sept voies de la Tora'. As relações entre tempo e religião no judaísmo podem ser aprofundadas com Rehfeld (1988). Missac (1987) tece várias considerações sobre os interesses de Benjamin e Jorge Luis Borges na cabala, o que os aproximaria em suas respectivas concepções de tempo e linguagem.

delaire' (1938), que encontrariam seu desenvolvimento final na inacabada *Obra das passagens* — vemos uma análise mais concreta da modernidade desenvolver-se por meio de um inovador trabalho historiográfico. Inovador no sentido de que vai incorporar em seu método e em seus objetivos aquilo que teoricamente já havia sido definido nas teses de 'Sobre o conceito da história': uma nova temporalidade, plural e qualitativa, e um enfrentamento mais detido do problema das relações entre linguagem e realidade.¹⁹ Isso aparece, de maneira exemplar, na própria estrutura narrativa (inacabada) da *Obra das passagens*, onde citações e fragmentos se combinam sem que qualquer argumento linear e contínuo os enlace.

Ao descobrir que a tradicional transmissibilidade do passado esgotara-se, Benjamin elege a citabilidade, como nova autoridade histórica, por meio da qual ele podia aos poucos assentar o passado no presente, privando-o ao mesmo tempo daquela 'paz mental' e 'complacência' da continuidade e da linearidade da prosa romanceada da historiografia do século XIX. Ele diz: "As citações em minhas obras são como assaltantes à beira da estrada que fazem um assalto armado e aliviam um ocioso de suas convicções".²⁰ Em outra ocasião, tentando associar uma 'visibilidade' (*Anschaulichkeit*), que havia sido empobrecida pelos 'essencialismos' da modernidade, ao seu método de trabalho histórico, vai propor um tipo de incorporação do fragmentário, que parece resgatar os conceitos de 'mônada' e de 'alegoria' de seu estudo sobre o barroco:

19. Para Rouanet as *Passagens* realizam a concepção de história teoricamente definidas nas 'Teses'. Estas "deveriam figurar no texto das *Passagens* como uma espécie de introdução epistemológica, à semelhança do texto sobre a teoria das idéias, no livro sobre a origem do drama barroco alemão" (1987: 42).

20. Cit. por Arendt (1987: 166).

A primeira etapa dessa via consistirá em retomar na história o princípio da montagem. Ou seja, edificar as grandes construções a partir de pequeníssimos elementos com precisão e nitidez. Ela consistirá, exatamente, em descobrir na análise do pequeno momento singular o cristal do acontecimento total. Portanto, trata-se de romper com o naturalismo vulgar na história. • Escória da história • ²¹

Citação, escória e princípio da montagem juntam-se então em uma nova forma de 'apresentação' (*Darstellung*) historiográfica que responde à constatada descontinuidade temporal:

Esse trabalho deve desenvolver em seu mais alto grau a arte de citar sem aspas. A teoria dessa arte está em correlação muito estreita com aquela da montagem.

O método desse trabalho: a montagem literária. Eu não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Eu não vou ocultar nada de precioso nem me apropriar de fórmulas espirituais. Porém os trapos, os detritos: eu não quero fazer deles inventário, mas lhes permitir obter justiça da única maneira possível: utilizando-os (1989: 474 e 476).

Com relação a esse método e forma de apresentação historiográfica é ainda famosa a polêmica entre Adorno e Benjamin em torno do esquema utilizado por este último em seu trabalho 'A Paris do Segundo Império em Baudelaire'. Em carta a Benjamin, de 10 de novembro de 1938, Adorno

21. (1989: 477). Benjamin já havia dito algo bastante parecido falando da forma do mosaico: "A relação entre o trabalho microscópico e a grandeza do todo plástico e intelectual demonstra que o conteúdo de verdade só pode ser captado pela mais exata das imersões nos pormenores do conteúdo material" (1984b: 51).

ataca: “Os temas aí são amontoados, eles não são desenvolvidos”;²² e mais tarde, em 1955, esclarece suas discordâncias:

A concepção da mediação universal, que tanto em Hegel quanto em Marx funda a totalidade, nunca foi plenamente apropriada por seu método microscópico e fragmentário. Sem vacilar, assumia o seu princípio fundamental de que a menor célula da realidade contemplada equivalia ao resto do mundo todo.²³

Opção benjaminiana pelo fragmentário que nega, portanto, a ‘mediação universal’ e a ‘totalidade hegeliana’ aplicadas ao histórico. Opção que, mais uma vez, revela a utilização profana que fez das influências que recebeu da mística judaica. Convencido de que para fazer as coisas falarem bastava chamá-las pelo seu verdadeiro nome, Benjamin acreditou que a ‘montagem dos fatos’ era suficiente para que eles revelassem suas verdades, sem qualquer necessidade de mediatizá-los. Lançando inclusive o tema da relação do ensaio com o método de trabalho da *Obra das passagens*, o próprio Adorno vai reconhecer: “A sua ensaística (de Benjamin) consiste na abordagem de textos profanos como se fossem sagrados” (1986: 193). E mais à frente, no mesmo texto, explicará o que a mística tem a ver com a recusa benjaminiana deste tipo de interpretação:

Benjamin reconhecia o ego só como algo místico, não como algo metafísico-epistemológico, como ‘substancialidade’. A interioridade não é para ele apenas o refúgio da apatia e da triste autocomplacência, mas também o fantasma que deforma a imagem possível do homem: por toda parte lhe opõe a corpórea exterioridade. Por isso é que será inútil procurar em Benjamin

22. Citado Agamben (1989: 139).

23. Adorno (1986: 195).

conceitos como autonomia, bem como os de totalidade, vida e sistema, todos eles pertencentes à órbita da metafísica subjetiva.²⁴

Desse modo, é o engajamento nessa luta contra a metafísica subjetivista, acreditando na força crítica e renovadora do fragmentário, que fará Benjamin encontrar na forma do ensaio uma maneira de fugir à dicotomia entre natureza e cultura. Diz-nos Adorno: “O ensaio como forma consiste na capacidade de contemplar o histórico, a ‘cultura’, como se fosse natureza. Benjamin tinha essa capacidade como poucos. Todo seu pensamento poderia ser designado como ‘histórico-natural’” (Idem: 192). E reforçará:

A frase de que no conhecimento o mais individual é o mais universal ajusta-se-lhe inteiramente. Se, na era da divergência radical entre consciência social e consciência das ciências naturais, não fosse profundamente suspeita toda analogia física, então se poderia efetivamente falar, no caso dele, da energia da desintegração atômica (Idem: 188).

Assim, é na forma do ensaio que devemos buscar a alternativa benjaminiana para o modo de ‘expressão’ (*Ausdruck*) do discurso historiográfico contemporâneo. No que diz respeito à filosofia, Benjamin já se mostrara bastante preocupado em refletir sobre isso, lembrando que o “conceito de sistema, do século XIX, ignora a alternativa à forma filosófica”, acrescentando logo adiante:

Se a filosofia quiser permanecer fiel à lei de sua forma, como *apresentação* (*Darstellung*) da verdade e não como guia para o conhecimento, deve-se atribuir im-

24. (1986: 195). Ainda reforçando este mesmo ponto Adorno dirá: “Benjamin, em todas as suas fases, pensou simultaneamente o ocaso do sujeito e a salvação do ser humano. Isso define o âmbito macrocósmico, cujas figuras microcósmicas ele tratou de examinar” (Idem: 190).

portância ao exercício dessa forma, e não à sua antecipação como sistema (1984b: 50).

No caso do discurso historiográfico é bom deixar claro que Benjamin, quando se preocupa com o problema da forma da escrita, com a interface história/linguagem, não pretende, de maneira alguma, resgatar algo parecido com o antigo lugar ocupado pela história junto às 'Belles Letres', tampouco retomar o fecundo namoro que durante o século XIX fizeram o romance realista e a historiografia moderna. Isto é, ressaltar a dignidade fundamental do problema da forma da escrita não implica sentir saudades da *histoire-récit*, da força do relato de Michelet e Gibbon. Se a história romanceada e o romance histórico muitas vezes se confundiram no século XIX, não foi à contracorrente da manutenção do pressuposto de que os recursos da linguagem, no caso dos historiadores, funcionavam apenas como meros efeitos de embelezamento, formas que apenas refletiam uma substancialidade factual previamente oferecida e um novo e exarcebado subjetivismo burguês.²⁵

A questão do 'realismo' no romance moderno já foi discutida, mesmo no século passado, por um viés que chamava atenção, justamente, para os problemas ligados à teoria do conhecimento. É o que nos mostra Ian Watt:

é muito significativo que, no primeiro esforço sistemático para definir os objetivos e métodos do novo gênero, os realistas franceses tivessem atentado para uma

25. Quando me refiro ao novo subjetivismo burguês, não só devo destacar as posições de Benjamin em 'O narrador' — desenvolvimento da imprensa (portanto perda da oralidade e solidão da leitura) e a idéia de final do texto como 'morte' (constitutiva da trajetória acabada da identidade de um indivíduo) por oposição a 'abertura' sem fim da narrativa tradicional, como me lembro de um texto de Darnton (1986), 'Os leitores respondem a Rousseau: a fabricação da sensibilidade romântica', onde se mostra o novo tom sentimentalóide da recepção da 'Nouvelle Héloïse' pelo ascendente público burguês na França.

questão que o romance coloca de modo mais agudo que qualquer outra forma literária — o problema da correspondência entre a obra literária e realidade que ela imita. Trata-se de um problema essencialmente epistemológico (1990: 13).

Mais interessante para nosso argumento, principalmente porque o conceito de 'expressão' (*Ausdruck*) em Benjamin se opõe à idéia da causalidade, é o modo como Watt associa a noção de tempo no romance moderno com a concepção de causa newtoniana e o surgimento de uma historiografia objetivista:

O enredo no romance também se distingue da maior parte da ficção anterior por utilizar a experiência passada como a causa da ação presente: uma relação causal atuando através do tempo substitui a confiança que as narrativas mais antigas depositavam nos disfarces e coincidências (...). O final do século XVII assistiu ao surgimento de um estudo da História mais objetivo, (...) Newton e Locke apresentaram uma nova análise do processo temporal; este se tornou um sentido de duração mais lento e mecânico, determinado com precisão suficiente para medir a queda dos objetos ou a sucessão dos pensamentos (Idem: 22 e 24).

São essas características do romance, tempo causal e concepção realista da linguagem, que a idéia benjaminiana de ensaio procura negar. Nesse sentido, parece-nos muito mais produtivo buscar nas relações entre lírica moderna e historiografia as especificidades desse ensaísmo. Opção que não se configura como um desvio se concordamos com análises que opõem, no século XIX, por exemplo, certo caráter conformista na recepção do romance com a vertente crítica da poética baudelairiana.²⁶ O fato é que os trabalhos de Benjamin

26. Exemplos desse tipo de análise encontramos em Costa Lima, que diz: "esta via [a de Dickens] progressivamente se converte no romance de consumo: é

sobre a produção e a recepção da lírica de Baudelaire não são apenas mais um dos vetores por meio do qual avalia o declínio da 'experiência' (*Erfahrung*), mas compõem talvez um dos principais instrumentos para compreensão do fenômeno histórico da modernidade.

A leitura benjaminiana de Baudelaire provocou importantes modificações na compreensão da lírica e da prosa do poeta francês, especialmente porque relacionou a estrutura básica de sua obra com as novas condições de produção da arte na modernidade. Além do mais, os textos sobre Baudelaire faziam parte do projeto mais amplo de uma reconstrução histórico-cultural do século XIX, que se consubstanciava na *Passagen-Werk*. Benjamin não deixou de ressaltar explicitamente este papel privilegiado que dedicou à lírica como via de análise histórica. Na última de suas seis notas autobiográficas que chegaram até nós, escrita, em fins de 1939, para ser incorporada aos papéis necessários para que Horkheimer lhe conseguisse um visto de entrada nos EUA, disse:

Meu último trabalho, *Sobre alguns temas em Baudelaire*, é um fragmento retirado de uma série de pesquisas que tinham por tarefa fazer da poesia do

que ela impede a exploração do que não seja ou só branco ou só negro. A este caminho se opõem a ambigüidade, a ironia, a crítica, acentuadas em Baudelaire" (1980: 111). Ou o alerta de Friedrich sobre o esforço baudelairiano de despersonalização, por contraste com o eu exagerado dos românticos: "*Les fleurs du mal* não são uma lírica de confissão, um diário de situações particulares, (...). Baudelaire não datou nenhuma de suas poesias, como o fazia Victor Hugo. Não há nenhuma só que possa explicar-se em sua própria temática à base de dados biográficos do poeta. Com Baudelaire começa a despersonalização da lírica moderna, pelo menos no sentido de que a palavra lírica já não nasce da unidade de poesia e pessoa empírica, como haviam pretendido os românticos, (...). Baudelaire justifica a poesia em sua capacidade de neutralizar o coração pessoal" (1978: 36-7).

século XIX o *medium* de um conhecimento crítico deste século.²⁷

Além disso, nos textos que Benjamin escreveu sobre Baudelaire, são flagrantes as ligações com a concepção de história desenvolvida nas 'Teses', principalmente se tomamos os conceitos de 'choque', de 'memória' e de 'tempo'. Particularmente quanto a este último, Benjamin esteve atento à relação que Baudelaire estabeleceu entre consciência da morte e temporalidade como algo marcadamente característico da modernidade. Era nas coisas que estavam para morrer que Baudelaire via o caráter efêmero e circunstancial da beleza. Tudo que se apresentava como mortificado, fossilizado, elementos congelados ou obsoletos da cultura, tudo que havia perdido a aconchegante vivacidade interessava tanto a Benjamin como ao poeta francês. Como melancólicos, ambos mergulharam nestes elementos arruinados, produzidos incessantemente pela cultura moderna, não para submergir com eles, mas para, com a arma alegoria, tentar salvá-los. É conhecida a enorme paixão de Benjamin pelas coleções. Elas exemplificam a possibilidade de reorganização, em uma nova forma, do que sem significado, desfuncionalizado, no presente, poderia despertar uma nova relação com o passado. É preciso primeiro aniquilar a idéia de progresso, que desconhece o amontoado de ruínas que ele próprio produz e que se acumulam a seus pés, para que seja possível o que Benjamin chamou na *Obra*

27. (1990: 44). A palavra *medium* pode ser esclarecida, novamente, pela filosofia cabalística da linguagem de Benjamin. Por hora, basta dizer que ela indica a ausência de qualquer elemento pessoal na forma como a linguagem se revela. O *medium* recusa qualquer autoria interpretativa, pois o objetivo que o impulsiona é dissolver seu eu na 'comunicação' com o transcendente. Há relações exploráveis entre a idéia de *medium* e o conceito benjaminiano de 'expressão' (*Ausdruck*).

das passagens de 'atualização'.²⁸ Atualização, lapidada na idéia da 'dialética em repouso', que não se realiza pelo fio linear da tradição que une passado e presente, presente e passado, mas por uma imagem que em um instante une o Outrora ao Agora:

Não é preciso dizer que o passado ilumina o presente e o presente ilumina o passado. Uma imagem, contrária, é essa em que o Outrora se choca com o Agora num relampejar, para formar uma constelação. Em outros termos, a imagem é a dialética em repouso. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, contínua, a relação do Outrora com o Agora é dialética: não é alguma coisa que se desenrola, mas uma imagem de brusca descontinuidade. Apenas as imagens dialéticas são imagens autênticas: e o lugar onde as encontramos é a linguagem (1989: 478-9).

Diante desta última afirmação, de que o lugar das 'imagens dialéticas' é a linguagem, torna-se necessário desenvolver com um pouco mais de rigor as relações entre a lírica, a historiografia, o ensaio e o tempo. Se partimos de uma concepção da narrativa histórica em que ela incorpora em seu estatuto o elemento 'poiético', isto é, sua linguagem não declara apenas o que previamente é e não se configura como uma apreensão de uma unidade subjacente ao objeto-fenômeno a que se refere, fugindo das postulações lingüísticas sobre a realidade justificadas pelo reconhecimento de um substrato ontológico, ou resumindo, se a narrativa histórica pode formular a realidade, no caminho da *Darstellung* benjaminiana, isto coloca novos limites para a relação dessa

28. "Pode-se considerar que um dos objetivos metodológicos desse trabalho é o de fazer a demonstração de um materialismo histórico que aniquilou em si próprio a idéia de progresso. O materialismo histórico tem precisamente aqui toda razão de se distinguir dos hábitos de pensamento burgueses. Seu conceito fundamental não é o progresso, mas a 'atualização'" (1989: 477).

narrativa com o tempo. Formulando a realidade daquilo que passou, constituindo seu objeto, a escrita historiográfica vê-se automaticamente tencionada por duas conformações temporais. Quando se 'refere' ao passado, aponta para o tempo original da matéria do relato, mas simultaneamente ao 'interpretar', selecionando os fatos que se encaixarão no mesmo relato, ela os insere em outro tempo, que é aquele da própria organização narrativa. É porque está presa a este constante 'referir' e 'interpretar', a esta tensão temporal, que a narrativa histórica não pode se reduzir à máxima rankeana de ser apenas uma tradução do que realmente aconteceu, mas sim deve ser entendida como uma conversão em sentido do que passou. Esta tensão recoloca em cena a questão do ensaio, pois o referir/interpretar narrativo, ao significar o contingente, o particular, criando um ambiente para os fatos, geralmente por meio de uma 'trama' (*plot*), afasta imediatamente a historiografia da idéia de sistema e a aproxima da forma do ensaio.

Esta idéia de sistema, que antecipa uma forma e não a exercita, configura um limite sobreensaístico, porque geralmente se ancora em algum determinante universal, que menospreza momento e lugar de onde se observa e se fala, provocando, pela eliminação da tensão referir/interpretar, uma neutralização do tempo. É esta noção de tempo, abstrata, preponderante na cultura ocidental desde o século XVII, que com freqüência acompanha a submissão da história a este limite sobreensaístico, fazendo a narrativa historiográfica perder aquilo que tem de mais característico: ser uma construção temporal própria, que dá sentido ao diverso, ao acidental e ao singular.

Mas podemos afirmar que existe também um limite subsensaístico: o poema lírico. Ele tende a se afastar desta construção temporal própria para tentar experimentar o tempo

diretamente, extrapolando a sematicidade característica da prosa histórica. A peculiar oscilação entre o som e o sentido em um legítimo poema funciona como uma espécie de explosão de significados sedimentados. Na verdade, na escrita histórica, por estar construído, o tempo se oferece mimetizado em um desenrolar, enquanto na lírica se instaura sob o símbolo da imediaticidade — é instante encarnado. Em um belo trabalho sobre o fazer poético, *El arco y la lira*, de Octavio Paz, destaca-se exatamente uma lírica que ‘consagra o instante’, por oposição a uma prosa que ‘desencarna o verbo’:

Em todos eles (poemas) o tempo cronológico — a palavra comum, a circunstância social ou individual — sofre uma transformação decisiva: cessa de fluir, deixa de ser sucessão, instante que vem depois e antes de outros idênticos e se converte em começo de outra coisa. O poema traça uma linha divisória que separa o instante privilegiado da corrente temporal (1982: 227).

Concluindo, é possível falar que no limite sobreensaístico o tempo é suspenso e no limite subensaístico sua experiência é direta. Sendo assim, ao abandonarmos a idéia da narrativa histórica como simples ornamento de uma realidade previamente ontologizada, verificamos que ela se apresenta entre dois marcos: a lei universal e seu tempo abstrato (sobreensaio) e o poema lírico e seu tempo encarnado (subensaio). A forma do ensaio é, deste modo, por onde o discurso histórico se expande ou se retrai, conforme se aproxime ou se distancie dos limites destacados.²⁹

29. Boa parte dessa reflexão sobre a narrativa histórica e seus limites foi inspirada pelos textos de Costa Lima: ‘A questão da narrativa’ (1991), principalmente pp. 147-148 e ‘Arabescos de um arabista: Galáxias de Haroldo de Campos’ (1989: 321-35). Adapto seus limites (aquém e além narrativo) às questões aqui levantadas e os aplico ao problema do ensaísmo (sub e sobreensaio).

Com certeza, podemos agora afirmar que para Benjamin a narrativa histórica deve se expandir, como se observa por sua noção de 'imagem dialética'. Esta expansão constitui um ensaísmo historiográfico bem peculiar, um tipo de prosa porosa: narrativa que imagina. Produzindo imagens na história, o autor da *Obra das passagens* devolve ao tempo seu estado original, sua fecundidade criadora, fazendo-o escapar de sua dimensão utilitária, cronológica, linear, espacializada e abstrata. Imaginando, o ensaísta histórico cumpre uma tarefa crítica: redescobre não só a pluralidade do tempo como a força conformadora da linguagem.

Lembremo-nos para encerrar — perdoe-nos a repetição — o que disse Benjamin na última citação destacada; talvez agora ela se torne mais clara:

o Outrora choca-se com o Agora num relampejar, para formar uma constelação. (...) Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, contínua, a relação do Outrora com o Agora é dialética: não é alguma coisa que se desenrola, mas uma imagem de brusca descontinuidade. Apenas as imagens dialéticas são imagens autênticas; e o lugar onde as encontramos é a linguagem.

Breve conclusão

Parece claro que a concepção benjaminiana de ensaio adequa-se a, ou melhor, expressa sua filosofia da história. Benjamin só historia quando ensaia; por exemplo, em pérolas como o texto 'Paris, capital do século XIX'. Este ensaiar, verificamos, alimenta-se do descontínuo, do instante, do tempo que se encarna, da imagem que se apresenta como radical adversária do desenrolar homogêneo, linear e vazio da temporalidade iluminista. Na verdade, se concordamos com

Adorno, é um ensaio em imagens do ocaso do sujeito, ocaso de cartesianismo e humanismo burguês, para salvar, quem sabe, o ser humano num novo encontro entre natureza e cultura. Neste novo encontro, a historiografia deixa de pretender ser ciência do passado. Ela quer filosofar, quer compreender, buscar sentidos e não verdades, quer também deixar de se envergonhar de sua parte de poesia. Penso que Benjamin acredita que assim faz política: constrói um outro conceito da história que corresponde a um outro contexto da história. Nesse caso, permanece fiel ao que de mais vivo o surrealismo nos legou, movimento que ele mesmo diz, em 1929, é o "último instantâneo da inteligência européia".

Referências bibliográficas

Adorno, Theodor

- 1986 'Caracterização de Walter Benjamin', em Gabriel Cohn (org.), *Theodor W. Adorno*. Trad. port. São Paulo: Ática, pp. 188-200. [Grandes Cientistas Sociais, nº 54.]

Agamben, Giorgio

- 1986 'Langue et histoire', em Heinz Wismann (org.), *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Cerf, pp. 793-807.
- 1989 *Enfance et histoire: destruction de l'expérience et origine de l'histoire*. Trad. franc. Paris: Payot.



Arendt, Hannah

- 1979 *Entre o passado e o futuro*. 2ª ed. Trad. port. São Paulo: Perspectiva.
- 1976 *The life of the mind*. Nova York: A. Harvst / HBJ Book.
- 1987 *Homens em tempos sombrios*. Trad. port. São Paulo: Cia. das Letras.

Benjamin, Walter

- 1984a 'A vida dos estudantes', em idem, *Reflexões: a criança, o brinquedo, a educação*. Trad. port. São Paulo: Summus.
- 1970 'Sobre el programa de la filosofia futura y otros ensayos', em idem, *Sobre el programa de la filosofia futura y otros ensayos*. Trad. esp. Caracas: M. Avila, pp. 7-19.
- 1971 'Sur le langage en général et sur le langage humain', em idem, *Mythe et violence*. Trad. franc. Paris: Lettres Nouvelles, pp. 79-98.
- 1992 *A tarefa do tradutor*. Trad. port. Rio de Janeiro: UERJ, pp. v-xxii. [Cadernos do Mestrado, nº 1, Inst. de Letras.]
- 1962 *El Concepto de Critica de Arte en el Romanticismo Alemán*. Trad. esp. Barcelona: Edicions.
- 1984b *Origem do drama barroco alemão*. Trad. port. São Paulo: Brasiliense.
- 1985a 'A crise do romance', em idem, *Obras escolhidas*. Trad. port. São Paulo: Brasiliense, vol. 1, pp. 54-60.

- 1985b 'Experiência e pobreza', em idem, *Obras escolhidas*. Trad. port. São Paulo: Brasiliense, vol. 1, pp. 114-119.
- 1985c 'A obra-de-arte na era de sua reprodutibilidade técnica', em idem, *Obras escolhidas*. Trad. port. São Paulo: Brasiliense, vol. 1, pp. 185-196.
- 1985d 'O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov', em idem, *Obras escolhidas*. Trad. port. São Paulo: Brasiliense, vol. 1, pp. 197-221.
- 1985e 'Paris, capital do século XIX', em Flávio Kothe (org.), *Walter Benjamin*. Trad. port. São Paulo: Ática, pp. 30-43. [Col. Grandes Cientistas Sociais, nº 50.]
- 1985f 'A Paris do Segundo Império em Baudelaire', em Flávio Kothe (org.), *Walter Benjamin*. Trad. port. São Paulo: Ática, pp. 44-122. [Col. Grandes Cientistas Sociais, nº 50.]
- 1975 'Sobre alguns temas em Baudelaire', em idem, *A modernidade e os modernos*. Trad. port. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 37-76.
- 1985g 'Sobre o conceito da história', em idem, *Obras escolhidas*. Trad. port. São Paulo: Brasiliense, vol. 1, pp. 222-232.
- 1989 *Le livre des passages*. Trad. franc. Paris: Cerf.
- 1990 *Écrits autobiographiques*. Trad. franc. Paris: Christian Bourgois.
- 1979 *Correspondance* (2 tomos). Trad. franc. Paris: Aubier Montaigne.

Bodei, Remo

- 1986 'L'expérience et les formes', em Heinz Wisman (org.), *Walter Benjamin et Paris*. Paris: Cerf, pp. 33-47.

Carpeaux, Otto Maria

- 1942 *A cinza do purgatório*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil.

Certeau, Michel de

- 1989 'A história: uma paixão nova', em idem et alli, *A nova história*. Trad. port. Lisboa: Eds. 70, pp. 11-39.

Costa Lima, Luiz

- 1980 *Mimesis e modernidade*. Rio de Janeiro: Graal.

1989. *A aguarrás do tempo — estudos sobre a narrativa*. Rio de Janeiro: Rocco.

- 1991 *Pensando nos trópicos*. Rio de Janeiro: Rocco.

Darnton, Robert

- 1986 *O grande massacre dos gatos*. Trad. port. Rio de Janeiro: Graal.

Dray, William

- 1969 *Filosofia da história*. Trad. port. Rio de Janeiro: Zahar.

Foucault, Michel

- 1979 *Microfísica do poder*. Trad. port. Rio de Janeiro: Graal.

Friedrich, Hugo

- 1978 *Estrutura da lírica moderna*. Trad. port. São Paulo: Duas Cidades.

Gombrich, E.

1994 *Para uma história cultural*. Trad. port. Lisboa: Gradiva.

Habermas, Jürgen

1980 'O idealismo alemão dos filósofos judeus', em B. Freitag e S. P. Rouanet (orgs.), *Habermas*. Trad. port. São Paulo: Ática, pp. 77-99. [Grandes Cientistas Sociais, nº 15.]

Hartmann, Anna

1989 'Nietzsche a história', em *O que nos faz pensar*, nº 1.

Holanda, Sérgio Buarque de

1979 'O atual e o inatual em L. von Ranke', em F. Fernandes, *Ranke*. Trad. port. São Paulo: Ática. [Grandes Cientistas Sociais, nº 8.]

Jay, Martin

1986 *La imaginación dialéctica*. Trad. esp. Madrid: Taurus.

Löwy, Michael

1989 *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central*. Trad. port. São Paulo: Cia. das Letras.

Löwith, Karl

1956 *El sentido de la historia*. Trad. esp. Madrid: Aguilar.

Marrou, H.-I

1978 *Sobre o conhecimento histórico*. Trad. port. Rio de Janeiro: Zahar.

Missac, Pierre

1987 *Passage de Walter Benjamin*. Paris: Seuil.

Nietzsche, Friedrich

1983 *Obras incompletas*, 3ª ed. Trad. port. São Paulo: Abril Cultural. [Os Pensadores.]

Paz, Octavio

1982 *O arco e a lira*. 2ª ed. Trad. port. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Rehfeld, Walter

1988 *Tempo e religião*. São Paulo: Perspectiva / USP.

Rouanet, Sérgio Paulo

1987 *As razões do iluminismo*. São Paulo: Cia. das Letras.

Rorty, Richard

1988 *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. port. Lisboa: Dom Quixote.

Scholem Gershom

1972 *As grandes correntes da mística judaica*. Trad. port. São Paulo: Perspectiva.

1988 *A cabala e seu simbolismo*. 2ª ed. Trad. port. São Paulo: Perspectiva.

1989 *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. Trad. port. São Paulo: Perspectiva.

Trigano, Shmuel

1985 'Le livre au coeur de l'être', em Abraham Aboulafia, *L'épître des sept voies*. Paris: Éditions de l'éclat.

Watt, Ian

1990 *A ascensão do romance*. Trad. port. São Paulo: Cia. das Letras.

Wohlfarth, Irving. 'Sur quelques motifs juifs chez Benjamin', em *Revue d'Esthétique*, nº 1, pp. 141-162.