



Introdução

ROMANTISMO, MESSIANISMO E MARXISMO NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA DE WALTER BENJAMIN

Walter Benjamin não é um autor como os outros: sua obra fragmentada, inacabada, às vezes hermética, frequentemente anacrônica e, no entanto, sempre atual, ocupa um lugar singular, realmente único, no panorama intelectual e político do século XX.

Era ele, antes de tudo, um crítico literário, um “homem de letras” e não um filósofo, como pretendia Hannah Arendt¹? Na verdade, como Gershom Scholem, acredito que ele era um filósofo, mesmo quando escrevia sobre arte ou literatura². O ponto de vista de Adorno é semelhante ao de Scholem, como explica em uma carta (inédita) a Hannah Arendt: “A meu ver, o que define o significado de Benjamin para minha própria existência intelectual é evidente: a essência de seu pensamento enquanto pensamento filosófico. Jamais pude encarar sua obra a partir de outra perspectiva (...). Certamente estou consciente da distância entre seus escritos e toda a concepção tradicional da filosofia...”³

¹ H. W. ARENDT, “Walter Benjamin” em *Vies politiques* (Paris, Gallimard, 1974), p. 248.

² G. SCHOLEM, *Walter Benjamin und sein Engel* (Frankfurt, Suhrkamp, 1983), p. 14-5: “Benjamin era um filósofo. Ele o foi durante todas as etapas e em todas as esferas de sua atividade. Aparentemente, escreveu sobretudo a respeito de temas de literatura e de arte, às vezes também sobre assuntos que se acham na fronteira entre a literatura e a política, mas muito pouco sobre questões convencionalmente consideradas e aceitas como temas de filosofia pura. No entanto, em todas essas áreas sua intuição vem da experiência como filósofo”.

³ Carta citada por G. SMITH, “Thinking through Benjamin: an introductory essay”, em G. SMITH (org.), *Philosophy, Aesthetics, History* (Chicago, The University of Chicago Press, 1989), p. viii-ix. A data da carta não foi mencionada mas, de acordo com o contexto, deve ser de 1967.





A recepção de Benjamin, principalmente na França, estava voltada prioritariamente para a vertente estética de sua obra, com uma certa tendência a considerá-lo sobretudo um historiador da cultura⁴. Ora, sem negligenciar esse aspecto de sua obra, é preciso reconhecer o alcance muito mais amplo de seu pensamento, que visa nada menos do que uma nova compreensão da história humana. Os escritos sobre arte e literatura podem ser compreendidos somente em relação a essa visão de conjunto que os ilumina a partir de dentro. Sua reflexão constitui um todo no qual arte, história, cultura, política, literatura e teologia são inseparáveis.

Estamos habituados a classificar as diferentes filosofias da história conforme seu caráter progressista ou conservador, revolucionário ou nostálgico do passado. Walter Benjamin escapa a essas classificações. Ele é um crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do “progressismo”, um nostálgico do passado que sonha com o futuro, um romântico partidário do materialismo. Ele é, em todas as acepções da palavra, “inclassificável”. Adorno o definia, com razão, como um pensador “distanciado de todas as correntes”⁵. Sua obra se apresenta, realmente, como uma espécie de bloco errático à margem das grandes tendências da filosofia contemporânea.

Portanto, não adianta tentar recrutá-lo para um dos dois grandes campos que disputam, atualmente, a hegemonia no palco (ou seria conveniente dizer no mercado?) das ideias: o modernismo e o pós-modernismo.

Jürgen Habermas parece hesitar: depois de ter denunciado em seu artigo de 1966 o antievolucionismo de Benjamin como contraditório com o materialismo histórico, afirma em seu *Discurso filosófico da modernidade* que a polêmica de Benjamin contra “o nivelamento social-evolucionista do materialismo histórico” é dirigida contra “a degeneração da consciência moderna do tempo” e visa, assim, “reavivar” essa consciência. Mas ele não chega a integrar em seu “discurso

⁴ Entre as exceções encontram-se: D. BENSÂÏD, *Walter Benjamin: sentinelle messianique à la gauche du possible* (Paris, Plon, 1990); S. MOSÈS, *L'ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem* (Paris, Seuil, 1992); J. M. GAGNEBIN, *Histoire et narration chez Walter Benjamin* (Paris, L'Harmattan, 1994) [ed. bras.: *História e narração em Walter Benjamin*, São Paulo, Perspectiva, 2004]; A. MÜNSTER, *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire* (Paris, Kimé, 1996).

⁵ Em um artigo publicado no *Le Monde* de 31 de maio de 1969.





filosófico da modernidade” os principais conceitos benjaminianos – como o “tempo-de-agora” [*Jetztzeit*], esse autêntico instante que interrompe o contínuo da história, que lhe parece visivelmente inspirado em um “amálgama” entre experiências surrealistas e temas da mística judaica⁶.

Uma tarefa igualmente impossível seria transformar Benjamin em autor pós-moderno *avant la lettre*. Sua deslegitimação do Grande Relato da modernidade ocidental, sua desconstrução do discurso do progresso, sua defesa apaixonada da descontinuidade histórica situam-se a uma distância incomensurável do olhar desenvolvido dos pós-modernos sobre a sociedade atual, apresentada como um mundo em que os grandes relatos finalmente acabaram e foram substituídos por “jogos de linguagem” “flexíveis” e “agonísticos”⁷.

A concepção da história de Benjamin não é pós-moderna, antes de tudo porque, longe de estar “muito além de todos os relatos” – supondo-se que isto seja possível – ela constitui uma forma heterodoxa do relato da emancipação: inspirando-se em fontes messiânicas e marxistas, ela utiliza a nostalgia do passado como método revolucionário de crítica do presente⁸. Seu pensamento não é, então, nem “moderno” (no sentido habermasiano) nem “pós-moderno” (no sentido de Lyotard), mas consiste sobretudo em uma *crítica moderna à modernidade* (capitalista/industrial), inspirada em referências culturais e históricas pré-capitalistas.

Entre as tentativas de interpretação de sua obra, há uma que me parece particularmente discutível: a que crê poder situá-la no mesmo campo filosófico que Martin Heidegger. Hannah Arendt, em seu emocionante ensaio dos anos

⁶ J. HABERMAS, “L’actualité de W. Benjamin”, *Revue d’esthétique*, 1, p. 112, e *Le discours philosophique de la modernité* (Paris, Gallimard, 1988), p. 12-8 [ed. bras.: *Discurso filosófico da modernidade*, São Paulo, Martins Fontes, 2002].

⁷ J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne* (Paris, Galilée, 1979), p. 23-34 [ed. bras.: *A condição pós-moderna*, Rio de Janeiro, José Olympio, 2002].

⁸ Um universitário pós-moderno que se interessa por Walter Benjamin reconhece que sua ideia de uma perda ou de algo inacabado no passado, que deve ser reparado no futuro, “impede qualquer concepção do presente como agonístico” e é, então, contraditória com a conduta pós-moderna. Cf. A. BENJAMIN, “Tradition and Experience: Walter Benjamin’s ‘On Some Motifs in Baudelaire’” em A. BENJAMIN (org.), *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin* (Londres, Routledge, 1989), p. 137-9.



1960, infelizmente contribuiu para essa confusão, afirmando, contra todas as evidências, que “na realidade, sem saber, Benjamin tinha muito mais em comum [com Heidegger] do que com as sutilezas dialéticas de seus amigos marxistas”⁹. Ora, Benjamin não deixou dúvidas sobre os sentimentos de hostilidade ao autor de *Ser e tempo*^{*}, muito antes que ele manifestasse sua adesão ao III Reich. Em uma carta a Scholem, em 20 de janeiro de 1930, trata do “embate de nossas duas maneiras, muito diferentes, de encarar a história” e, pouco depois, em 25 de abril, fala a seu amigo de um projeto de leitura crítica, com Brecht, visando “demolir Heidegger”. Em *Das Passagen-Werk* [Livro das passagens], ele menciona um dos principais pontos de sua crítica: “É em vão que Heidegger tenta salvar a história para a fenomenologia, de forma abstrata, graças à ‘historicidade’ (*Geschichtlichkeit*)”. Quando, em 1938, a *Internationale Literatur*, uma publicação stalinista editada em Moscou, apresenta-o, em reação a uma passagem do seu artigo sobre as *Afinidades eletivas*^{**} de Goethe (1922), como “partidário de Heidegger”, ele não consegue deixar de comentar, em uma carta a Gretel Adorno (20 de julho de 1938): “Grande é a miséria dessa literatura.”¹⁰

Certamente é possível comparar as concepções do tempo histórico nos dois autores, para delimitar as proximidades: o tema da escatologia, a concepção heideggeriana da “temporalidade autêntica”, a abertura do passado. Se considerarmos, como Lucien Goldmann, que *História e consciência de classe*^{***}, de Lukács, foi uma das fontes ocultas de *Ser e tempo*¹¹, poderíamos supor que Benjamin e Heidegger inspiraram-se na mesma obra. No entanto, em uma série de questões

⁹ H. ARENDT, “Walter Benjamin”, op. cit., p. 300.

^{*} M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927) (Tübingen, Max Niemeyer, 2001) [ed. bras.: *Ser e tempo*, Rio de Janeiro, Vozes, 2001]. Todas as notas assinaladas com * são notas da tradução.

^{**} J. W. GOETHE, *Die Wahlverwandschaften* (Zurique, Diogenes, 1996) [ed. bras.: *Afinidades eletivas*, São Paulo, Nova Alexandria, 2003].

¹⁰ W. BENJAMIN, *Correspondance* (trad. Guy Petitdemange, Paris, Aubier-Montaigne, 1979), I, p. 28, 35 e II, p. 258 [ed. bras.: *Correspondência*, São Paulo, Perspectiva, 1993] e *GSV*, 1, p. 577.

^{***} G. LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) (Berlim, Luchterhand, 1968) [ed. bras.: *História e consciência de classe*, São Paulo, Martins Fontes, 2003].

¹¹ L. GOLDMANN, *Lukács et Heidegger* (Paris, Denoël/Gonthier, 1973).





comuns, os dois pensadores divergem radicalmente. Parece-me evidente que Benjamin não foi “partidário” de Heidegger, não só porque ele o nega categoricamente, mas pela boa razão de que sua concepção crítica da temporalidade já estava, no essencial, definida no curso dos anos 1915-1925, ou seja, muito antes da publicação de *Ser e tempo* (1927).

As teses “Sobre o conceito de história” (1940) de Walter Benjamin constituem um dos textos filosóficos e políticos mais importantes do século XX. No pensamento revolucionário talvez seja o documento mais significativo desde as “Teses sobre Feuerbach”^{*} de Marx. Texto enigmático, alusivo, até mesmo sibilino, seu hermetismo é constelado de imagens, de alegorias, de iluminações, semeado de estranhos paradoxos, atravessado por fulgurantes intuições.

Para conseguir interpretar esse documento, parece-me indispensável situá-lo na continuidade da obra benjaminiana. Tentemos delimitar, no movimento de seu pensamento, os momentos que preparam ou anunciam o texto de 1940.

A filosofia da história de Benjamin se apoia em três fontes muito diferentes: o Romantismo alemão, o messianismo judaico, o marxismo. Não se trata de uma combinação ou “síntese” eclética dessas três perspectivas (aparentemente) incompatíveis, mas da invenção, a partir destas, de uma nova concepção, profundamente original. Não podemos explicar seu itinerário por uma ou outra “influência”: as distintas correntes de pensamento, os diversos autores que cita, os escritos de seus amigos são materiais com que ele constrói um edifício próprio, elementos com os quais vai realizar uma operação de fusão alquímica, para fabricar com eles o ouro dos filósofos.

A expressão “filosofia da história” corre o risco de nos induzir ao erro. Não há, em Benjamin, um sistema filosófico: toda a sua reflexão toma a forma do ensaio ou do fragmento – quando não da citação pura e simples, em que as passagens tiradas de seu contexto são colocadas a serviço de seu próprio itinerário. Toda tentativa de sistematização desse “pensamento poético” (Hannah Arendt) é,

^{*} K. MARX e F. ENGELS, “Thesen über Feuerbach” em *Marx-Engels-Jahrbuch 2003. Die deutsche Ideologie* (Berlim, Akademie-Verlag, 2004) [ed. bras.: *A ideologia alemã*, São Paulo, Boitempo, 2007, trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano].



portanto, problemática e incerta. As breves observações que se seguem propõem apenas algumas pistas de investigação.

Encontramos frequentemente na literatura sobre Benjamin dois erros simétricos, que seria necessário, penso eu, evitar a qualquer custo: o primeiro consiste em dissociar, por uma operação (no sentido clínico do termo) de “ruptura epistemológica”, a obra de juventude “idealista” e teológica daquela “materialista” e revolucionária, da maturidade; o segundo, em compensação, encara sua obra como um todo homogêneo e de forma alguma leva em consideração a profunda transformação produzida, por volta da metade dos anos 1920, devido à descoberta do marxismo. Para compreender o movimento de seu pensamento seria preciso, então, considerar simultaneamente a continuidade de alguns temas essenciais e as diversas guinadas e rupturas que delimitam sua trajetória intelectual e política¹².

Tomemos como ponto de partida o momento romântico, que se encontra no centro das preocupações do jovem Benjamin. Para apreendê-lo em toda a sua dimensão, é preciso lembrar que o Romantismo não é somente uma escola literária e artística do começo do século XIX: trata-se de uma verdadeira visão de mundo, de um estilo de pensamento, de uma estrutura de sensibilidade que se manifesta em todas as esferas da vida cultural, desde Rousseau e Novalis até os surrealistas (além de outros posteriores). Poderíamos definir a *Weltanschauung* [visão de mundo] romântica como uma crítica cultural à civilização moderna (capitalista) em nome de valores pré-modernos (pré-capitalistas) – uma crítica ou um protesto relativos aos aspectos sentidos como insuportáveis e degradantes: a quantificação e a mecanização da vida, a reificação das relações sociais, a dissolução da comunidade e o desencantamento do mundo. Seu olhar nostálgico do passado não significa que ela seja necessariamente retrógrada: reação e revolução são aspectos possíveis da visão romântica do mundo. Para o Romantismo

¹² Stéphane Mosès tem razão em insistir sobre a excepcional continuidade no itinerário intelectual de Benjamin: mais que de evolução, escreve ele, seria preciso falar de estratificação. Mas ele reconhece a importância da guinada marxista, a partir da qual se manifesta uma nova desconfiança em relação ao caráter abstrato, irresponsável, de uma visão puramente estética da história (S. MOSÈS, *L'ange de l'histoire*, cit., p. 145-6).



revolucionário, o objetivo não é uma *volta* ao passado, mas um *desvio* por este, rumo a um futuro utópico¹³.

Na Alemanha do fim do século XIX, o Romantismo (às vezes designado como “Neorromantismo”) era uma das formas culturais dominantes, tanto na literatura como nas ciências humanas; expressava-se por múltiplas tentativas de *reencantamento do mundo* – em que a “volta do religioso” ocupa um lugar importante. A relação de Benjamin com o Romantismo não se traduz então unicamente por seu interesse pelo *Frühromantik* [primeira fase do Romantismo] (principalmente por Schlegel e Novalis) ou por figuras românticas tardias, como E. T. A. Hoffmann, Franz von Baader, Franz-Joseph Molitor e Johann Jakob Bachofen, ou ainda por Baudelaire e pelos surrealistas, mas pelo conjunto de suas ideias estéticas, teológicas e historiográficas. Aliás, essas três esferas encontram-se tão estreitamente ligadas em Benjamin, que é difícil dissociá-las sem quebrar o que constitui a singularidade de seu pensamento.

Um dos primeiros artigos de Benjamin (publicado em 1913) intitula-se precisamente *Romantik* [Romantismo]: convoca ao nascimento de um novo Romantismo, proclamando que a “vontade romântica de beleza, a vontade romântica de verdade, a vontade romântica de ação” são conquistas “insuperáveis” da cultura moderna. Esse texto, por assim dizer inaugural, confirma o vínculo profundo de Benjamin com a tradição romântica – concebida como arte, conhecimento e práxis – e, ao mesmo tempo, um desejo de renovação¹⁴.

Um outro relato da mesma época – *Dialog über die Religiosität der Gegenwart* [Diálogo sobre a religiosidade do presente] – é também revelador do fascínio do jovem Benjamin por essa cultura: “Nós tivemos o Romantismo e lhe devemos a grande percepção do lado noturno do natural... Mas vivemos como se o Romantismo jamais tivesse existido.” O texto evoca também a aspiração neorromântica a uma nova religião e a um novo socialismo, cujos profetas se chamam Tolstoi, Nietzsche, Strindberg. Essa “religião social”

¹³ Para uma discussão mais detalhada do conceito de Romantismo, remeto à minha obra – em colaboração com R. SAYRE – *Révolte et mélancolie: le romantisme à contre-courant de la modernité* (Paris, Payot, 1992).

¹⁴ W. BENJAMIN, “Romantik”, 1913, em *Gesammelte Schriften* (Frankfurt, Suhrkamp, 1977), II, 1, p. 46. A partir de agora essa obra será citada como *GS*.



iria se opor às concepções atuais do social que o reduzem a “uma questão de *Zivilisation* como a iluminação elétrica”. O diálogo retoma, aqui, vários momentos da crítica romântica à modernidade: a transformação dos seres humanos em “máquinas de trabalho”, a degradação do trabalho a uma simples técnica, a submissão desesperadora das pessoas ao mecanismo social, a substituição dos “esforços heroico-revolucionários” do passado pela piedosa marcha (semelhante à do caranguejo) da evolução e do progresso¹⁵.

Essa última observação já nos mostra a inflexão que Benjamin dá à tradição romântica: o ataque à ideologia do progresso não é feito em nome do conservadorismo passadista, mas da revolução. Esse ar subversivo encontra-se em sua conferência sobre *A vida dos estudantes* (1915), um documento fundamental, que parece reunir num único raio de luz todas as ideias que vão povoá-lo ao longo de sua vida. Segundo Benjamin, as verdadeiras questões que se impõem para a sociedade não são “problemas técnicos limitados de caráter científico, mas questões metafísicas de Platão e de Espinosa, dos românticos e de Nietzsche”. Entre essas questões “metafísicas”, a temporalidade histórica é essencial. As observações que abrem o ensaio contêm uma amostra extraordinária de sua filosofia messiânica da história:

Há uma concepção da história que, confiando na infinitude do tempo, distingue apenas o ritmo dos homens e das épocas que rápida ou lentamente avançam pela via do progresso. A isso corresponde a ausência de nexos, a falta de precisão e de rigor na exigência que ela faz ao presente. A consideração que se segue visa, porém, 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 afloram à superfície enquanto tendência amorfa do progresso, mas se encontram profundamente engastados em todo presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. [...] Esse estado [...] só pode ser apreendido em sua estrutura metafísica, como o reino messiânico ou como a ideia da Revolução Francesa.¹⁶

¹⁵ W. BENJAMIN, “Dialog über die Religiosität der Gegenwart”, 1913, *GSII*, 1, p. 16-34.

¹⁶ W. BENJAMIN, “La vie des étudiants”, 1915, em *Mythe et violence* (Paris, Denoël, col. Lettres nouvelles, 1971), p. 37 [ed. bras.: “A vida dos estudantes”, 1915, em *Refle-*



As imagens utópicas – messiânicas ou revolucionárias – contra a “tendência amorfa do progresso”: aí estão, colocados de forma resumida, os termos do debate que Benjamin vai prosseguir ao longo de toda sua vida. O *messianismo* está, segundo Benjamin, no cerne da concepção romântica do tempo e da história. Na introdução de sua tese de doutorado, *Conceito de crítica de arte no Romantismo alemão** (1919), ele insiste na ideia de que a essência histórica do Romantismo “deve ser buscada no messianismo romântico”. Ele descobre essa dimensão sobretudo nos escritos de Schlegel e de Novalis e cita, entre outras, esta passagem surpreendente do jovem Friedrich Schlegel: “O desejo revolucionário de realizar o Reino de Deus é... o começo da história moderna.” Aqui se encontra a questão “metafísica” da temporalidade histórica: Benjamin opõe a concepção qualitativa do tempo infinito (*qualitative zeitliche Unendlichkeit*), “que decorre do messianismo romântico” e de acordo com a qual a vida da humanidade é um processo de *realização* e não simplesmente de devir, ao tempo infinitamente *vazio* (*leere Unendlichkeit der Zeit*), característico da ideologia moderna do progresso. Não há como não constatar o evidente parentesco entre essa passagem, que parece ter escapado à atenção dos comentadores, e as teses de 1940 “Sobre o conceito de história”¹⁷.

Qual é a relação entre as duas “imagens utópicas”, o reino messiânico e a revolução? Sem responder diretamente a essa questão, Benjamin a aborda em um texto – inédito enquanto estava vivo – que data provavelmente dos anos 1921-1922: o *Theologisch-politisches Fragment* [Fragmento teológico-político]. Em um primeiro momento ele parece distinguir radicalmente a esfera do devir histórico daquela do Messias: “Nenhuma realidade histórica pode por si mesma se referir ao messianismo.” Mas imediatamente depois, constrói, nesse abismo aparentemente intransponível, uma ponte dialética, uma passarela frágil, que parece diretamente inspirada em alguns parágrafos de *Der Stern der Erlösung*

xões sobre a criança, o brinquedo e a educação [São Paulo, Duas Cidades / Ed. 34, col. Espírito Crítico, 2002, trad. Marcus Vinicius Mazzari].

* *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, 1919 (Frankfurt, Suhrkamp, 1973) [ed. bras.: *Conceito de crítica de arte no Romantismo alemão*, São Paulo, Iluminuras, 2002, trad. Marcio Seligmann-Silva].

¹⁷ W. BENJAMIN, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, cit., p. 65-6, 70, 72.





[A estrela da redenção] (1921), de Franz Rosenzweig, um livro pelo qual Benjamin manifestava a mais viva admiração. A dinâmica do profano, que ele define como “a busca da felicidade da humanidade livre” – para comparar com as “grandes obras de libertação” de Rosenzweig – pode “favorecer o surgimento do Reino messiânico”. Embora a formulação de Benjamin seja menos explícita que a de Rosenzweig, para quem os atos de emancipação são “a condição necessária para o surgimento do Reino de Deus”, trata-se da mesma conduta, visando estabelecer uma mediação entre as lutas libertadoras, históricas, “profanas” dos homens e a realização da promessa messiânica¹⁸.

Como essa fermentação messiânica, utópica e romântica vai se articular com o materialismo histórico? É a partir de 1924, quando Benjamin lê *História e consciência de classe* de Lukács e descobre o comunismo através dos olhos de Asja Lacis, que aos poucos o marxismo vai se tornar um elemento-chave de sua concepção da história. Em 1929, Benjamin ainda se refere ao ensaio de Lukács como um dos raros livros que permanecem vivos e atuais: “A obra mais acabada da literatura marxista. Sua singularidade está baseada na segurança com a qual ele captou, por um lado, a situação crítica da luta de classes na situação crítica da filosofia e, por outro, a revolução, a partir de então concretamente madura, como a precondition absoluta, e até mesmo a realização e a conclusão do conhecimento teórico”¹⁹.

Esse texto mostra o aspecto do marxismo que mais interessa a Benjamin e que vai permitir que ele esclareça, por uma nova ótica, sua visão do processo histórico: *a luta de classes*. Mas o materialismo histórico não vai substituir suas intuições “antiprogressistas”, de inspiração romântica e messiânica: vai se articular com elas, assumindo assim uma qualidade crítica que o distingue radicalmente do marxismo “oficial” dominante na época. Por sua posição crítica em relação à ideologia do progresso, Benjamin ocupa de fato uma posição singular e única no pensamento marxista e na esquerda europeia entre as duas guerras²⁰.

¹⁸ W. BENJAMIN, “Fragment théologico-politique” em *Poésie et révolution* (Paris, Denoël/Lettres nouvelles, 1971), p. 150. Cf. F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la Rédemption* (Paris, Seuil, 1982), p. 339.

¹⁹ W. BENJAMIN, *GS*, III, p. 171.

²⁰ Cf. o belo livro de A. MÜNSTER, *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire*:





Essa articulação aparece pela primeira vez no livro *Rua de mão única*^{*}, escrito entre 1923 e 1926, no qual que se encontra, com o título “Alarme de incêndio”, essa premonição histórica das ameaças do progresso: se a derrubada da burguesia pelo proletariado “não for realizada antes de um momento quase calculável da evolução técnica e científica (indicado pela inflação e pela guerra química), tudo está perdido. É preciso cortar o estopim que queima antes que a faísca atinja a dinamite”²¹.

Ao contrário do marxismo evolucionista vulgar – que pode se referir evidentemente a alguns escritos dos próprios Marx e Engels – Benjamin não concebe a revolução como o resultado “natural” ou “inevitável” do progresso econômico e técnico (ou da “contradição entre forças e relações de produção”), mas como a interrupção de uma evolução histórica que leva à catástrofe. É por perceber esse perigo catastrófico que ele evoca (no artigo sobre o Surrealismo em 1929) o pessimismo – um pessimismo revolucionário que não tem nada a ver com a resignação fatalista e, menos ainda, com o *Kulturpessimismus* alemão, conservador, reacionário e pré-fascista de Carl Schmitt, Oswald Spengler ou Moeller van der Bruck; o pessimismo está aqui a serviço da emancipação das classes oprimidas. Sua preocupação não é com o “declínio” das elites ou da nação, mas sim com as ameaças que o progresso técnico e econômico promovido pelo capitalismo faz pesar sobre a humanidade.

Nada parece mais derrisório aos olhos de Benjamin do que o *otimismo* dos partidos burgueses e da social-democracia, cujo programa político é

réflexions sur l'itinéraire philosophique d'un marxisme “mélancolique” (Paris, Éditions Kimé, 1996), p. 64. Depois da morte de Benjamin, essa postura será retomada de acordo com seu ponto de vista – com nuances e reservas – pela Teoria Crítica da Escola de Frankfurt.

^{*} *Einbahnstrasse*, 1928 (Berlim, Rowohlt, 1928) [ed. bras.: “Rua de mão única” em *Obras escolhidas*, 5. ed., São Paulo, Brasiliense, 1997, v. 2, trad. Rubens R. Torres Filho].

²¹ W. BENJAMIN, *Sens unique* (Paris, Lettres nouvelles/Maurice Nadeau, 1978), p. 205-6. Há uma afinidade impressionante entre esse texto e as ideias de uma revolucionária marxista que, sem dúvida, Benjamin conhecia, mesmo que não a tenha citado: Rosa Luxemburgo. Em seu livro *Die Krise der Sozialdemokratie* [A crise da social-democracia], ela formulou a famosa palavra de ordem “socialismo ou barbárie”, em oposição às ilusões de progresso linear e futuro garantido da esquerda europeia.



apenas um “poema de primavera de má qualidade”. Contra esse “otimismo sem consciência”, esse “otimismo de diletantes”, inspirado na ideologia do progresso linear, ele descobre no pessimismo o ponto de convergência efetivo entre Surrealismo e comunismo²². É evidente que não se trata de um sentimento contemplativo, mas de um pessimismo ativo, “organizado”, prático, voltado inteiramente para o objetivo de impedir, por todos os meios possíveis, o advento do pior.

Perguntamo-nos a que se refere o conceito de pessimismo aplicado aos comunistas: sua doutrina em 1929, celebrando os triunfos da construção do socialismo na URSS e a queda iminente do capitalismo, não é precisamente um belo exemplo de ilusão otimista? De fato, Benjamin extraiu o conceito de “organização do pessimismo” de uma obra que qualifica de “excelente”, *La Révolution et les intellectuels* [*A revolução e os intelectuais*] (1928) do comunista dissidente Pierre Naville. Membro do grupo surrealista, fora um dos redatores da revista *La Révolution Surréaliste* e, naquele momento, tinha feito a opção pelo engajamento político no Partido Comunista francês, que queria compartilhar com seus amigos. Ora, para Pierre Naville, o pessimismo, que constitui “a fonte do método revolucionário de Marx”, é o único meio de “escapar das nulidades e das decepções de uma época de compromisso”. Discordando do “otimismo grosseiro” de um Herbert Spencer – que ele gratifica com o amável qualificativo de “cérebro monstruosamente estreito” – ou de um Anatole France, de quem ele detesta as “piadas infames”, conclui: “é preciso organizar o pessimismo”, “a organização do pessimismo é a única palavra de ordem que nos impede de perecer.”²³

É inútil precisar que essa apologia apaixonada do pessimismo era muito pouco representativa da cultura política do comunismo francês naquela época. De fato, Pierre Naville logo (1928) seria expulso do Partido: a lógica de seu

²² W. BENJAMIN, “Le surréalisme. Le dernier instantané de l’intelligence européenne” em *Mythe et violence* (1929), p. 312 [ed. bras.: “O surrealismo. O mais recente instantâneo da inteligência europeia” em “Os Pensadores”, v. XLVIII, São Paulo, Abril Cultural, 1975, trad. do original alemão *Der Surrealismus* em *Über Literatur* (Frankfurt, Surkamp, 1969), p. 87-103, por Erwin Theodor Rosental].

²³ P. NAVILLE, *La révolution et les intellectuels* (Paris, Gallimard, 1965), p. 76-7, 110-7.





antiotimismo o levaria às fileiras da oposição comunista de esquerda trotskista, de que se tornaria um dos principais dirigentes.

Na obra benjaminiana, a filosofia pessimista da história se manifesta de forma particularmente aguda em sua visão do futuro europeu:

Pessimismo em todos os planos. Sim, certamente e totalmente. Desconfiança quanto ao destino da literatura, desconfiança quanto ao destino da liberdade, desconfiança quanto ao destino do homem europeu, mas sobretudo tripla desconfiança diante de toda acomodação: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos. E confiança ilimitada somente na I. G. Farben e no aperfeiçoamento pacífico da Luftwaffe.²⁴

Essa visão crítica permite que Benjamin perceba – intuitivamente mas com estranha acuidade – as catástrofes que ameaçavam a Europa, perfeitamente resumida na irônica frase sobre a “confiança ilimitada”. Claro que, mesmo ele, o mais pessimista de todos, não poderia prever as destruições que a Luftwaffe iria infligir às cidades e às populações civis europeias; que, apenas uma dezena de anos depois, a I. G. Farben iria ficar famosa pela fabricação do gás Zyklon B, utilizado para “racionalizar” o genocídio; e que suas fábricas iriam empregar, em dezenas de milhares, a mão de obra dos campos de concentração. No entanto, Benjamin foi o único, entre os pensadores e dirigentes marxistas daqueles anos, que teve a premonição dos monstruosos desastres que a civilização industrial/ burguesa em crise poderia estar gerando²⁵.

Esse pessimismo se manifesta em Benjamin, assim como em Blanqui ou em Péguy, por um tipo de “melancolia revolucionária”, que traduz o sentimento da reiteração do desastre, o medo de uma eterna volta das derrotas²⁶. Como se concilia esse pessimismo com seu engajamento na causa dos oprimidos? A opção “proletária” de Benjamin não é de forma nenhuma inspirada por algum

²⁴ W. BENJAMIN, “Le surréalisme”, cit., p. 312.

²⁵ Sobre a previsão da Shoah por Benjamin, ver o livro fundamental de E. TRAVERSO, *L'histoire déchirée: Auschwitz et les intellectuels* (Paris, Cerf, 1998).

²⁶ Sobre isso, D. BENSÂID escreveu belas páginas em *Le pari mélancolique* (Paris, Fayard, 1997), p. 244-58. Encontramos uma análise de grande perspicácia sobre o “marxismo melancólico” de Benjamin no livro do filósofo brasileiro L. KONDER, *Walter Benjamin, o marxismo da melancolia* (Rio de Janeiro, Campus, 1989).



tipo de otimismo sobre o comportamento das “massas” ou por uma confiança no futuro brilhante do socialismo. Trata-se essencialmente de uma *aposta* – no sentido de Pascal – na possibilidade de uma luta emancipadora.

O artigo de 1929 confirma o interesse de Benjamin pelo Surrealismo, que ele compreende como manifestação moderna do Romantismo revolucionário. Talvez fosse possível definir o procedimento comum a Benjamin e a André Breton como uma espécie de “marxismo gótico” diferente da versão dominante, de tendência materialista metafísica e contaminada pela ideologia evolucionista do progresso²⁷. O adjetivo “gótico” deve ser compreendido em sua acepção romântica: o fascínio pelo encantamento e pelo maravilhoso, bem como pelos aspectos “enfeitados” das sociedades e das culturas pré-modernas. O romance *noir* inglês do século XVIII e alguns românticos alemães do século XIX são referências “góticas” que encontramos no coração da obra de Breton e de Benjamin.

O marxismo gótico comum aos dois seria então um materialismo histórico sensível à dimensão mágica das culturas do passado, ao momento “negro” da revolta, à iluminação que rasga, como um relâmpago, o céu da ação revolucionária. “Gótico” deve ser tomado – também – no sentido literal de referência positiva a alguns momentos fundamentais da cultura profana medieval: não por acaso tanto Breton quanto Benjamin admiram o amor cortês da Idade Média provençal, que constitui aos olhos do segundo uma das mais puras manifestações de iluminação profana²⁸.

Durante um breve período “experimental”, entre 1933 e 1935, a época do Segundo Plano quinquenal, alguns textos marxistas de Benjamin parecem próximos do “produtivismo” soviético e de uma adesão pouco crítica às promessas do progresso tecnológico²⁹. No entanto, mesmo durante esses anos, ele não

²⁷ M. COHEN, *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution* (Berkeley, University of California Press, 1993), p. 1-2.

²⁸ Remeto a meu ensaio “Walter Benjamin et le surréalisme: histoire d’un enchantement révolutionnaire” em *L’Étoile du matin: surréalisme et marxisme* (Paris, Syllepse, 2000) [ed. bras.: *Estrela da manhã: surrealismo e marxismo*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002].

²⁹ Trata-se principalmente dos textos “Experiência e pobreza” (1933), “O autor como produtor” (1934) e – apenas em certa medida – “A obra de arte na era de sua repro-



perdeu seu interesse pela problemática romântica, como demonstra o artigo de 1935 sobre Bachofen. De fato, o pensamento de Benjamin naquela época é muito contraditório: ele passa às vezes rapidamente de um extremo a outro – inclusive no âmbito de um mesmo texto, como o célebre ensaio sobre a obra de arte. Encontramos nesses escritos um elemento permanente de sua reflexão marxista – a preocupação materialista – e, ao mesmo tempo, uma tendência “experimental” a levar certos raciocínios até as últimas consequências. Ele parece atraído por uma variante soviética da ideologia do progresso, disposto a reinterpretá-la à sua maneira. Algumas leituras marxistas da obra de Benjamin privilegiarão precisamente esses textos, mais próximos de um materialismo histórico “clássico”, se não ortodoxo. Se faço a opção inversa, é ao mesmo tempo em função de meus próprios interesses, de minhas opções filosófico-políticas, e do ponto de vista da gênese das teses de 1940, que encontram sua inspiração principal em outros escritos.

A partir de 1936, essa espécie de “parêntese progressista” se fecha, e Benjamin vai reintegrar cada vez mais o momento romântico em sua crítica marxista *sui generis* das formas capitalistas da alienação. Por exemplo, em seus escritos dos anos 1936-1938 sobre Baudelaire, ele retoma a ideia tipicamente romântica, sugerida em um ensaio de 1930 sobre E. T. A. Hoffmann³⁰, da oposição radical entre a vida e o autômato, no contexto de uma análise, de inspiração marxista, da transformação do proletário em autômato. Os gestos repetitivos, vazios de sentido e mecânicos dos trabalhadores diante da máquina – aqui Benjamin se refere diretamente a algumas passagens de *O capital* de Marx – são semelhan-

“dutibilidade técnica” (1935) [Todos esses textos podem ser encontrados em *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, volume 1 de *Obras escolhidas* (trad. e org. Sergio Paulo Rouanet; 7. ed., São Paulo, Brasiliense, 1994).]

³⁰ Nessa conferência, Benjamin evidencia o dualismo “decididamente religioso” entre a vida e o *autômato* que se encontra nos contos fantásticos de E. T. A. Hoffmann, Oscar Panizza, Edgar Allan Poe e Alfred Kubin. Os contos do grande narrador romântico alemão, inspirados pelo sentimento de uma identidade secreta entre o *automático* e o *satânico*, veem a vida cotidiana do homem como “o produto de um infame mecanismo artificial, regido de dentro por Satã”. Cf. W. BENJAMIN, “E. T. A. Hoffmann und Oskar Panizza”, 1930, em *GS II*, 2, p. 644-7.

* *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (Hamburg, Verlag von Otto Meissner, 1867) [ed. bras.: *O capital*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003].



tes aos gestos autômatos dos passantes na multidão descritos por Poe e por Hoffmann. Tanto uns como outros, vítimas da civilização urbana e industrial, não conhecem mais a experiência autêntica (*Erfahrung*), baseada na memória de uma tradição cultural e histórica, mas somente a vivência imediata (*Erlebnis*) e, particularmente, o *Chockerlebnis* [experiência do choque] que neles provoca um comportamento reativo de autômatos “que liquidaram completamente sua memória”³¹.

O protesto romântico contra a modernidade capitalista é sempre feito em nome de um passado idealizado – real ou mítico. Qual é o passado que serve de referência ao marxista Walter Benjamin em sua crítica à civilização burguesa e às ilusões do progresso? Se, nos escritos teológicos de juventude, frequentemente é um paraíso perdido, nos anos 1930, é o comunismo primitivo que desempenha esse papel – como aliás em Marx e Engels, leitores atentos da antropologia romântica de Maurer e de Bachofen, assim como dos trabalhos de Morgan.

A análise sobre Bachofen, escrita por Benjamin em 1935, é uma das chaves mais importantes para compreender seu método de construção de uma nova filosofia da história a partir do marxismo e do romantismo. A obra de Bachofen, escreve ele, bebendo em “fontes românticas”, fascinou os marxistas e os anarquistas (como Élisée Reclus) por sua “evocação de uma sociedade comunista na aurora da história”. Refutando as interpretações conservadoras (Klages) e fascistas (Bäumler), Benjamin salienta que Bachofen “tinha escrutado em uma profundidade inexplorada as fontes que, através dos tempos, alimentaram o ideal libertário que Reclus reivindicava”. Quanto a Engels e a Paul Lafargue, também foram atraídos pelos trabalhos de Bachofen sobre as sociedades matriarcais, em que teria existido um grau elevado de democracia e de igualdade cívica, assim como formas de comunismo primitivo que implicavam uma verdadeira “transformação do conceito de autoridade”³².

³¹ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk* em *GS V*, 2, p. 966; idem, *Charles Baudelaire, un poète lyrique à l'apogée du capitalisme* (trad. J. Lacoste, Paris, Payot, 1983), p. 151, 180-4 [ed. bras.: *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*, v. 3 de *Obras escolhidas*; 3. ed., São Paulo, Brasiliense, 1997, trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista].

³² W. BENJAMIN, “Johann Jakob Bachofen”, 1935, em *GS II*, 1, p. 220-30. Benjamin se inspira na interpretação freudiana-marxista de Bachofen proposta por Erich Fromm.



Ideias análogas são esboçadas nos ensaios sobre Baudelaire. Benjamin interpreta a “vida anterior”, evocada pelo poeta, como uma referência a uma era primitiva e edênica, em que a experiência autêntica ainda existia e as cerimônias do culto e as festividades permitiam a fusão do passado individual com o passado coletivo. Essa é, portanto, a *Erfahrung* que alimenta o jogo das “correspondências” em Baudelaire e inspira sua recusa à catástrofe moderna: “O essencial é que as correspondências contenham uma concepção da experiência que dê espaço para elementos culturais. Seria preciso que Baudelaire se apropriasse desses elementos para poder avaliar plenamente o que significa, na realidade, a catástrofe que ele mesmo, enquanto homem moderno, testemunha.” Esses “elementos culturais” remetem a um passado longínquo, análogo às sociedades estudadas por Bachofen: “As ‘correspondências’ são os dados da rememoração, não os dados da história mas os da pré-história. O que faz a grandeza e dá a importância dos dias de festa é permitir o reencontro com uma ‘vida anterior’.” Rolf Tiedemann observa de forma muito pertinente que, para Benjamin, “a ideia das correspondências é a utopia pela qual um paraíso perdido aparece projetado no futuro”³³.

É sobretudo nos diferentes textos dos anos 1936-1940 que Benjamin desenvolverá sua visão da história, dissociando-se, de forma cada vez mais radical, das “ilusões do progresso” hegemônicas no âmbito do pensamento de esquerda alemão e europeu. Um longo ensaio publicado, em 1937, na *Zeitschrift für Sozialforschung*, a revista da Escola de Frankfurt (já exilada nos Estados Unidos), foi consagrado à obra do historiador e colecionador Eduard Fuchs. Nesse ensaio – que contém passagens inteiras que prefiguram, às vezes literalmente, as teses de 1940 – ele ataca o marxismo social-democrata, mistura de positivismo, evolucionismo darwiniano e culto ao progresso: “Ele só soube discernir, no desenvolvimento da técnica, o progresso das ciências naturais e não o retrocesso da sociedade [...]. As energias que a técnica desenvolve além desse patamar são destrutivas. Elas alimentam principalmente a técnica da guerra e a de sua pre-

³³ W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire*, cit., p. 155, 189-91 e R. TIEDEMANN, “Nachwort” em W. BENJAMIN, *Charles Baudelaire* (Frankfurt, Suhrkamp, 1980), p. 205-6 [ed. bras.: “Charles Baudelaire” em *Obras escolhidas* III, São Paulo, Brasiliense, 1995, trad. José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista].



paração jornalística.” Entre os exemplos mais claros desse positivismo limitado, ele cita o socialista italiano Enrico Ferri, que queria reduzir “não somente os princípios, mas também a tática da social-democracia às leis da natureza” e que imputava as tendências anarquistas encontradas no movimento operário à “falta de conhecimentos de geologia e de biologia”³⁴...

O objetivo de Benjamin é aprofundar e radicalizar a oposição entre o marxismo e as filosofias burguesas da história, aguçar seu potencial revolucionário e elevar seu conteúdo crítico. É com esse espírito que ele define, de maneira decisiva, a ambição do projeto de *Das Passagen-Werk*: “Podemos considerar também como objetivo, metodologicamente buscado neste trabalho, a possibilidade de um materialismo histórico que tenha aniquilado (*annihiliert*) em si mesmo a ideia de progresso. É justamente opondo-se aos hábitos do pensamento burguês que o materialismo histórico encontra suas fontes.”³⁵ Um programa como esse não implicava um “revisonismo” qualquer, mas sobretudo, como Karl Korsch tinha tentado fazer em seu próprio livro – uma das principais referências de Benjamin – uma volta ao próprio Marx.

Benjamin estava consciente de que essa leitura do marxismo tinha suas raízes na crítica romântica à civilização industrial, mas estava convencido de que o próprio Marx também tinha encontrado sua inspiração nessa fonte. Ele acha um apoio para essa interpretação herética das origens do marxismo em *Karl Marx* (1938), de Korsch: “Com toda razão, e não sem nos fazer pensar em de Maistre e em Bonald, Korsch diz: ‘Assim, também na teoria do movimento operário moderno, há uma parte da ‘desilusão’ que, depois da grande Revolução Francesa, foi proclamada pelos primeiros teóricos da contrarrevolução e, em seguida, pelos românticos alemães e que, graças a Hegel, teve uma forte influência sobre Marx’.”³⁶

É evidente que o marxismo de Benjamin, principalmente a partir dos anos 1936-1937, tinha pouco em comum com o “*diamat*” [“*materialismo dialético*”] soviético que Stalin iria logo (1938) codificar em um capítulo da muito oficial

³⁴ W. BENJAMIN, “Eduard Fuchs, collectionneur et historien”, *Macula*, 3/4, 1978, p. 45, 49, trad. Philippe Ivernel.

³⁵ W. BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, cit., p. 574.

³⁶ *Ibidem*, p. 820.



Histoire du PC bolchevique de l'URSS [História do PC bolchevique da URSS]. A própria escolha, como referência filosófica, de Karl Korsch, um marxista heterodoxo – próximo da corrente “conselhistas” – expulso do PC alemão nos anos 1920 e radicalmente contra os cânones teóricos tanto da social-democracia quanto do comunismo stalinista, já é indicativa dessa dissidência.

Um outro exemplo de sua autonomia em relação ao stalinismo – não necessariamente ligada à questão do Romantismo – é seu interesse por Trotski: em 1932, em uma carta a Gretel Adorno, Benjamin escreveu, a propósito da autobiografia do fundador do Exército Vermelho, que “havia anos” não assimilava nada “com tanta tensão, de tirar o fôlego”. Jean Selz, que o conhecera em Ibiza em 1932, confirma que ele era partidário de “um marxismo abertamente antistalinista; ele manifestava uma grande admiração por Trotski”³⁷. Se, no curso dos anos 1933-1935, ele parece aderir, de forma muito pouco crítica, ao modelo soviético – talvez como reação ao triunfo do fascismo hitlerista na Alemanha – e se no começo dos processos de Moscou ele manifesta sobretudo perplexidade – “é incompreensível”, escreve ele a Horkheimer em 31 de agosto de 1936³⁸; a partir de 1937-1938 Benjamin claramente toma distância em relação à variante stalinista do comunismo.

Uma nota dessa época sobre Brecht comprova essa evolução, em parte sob a influência de Heinrich Blücher (o marido de Hannah Arendt), um adepto da oposição comunista alemã dirigida por H. Brandler³⁹: trata-se das “práticas da GPU”, um “modo de comportamento que os piores elementos do PC compartilham com os elementos mais sem escrúpulos do nacional-socialismo”. Benjamin critica Brecht por ter, em alguns poemas do *Auslinem Lesebuch für Städtebluohner* [Manual para habitantes das cidades], “transfigurado poeticamente os hábitos perigosos e cheios de consequências aos quais a prática da

³⁷ W. BENJAMIN, *Correspondance*, cit., II, p. 68 e J. SELZ, “Walter Benjamin à Ibiza”, *Lettres nouvelles*, 2, 1954. Sobre esse assunto, ver o ensaio de E. TRAVERSO, “Walter Benjamin et Léon Trotsky”, *Quatrième Internationale* n° 37-38, 1990.

³⁸ Carta citada por R. TIEDMANN, *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins* (Frankfurt, Suhrkamp, 1983), p. 121.

³⁹ Heinrich Brandler, ex-dirigente do KPD (PC alemão), expulso em 1928, fundador do KPO – Partido comunista opositor – antistalinista, também estava exilado na França em 1939-1940.



GPU levou o movimento operário” e questiona seu próprio comentário sobre esse texto de Brecht como “piedosa falsificação”⁴⁰.

Apesar desse acerto de contas impiedoso, que não hesita em comparar as práticas da polícia stalinista com as dos nazistas, resta a Benjamin uma última esperança: que a URSS permaneça a aliada aos antifascistas. Em uma carta de 3 de agosto de 1938 a Max Horkheimer, ele manifesta “com muitas reservas” a esperança, “pelo menos por enquanto”, de que se possa considerar o regime soviético – que ele descreve sem artifícios como uma “ditadura pessoal com todo seu terror” – como “o agente de nossos interesses em uma guerra futura”. Ele acrescenta que se trata de um agente que “custa o mais alto preço imaginável, uma vez que é preciso pagá-lo com sacrifícios, que corroem muito particularmente os interesses que nos são próximos enquanto produtores” – uma expressão que sem dúvida se refere à emancipação dos trabalhadores e ao socialismo⁴¹.

O Pacto Molotov-Ribbentrop será um duro golpe a essa última ilusão. As teses “Sobre o conceito de história” foram redigidas nesse novo contexto.

O capítulo “Feuermelder” [“Alarme de incêndio”] de *Rua de mão única* é um dos textos mais impressionantes de Walter Benjamin. Mas, em um certo sentido, toda sua obra pode ser considerada como uma espécie de “aviso de incêndio” dirigido a seus contemporâneos, um sino que repica e busca chamar a atenção sobre os perigos iminentes que os ameaçam, sobre as novas catástrofes que se perfilam no horizonte. As teses de 1940 são a expressão densa e concisa desse procedimento e dessa inquietação⁴².

⁴⁰ W. BENJAMIN, “Note sur Brecht” (1938 ou 1939) em *Écrits autobiographiques* (C. Bourgeois, 1990), p. 367-8. “Blücher tem razão”, reconhece Benjamin, em criticar tanto os poemas de Brecht quanto seu comentário.

⁴¹ Carta citada por R. TIEDEMANN, *Dialektik im Stillstand*, cit., p. 122.

⁴² A obra do pintor lituano Ciurlionis, que escolhemos para ilustrar a capa deste livro, resume essa ideia em uma “imagem dialética”. Ela representa um campanário na frente de um céu azul em que as nuvens começam a se amontoar. Os sinos tocam com toda a força, mas ninguém parece ouvi-los. O conjunto, pintado em 1907, estranhamente faz pensar no posto de vigilância de um campo de concentração.