

MACHADO, Francisco de Ambrosio Pinheiro. *Imagem e Consciência da História: pensamento figurativo em Walter Benjamin*. Tradução: Milton Camargo Mota, São Paulo: Edições Loyola, 2013. - (Coleção humanística)

*Tereza de Castro Callado*

“Imagem e Consciência da História – pensamento figurativo em Walter Benjamin” de Francisco Pinheiro Machado publicado em 2013 pelas Edições Loyola, merece, pela sua atualidade, uma atenção especial do leitor benjaminiano. Com 236 páginas o livro de Francisco Pinheiro Machado é fiel ao aspecto “figurativo” da história na forma como se apresenta na interpretação benjaminiana. Ele traz uma temática cara a Benjamin, pela relevância, em toda a obra do filósofo, da imagem, na codificação histórica do poder dos vencedores e chave decifratória para o enigma da história dos vencidos. O leitmotiv da “consciência histórica” é distribuído entre cinco capítulos intitulados de acordo com a nova perspectiva epistemológica do filósofo alemão. O primeiro capítulo comenta o “tempo vazio (que supõe uma neutralização da história) e tempo pleno”, onde a teologia atua em forma de messianismo, junto à política, em prol da “libertação dos oprimidos”. A reflexão parte da descrição da primeira tese de “Sobre o Conceito da História,” indagando sobre “o que falta quando os materialistas históricos não incluem a teologia – nem mesmo ocultamente – no jogo da história ou da luta de classes.” A resposta vem na análise da segunda e terceira teses. A segunda comenta sobre a “frágil força messiânica” que sobrevive em cada um; e a terceira recorre a “complexas categorias teológico-messiânicas”, de difícil compreensão tanto para uma práxis revolucionária materialista, tal como é entendida pelo materialismo histórico, quanto para uma abordagem científica da história”. A lucidez do pensamento do autor não declina da avaliação da tensa conexão entre passado e presente para a configuração de uma nova concepção de felicidade, quando a história deixa de ser um aglutinar de eventos no passado para dar atenção às aspirações passadas não realizadas, que precisam ser redimidas no presente por um ato consciente e voluntário de nossa responsabilidade, para acatar o apelo, nas vozes de outrora.

A história geral seria, portanto, o resultado de uma “traduzibilidade das línguas de todos os povos” em uma só história da humanidade que valorizasse, a maneira de um mosaico medieval, a beleza do todo, a partir da singularidade de cada povo, o que só seria possível se essa iniciativa possuísse, na sua essência, um fundamento teológico. É nisso que Benjamin insiste nas quatro primeiras teses de “Sobre o Conceito da História”: “a compreensão revolucionária da história” tem tudo a ver com categorias teológicas secularizadas”, frisa o autor na página 27. Assim as coisas espirituais

permanecem vivas, em uma luta de classes, e irão desabrochar como uma “espécie de força messiânica ou libertadora”. Já, sem a teologia, se torna impraticável “perceber essas forças invisíveis na história” necessárias à sua transformação. Portanto, a tarefa do historiador, consciente de que o inimigo não cessa de vencer, seria a de “acender no passado a centelha de esperança”. Nisso consistiria a corresponsabilidade do historiador, acentua o autor, sempre atento à prática de “escovar a história a contrapelo”, com o objetivo de descobrir nela, as lacunas, os lapsos, os momentos não vividos. Desconhecer esses momentos seria neutralizar as “forças e motivações” que afirmam a história como “ação humana”, diz a página 31. Outra forma de esvaziamento com o conseqüente naufrágio, seria deixar a história a deriva da noção de progresso”, como o fazem aqueles que acreditam na “perfectibilidade do gênero humano”, como em um dogma, mas que, na verdade, é uma espécie de *trompe l’oeil* da herança positivista para a nossa atualidade. Tanto o stalinismo como a social democracia, alerta Francisco Pinheiro Machado, se nutrem dessa crença. A “superação do fascismo” reside justamente no florescimento de uma outra concepção, que deve denunciar a história como uma marcha sucessiva de catástrofe. É o que faz Benjamin na tese 9, com a descrição do “anjo da história, na sua aparição boquiaberta e de olhos esbugalhados – uma maneira de registrar criticamente a ruína resultante do avançar da técnica, que é lançada aos seus pés.

Ressalta o autor que a crença em uma noção de progresso, que caracteriza o marxismo vulgar, gera o conformismo e a conseqüente cegueira quanto aos “retrocessos da sociedade” (p. 34). Esses retrocessos se revelam no aspecto abjeto da cultura transformada no fetiche dos “bens culturais”, necessários à manutenção do próprio conceito de “progresso dogmático e descolado da realidade” (p. 36). Essa ideia de Progresso se mantém em um “tempo homogêneo e vazio” indiferente à tensão entre presente e passado, imprescindível para a construção de uma outra concepção de história que possa acolher as vozes dos que passaram sem que suas aspirações fossem atendidas. Da relação entre o ocorrido e o presente nasce o tempo pleno do “agora”. Sua atualidade “interrompe o *continuum* da história como sequência cronológica de acontecimentos individuais isolados ou como uma cadeia causal que progride segundo leis universais” (p. 39). Essa fratura no tempo introduz a perspectiva messiânica da libertação do passado oprimido: “Por isso”, diz o autor, “é tarefa do historiador perceber e exprimir o momento em que o ocorrido e o agora se encontram em uma constelação”. Essa constelação carregada de tensões tem força para interromper o curso viciado da história, onde o passado é salvo “do perigo da falsa compreensão dos fatos” e põe a mostra, à maneira de uma mônada temporal, todo o sofrimento da humanidade, não para ser avaliado com “uma tristeza nostálgica” (p. 41), mas para que seja redimido. O historiador tem a tarefa de detectar o atual no passado. Isso é feito pela rememoração. Assim “o presente é compreendido, nesse contexto, como um

novo início, uma interrupção do tempo que se imobilizou” (p. 42) para gerar um “conceito de presente como tempo do agora no qual estão incrustados estilhaços de um tempo messiânico”. Nessa percepção fica selada a superação do historicismo com sua tendência a formar “uma imagem eterna do passado”, indiferente à felicidade.

Assim a rememoração liberta o historiador dos grilhões da *empatia* que eternizam uma imagem da tradição, gerando muitas vezes o conformismo. O verdadeiro “conhecimento da história, ao contrário, se realiza como o relampejar imediato e repentino de uma *imagem dialética*, que traz em si a tensão da constelação formada pelo ocorrido e o agora” (pag. 46). Com a dialética em repouso (*Dialektik im Stillstand*) caracterizada como “uma forma secularizada de interpretação figurativa da história” o autor parte para a avaliação da conjectura benjaminiana de que “o materialismo histórico deveria recobrar sua face messiânica” (p. 47). O modo de aparição desse procedimento imagético se realiza como um choque, sendo por isso, visto como uma iluminação momentânea. Ele cristaliza, de forma abreviada, a maneira de uma mônada, toda a história do mundo e nela o sofrimento vivido pelos que já desapareceram. Essa tradição dos oprimidos que marca o pensamento benjaminiano com a reflexão de que existe “uma solidariedade entre o passado oprimido e o passado do historiador” leva o autor a reunir em um sintagma “teologia e política” com vistas a discorrer sobre a possibilidade de libertação da opressão (p. 47). O “tempo do agora” rompe a imagem eterna do passado, deixando às claras a história dos “vencidos”, e com essa imagem, a possibilidade, pela condição política, da remissão do sofrimento. Isso porque a teologia messiânica pode iluminar o materialismo histórico para uma ação política libertadora.

Auscultando as bases cristãs do messianismo, o autor mostra de que modo duas forças, no judaísmo, e que são apontadas por Scholem, podem neutralizar o sentimento nostálgico que emana de uma imagem eternizada e idealizada do passado. Essas forças, na verdade, opostas, se interpenetram..., uma aponta “a natureza catastrófica, apocalíptica, destruidora da redenção” e a outra vem do “conteúdo utópico do messianismo”. Mas há um traço na transição de um estado para o outro que é selado com um certo elemento anárquico, que produz a mudança. Essa transformação, esse totalmente novo, surge “num conflito entre os vínculos e o mundo das leis, o mundo da Halacha”, diz o autor citando Scholem (p.49-50). Percebe-se aí o motivo da identidade de Benjamin com o pensamento judaico. Há, portanto, uma coincidência na reflexão de Benjamin entre a sensibilidade para recepcionar a teoria de Scholem, e a lucidez de um conhecimento capaz de denunciar a crença no progresso ou no evolucionismo, do marxismo vulgar, inscrito na esteira do iluminismo e da teleologia. No final do primeiro capítulo o autor se debruça sobre a possibilidade de se vincular e estender o pensamento de Benjamin à

teologia da libertação de Leonardo Boff, atrelando-o a uma ação política de apoio aos oprimidos.

O segundo capítulo se dedica à interpretação figurativa da história. Ele ressalta a atuação da imagem dialética, e utiliza, para ilustrá-la, a “Anunciação” de Fra Angelico. Diz o autor que “segundo o pensamento tipológico que está no pano de fundo dessa obra renascentista, o Antigo Testamento é, num sistema de profecia real, precursor do Novo” (p. 65). A aparição de Eva atua como significativa que se estende até Maria, no plano da história da salvação. A “interpretação completa de Eva e seu lugar na história da salvação podem ser compreendidos apenas por meio da realidade de Maria” (p.66). Ambas representam uma história importante, como mães. A última (Maria) projeta, na salvação, “o conteúdo profético oculto” na aparição da primeira (Eva), realizando-se a conexão entre os dois Testamentos. O contraste entre a aparição pictórica de Adão e Eva, expulsos do jardim, representando o plano terreno, realça o pavilhão em que é encenada a anunciação, nas cores vibrantes e na dilatação do espaço - um traço da “arquitetura renascentista idealizada” para expressar a visão celestial, diz a página 69. Com esse expediente o pintor indica que “a unidade da relação temporalmente descontínua entre o Antigo e o Novo Testamento se apoia na unidade dentro da história da salvação, que se realiza segundo o plano e a providência de Deus e é revelada na Bíblia” (p.69). Continuando a interpretação figurativa da História, no item “História e determinação conceitual do pensamento figurativo” é estudado o conceito de “origem”, depois “a diferença em relação ao símbolo e à alegoria” (p. 74). Em seguida são descritos os três estágios do pensamento figurativo (*umbra, imago e veritas*) implicando três fases temporais (tempo antigo, tempo novo e tempo final), idade média, idade moderna, diferença em relação às concepções modernas da história. Em “Tipologia como crítica ao iluminismo - Johann Georg Hamann” Francisco Pinheiro Machado recorre, como fez Benjamin, à crítica de Hamann ao iluminismo, por querer emancipar a razão da história, o que ele realiza com o auxílio da linguagem (p.80). Diz o autor, concordando com Hamann que “para se fazer compreender, a Bíblia, como palavra de Deus, emprega, principalmente a linguagem imagética”. Assim “a natureza e a Bíblia só podem ser interpretadas tipologicamente.” Hamann coloca Cristo como centro de toda a história. O autor concorda com o pensamento de Hamann de que a necessidade de interpretar figurativamente exigiria um novo campo na filosofia, que estivesse em condições de explicar e interpretar as semelhanças e relações das duas revelações” – da natureza e da palavra de Deus (p.85). O conhecimento imagético da natureza e da história daria acesso, “pela percepção imediata das coisas concretas em sua singularidade”, à revelação de Deus (p. 86). Está inserida nessa percepção a crítica à separação, feita por Kant, entre entendimento e sensibilidade, como pressuposto para uma forma “pura” de buscar a “condição formal de possibilidade de experiência” (p.94). O autor registra ainda nesse viés, a

insistência de Hamann com "o problema das abstrações vazias e do empobrecimento de nossos conhecimentos que resulta da elevação da linguagem matemática a modelo para o pensamento em geral" E explica: "no âmbito do sistema de signos puramente lógico-matemáticos (...) quanto mais alguém reflete (...) mais emudece". A linguagem matemática levaria ao emudecimento e ao cancelamento do pensamento, pois ninguém se comunica sem linguagem (p.95).

O terceiro capítulo discorre sobre a "teoria teológico-estética da linguagem e da história na obra inicial de Benjamin e o pensamento figurativo". Avançando com a análise da "metafísica benjaminiana da experiência como crítica ao iluminismo e o programa de uma transformação da filosofia de Kant", o autor registra a necessidade da história, da linguagem e da religião para a filosofia, atribuindo à ausência desses conhecimentos, a redução do pensamento ao modo de pensar matemático, ao ponto de entender, concordando com Witte, "a Primeira Grande Guerra como consequência da matematização iluminista do pensamento" que nos é legada pelo positivismo e, portanto, da crença na noção de Progresso oriunda do avanço tecnológico (p.105). Com esse argumento fica cada vez mais legitimada a iniciativa benjaminiana de recorrer aos expedientes imagéticas para a interpretação da histórica. O autor se ocupa dessa questão em "Teoria mimético-mágica da linguagem e da tradução", onde ele comenta a superação benjaminiana do modelo mecânico-matemático da filosofia de Kant. Tal correção seria apoiada numa "relação mais essencial entre linguagem e conhecimento", diz a página 110. A respeito dessa teoria da linguagem exposta no ensaio "Sobre a linguagem em geral e a linguagem dos homens" de 1916, Benjamin se indaga, em carta de 1917 a Ernst Shoen, até que ponto seria possível pensar "a partir da natureza da linguagem a questão da natureza do conhecimento, do direito e da arte juntamente com a questão da origem de todas as expressões do espírito humano" (p. 111). Na página 118 comenta: "Benjamin, é verdade, parte de uma unidade ontológica entre nomes e coisas concretas na palavra de Deus." O autor comenta a crítica benjaminiana à instrumentalização da linguagem, registrando as reflexões do filósofo alemão sobre a linguagem *nomeadora* a partir do livro do Gênesis e a posterior substituição da linguagem paradisíaca por uma linguagem totalmente cognoscente, processo no qual, a perda da "imediatez na comunicação do concreto" gera a *palavra judicante*. Quando o homem supõe que pode julgar entre o bem e o mal, surge "a imediatez na comunicação da abstração," da palavra como meio, da palavra vã, no abismo da tagarelice", diz a página 116. Nesse caso a linguagem não pode mais contar com sua essência espiritual. Diz o autor: "apenas nesse "fluxo ininterrupto da comunicação", apenas na unidade linguístico-ontológica do mundo criado pela palavra de Deus é possível um *continuum* de experiência ou uma "experiência metafisicamente plena", como pedia Benjamin em seu ensaio "Sobre o programa da filosofia vindoura" (p. 117). "Portanto", conclui o

autor: “a linguagem dos nomes, que de fato deve ser entendida primordialmente, no âmbito religioso, oferece para a filosofia um modelo diferente da linguagem matemático-lógica que serve às filosofias kantianas e à maioria das iluministas e pode ser classificada como visão semiótica da linguagem”(117). Para o autor, o ponto de partida para uma teoria benjaminiana da tradução não é a comunicação semiótica, mas “o insondável, o misterioso, portanto, o poético”. Por isso “a tradução de uma criação literária tem mais a transmitir do que o mero assertório sentido do original”, diz na página 121, o que significa dizer que existe no original “um significado não semiótico que se exprime na sua traduzibilidade”, completa o autor, isso porque “todas as línguas são aparentadas em suas intenções...” (p. 122). No quarto item do terceiro capítulo o autor mostra a ligação da teoria benjaminiana da tradução com a própria filosofia, em que “o filósofo busca a integração ideativa de todas as línguas na língua das verdade” Com base na interpretação do prefácio “Questões introdutórias de crítica do conhecimento”, se comprova que a verdade não pode ser alcançada “more geométrico” (p. 127) . O autor discorre sobre o sintagma ideia e nome (131) e sobre ideia e história: origem (133). A última seção trata d’ “o complexo nome-ideia-origem-mônada em comparação com o pensamento figurativo”. No quarto capítulo ele comenta sobre a “ Teoria da História na obra tardia de Benjamin como forma secularizada do pensamento figurativo” (p. 145), onde, segundo as Teses de Benjamin a atualidade do “agora”, surge da interpenetração da teologia messiânica com o materialismo histórico (p. 146). Uma forma de utilizar o pensamento figurativo para codificar a história é utilizar a “imagem dialética”. Ela está “em condições de fornecer uma interpretação verdadeira da história como encontro entre o ocorrido e agora num contexto secularizado.” Pois estaria apta a apontar as imagens que falseiam a imagem verdadeira da história (p.164) na medida em que denuncia as constelações de imagens oníricas e de desejo que formam a fantasmagoria da cidade de Paris: “a grande cidade não é mais pátria, em que as pessoas moram, se sentem familiarizadas com seu entorno e se conhecem umas às outras. Ela é, antes, um lugar de consumo, produção e passagem onde se acha ou transita uma massa de pessoas ou fregueses determinadas por seus interesses particulares casuais” (p.175). O autor exemplifica esse tipo alienado com a figura do *flâneur* , um tipo social, que ao mesmo tempo é um *produto* dessa paisagem fantasmagórica e do mundo do consumo, embora não se possa classifica-lo como *burguês*. É justamente na multidão que ele procura “asilo”, pois é nela que ele está em seu elemento: ninguém melhor que ele para “enxergar a desolação das pessoas da grande cidade” (p.176). À fantasmagoria como resultado do desenvolvimento da técnica e do processo de mercantilização, tipificado por Benjamin nas exposições universais, responsáveis por formar, na consciência coletiva, uma imagem onírica, é contraposta a imagem dialética. Ela manejaria os objetos (p. 185) com suas “argúcias teológicas”, como disse Marx, através desse artifício, seus meros e incautos possuidores.

O autor elucida o risco de uma possível “ambiguidade” em torno da imagem dialética, com a sua superação, no despertar. Abrindo a problematização, primeiro ele chama a atenção para o fato de que “Segundo Adorno, Benjamin executa uma psicologização do conceito e deve, por isso, tal qual Jung, recorrer a uma consciência coletiva. No contexto de uma sociedade que consiste em indivíduos alienados, o fetichismo da mercadoria produz dialeticamente uma consciência coletiva. Mas isso não tem nada a ver com o eu coletivo arcaico. A consciência coletiva do século XIX é falsa, e ainda que seja apreendida como imagem arcaica, ela é hipostasiada, em vez de ser posta dialeticamente em tensão e superada” (p. 186). O autor defende a posição de Benjamin citando a carta de Benjamin a Gretel Adorno de 16.08.35: “a imagem dialética não imita o sonho – nunca foi minha intenção afirmar isso. Mas me parece que ela contém as instâncias, os pontos de irrupção do despertar e que é primeiramente a partir desses pontos que ela forma sua figura como uma constelação a partir dos pontos luminosos”(p.186-187). E Benjamin, diz o autor, distingue sua reflexão acerca do sonho, no trabalho dos surrealistas, do “momento do despertar como “limiar” entre sonho e vigília em que ambos os mundos se interpenetram”. Francisco cita Benjamin: “a utilização dos elementos do sonho no despertar é o caso exemplar do pensamento dialético. Por isso o pensamento dialético é o órgão do despertar histórico. Cada época, de fato, não apenas sonha a seguinte, mas sonhando, insta-lhe que desperte. Ela carrega seu fim em si mesma e o desdobra – como já notou Hegel – com astúcia”(p.188).

No último capítulo, dedicado ao “despertar,” a nova teoria benjaminiana do conhecimento apela à plausibilidade de se enxergar, primeiro, na figura do historiador, a tarefa de interpretar os sonhos. E ainda, um “novo método de historiografia que se estende como “técnica do despertar” e que [Benjamin] designa como “revolução copernicana da rememoração” (p.190). Dessa maneira “a avaliação dos elementos oníricos do despertar, não só serve como modelo da lembrança histórica, mas também produz um vínculo entre historiografia e política, ou agir moral; ela é o “cânon da dialética” e por isso é “um modelo para o pensador e uma obrigação para o historiador”(p.190) . Francisco conclui sua reflexão acerca da “Imagem e Consciência da História” com a análise “despertar e memória involuntária em Proust”, com o apoio do olhar privilegiado da singularidade, dentro da obra-de-arte; e a efetividade de uma “ação política como presença de espírito”. É citando a obra de Proust que o autor do livro dá um exemplo da memória involuntária que acolhe o tempo perdido para redimi-lo.

Por todas essas características, trata-se, em “Imagem e Consciência da História”, de um livro de referência, com uma bibliografia bem qualificada, que torna a obra uma leitura não só recomendável, mas essencial e imprescindível

para quem deseja compreender o filósofo Walter Benjamin e a coerente atualidade do seu pensamento.