

# Sonho, ruína e história: a onirocrítica da sociedade capitalista nos escritos tardios de Walter Benjamin

Dream, Downfall and History: the dreamlike critic of capitalist society in late Walter Benjamin's texts

Fabiano Veliq

veliqs@gmail.com

(Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil)

Paula Magalhães

paulacbm1@hotmail.com

(Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil)

**Resumo:** Nesse artigo, estudamos os escritos tardios de Walter Benjamin, compreendidos entre 1935-1940. Nossa hipótese é que os conceitos de sonho, ruína e história se articulam de maneira intrincada no pensamento da maturidade do autor. A estrutura do texto conta com duas partes argumentativas. A primeira, à luz dos livros N das *Passagens* e do *Exposé* (1939), visa examinar detalhadamente como Benjamin opera com uma concepção renovada de sonho a partir de sua inserção nos objetos materiais eles mesmos. A segunda parte é focada em certas passagens das teses *Sobre o conceito de história* (1940). Nela pretendemos dar conta de uma concepção de história renovada que é combativa e investigar qual a tarefa do historiador materialista para Benjamin.

**Palavras-chave:** Sonho; História; Capitalismo; Materialismo.

**Abstract:** In this article, we study Walter Benjamin's late writings, written between 1935-1940. Our thesis is that the concepts of dream, downfall and history are related to each other in an intricate way in late author's thought. The structure of the text has two argumentative parts. The first, in the light of the books N and X of *Passages* and of the *Exposé* (1939), aims to examine in detail how Benjamin works with a renewed conception of dream departing from its insertion in material objects themselves. The second part focuses on certain passages of the theses *On the concept of history* (1940), in which we intend to give an account of a renewed combative conception of history and to investigate what is the task of the materialist historian for Benjamin.

**Keywords:** Dream; History; Capitalism; Materialism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i1p.75-85>

## 1. Introdução

É bem sabido que a temática do sonho foi uma constante ao longo dos escritos de Benjamin, mais especificamente no texto *Rua de mão única* e em uma seção reservada aos sonhos nas *Passagens* (Benjamin, 2009; Bretas; 2006). Eles estão “embebidos no

onírico como o mata-borrão na tinta” (Bretas, 2006, p. 3). Porém, há diferenças entre os diversos sentidos que o sonhar adquire ao longo das obras do autor. Neste presente trabalho, focaremos na onirocrítica da sociedade capitalista, conforme o seu pensamento tardio, segundo o qual o sonho, em seu significado específico, não ocupa função complementar à vigília, mas antes, é o próprio fundamento desta. A aposta um tanto quanto inquietante de Benjamin na materialidade dos sonhos aponta para a relação inalienável destes com o mundo das coisas, para além do mundo da psique. Se o filósofo, nessa fase amadurecida, passa por uma guinada marxiana e, ao mesmo tempo, não deixa de abandonar a temática do sonho, é porque opera com uma forma bastante *sui generis* de tratar a história: transpõe para o modo de lidar com a dialética materialista a interpretação do sonho (Benjamin, 2009, N 4,1, p. 506). Tal método heterodoxo consiste em perscrutar a história por intermédio de seus próprios restos, resíduos, desejos coletivos irrealizados em uma época e identificáveis nos objetos materiais esquecidos, o que configura a sua “propedêutica para as instâncias do despertar” (Bretas, 2006, p. 9). Nesse sentido, o sonho não é a atividade onírica noturna individual nem a de um sujeito transhistórico, como teria criticado Adorno ao amigo em suas correspondências (Gatti, 2014, pp. 216-218)<sup>1</sup>. O sonho é um anúncio do que está morto, a denúncia de uma série infinda de promessas não-cumpridas, que têm de ser percebidas pela sensibilidade arguta do historiador materialista e resgatadas pela atividade interruptiva e não conformadora dos fins da história, atividade essa que Benjamin chama de revolução.

Dito isso, parece-nos correto dizer que Benjamin, com sua filosofia, na primeira metade do século XX, já havia respondido ao que Jacques Derrida perguntou em 2001 ao receber o prêmio Adorno: “Haverá uma ética ou uma política do sonho que não ceda ao imaginário nem à utopia e que, portanto, não seja de renúncia, irresponsável e evasiva?” (Derrida, 2002, p. 3). Nesse sentido, o presente texto tem como pergunta principal: qual o significado do sonho para a interpretação histórico-materialista dos escritos tardios de Benjamin? Essa pergunta pode ser decantada em outras, que também são, conjuntamente, guias para a nossa pesquisa. São elas: como o sonho se insere num contexto social, especificamente o de Paris do final do século XIX, examinado pelo autor, em que a Comuna fora uma experiência fracassada? Há outra possibilidade para o sonho no coletivo que não a denúncia da ruína?

---

<sup>1</sup> “Pois quem é o sujeito desse sonho? No século XIX, com certeza ninguém mais senão o indivíduo; mas em cujos sonhos não se podem ler em retratos imediatos nem o caráter fetichista nem seus monumentos. Daí então ser invocada a consciência coletiva, mas receio que na presente versão esse conceito não se distinga do de Jung. Ele está aberto a críticas de ambos os lados: da perspectiva do processo social porque hipostasia imagens arcaicas, ao passo que as imagens dialéticas são geradas pelo caráter-mercadoria, não em algum ego coletivo arcaico, mas em meio a indivíduos burgueses alienados; e da perspectiva da psicologia porque, como diz Horkheimer, um ego de massas só existe propriamente em terremotos e grandes catástrofes, ao passo que a mais valia objetiva prevalece nos indivíduos e contra os indivíduos. A consciência coletiva só foi inventada para desviar a atenção da verdadeira objetividade e seu correlato, a subjetividade alienada” (Adorno, 2012, pp. 179-180).

Para respondermos minimamente a tais perguntas, recorreremos à leitura do livro N das *Passagens*, de *Paris, a capital do século XIX*, o *Exposé* de 1939 e das teses *Sobre o conceito de história*, buscando acompanhar o movimento do conceito de sonho, que perpassa todos esses escritos, de modo mais ou menos claro. O que se interpõe nitidamente em todos eles é a relação mediada pela ruína - entendida aqui como expectativa em uma época não cumprida e manifesta em artefatos tidos como desimportantes para os historiadores do progresso - entre ele [o sonho] e a história. Este último termo, por sua vez, significa não o preenchimento de um tempo cronológico e linear, mas a presentificação do passado com toda a sua força para o tempo de agora (*Jetztzeit*), com o intuito de “levar em consideração os sofrimentos acumulados e de dar uma nova face às esperanças frustradas”, como comenta Jeanne-Marie Gagnebin no prefácio à edição brasileira de *Magia e técnica, arte e política*, com ensaios reunidos de Benjamin (Gagnebin, 1987, p. 8).

A estrutura do texto conta com duas partes argumentativas. A primeira, à luz dos livros N e X das *Passagens* e do *Exposé* de 1939, visa examinar detalhadamente como Benjamin opera com uma concepção renovada de sonho, rompendo com os surrealistas (Machado, 2020), o romantismo alemão e a teoria freudiana, a partir de sua inserção nos objetos materiais eles mesmos. A segunda parte, por sua vez, é focada em certas passagens das teses *Sobre o conceito de história*, de 1940. Nela pretendemos, primeiramente e como saldo negativo, dar conta de uma concepção de história renovada que é combativa a uma história progressista em todas as suas formas. Em segundo lugar e como saldo positivo, intentamos investigar, em pormenores, qual a tarefa do historiador materialista e como ela se dá. Notamos que as duas partes do texto estão intrinsecamente relacionadas e que os conceitos de uma se interpenetram na outra. Todavia, procuramos seguir os passos de Benjamin e acolher a mobilização de seus conceitos conforme a tessitura dos três textos, ainda que a concordância entre eles seja imanente. O modo como o próprio autor concebe o seu pensamento pode ser visto no seguinte trecho:

O que são desvios para os outros, são para mim os dados que determinam minha rota. - Construo meus cálculos sobre os diferenciais do tempo - que, para outros, perturbam as “grandes linhas” da pesquisa. (...) Caracterizar e preservar os intervalos da reflexão, os espaços entre as partes não essenciais deste trabalho, voltadas com máxima intensidade para fora (Benjamin, 2009, N 1, 2, N 1, 3, p. 499).

## **2. O sonho como fenômeno histórico, ou restos de desejos nas bugigangas capitalistas**

“O sonho participa do histórico (...) não se abre mais para um azul distante. Tornou-se cinzento. *Sua melhor parte é a camada de poeira sobre as coisas*” (Benjamin

*apud* Rouanet, 1990, p. 88, grifos nossos). A partir desta passagem, podemos ter uma noção clara de que Benjamin não está mergulhando diretamente no mundo da psique, mas no mundo das coisas, o que o afasta da concepção dos surrealistas e do mais místico dos poetas românticos alemães, Novalis. Em contraponto à visão compartilhada desses pensadores surrealistas e do poeta romântico, segundo a qual caberia investigar o “realismo do sonho” frente à vida desperta, o filósofo alemão opera de maneira bastante distinta e singular. É nos artefatos materiais, acessíveis a nós de modo imediato, porém cujo significado de maior relevância não se dá a ver de modo tão imediato assim, que se tem o potencial maior do onírico - daí a dialeticidade da e na materialidade histórica, como ele a concebe. Com a “onirocrítica” (Bretas, 2016, p. 65) da história, em particular da sociedade capitalista, interessa-lhe esmiuçar o “irredutível coeficiente material e histórico” (idem, *ibidem*) no sonho. Cabe notar que onirocrítica está ligada à interpretação dos sonhos que se fixam nas imagens históricas e com uma crítica da sociedade capitalista em si.

O que lhe chama a atenção no mundo das coisas são os objetos secundários, desimportantes, esquecidos, atrasados para o progresso técnico. Ao voltar-se para eles, Benjamin visa a fazer justiça aos farrapos, não os inventariando, e sim utilizando-os (Benjamin, 2009; N1a, 8; p. 502). Resguardando do surrealismo o fato de que esse movimento intelectual foi “capaz de mobilizar as ‘energias revolucionárias’ depositadas no ‘antiquado’” (Bretas, 2006, p. 66), o autor olha para a história sem as vicissitudes de uma abordagem tradicional. Dito de outro modo, a herança surrealista no modo de consideração benjaminiano tardio da história consiste no fato de que é nos objetos esquecidos que se vê o que há de verdadeiramente significativo para ela. Pois,

Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, não-arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura. (...) Seria o despertar a síntese da tese da consciência onírica e da antítese da consciência desperta? Nesse caso, o momento do despertar seria idêntico ao “*agora da cognoscibilidade*”, no qual as coisas mostram seu rosto verdadeiro - o surrealista. Assim, em Proust, é importante a mobilização da *vida inteira em seu ponto de ruptura*, dialético ao extremo: o despertar (Benjamin, 2009, N 3,1, N 3a, 3, pp. 505-506, grifos nossos).

O eterno retorno como pesadelo da consciência histórica. (...) O despertar é o caso emblemático da rememoração. (...) O sonho como um fenômeno histórico. (...) Relação entre a falsa consciência e a consciência onírica. (...) O despertar como um momento crítico na leitura das imagens oníricas (Benjamin, 2002, pp. 899-918).

Ou seja, “[d]e instância sagrada abençoada pelos arcanos celestiais, o onírico se converte em veículo de passagem para o reino de uma mundaneidade tão precívél quanto banal” (Bretas, 2006, pp. 65-66). Há marcadamente uma relação dialética

entre o subjetivo-imagético (*Traum*) e sua contraparte objetivo-material (*Kitsch*), consistindo em apontar no familiar o seu lado estranho, o que nos permite dizer que a operação de interpretar os sonhos na história escapa do tratamento psicologista de Freud em sua *Interpretação dos sonhos*. Em *O capitalismo como religião*, grosso modo, o berlinense mostra como a forma de vida capitalista - esmiuçada pela teoria freudiana em termos da subjetividade, cujo modelo paradigmático é a neurose - está a serviço das mesmas preocupações a que a religião buscou oferecer respostas. Compreendendo como a psicanálise, a partir de seus estudos sobre a repressão, contribui para visibilizar o modo como as mercadorias raptam o desejo, Benjamin diz:

A teoria freudiana também faz parte do império sacerdotal desse culto [da religião capitalista]. Ela foi concebida em moldes totalmente capitalistas. A partir de uma analogia muito profunda ainda a ser esclarecida, aquilo que foi reprimido - a representação pecaminosa - é o capital que rende juros para o inferno do inconsciente (Benjamin, 2013, p. 22).

Além disso, os objetos em que são identificáveis as contradições de uma quase-concretização de uma vida comunal e a sua apropriação pelo capital são cada vez maiores em quantidade, uma vez que “o progresso tecnológico retira continuamente de circulação os novos objetos de uso” (Benjamin, 2009, N 5, 2, p. 508). Ou seja, o que se vende como o mais avançado já é, num só tempo, atrasado, visto que o avanço técnico no capitalismo funciona de tal forma que, para o consumidor, a mercadoria aparece como única, ao passo que, para a própria técnica, ela [a mercadoria] é apenas mais uma na produção serializada.

No *Exposé* de 1939, Benjamin analisa como as estruturas arquitetônicas condensam resíduos de sonhos coletivos que não se cumpriram, o que fica claro através de uma interpretação política das imagens históricas e arquitetônicas de Paris no século XIX, cidade que teria sido considerada a “capital dos sonhos”. Tendo passado pelas experiências comunais fracassadas após a Revolução Francesa, da qual era necessário se seguir a revolução comunista para romper com qualquer tipo de aliança com a burguesia, no final do século XIX, a cidade é dominada pelo encantamento fetichista dos penduricalhos, badulaques e bugigangas, em forma de mercadoria. “No século XX, a história é apresentada como um imenso acúmulo de ruínas. O sonho é, pois, símile da catástrofe em permanência” (Bretas, 2006, p. 13). Os falanstérios de Fourier, espaços que proporcionariam uma vida compartilhada liberta do domínio do capital, se veem apropriados pelas passagens, espaços privatizados que apresentam mercadorias no lugar da arte. Os *intérieurs*, na mesma lógica, apresentam o esvaziamento da experiência no grande consumo de penduricalhos nas paredes dos quartos. Com os panoramas que substituem o projeto de Daguerre, se dá o mesmo: um projeto de vida comunal é substituído pela privatização do espaço e torna-se

objeto de consumo, com a diferença de que os trabalhadores o visitam, ao passo que os burgueses o compram para suas casas. Os panoramas, por sua vez, antecedem as salas de espetáculo cinematográfico; as imagens pictóricas que preenchem suas enormes paredes são de uma certa vida idílica comunal, apresentadas a um público que vive na cidade, público esse consumidor de sonhos. “Este mundo, que virá: entregue sob a similitude de um sonho” (Routhier, 2012) é a frase que inspira esse lugar. De modo geral, ela poderia resumir o que Benjamin apresenta nesse *Exposé*: a intensidade máxima da possibilidade de realização de um projeto socialista é o próprio fim dessa possibilidade. Tais construções arquitetônicas se dão sob a forma natimorta no século XX, em nossas palavras, e fantasmagóricas, nas palavras de Benjamin. Elas apresentam uma fronteira entre o que não foi e o que pode ser de um outro jeito. Todos esses locais expressam imagens dialéticas, as quais são concebidas pelo escritor do seguinte modo:

À forma do novo meio de produção, que no início ainda é dominada pelo antigo (Marx), correspondem na consciência coletiva imagens nas quais se interpenetram o novo e o antigo. Estas imagens são imagens do desejo e nelas o coletivo procura tanto superar quanto transfigurar as imperfeições do produto social, bem como as deficiências da ordem social de produção (Benjamin, 2009, p. 41).

### 3. A história como falibilidade inexorável e a tarefa do historiador materialista

Isso posto, podemos depreender que o projeto das *Passagens*, juntamente com o *Exposé de 1939*, é um esforço para enxergar como os artefatos arruinados pelo projeto técnico do progresso revelam, em seus próprios vestígios materiais, os sonhos de uma forma de vida humana em que as revoluções e suas contradições são ruínas. Que fazer com elas? Para responder à pergunta, faz-se necessário, anteriormente e como parte crítica, desconstruir os modos de conceber a história como progresso linear, irrefreável e irresistível, como se houvesse apenas o tempo do *cronos* - tarefa a que Benjamin se dedica nas emblemáticas teses *Sobre o conceito de história*. Já como parte propositiva, tem-se a história como possibilidade do impossível, o que consiste no fato de que, em cada consideração sobre a mesma, existe uma possibilidade não realizada nos passados, possibilidade essa que captura a felicidade não realizada e recobra-a no presente. A felicidade consiste precisamente em redimir as possibilidades do passado, recuperar a impossibilidade do passado no presente recheado de agoras. “A representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a representação da redenção (Benjamin, 2005, Tese II, p. 48).

As imagens dialéticas retornam como tema fundamental também nas *Teses*. Benjamin é enfático, o que pode ser percebido nos seguintes trechos:

A verdadeira imagem do passado passa célere e furtiva. É somente como imagem que

lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado. (...) Pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece nela como visado. (Benjamin 2005, Tese IV, p. 62).

Ao pensar pertence não somente a movimentação dos pensamentos, mas também a sua imobilização. Onde o pensamento se detém rapidamente numa constelação saturada de tensões, ele confere à mesma um choque através do qual ele se cristaliza como mônada. (Benjamin, 2005, Tese XVII, p. 130).

Ao fixarem a ruína material em uma época sob a forma monádica, tais imagens demonstram o erro da concepção progressista de história - seja ela na forma do historicismo, do neopositivismo, da social democracia e do marxismo vulgar -, na medida em que apontam as imagens dialéticas para expectativas coletivas não cumpridas, contra o mecanicismo do pensamento. É justamente pelo fato de que elas chocam, produzem distúrbios na concepção de perfectibilidade dos seres humanos, que elas importam. E importam menos pelo seu conteúdo do que pelo seu ato. Além disso, elas são redentoras da humanidade porque não são úteis, não podem ser vislumbradas sob o signo da eficiência ou otimização, não servem mais à técnica compreendida como domínio da natureza. Assim, permitem uma relação engenhosa, no sentido de criativa, com os próprios seres humanos eles mesmos e com a natureza, como são os *intérieurs* e os panoramas de Daguerre, que abordamos na seção passada.

O progresso é compreendido naquelas quatro lidas com a história não como algo contingente, mas como a necessidade, no sentido lógico, da realização das possibilidades do avanço técnico. Logo, ele apresenta uma pretensão dogmática. “Esse conceito [de progresso] só quer se aperceber dos progressos da dominação da natureza, não dos retrocessos da sociedade”. (Benjamin, 2005, Tese XI, p. 100). Isto é, como contraparte invisibilizada desse avanço, tem-se a regressão social, que é sempre feita e justificada pelo mesmo avanço técnico. “As punições do eterno retorno representam a última novidade de todos os tempos, ‘penas eternas e sempre novas’” (Benjamin, 2009, p. 67). Tais penas consistem no eterno retorno do mesmo, e o que se repete continuamente é a catástrofe, a opressão, a dominação do homem sobre o homem. Ora,

Não são fantasmas, é a atualidade eternizada. Eis entretanto uma grande falha: não há progresso. (...) Sempre e em todo lugar, no campo terrestre, o mesmo drama, o mesmo cenário, no mesmo palco estreito, uma humanidade barulhenta, enfatuada de sua grandeza, acreditando-se ser o universo e vivendo na sua prisão como numa imensidão, para logo desaparecer com o planeta, que carregou com o mais profundo desprezo o fardo de seu orgulho. (...) O universo se repete sem fim e patina no mesmo lugar. A eternidade apresenta imperturbavelmente no infinito o mesmo espetáculo (Blanqui *apud* Benjamin, 2009, p. 67).

Em confronto direto com a noção de progresso e do eterno retorno do mesmo (cf. Schlesener, 2003), a que se chama de catástrofe, a interpretação materialista da história

Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo. (...) O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção também de que os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E o inimigo não tem cessado de vencer (Benjamin, 2005, Tese V, p. 65).

Portanto, podemos dizer que a filosofia da história de Benjamin não consiste em uma história objetiva, pois não trata dos fatos considerados isoladamente. Esta passagem também demonstra isso: “O cronista que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história” (Benjamin, 2005, Tese III, p. 54). Compreender o passado não significa compreender em sua inteireza os fatos, mas sim a implacabilidade de sua presença no presente. Podemos dizer também que é uma filosofia da história da falibilidade e não da perfectibilidade do ser humano, visto que a inexorável contingência é colocada como princípio.

Disso depreendemos que mesmo após o fim do capitalismo haverá opressão de outras formas. A cada momento, quem tem de ser redimido muda, pois porquanto trata-se de uma história da falibilidade, ninguém escapa do erro. O perigo sempre está à espreita e consiste em permitir-se ser transformado em instrumento da classe dominante. Logo, não se trata de uma história triunfalista do lado B, dos oprimidos e subalternos, por mais que se interponha no pensamento benjaminiano uma ética de honrar os sem-nome e os silenciados, o que sempre se dá arduamente e que também exige uma luta diária e constante. Evidentemente, não se trata de destituir a classe dominante de sua posição e substituí-la pela classe dominada, mas trata-se de encerrar a dinâmica da luta de classes de uma vez por todas através da emancipação de todos os combatentes - por isso, ela é tingida de tons utópico-messiânicos e prescinde da ideia, ainda que provisória, de uma “ditadura do proletariado”.

O autor é enfático quanto a essa luta, tarefa dos materialistas históricos:

Elas [as coisas finas e espirituais, possibilitadas pelas coisas brutas e materiais] estão vivas nessa luta [a luta de classes] como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir (Benjamin, 2005, Tese IV, p. 58).

O enfoque nesse enfrentamento é incompatível com a nutrição de um sentimento nostálgico ou melancólico em relação às ruínas, visto que tal sentimento impediria de agir no presente, favorecendo o lamento e a identificação com os vencedores da história. O culto a cadáveres e a um passado inconcebível para o presente é característico da burguesia e daqueles que com ela se identificam. Por isso, a proposta de Benjamin é menos um lamentar do que um lutar, de modo que a luta e a tarefa dos materialistas históricos permitem captar o impulso revolucionário na mercadoria ultrapassada e acudir as ruínas em função do presente. Isto é uma investida contra o fascismo. “A sociedade sem classes não é a meta final do progresso da história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada” (Benjamin, 2005, Tese XVII, p. 130). Interromper a história - a que deve se dedicar o sujeito revolucionário, que é a classe oprimida e combatente é o contrário de celebrá-la e contemplá-la, ainda que essa interrupção envolva a relação histórica com a guerra, com todo o peso que os mortos em nome do progresso impõem sobre a terra onde pisamos. Daí escovar a história a contrapelo e a revolução como interrupção e não como fim último da história.

#### 4. Conclusão

Recapitulando, o que o sonho, a ruína e a história têm em comum é o fato de que eles se abrem para um fluxo de espaço e tempo que não é linear, unívoco nem progressivo. Há, em todos esses elementos benjaminianos, uma ultrapassagem ou um salto do aqui e agora, possibilitado pelo inacabamento essencial (Gagnebin, 1980) do sentido disponível para eles. Quer-nos parecer que assim como o tempo outro que não *cronos* - que sem dúvidas, é um problema central para Benjamin -, uma outra espacialidade que não seja fixável e vazia também é o foco para este autor. Pois “é nele que tanto se aninha o sonho como se expressa a ruína. Portanto, nesses termos, também poderíamos dizer que é essa [a ruína], não o tempo, a categoria central da história” (Silva, 2020). A partir disso, podemos fazer uma outra aposta: o sonho guarda semelhança com a obra de arte, pois a interpretação do sonho e a crítica de arte se relacionam intrinsecamente com a extrapolação residual do *Jetztzeit*, e ambas essas atividades curto-circuitam concepções, realizando, assim, um uso engenhoso desses objetos. Seu oferecimento à crítica continuada faz um preenchimento de possibilidades renovadas ou de possibilidades da impossibilidade, e reabilitam a imaginação como potência política.

E de aposta em aposta, reunimo-nos na luta tecida com solidão e solidariedade para cumprir o duro ofício da filosofia na contemporaneidade: o de testemunhar e, num só tempo, lutar para não ceder à catástrofe. Esta aposta se coloca então de maneira crucial, pois parte sempre do pressuposto de que “o que é não pode ser

verdade.” É preciso não abrir mão da imaginação como possibilidade da construção do novo. Fica claro para nós que a crítica benjaminiana está partindo de um outro pressuposto para além da relação sujeito-objeto na forma de compreensão da história; no seu lugar, Benjamin propõe lidar com os “restos”, o “recalcado” que se mostra na materialidade do mundo das coisas e possibilita o anseio por um outro mundo possível.

Na medida em que somos capazes de lidar com esses restos, um novo mundo se abre, mas não como uma utopia em seu sentido vulgar, mas como possibilidade de criar o novo e romper com o eterno retorno do mesmo. O historiador materialista, portanto, está atento à possibilidade da ruptura e mantém em si aberto o desejo de criar o novo, mesmo que sabendo que esse novo nunca será definitivo. A falibilidade não se torna um convite à passividade, mas sim um convite ao seu oposto, isto é, um convite a uma atividade incessante de construção e atualização do mundo.

## Referências

- Adorno, T.; Benjamin, W. (2012). *Correspondência 1928-1940*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp.
- Benjamin, W. (2005). “Sobre o conceito de história”. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de história’*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo.
- Benjamin, W. (2009). *Passagens*. Tradução de Irene Aron e Cleonice Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Benjamin, W. (2013). *O capitalismo como religião*. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- Bretas, A. (2006). *A constelação do sonho: estética e política em Walter Benjamin*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- Bretas, A. (2016). Da psiquê ao mundo das coisas: A materialidade dos sonhos em W. Benjamin. São Paulo, *Limiar*, 3(6), 62-78. DOI: <https://doi.org/10.34024/limiar.2016.v3.9224>
- Derrida, J. (2002). Discurso de Frankfurt. São Paulo, *Le Monde Diplomatique Brasil*. Disponível em: <https://diplo.org.br/2002-01,a204>. Acessado em : 30 de março de 2022.
- Gagnebin, J. (1980). A propósito do conceito de crítica em Walter Benjamin. São Paulo, *Discurso*, 13, 219-230. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1980.37898>
- Gagnebin, J. (1987b). “Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta”. In: Benjamin, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, pp. 7-20.
- Gatti, L. (2014). Correspondências entre Benjamin e Adorno. *Limiar*, São Paulo, 1(2), 178-258. DOI: <https://doi.org/10.34024/limiar.2014.v1.9279>

Machado, F. (2020). Imagens disruptivas: elementos surrealistas na concepção de história de Walter Benjamin. Marília, *Trans/Form/Ação*, 43(2), 39-70. DOI: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n2.03.p39>

Rouanet, S. (1990). *Édipo e o anjo: itinerários freudianos em Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Routhier, J. (2012). *The Moving Panorama of Pilgrim's Progress - Introductory Video*. Youtube. Publicado em 28 de junho de 2012. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=0\\_vkGKCOHSI&list=LLFn0aYmAIQI7E873facO7jw&index=21&t=3s](https://www.youtube.com/watch?v=0_vkGKCOHSI&list=LLFn0aYmAIQI7E873facO7jw&index=21&t=3s). Acessado em: 1 de outubro de 2020.

Silva, E. (2020). *Conversas com Imperatriz Furiosa*. Inédito.

Schlesener, A. (2003). Tempo e História: Blanqui na leitura de Benjamin. *História: Questões & Debates*, Curitiba, 39, 255-267.

Recebido em: 21.03.2022

Aceito em: 24.01.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

